INHALT

Aland, Kurt: Die theologischen Anfänge Martin Luthers. Bemerkungen zu seinen frühen Thesenreihen anläßlich des Wolfenbüttler Fundes des Originaldruckes der Thesen gegen die scholastische Theologie 556
Alszeghi, Zoltán SJ: Die Anthropologie der Krankensalbung 420
Assel, Alfred: »Miteinander glauben lernen . . .«. Plädoyer für einen »kooperativen Ansatz« der Glaubensweitergabe 14
Balthasar, Hans Urs von: Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie? 1
– : Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie 101
– : Der Erstling der neuen Welt 214
– : Die Jugendlichkeit Jesu 301
– : Geheimnis Tod 444
Barth, Hilarius OP: Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit. Priestertum in Reinhold Schneiders »Winter in Wien« 46
Bedouelle, Guy OP: Das Entstehen des Katechismus 25
Bodzenta, Erich: Hinüber 401
Boventer, Hermann: Wissenschaft, Wahrheit, Dialog. Das Proprium der Akademiearbeit, rückblickend und gegenwärtig 155
Cordes, Paul Josef, Bischof: Geistliche Bewegungen als Chance für die Jugendpastoral 457
Diáz, Carlos: Jugend vor veränderten Gesellschaftsmodellen 318
Diwo, Paul: Die Wiedererweckung des Helden 267
Fleischmann, Brigitte: Der kulturelle Pluralismus in den Vereinigten Staaten von Amerika 134
Görres, Albert: Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen 117
– : Gibt es berechtigte Glaubensgewißheit? 378
Hemmerle, Klaus, Bischof: Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? 306
Henrici, Peter SJ: Kirche und Pluralismus 97
Hohoff, Curt: Die Bibel als Gute Nachricht. Eine Übertragung der Bibel ins moderne Deutsch 41
– : Das Chaos hinter der Ordnung? Zum hundertsten Geburtstag von Franz Kafka 475
– : Martin Luther bei Leopold von Ranke 543
Hürten, Heinz: Der Nationalsozialismus und wir 500
– : Abschied von der Aufklärung? Zeitkritisches im Werk von Karl Forster 583
Kaczynski, Reiner: Die Feier der Krankensakramente. Für eine pastorale Praxis entsprechend der liturgischen Ordnung 423
Kasch, Wilhelm F.: Jugend als Stand – und Folgen für die Kirche 332

Kleindienst, Eugen: Der Weg der Kirche mit der Jugend.
Störungen und Chancen der Kommunikation von Kirche und Jugend heute 353
Kranz, Gisbert: Christliche Literatur und Literaturtheologie.
Zur gegenwärtigen Diskussion 277
Kasper, Walter: Christi Himmelfahrt –
Geschichte und theologische Bedeutung 205
– : Reinhold Schneider: Zeuge christlichen Glaubens
in der Sinnkrise der Zeit 465

Lehmann, Karl: Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung 8
– : Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus 110

Maier, Hans: Der Wandel der Kunst und die Kirche 179
– : Die Hochschulen in den achtziger Jahren. 283
– : Lieber Herr G. 602
Marion, Jean-Luc: Verklärte Gegenwart 223
Morsey, Rudolf: Adenauer und Kardinal Frings 1945-1949 484

Niemeyer, Johannes: Medienpolitische Eckwerte heute.
Aus der Sicht eines Fernsehratsmitgliedes. 189

Press, Volker: Martin Luther in seiner Zeit 509
Pylak, Boleslaw, Bischof: Ökumenisches Gotteshaus in Majdanek 203
– : Polens Kirche 1983 503

Ratzinger, Joseph, Kardinal: Interpretation – Kontemplation – Aktion.
Überlegungen zum Auftrag einer katholischen Akademie. 167
– : Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs 244
– : Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute 259
– : Luther und die Einheit der Kirchen 568
Rintelen, Friedrich Maria, Bischof: Deutschland 1944. Erinnerungen 289
Roegele, Otto B.: Ein Zeugnis für Stepinac. Regime
und Kirche in den Memoiren von Milovan Djilas 596
Romaniuk, Kazimierz, Weihbischof: Die Krankensalbung.
Eine bibeltheologische Studie 413

Sales, Michel SJ: Die Krankensalbung – Sakrament des hingegebenen Lebens . . . 405
Schmied, Wieland: Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts. 73
Schulin, Ernst: Die Luther-Auffassungen
in der deutschen Geschichtsschreibung. 525
Sicari, Antonio OCD: Christentum aus dem Geheimnis der Himmelfahrt. 232
Siegwart, Maria: Begegnung mit kenianischen Christen. Tagebuchnotizen 59
Styczeń, Tadeusz: Die Wahrheit über den Menschen.
Als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik 447
Sujak, Elzbieta: Das Reifwerden des jungen Menschen 325
Sures, Nikolaus: Die Tugend vollendet sich in der Schwachheit 437
Swidzinski, Stanislaw: Die Schwarze Muttergottes von
Tschenstochau. Das Mariengnadenbild und seine Geschichte 66
Toinet, Paul: Himmelfahrt als Erhöhung des Menschen. 238

Verweyen, Hansjürgen: Die Situation der Kirchen
und Religionen in den USA. 144
Vetö, Miklos: Die Höhe Gottes 219
Weinacht, Paul-Ludwig: Die Generationen und der Staat 374
Wolf, Peter: Geht mitten unter die Jugend und ruft sie.
Erfahrungen im Einsatz für geistliche Berufe unter jungen Menschen 364
In eigener Sache 95
Hilfe für Leser 604
Die Kirche Deutschlands in den dreißiger Jahren.
Eine Frage Kardinal Höffners und eine Antwort Konrad Repgens 394
Leseprobe (Karl Forster, Glaube und Kirche im Dialog
mit der Welt von heute. Bd. II: Kirche und Welt) 93
– : (Friedrich Maria Rintelen, Erinnerungen ohne Tagebuch) 289
Luther und die Einheit der Kirchen.
Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger 568
Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute
Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger 259
In der Strafsache gegen den katholischen Geistlichen Jakob Georg Gapp 91

BESPROCHENE BÜCHER

Die Bibel als Gute Nachricht (Curt Hohoff) 41
Reinhold Schneider, Winter in Wien (Hilarius Barth OP) 46
– : (Walter Kasper) 471

STELLUNGNAHMEN

Emil Wachter 295

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter 95, 204, 299, 404, 505, 604

Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie?

Von Hans Urs von Balthasar

1. Die neue Situation

Die so gestellte Frage scheint achtlos über die zahlreichen im Vordergrund stehenden schwergewichtigen Probleme hinwegzugehen, die uns bedrängen: Wie ist ein Katechismus für unsere Zeit zu konzipieren? Kann auf die Fragen, die junge Menschen im Schulalter bedrängen, überhaupt mit kirchlichen Glaubenssätzen geantwortet werden? In welchem Zusammenhang steht die Religionsstunde mit den übrigen Fächern einer weltlichen Schule? Gibt es praktisch ein Zusammenwirken von Religionslehrer, Familie und Gemeinde? Wie soll die Ausbildung zum Katecheten gestaltet werden? Welcher Stoff ist prioritär zu behandeln, Dogmatik? Ethik? Allgemeine Religionskunde? (die letztere hat am meisten Chancen zu interessieren) . . . Brennende Fragen, die alle ernsthaft durchdacht werden müssen. Und doch scheint die unsere von allen die brennendste zu sein; sie fragt nicht nur nach dem unverzichtbaren Inhalt und damit dem Wesen von Katechese, sondern ebendamit nach dem Sein oder Nichtsein von Christentum in naher und fernerer Zukunft.

Vor der Aufklärung gab es die uns heute bedrängende Frage nicht, solange nämlich alle Theologie sich als den Versuch einer Auslegung des geheimnisvollen Inhalts des im kirchlichen Glaubensbekenntnis zusammengefaßten Gehalts der göttlichen Offenbarung verstand. »Die Theologie«, sagte Thomas von Aquin, »hat als ihre tragende Grundlage *(prima principia)* die Glaubensartikel, die durch ein eingegebenes Licht dem, der den Glauben hat, einleuchten, genauso wie die unserer Menschennatur einwohnenden Prinzipien durch das Licht des tätigen Verstandes einleuchten. Man braucht [daher] sich nicht zu wundern, daß sie Ungläubigen nicht bekannt sind, die des Glaubenslichtes entbehren . . .«[1] Aber, so wird die Aufklärung fragen: Sollten diese Glaubensartikel nicht vor allem auch der Beleuchtung durch das natürliche Verstandeslicht standhalten? Konkret heißt das: Muß Theologie sich nicht zunächst der Frage stellen, wie und mit wieviel Recht aufgrund der historischen Gegebenheiten der urchristliche Glaube zustandekam, wenn diese Theologie nicht in einem luftleeren »übernatürlichen« Raum schwebend bleiben will? Unser Glaube,

1 Prolog zum Sentenzenkommentar art. 3, sol 2 ad 2. Schon Wilhelm von Auxerre hatte kurz gesagt: *Articuli fidei sunt principia per se nota.* Vgl. M.-D. Chenu, La Théologie comme science au XIII[e] siècle (pro manuscripto) [2]1943.

sagen die Christen, ruht auf dem Zeugnis der Auferstehung. Aber genügen denn, fragen Reimarus und Lessing, diese widersprüchlichen Berichte als Fundament für euer ganzes Glaubensgebäude? Und das war der Ausgangspunkt für die zahllosen von der modernen Exegese aufgeworfenen Probleme angesichts der Überlieferung der Worte und Taten Jesu. Kann und soll der einfache Gläubige seinen Glauben an Jesus Christus und alles, was mit seiner Person im Glauben zusammenhängt – Gottes Dreieinigkeit, die Kirche und ihre Sakramente – einklammern, bis die exegetischen Fragen gelöst sind, bis auch die Theologie, die von den Ergebnissen der Exegese Kenntnis nehmen muß, sich über ihr Verhältnis zu diesen Ergebnissen einig geworden ist?

Man sieht sogleich, welche Alternativen sich für die Katechese ergeben: Soll jungen Menschen der nicht »eingeklammerte« Glaube vorgetragen werden, wie die Kirche ihn, kurz zusammengefaßt, innerhalb ihrer Liturgie in ihrem Credo und auch durch die Meßgebete, insbesondere durch die eucharistischen Canones hindurch feierlich vor Gott bekennt? Aber werden diese jungen Menschen nicht alsbald mit den Fragen der historischen Bibelkritik bekannt werden und ihrem naiven Kirchenglauben mißtrauen? Soll man deshalb nicht lieber mit den exegetischen Problemen beginnen (die ja doch über kurz oder lang ruchbar werden) und auf ihrer Grundlage sehen, was sich vom alten Credo heute noch »retten« läßt? Warum nicht im Alten Testament dort einsetzen, wo man sicheren Boden unter den Füßen hat, mit der Zeit Davids und Salomos, und die mehr oder weniger sagenhafte Vorzeit – Abraham, Mose, den Sinaibund, die Landnahme – auf sich beruhen lassen? Warum nicht mit dem nachösterlichen Glauben der Apostel beginnen und dessen vorösterliche Grundlagen – die Geschichte Jesu von Nazaret – in ihrem unauflösbaren Halbdunkel belassen? Diesen letzten Weg, praktisch ist es der Weg Bultmanns, haben einzelne Katechismenentwürfe bei uns und im Ausland dezidiert eingeschlagen, mit dem Erfolg, daß die klaren Aussagen der Kirche, die den historischen Jesus auch als den vom Vater gesandten Christus bekennt (»wahrer Gott vom wahren Gott«) durchwegs in einer vagen, gewollt offenlassenden und viele Glaubenssätze auslassenden Redeweise erklingen. Wie sollte diese Problematik nicht unmittelbar den Religionsunterricht berühren?

Die Folgen? Sie sind ohne weiteres klar: Der hier zumindest provisorisch »eingeklammerte« Glaube bei den von uns Unterrichteten ist sicherlich nicht derselbe wie der Glaube eines Paulus, der weiß, daß Christus »ihn geliebt und für ihn gestorben ist«, und der ihm deshalb mit einem Glauben der totalen Lebenshingabe an seine Person antwortet (Gal 2,20). Wer wollte für einen Jesus leben und sterben, von dem man nicht recht weiß, wer er war: ein Weiser, ein Prophet, ein sich subjektiv als von Gott Bevorzugter oder vielleicht doch nur ein Exaltierter? . . . Gibt es für die Theologie und für eine Katechese, die von ihr nicht unabhängig sein kann, einen Ausweg?

2. Der Glaube und die Theologie

Für jene, die sich eingehender mit den Methoden und Ergebnissen der historischen Exegese befaßt haben, verliert deren Verhältnis zum kirchlichen Glauben erheblich an Spannung und Dramatik. Wir können drei Problemfelder unterscheiden.

a) Das meiste, was die Exegeten formulieren, sind Hypothesen. Die äußerst komplizierte Quellenlage etwa der Synoptiker, aber wohl auch der Apostelgeschichte und in anderer Weise des Johannesevangeliums läßt nur ganz wenige kategorische Aussagen zu. Sehr oft werden neue Hypothesen auf anderen, provisorisch angenommenen aufgebaut. Die exegetische Literatur starrt von Ausdrücken wie »vermutlich», »wahrscheinlich«, »wohl« usf., mit denen sie ihre Ehrlichkeit bezeugt; zuweilen vergißt sie, wenn eine genügende Anzahl von »Fachleuten« sich für eine Hypothese ausgesprochen haben, diese Vorsichtsklauseln, aber es bedarf dann nur eines Einsichtigen und Mutigen, der mit einer plausibleren Hypothese aufrückt, um das statistische Übergewicht aufzuheben. Solches ist in den kurzen Jahrhunderten, da Bibelkritik historisch-kritisch betrieben wird, unzählige Male vorgekommen. Um nur ein Beispiel aus unserer Zeit anzuführen: Die Entwicklung der Christologie und der Christustitulatur, wie sie von Bousset bis Bultmann ausgestaltet und als quasi unfehlbar nachgesprochen wurde, ist durch die Forschungen M. Hengels weitgehend obsolet geworden.

b) Wichtiger ist das zweite: Viele von der Exegese als »möglich« oder »wahrscheinlich« vorgetragenen Theorien scheinen zunächst den christlichen Glauben in seinen Grundlagen zu gefährden; bei näherer Betrachtung lassen sie sich nicht nur mit ihm vereinen, sondern zeigen plausible Züge, ja unvermutete Tiefen in ihm auf. Daß Jesus zum Beispiel keine Hoheitstitel annehmen wollte (der Titel »Menschensohn« ist nach wie vor umstritten), spricht tiefer betrachtet nicht gegen seine wahre Hoheit, sondern für sie, die in keinem Titel, wie die Umgebung ihn damals verstand, sich ausdrücken läßt. Daß Jesus nicht ausdrücklich vom Heilssinn seines kommenden Leidens und Sterbens gesprochen hat (die wenigen Stellen, die davon handeln, sind vielleicht [?] nachträglich eingetragen), zeigt in Wirklichkeit nur seine Diskretion; das Gegenteil, das den Exegeten und Theologen gelegen käme, wäre für ihn eine Geschmacklosigkeit gewesen. Deshalb ist die Einklammerung oder völlige Ausschaltung des für den kirchlichen Glauben unentbehrlichen *»pro nobis«* im Credo (bei Menschwerdung und Passion) gänzlich überflüssig. Daraus, daß Jesus seine nahe Verherrlichung in Worten verkündete, die »apokalyptisch« klangen, ist nicht zu schließen, daß er an einen baldigen Weltuntergang glaubte und sich darin täuschte, sondern daß er in seinem Erlösergeschick wirklich bis ans Ende der irdischen Welt reichte: Seine Auferstehung erfolgt *für ihn* am Abschluß der Zeit. Daraus, daß er, wie so oft gesagt wird, nicht sich, sondern das Reich Gottes verkündete und erst nach seinem Tod in die Mitte des Credo der

Urkirche rückte, folgt nicht – die liberale Theologie gibt es heute zu –, daß Jesus nicht von Anfang an das Kommen und die Gegenwart des Reiches Gottes direkt mit seiner eigenen Person verknüpfte, was natürlich nie ein Prophet vor ihm getan hat. Daraus, daß Jesus nicht eine Kirche »gründete«, so wie man einen Verein mit Statuten und Organen gründet, folgt nicht, daß er (vielleicht wegen des baldigen Weltendes?) keine bleibende Gemeinschaft der Seinigen gewollt und sogar sehr deutlich vorbereitet hätte; aber es gehörte zu seinem Auftrag, die ganze sichtbare Fruchtbarkeit seiner irdischen Sendung – auch die Auslegung seiner Passion – dem Heiligen Geist zu überlassen. Schließlich wirft man den Evangelisten vor, sie hätten nachösterliches Licht auf die vorösterliche Gestalt Jesu geworfen; das mag vielfach der Fall sein, aber wird damit nicht einfach das Licht des Verständnisses für das damals schon im Heiligen Geist Gewirkte nachgetragen, das den Jüngern – und nicht etwa Jesus – abging? So wenigstens lautet ihr eigenes Bekenntnis (Lk 18,34). Dergestalt ließe sich noch lange fortfahren: Jedesmal scheint die Kritik ein Veto gegen das kirchliche Credo einzulegen, aber dieses kann dem Vorgebrachten einen plausibeln Sinn abgewinnen, der vielleicht bisher unbesehen Hingenommenes irgendwie alteriert, das Wesentliche jedoch nicht in Frage zieht, es vielmehr oft plastischer herausstellt.

c) Aber bleiben dann nicht doch Fälle, in denen das »natürliche Vernunftlicht« sich hart gegen das »übernatürliche Glaubenslicht« stellt? Da ist einmal der ganze Fragenkomplex um die Mutter Jesu. Ist es nicht verdächtig, daß von einer Jungfrauengeburt Jesu bei Paulus und Markus nichts verlautet, sondern erst in den späten Prologen zu Mattäus, Lukas, Johannes[2] (1,13)? Und wenn von Brüdern Jesu die Rede ist: heißt *adelphos* im Griechischen nicht vorab leiblicher Bruder? Anderseits ist es nicht erstaunlich, daß das Geheimnis der Herkunft Jesu erst spät zu allgemeiner Kenntnis gelangt ist, und was die »Brüder« anlangt, so besagt das hinter dem Griechischen stehende semitische Wort normalerweise auch Vettern und andere Verwandte (die Sitte besteht bis heute).[3] Der tiefer Nachdenkende erkennt auch, daß mit einer angenommenen Vaterschaft Josephs die exklusive Sohnschaft Jesu seinem ewigen Vater gegenüber und damit die Göttlichkeit seiner Person, das Mysterium der Dreieinigkeit Gottes, aber auch die Möglichkeit einer stellvertretenden Sühne für die Sünder dahinfällt. – Da ist ferner die dornige Frage: Kann Jesus wirklich die feierlichen Einsetzungsworte im Abendmahlssaal gesprochen haben, die wie eine späte, zusammenfassende Reflexion auf den Sinn der Passion und den Zusammenhang von Altem und Neuem Bund klingen? Die Gegenfrage lautet: Wer könnte solche Worte erfunden und Jesus in den Mund gelegt haben, während doch die

2 Zu Johannes: J. Galot, Etre né de Dieu. Jean 1,13. Rom, Bibelinstitut 1969.

3 Über die hier anstehenden Fragen orientiert bestens: Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion. Einsiedeln 1977.

Jünger – offenbar seiner Anweisung folgend – sich nach Ostern zum Brotbrechen versammeln, ja der Auferstandene selbst am Brotbrechen erkannt wird (Lk 24,31)? Paulus, der die Einsetzungsworte als erster wörtlich wiedergibt, erklärt, sie als kirchliche Tradition empfangen zu haben (1 Kor 11,23). – Man kann als letzten Anlaß eines Zusammenstoßes zwischen Glauben und Aufklärung die schon erwähnte Divergenz der Auferstehungsberichte anführen. Aber wie sollte ein Ereignis, das von der zeit-räumlichen Geschichte weg zur Ewigkeit hin sich ereignet, anders in weltliche Worte eingeborgen werden können, als indem diese irgendwie auseinandersplittern? Alle Teilstücke, die vom Ereignis berichten, enthalten einen fragmentarischen Aspekt der Wahrheit, die aber zu groß ist, um in eine innerweltliche Erzählung einzugehen. Warum übrigens so viele Fragezeichen um das Osterereignis herum aufhäufen, wenn solche um das ebenso eklatante Damaskusereignis sich erübrigen, wo nicht nur eine Schar von Verzagten, sondern ein rabiater Verfolger eine lebenslängliche Drehung um 180 Grad zu leisten gezwungen wird? – Und warum nörgelt man schließlich so kleinlich an den Wundern Jesu herum (die allgemein zu leugnen absurd wäre), wenn ohne viel Aufhebens die Wunder der Jünger in der Apostelgeschichte berichtet werden und wenn ein Paulus ohne Scheu auf seine als Beglaubigung seines Apostolats gültigen Wunder hinweist: »die Zeichen *(sēmeia)* des Apostels, die unter euch gewirkt wurden in aller Ausdauer durch Wunder *(sēmeiois)* und Gottestaten *(tērasiois)* und Machtzeichen *(dynamesin)*« (2 Kor 12,12)?

Zusammenfassend: alle neutestamentlichen Zeugen wollen einzig über Jesu Person und sein einzigartiges Schicksal berichten, sowohl sich zu ihm bekennend wie die Wahrhaftigkeit ihres Berichtes beteuernd (Lk 1,1-4; Joh 19,35); keiner legt den geringsten Akzent auf seinen eigenen Glauben. Somit wäre jede Katechese und jedes Hilfsmittel für sie von vornherein auf dem Holzweg, wollte sie bei diesem urchristlichen Glauben (als einem psychologischen Faktum) und nicht bei dessen Inhalt ansetzen. Eine elementare hermeneutische Regel besagt, daß man einen Text nur verstehen kann, wenn man sich auf seine Aussageabsicht einläßt. Unser (in der Weltliteratur einmaliger) Text will aber nichts anderes sein als die Vermittlung zwischen dem Heilsereignis, das in und durch Jesus sich ereignet hat (»Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst«, 2 Kor 5,19) und der totalen Einforderung der Existenz des Hörers dieser Botschaft für ihren Inhalt.

Somit kann es in der die Botschaft bedenkenden Theologie keine »Ausklammerung« (»Enthaltung«, *epochē)* des Glaubens geben, die die Lebenshingabe an den Inhalt der Botschaft beträfe. Die unter a), b) und c) angeführten Beispiele zeigen vielmehr, daß ein exegetisches Suchen nach den vorösterlichen Ereignissen und ein theologisches Bedenken dieses Geschehens und seines Zusammenhangs mit Passion und Auferstehung den vom Glauben geschaffenen Nexus in mancher Hinsicht neu (und merkwürdigerweise auch vertieft) sehen lassen, ihn

aber nicht auflösen können. Die im theologischen Forschen mögliche und wirklich erforderte »Suspension« erfolgt *innerhalb* der Glaubenshaltung – da der Glaube ein *id quo majus cogitari nequit* vorstellt –, jedes Heraustreten in eine angebliche Neutralität bedeutet einen zweifachen Verlust: den der Sinnspitze des Textes, den man interpretieren will, und den der eigenen Existenz, die der Text visiert.

3. Katechese: die Anschauung ermöglichen

Katechese kann, wie oft festgestellt und wie eine zweitausendjährige Tradition lehrt, nur als Einheit von Information und Bekenntnis erfolgen. Sie muß die Augen dafür öffnen und diese einüben, das Phänomen zu sehen, das unser Leben als ganzes einfordert, weil es dieses Leben immer schon als zuvorgekommene Gnade bestimmt. Man kann es vereinfachend von der Grenze des Lebens, vom Tod her bestimmen: Es liegt im Phänomen Jesu, daß man sein Leben dafür einsetzen kann und muß, weil er selbst sein Leben für mich eingesetzt hat. Paulus glaubt »an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat«, und dieser Glaube besagt für ihn: »Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht mehr ich, Christus lebt in mir.« Noch einen Schritt weiter: Ein »Gesetz«, wie das des Alten Bundes, hat stets einen Zweck und präsentiert eine Leistung, aber das Sterben Jesu »aus Liebe für mich« geschieht rein »gratis«, aus einem nicht hinterfragbaren Abgrund von Liebe, so daß ich meine Antwort darauf aus der gleichen umsonstigen Liebe – Paulus nennt sie »Glaube« – erteilen muß. Er sagt deshalb an der gleichen Stelle, er sei »dem Gesetz gestorben« (Gal 2,19-20).

Information kann auch als Bekenntnis völlig sachlich bleiben. Geht es doch nur darum, die Unvergleichbarkeit der christlichen Offenbarung mit jeder anderen Religion objektiv zum Ausdruck zu bringen: die exponierte Aussage »Gott ist Liebe«, die von keiner anderen Religion gewagt werden kann, hält nur stand, wenn alle Hauptaspekte der christlichen Wahrheit als Einheit und ineinander gesehen werden: Trinität, ersichtlich aus Menschwerdung, Passion für uns und Auferstehung Jesu, seiner Eucharistie *(communio sanctorum scil. rerum)* innerhalb einer apostolischen, auch sichtbaren Kirche, Bergung des ganzen konkreten Menschen im dreieinigen ewigen Leben (»Auferstehung«). Der Katechet muß sich, um dieses Ineinander glaubwürdig aufzeigen zu können, auf gute Theologie stützen, solche, die sich nicht in blutlose unfruchtbare Spekulationen verliert, solche aber auch, die nicht modisch oder polemisch wesentliche Aspekte unterschlägt,[4] sondern die Hauptartikulationen der

4 Nur ein Beispiel dafür: Der Satz, die Eucharistie sei ein Mahl, ist natürlich wahr, aber meist polemisch gegen ihren Opfercharakter verwendet. Nun ist aber klar, daß Christi Opfer (das *analogatum princeps* im Opferbegriff: alle andern »Opfer« in Heidentum und Judentum sind

Offenbarung in einer »Gestalt« vorführt, die gerade auch der von Jesus gerühmte »einfältige« Glaube mit einem geistigen Blick einheitlich sehen kann. Er muß deshalb seinen Zuhörern auch klarmachen, weshalb die ganze Gestalt gefährdet, ja vernichtet wird, wenn ein tragender Stein aus der Mauer herausgebrochen wird. Innerhalb der Wesenselemente gibt es keine *»hierarchia veritatum«*, die erlauben würde, Unbequemes herabzunivellieren. Nur die integre Totalität von Offenbarung und Glaube ist plausibel, für jede menschliche Situation und Generation. Nur sie gibt hinreichende Antwort auf das Woher und Wohin, die ältesten wie jüngsten Fragen des Menschen.

bestenfalls Vorstufen dazu) nicht ohne Beteiligung der (liebenden) Menschheit vollzogen werden will: dazu stehen die Mutter und Johannes unter dem Kreuz. Und wer den so Geopferten eucharistisch empfängt, kann die Danksagung an den Vater *(eucharistia)* dafür nicht ohne seine totale Selbsthingabe in die Selbstopferung Jesu (Hebr 7,27) hinein vollziehen. Viele Meßgebete drücken dies aus.

Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung

Von Karl Lehmann

Der Katechismus ist aus mannigfachen Gründen in Verruf gekommen. Er erinnert zu sehr an ein Frageverhör, an Auswendiglernen unverstandener Formeln und an Indoktrinierung. Viele empfinden es so. Darum haben auch neue und gute Katechismen es nicht leicht, Erfahrungen dieser Art zu überwinden. Eher greift man auf den Titel »Glaubensbuch« zurück, um einen Weg aus der Verlegenheit zu finden. Das Unbehagen hat sich auch in der Religionspädagogik tief eingenistet. Das umfangreiche, dreibändige »Handbuch der Religionspädagogik«[1] hält das Stichwort »Katechismus« – vertraut man den Registerangaben – nicht einmal einer Erwähnung wert, die über wenige Zeilen hinausreicht.

Trotzdem ertönt immer wieder, wenngleich von ganz verschiedener Seite, der Ruf nach einem Katechismus.[2] Offenbar verlangt die Glaubensunterweisung von selbst nach solchen Formen, ohne daß andere Methoden und Hilfsmittel deswegen ausgeschlossen werden sollten. Um so dringender wird die Frage, was denn jenseits von Mißbräuchen und Vorurteilen ein Katechismus ist.

1. Ein Schritt zurück zu den Quellen

Auch wenn das Wort Katechismus erst später erscheint, so gehört eine Zusammenfassung der biblischen Grundbotschaft zu fast allen Schichten der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testaments. Der biblische Glaube braucht das Wort, in dem sich die Heilsbotschaft Gottes verdichtet und bezeugt. Diese Synthesen bringen in unübertrefflicher Knappheit und großer theologischer Strenge die Mitte des Glaubens zur Sprache. Wenn es umfangreichere und mehrgliedrige Aussagenkomplexe sind, so stellen sie oft reiche Früchte einer längeren theologischen Reflexion dar. Als kurze Formulierungen sind sie freilich oft schon von Anfang an Stütz- und Haftpunkte in dem Grundgefüge des Glaubensbekenntnisses. So spricht man in der alttestamentlichen Exegese von einem »kleinen geschichtlichen Credo« (vgl. Dtn 6,20-25; 26,4-9). Selbstverständlich ist der »Sitz im Leben« dieser konzentrierten

1 Herausgegeben von E. Feifel / R. Leuenberger / G. Stachel / Kl. Wegenast. Gütersloh-Zürich 1973-1975 (vgl. II. S. 57, 120f., 289, 312; III, S. 234).

2 Als Beispiel vgl. nur den Bericht über die 4. Römische Bischofssynode von A. Exeler, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode. München 1979, S. 81-87.

Zusammenfassung nicht immer und nicht zuerst die Glaubensunterweisung. Man muß wohl in erster Linie vom »Bekenntnis«, der Homologie, sprechen, das im Sinne einer Akklamation öffentlich den Lobpreis auf die Heilstaten Gottes zur Geltung bringt. »So haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn« (1 Kor 8,6). Die Hymnen sind auf ein solches Bekenntnis hingeordnet, wenn sie auch eine eigene Gattung darstellen und inhaltlich andere Strukturelemente enthalten (vgl. z. B. 1 Tim 3,16; Phil 2,6-11). Von beiden kann man Texte unterscheiden, die eine dichte und festgeprägte Form bilden. Sie haben die Funktion, den knappen Gehalt des Bekenntnisses zu entfalten und zu erläutern. Diese »Glaubensformeln« (in der Fachsprache auch »Pistis-Formeln« genannt) stehen der Glaubensunterweisung schon viel näher, wobei es sich um Formen der Glaubensvermittlung nach innen und nach außen (Missionspredigt) handeln kann. Beispiele im Neuen Testament sind 1 Kor 15,3ff. und Apg 10,37-43.

Gelegentlich wird mehr oder minder ausdrücklich auf den Überlieferungsvorgang hingewiesen (vgl. 1 Kor 15,1ff.). An manchen Stellen wird auch der Übergang vom Bekenntnis zur explikativen Glaubensformel anschaulich (vgl. z. B. Röm 10,8f.). Auch Jesus-Worte sind manchmal durch die mündliche Tradition der Gemeinden und den Prozeß der Schriftwerdung schon früh in Richtung katechetischer Zielsetzung geprägt worden (vgl. Lk 3,10-14). Später werden ausdrücklich Elemente eines christlichen Anfangsunterrichtes genannt (vgl. Hebr 6,1f.). Die Entdeckung solcher geprägter Formen für Lehrzwecke hat schon früh zur Rede von einem »Katechismus der Urchristenheit«[3] geführt. Der Ausdruck Katechismus führte in die Irre, weil es nicht um das Wiederauffinden oder die Rekonstruktion eines Urtextes gehen konnte, der allen einzelnen Äußerungen zugrunde liegt. Die Vielfalt der Formen und Gattungen mit ihrem je verschiedenen kulturellen Kontext war unübersehbar. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß gerade das Neue Testament übersät ist von Summarien, die der Verkündigung und Glaubensunterweisung dienen.

So ist es auch nicht verwunderlich, daß das Wort »im Glauben unterweisen« im Sinne von Katechese im Neuen Testament seinen Ursprung hat. Ja, an einigen Stellen bei Paulus und im lukanischen Doppelwerk wird »im Glauben unterweisen« *(kataechein)* schon als fester Begriff und *terminus technicus* der christlichen Sprache sichtbar. Das Wort kommt im griechischen Alten Testament (LXX) nicht und bei den griechisch-jüdischen Schriftstellern, die einen großen Einfluß auf die frühchristliche Sprache haben (Philo, Iosephus), selten vor. Paulus schätzt die Glaubensunterweisung hoch ein, wie aus 1 Kor 14,19

3 Vgl. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903, Neudruck in der Theologischen Bücherei (Band 26) mit einer instruktiven Einführung von F. Hahn. München 1966 (zur Forschungsgeschichte vgl. VII-XXXII).

hervorgeht: »Doch vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, *um auch andere zu unterweisen,* als zehntausend Worte in Zungen stammeln.« Im Galaterbrief (6,6) wird schon eine Ausweitung des Sprachgebrauchs offenkundig: »Wer im Evangelium unterrichtet wird (wörtlich: der Katechumene), lasse seinen Lehrer (wörtlich: den Katecheten) an allem teilhaben, was er besitzt.« Hier ist also vielleicht schon ein eigener Stand von Katecheten angesprochen (wohl im Sinne der »Lehrer« von 1 Kor 12,28 und Eph 4,11?). So sprach man in der Missionsarbeit von einem bekehrten Juden: »Er war unterwiesen im Weg des Herrn« (Apg 18,25). Der berühmte Prolog des Lukas-Evangeliums deutet an, daß die ganze Schrift für die Unterrichtung im Glauben abgefaßt ist: »So kannst du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest« (Lk 1,4). Es ist dabei nicht immer evident, ob diese Unterweisung vor oder nach der Taufe erfolgt ist.[4]

Der christliche Glaube hat sich nicht mit der Übernahme zum Beispiel des Wortes »Lehre« begnügt, sondern hat einen eigenen Begriff für die ihm angemessene Weise der Glaubensvermittlung geschaffen. Von da aus leiten sich dann auch die Ausdrücke Katechismus und Katechumenat ab. Augustinus nennt die Taufunterweisung Johannes' des Täufers und des Philippus »catechismus« und beschreibt in seiner Schrift »De catechizandis rudibus« den Unterricht. Es ist dabei besonders aufschlußreich, daß »Katechismus« den Vorgang der mündlichen Unterweisung meint. Noch Luther kennt diesen Sprachgebrauch und meint das Geschehen der Glaubensunterweisung. Eine zweite Bedeutung von »catechismus« entstammt der Taufe, in der man den Frageakt vor der Erteilung des Sakramentes so nannte (»Glaubst du...?«). Das Frage- und Antwortspiel des Katechismus wurzelt also letztlich im Bekenntnis des Glaubens, der als Wort des dreifaltigen Gottes und als Anrede durch die Kirche dialogisch verfaßt ist. Man darf also das Frageverfahren der Katechismen nicht nur »pädagogisch« auslegen. Erst später gewinnt eine dritte Bedeutung von Katechismus an Einfluß, nämlich die Bezeichnung der Inhalte der Glaubensunterweisung.

2. *Impulse der Erneuerung*

Von großer Bedeutung bleibt die Tatsache, daß »Katechismus« ein Vorgang der mündlichen Glaubensunterweisung ist. Er ist also auf die lebendige Auslegung angewiesen. Erst ab Luthers beiden Katechismen wird der »catechismus« vornehmlich ein Buch! Dieser Prozeß ist nicht zu beklagen, sondern unvermeidlich. Um so mehr muß die Kirche aber besorgt bleiben, daß der Katechismus als Buch stets rückgebunden wird an die umfassenden Lebensvollzüge des Glaubens. Es ist eine verhängnisvolle Entwicklung, wenn in der modernen

4 Vgl. dazu zusammenfassend G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit = Biblisch-Theologische Studien 4. Neukirchen 1981, S. 126ff. (Lit.).

Religionspädagogik nicht mehr vom umfassend verstandenen Katechismus, sondern nur noch vom »Religionsbuch« die Rede ist.[5] Eine erste Voraussetzung für die Rehabilitation des Katechismus liegt in der Einbettung in den größeren Kontext der Glaubensvermittlung überhaupt.

Die Inhalte des »Catechismus« waren über Jahrhunderte identisch: das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote, das Vaterunser, das Doppelgebot der Liebe, das Ave Maria. Natürlich wechseln die Hauptstücke in ihrem Gewicht. So gewinnt z. B. das Zehngebot verhältnismäßig spät an Bedeutung. Exemplarische Funktion haben auch die acht Seligpreisungen, die sieben Werke der Barmherzigkeit und die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Aufzählungen der Sakramente und von Gebeten fehlen nicht. Schließlich gibt es einen Übergang zur »Erzählung« der Heilsgeschichte, die freilich vorwiegend im Gottesdienst vermittelt wird. Luthers Katechismen sind überdies noch ganz in seine Predigttätigkeit eingebunden.[6] Damit wird deutlich, welche Strukturprinzipien den Katechismus gebildet und inhaltlich gefüllt haben. Es ist aufschlußreich, daß gerade die neueren Entwürfe von Katechismen zu diesen Gliederungsgrundsätzen wieder zurückkehren.

Zu einem Katechismus gehört der »Merkstoff« und seine Erprobung im Frage- und Antwortspiel. Natürlich kann ein solches »Abfragen« mechanistisch, unpersönlich und abstrakt werden. Das Einprägen der Inhalte kann einen Vorrang erhalten vor dem Verstehen. Nicht zuletzt darin ist die Zurückhaltung gegenüber Katechismen begründet und bis zu einem gewissen Grad verständlich. Aber der Grundsinn des »Einprägens« ist doch ein ganz anderer. Schon das Neue Testament spricht immer wieder vom »Festhalten« des Wortes (Lk 8,15), der Überlieferung (1 Kor 11,2), des Evangeliums (1 Kor 15,2) und des Bekenntnisses (Hebr 3,6.14; 10,23), wobei das dafür verwendete Wort zufällig fast gleichlautend ist mit »Katechese« *(kataechein-katechein).* Dabei dürfen jedoch nicht die Mahnung zum »Behalten« und auch nicht nur die Treue zum empfangenen Wort im Vordergrund stehen, vielmehr geht es um einen Grundvorgang biblischen Glaubens, nämlich *Gedenken der Heilstaten Gottes.* Das Heilsgeschehen vermittelt sich im biblischen Glauben nicht durch

---

5 Vgl. als Beleg den unter dem Titel »Das Religionsbuch« im »Handbuch der Religionspädagogik« veröffentlichten Beitrag von H. Schultze (II, S. 119f., vgl. oben Anm. 1), wo sich im übrigen noch die erstaunliche Bestimmung findet, Katechismen seien »offizielle Zusammenfassungen der wichtigsten kirchlichen Lehrsätze« (120, dort kursiv).

6 Dazu H.-J. Fraas, Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule = Arbeiten zur Pastoraltheologie VII. Göttingen 1971 (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis: S. 8, 327-370). Im übrigen vgl. die Lexika-Artikel »Katechismus« von E. Lohse / H. W. Surkau, in: RGG III (Tübingen 1959³), Sp. 1178-1188, und J. Hofinger, in: LThK VI (Freiburg 1961²), Sp. 45-50; zur Begriffsgeschichte von »Katechese« vgl. den wichtigen Beitrag von A. Knauber, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe Kataecheo-catechizo, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967), S. 291-304; zur Sache auch A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 2. Freiburg 1966.

immer wiederkehrende Naturereignisse, auch nicht in der Zone ewiger Mystik oder eines unvordenklichen Mythos, vielmehr als lebendige »Erinnerung« *(Anamnesis, Memoria)* der geschichtlichen Heilstaten Gottes, die nur durch Wort und Sakrament die Gegenwart des Glaubens erreichen. Darum ist das »Behalten« so notwendig, weil der Glaubensinhalt nicht abgeleitet werden kann von den innerweltlichen Vorkommnissen und den geschichtlichen Erwartungen. Dem biblischen »Gedenken« entspricht auf seine Weise das »Einprägen«, das freilich inwendige Wirklichkeit fördern soll und nicht zu einem Formalismus werden darf. Das »Behalten« rettet Elemente des Glaubens, auch wenn diese nicht immer aktuell bewußt bleiben. In diesem Sinne stärkt das »Gedächtnis« des Glaubens die Widerstandskraft gegenüber Ideologien und ist eine Voraussetzung für das Überleben von Kirche.

Vielleicht ist das Wissen um die Notwendigkeit eines so verstandenen »Katechismus« auch darum verschüttet, weil unsere Mentalität geschichtslos und erinnerungslos geworden ist. Es ist deshalb wohl nicht nur der Kampf der Aufklärung gegen den Dogmatismus, der den Katechismus als Form der Glaubensvermittlung in die Krise führte, sondern vermutlich haben die Intellektualisierung und Pädagogisierung, die Moralisierung und Instrumentalisierung der Glaubensunterweisung ebenso ihren Anteil wie der Verlust an Kontinuität von Überlieferung und Zeugenschaft. Dann aber wäre der Katechismus in einer erneuerten Form gerade die Hilfe für das »Behalten« des christlichen Glaubens in einer erinnerungslosen Geschichtszeit. Es geht also nicht um die Restauration des »Merkstoffes« im Frage- und Antwortspiel, auch nicht um das »Memorieren«. Papst Johannes Paul II. formuliert in seinem Apostolischen Schreiben »Catechesi tradendae« vom Jahr 1979 in einem eigenen, differenzierten Abschnitt (vgl. Nr. 55) die heutige Aufgabe, man müsse nämlich »ein wohlüberlegtes Gleichgewicht wiederherstellen zwischen besonnenem Überlegen und Spontaneität, zwischen Dialog und Schweigen, zwischen schriftlichem Arbeiten und Auswendiglernen... Wesentlich ist natürlich, daß diese auswendig gelernten Texte zugleich innerlich angeeignet und allmählich in ihrer Tiefe verstanden werden, damit sie zur Quelle eines persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens werden.«[7]

In dem Augenblick, als das neuzeitliche Christentum in der Aufklärung – wenigstens zeit- und streckenweise – von den Katechismen als Form der Glaubensvermittlung Abstand genommen hat, ist eine überraschende Säkularisierung des Genus Katechismus eingetreten. Säkulare Heilslehren und politische Ideologien haben die Funktion und die Nützlichkeit von Katechismen und Glaubensbekenntnissen entdeckt. Sie haben sich nicht gescheut, die Form des Katechismus bis in Kleinigkeiten zu kopieren und damit zu indoktrinieren –

7 Vgl. die Ausgabe »Zur Freude des Glaubens hinführen«. Freiburg 1980, S. 82f. (und den Kommentar von A. Exeler: S. 158-162).

bis auf den heutigen Tag (vgl. Mao-Bibel). »Seit die religiöse Katechese in Mißkredit geraten war, stand die überlieferte Form für säkulare Zwecke zur Verfügung.«[8] Die Titel häufen sich im 19. Jahrhundert: »Katechismus des französischen Bürgers«, »Katechismus der Deutschen«, »Roter Katechismus für das deutsche Volk«, »Soldatenkatechismus«. Im 20. Jahrhundert erscheint B. Shaws »Der Katechismus des Umstürzlers«[9]. Die Geschichte der verweltlichten Evangelien, Glaubensbekenntnisse und Katechismen ist noch nicht geschrieben.[10] Ähnliches gilt auch für die nichtchristlichen Religionen, z. B. für das Judentum, das trotz seiner wenig dogmatischen Lehrgestalt auf solche Formen nicht verzichten konnte. So gelten die dreizehn Glaubensartikel des Moses Maimonides (1135-1204) bis heute als der »populärste Katechismus«[11] des Judentums.

So scheint es jetzt endlich an der Zeit zu sein, daß der christliche Glaube sich nach der Entlarvung der säkularisierten Heilslehren nicht nur auf seine ureigenen »Inhalte«, sondern auch auf die ursprünglichen Formen besinnt, die ihm über fast zwei Jahrtausende die Kontinuität der Glaubensvermittlung und -überlieferung ermöglicht haben. Der Katechismus gehört dazu, auch wenn man ihm heute eine neue Gestalt geben muß[12].

---

8 K. M. Michel in seiner Einführung zu dem von ihm herausgegebenen Band: Politische Katechismen: Volney – Kleist – Heß = Sammlung Insel 15. Frankfurt 1966, S. 7; weitere Texte vgl. bei F. Kool / W. Krause (Hrsg.), Die frühen Sozialisten. München 1972 (dtv-WR 4102/03), S. 320ff.

9 Frankfurt 1964 (edition suhrkamp 75).

10 Vgl. einige Hinweise zu den »Glaubensbekenntnissen« bei K. Lehmann, Kurzformeln des christlichen Glaubens. In: Ders., Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974, S. 175-199, bes. S. 192.

11 Schalom Ben-Chorin, Jüdischer Glaube. Tübingen 1975, S. 29 (das Buch entwirft eine Theologie des Judentums am Leitfaden des Credo des Maimonides).

12 Eine Voraussetzung der Erneuerung des »Katechismus« ist freilich die Rehabilitation des »Übens«, vgl. dazu O. F. Bollnow, Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Freiburg i. Br. 1978 (Herderbücherei 9058).

»Miteinander glauben lernen . . . «

Plädoyer für einen »kooperativen Ansatz« der Glaubensweitergabe

Von Alfred Assel

Für die Pfingstwoche 1983 hat der Deutsche Katecheten-Verein zum »Deutschen Katechetischen Kongreß« nach Freiburg eingeladen. Unter dem Leitwort »Miteinander glauben lernen in Familie, Gemeinde, Schule« sollen sich dort »alle, die an der Glaubensvermittlung mitwirken, an einen Tisch setzen. Keine Gruppe darf die Verantwortung der anderen zuschieben, sondern alle sollen sich auf die gemeinsame Aufgabe besinnen, den Glauben weiterzugeben – jeder im Maß seiner Möglichkeiten, aber alle in Gemeinschaft«.[1]

Es wäre wahrlich von unschätzbarem Wert, wenn es diesem Katechetischen Kongreß gelänge, »Begegnungen zu ermöglichen und Verbindungen zu knüpfen zwischen den verschiedenen Trägern der Glaubensvermittlung; Freude zu wecken an der gemeinsam getragenen Aufgabe, den Glauben zu leben, zu lernen und weiterzugeben; das Verständnis zu vertiefen für die verschiedenen Sichtweisen, die jeweiligen Grenzen und die besonderen Möglichkeiten der in den einzelnen religionspädagogischen Handlungsfeldern Tätigen . . .«[2] Solcher Erfahrungsaustausch und die Begegnung in Gespräch und Feier und Gottesdienst könnten in der Tat einen neuen Blick schenken für den »anderen« und seinen besonderen Dienst in der Vermittlung des Glaubens. Sie vermöchten Einsicht zu wecken, Mißverständnisse und Vorurteile abzubauen und Vertrauen (wieder) grundzulegen dafür, daß es allen um die *eine Sorge* geht: »Damit sie auch morgen glauben können . . . «

Selbst wenn »nur« dies zustande käme, hätten die Initiatoren und Veranstalter des »Deutschen Katechetischen Kongresses« allen Dank verdient. Dennoch: bloße *»Klimaverbesserungen«*, so nötig sie sind, und Impulse für pragmatische Übereinkünfte »vor Ort« würden die eigentliche und tiefere Schicht des Problembereichs, dem sich dieser Kongreß stellen will, nicht erreichen. Denn daß die Glaubenstradierung in Familie, Gemeinde und Schule in »Monologe« auseinandergebrochen ist, offenbart nicht nur ein Kommunikationsdefizit. Daß diese »Lernorte des Glaubens« (Familie, Gemeinde, Schule) sich in meist zueinander beziehungslosen – und nicht selten sogar konkurrierenden – Aktivitäten um die Glaubensorientierung der Kinder und Heranwachsenden mühen, ist auch nicht nur durch die »gesellschaftsgeographi-

---

1 Deutscher Katechetischer Kongreß 1982: »Zielpapier«, März 1982, 1,2.

2 Ebd., S. 2f.

schen« Gegebenheiten veranlaßt, daß »Lebensräume« und »Verkehrsräume« zunehmend auseinandergefallen sind. Vielmehr ist diese »Monologisierung« der Glaubensweitergabe durch theoretische Vorgaben der Pastoraltheologie und der Religionspädagogik mit deren je eigenen Sach- und Zielprioritäten entscheidend begünstigt worden. Und sie hat in den Maßgaben der Pastoralplanung und den je gesonderten Zuständigkeiten für Familien- und Jugendpastoral, (Gemeinde-)Katechese, Bildungsarbeit und Religionsunterricht (in der Schule) innerhalb der Seelsorgeämter und Ordinariate so etwas wie einen administrativen Überbau erhalten. Daß es für dies alles begründete Anlässe gab, ist nicht zu bestreiten. Es darf dennoch der Blick dafür nicht verschlossen werden, daß es nicht nur »glaubenspädagogisch« geboten ist, diese »Monologisierung« in die gemeinsame Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens hinein aufzubrechen, sondern daß es hier geradezu um eine *Lebensfrage des Glaubens* selber geht.

Insofern müßten die vom »Deutschen Katechetischen Kongreß« ausgehenden Impulse und die von ihm (hoffentlich) ausgelöste Nachfolgediskussion weiter reichen als in die Klimaebene des Umgangs miteinander und des Verständnisses füreinander. Vor allem Pastoraltheologie und Religionspädagogik, aber auch andere Bezugsdisziplinen, hätten sich zum lange fälligen Gespräch über einen *Gesamtentwurf* der Glaubenstradierung in Gottesdienst, Verkündigung, Katechese, Erziehung, Unterweisung und Bildungsarbeit zusammenzufinden, um die von ihnen zu Recht erwarteten Orientierungsvorgaben für die pastorale Planung und die konkreten Initiativen »vor Ort« beizutragen.

Die Überlegungen, die im folgenden über einen »kooperativen Ansatz« der Glaubensvermittlung angestellt werden sollen, gehen von einigen Voraussetzungen aus:

1. Die religiös-erzieherischen, einübenden und unterweisenden Unternehmungen von Familie, Gemeinde und Schule (Religionsunterricht) sind verbunden in der *einen Verantwortung* um den Glauben der Nachwachsenden, unbeschadet der je eigenen (auch institutionellen) Vorgaben und Bedingungen, die auch die jeweiligen Möglichkeiten und Weisen der Weitergabe des Glaubens bestimmen. Keine dieser Institutionen kann für sich das Ganze der Glaubensvermittlung leisten; und auch dort, wo sie ihren je eigenen Aufgabenbereich wahrnehmen, sind sie auf wechselseitige Ergänzung und Bereicherung angewiesen.

2. Diese Aufgabe der Glaubenstradierung durch Gottesdienst, Verkündigung, Katechese, Erziehung, Unterweisung und Bildungsarbeit kann zwar heutigentags nicht mehr unter der Vorgabe einer »geschlossenen christlichen Gesellschaft« nach einem Modell der »konzentrischen Kreise« entworfen werden. Doch markieren die vielfältigen »Überlappungen« in den Zielen und Inhalten dieser Unternehmungen wie auch die charakterisierenden Merkmale,

unter denen die »glaubenspädagogische Situation« der Adressaten zu beschreiben wäre, ein sehr breites Feld der Übereinstimmungen und Beziehungen.

3. Nur ein »kooperativer Ansatz« der Glaubensvermittlung vermag zu gewährleisten, daß den jungen Menschen die Orientierungsübereinstimmungen, Motivationshilfen und Verstärkungen sowie die »Praxisgarantien« gelebten Glaubens von Persönlichkeiten und Gruppen angeboten werden, deren sie »glaubensbiographisch« ebenso bedürfen wie unter den Bedingungen ihrer persönlichen Lebenssinnsuche.

4. Von der Gemeinde wird im folgenden in einem mehr grundsätzlichen Verständnis als »Lebensraum des Glaubens«[3] gesprochen, und dies gilt ebenso bei der Rede von Familie und Religionsunterricht (Schule). Dies relativiert zwar keineswegs die Beschreibung der Aufgabenfelder für die Weitergabe des Glaubens in der Sache. Wohl aber bleiben die Begrenzungen und Einschränkungen, die sich unter den tatsächlichen Bedingungen »vor Ort« ergeben, dadurch notgedrungen ausgeblendet.

I. Gemeinde als »Lebensraum des Glaubens« und als Gesprächsbrücke

Jede Weise der Glaubensvermittlung hat *kommunikative Struktur* nicht nur insofern, als sie in der Weise des Zeugnisses geschieht. Das Glaubenszeugnis des einzelnen ist selber wieder getragen und umgriffen von der »Gemeinschaft der Glaubenden« und hat eben diese zum Ziel. Auch das Angebot des Glaubens in der Weise schulischen Religionsunterrichts, die Bekanntmachung mit seinen Inhalten und Lebensimpulsen in den Formen des Lernens, der Reflexion und der Auseinandersetzung verweisen auf Kirche und Gemeinde als den »Lebensräumen« und den »Bewahrheitungsorten« des Glaubens.

Merkwürdigerweise zeigen die Interessen und Unternehmungen der Gemeinden, in denen diese ihre im engeren Sinne katechetischen Aufgaben (Sakramenteninitiation, Elternarbeit u. a.) wahrnehmen, ein deutlich klareres Bewußtsein von diesen Zusammenhängen als deren Verantwortungsbereitschaft für Schule und Religionsunterricht. Das ist einerseits verständlich, da der Religionsunterricht seinen Platz im institutionellen Raum der Schule hat und da durch die meist gegebene Trennung von Gemeindeort und Schulort eine derartige Rücknahme des Interesses begünstigt wird. Die Herausforderung durch das »Neue« der Katechese als genuinen Auftrag der Gemeinde mag ein anderer Grund sein für die Konzentrierung des Engagements. Aber auch Vorbehalte und Mißtrauen gegenüber dem Religionsunterricht in der Schule haben Gemeinden und die in ihnen Verantwortlichen nicht selten zu dieser Interessenbegrenzung verleitet. In einer bedenklichen Blickverengung wird

3 Zum Begriff vgl. J. Müller, Lebensräume des Glaubens. Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde. München 1981.

darüber hinaus die *Wirklichkeit der Schule* überhaupt, die ja einen nicht nur zeitlich umgreifenden Lebensraum der jungen Menschen darstellt, als pastorale Herausforderung kaum mehr wahrgenommen. Dabei bildet sich doch in der Einstellung der Gemeinden zur Schule das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft ab und dies im exemplarischen Bereich der Lebens- und Sinnsuche junger Menschen.

Die großartige Solidarisierungszusage der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils greift zwar weltweit und auf alle Menschen hin aus: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände . . . Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.«[4] Sie verkommt aber zur Beteuerungsfloskel, wenn sie in der konkreten Gemeinde nicht eingelöst wird. Zum Beispiel auch durch deren Interesse an den Heranwachsenden und deren Lebenserwartungen und -ängsten (auch im Raum der Schule), und dadurch, daß die Sinn- und Hoffnungsangebote des Religionsunterrichts im Leben dieser Gemeinden ihren Erfahrungsanhalt bekommen.

Der Synodenbeschluß »Der Religionsunterricht in der Schule« charakterisiert diesen Religionsunterricht als eine Weise des der Kirche aufgetragenen *»Dasein(s) für andere«*. In der Absicht dieser Beschreibung hat die Kirche Sein und Sendung Jesu Christi abzubilden und seiner Botschaft als »Angebot und Einladung« leibhaften Ausdruck zu geben.[5] Kirche aber wird »zum Anfassen« in den Gemeinden und der Weise deren »Daseins für andere«; und zwar *aller* anderen. Die tatsächliche Zusammensetzung der Religionsklassen und die sehr verschiedenen Glaubensbiographien der einzelnen Schüler machen den Religionsunterricht zu einem der wichtigsten und umgreifenden Bereiche, in denen die Kirche auch den Menschen begegnen kann, die durch Familien- und Umwelteinflüsse den Zugang zu ihr noch gar nicht gefunden haben oder die (wieder) auf Distanz gegangen sind. Der Gemeinde ist dabei die Frage verwehrt, ob sich solcher Einsatz »lohne« und was er ihr einbringe. Wenngleich solches Fragen vor dem Hintergrund vielen scheinbar in die Leere gelaufenen Engagements gegenüber Schülerpersönlichkeiten und -gruppen menschlich verständlich ist, so verfehlte es gerade die »Absichtslosigkeit« des »Daseins für

4 Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. »Gaudium et spes«. Vorwort, 1; in: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil III. Freiburg 1968, Sp. 281.

5 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. 2. Aufl. Freiburg 1976, S. 123-152: Der Religionsunterricht in der Schule, bes. 2.6, 2.4.4.

andere«, und es hat keinen Anhalt in der Botschaft Jesu, die es zu bezeugen gilt.

Die Kirche und ihre Gemeinden müssen sich vom Religionsunterricht nicht nur als die kompetenten »Bezugsgruppen« und Praxisräume christlichen Glaubens und Lebens in Anspruch nehmen lassen, wenn anders dieser nicht in bloßer Belehrung verdunsten soll. Sie gehören auch zu den unverzichtbaren »Glaubwürdigkeitsgarantien« für die Lebensrelevanz und Hoffnungskraft des im Unterricht Vermittelten. Dabei gehört es zweifellos zu den Aufgaben der Gemeinden, den Religionsunterricht in der Schule kritisch zu begleiten und das, was dort geschieht, in die »Rechenschaft des Glaubens« und seiner Eröffnung auf junge Menschen hin zu fordern. Diesem Recht korrespondiert dann freilich die Pflicht, sich als zuständige Bezugsgruppe des Glaubens und als »Gesprächsbrücke« einfordern zu lassen. Das heißt zum Beispiel, daß die Gemeinde sich verstehensfähig macht gegenüber den Experimentiergestalten des Glaubens junger Menschen, und daß sie auch dann noch gesprächswillig bleibt, wenn die Suche der Heranwachsenden nach gelingendem Leben im Mitgehen des Weges Jesu sich den »Etablierten« gegenüber zur Auflehnung und Kritik verkürzt.

Dasselbe gilt für das Verhältnis der Gemeinden gegenüber den *Religionslehrern.* Die Basis dieses Verhältnisses kann nur das gegenseitige Vertrauen sein, daß es beiden Partnern in gleicher Verantwortlichkeit um die eine Sorge der Eröffnung und Weitergabe des Glaubens an junge Menschen geht. Dabei werden die Gemeinden auch nicht verdrängen dürfen, daß zu der oft resignieren machenden Last, die der Religionslehrer auszutragen hat, gerade die Verstörtheiten, Müdigkeiten und Verweigerungen gehören, die über die aus ihnen kommenden Kinder und Jugendlichen in den Religionsunterricht hinein durchschlagen.

II. Die Notwendigkeit subsidiärer Hilfen für die Glaubensvermittlung in der Familie

Eröffnung und Weitergabe des Glaubens geschehen nicht zuerst durch Belehrung, sondern in den Weisen des *Mitlebens,* der Teilnahme am Leben glaubender Menschen. Deshalb ist der erste und wichtigste Vermittlungsraum des Glaubens die *Familie.* Die unersetzbare und wahrhaft grund-legende Bedeutung dieser primären personalen und sozialen Bezüge der Glaubenseinführung in der Familie gegenüber allen nachfolgenden institutionellen und organisierten Formen ist seit langem ausgiebig erörert worden und muß hier nicht eigens dargestellt und begründet werden.[6] Daß mit dieser Feststellung gleichzeitig auch die Überforderung vieler Familien markiert wird, ist ebenfalls bekannt.

---

6 Vgl. z.B. F. X. Kaufmann / G. Stachel, Religiöse Sozialisation. In: F. Böckle u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 25. 2. Aufl. Freiburg 1980, S. 117-164.

Obwohl andererseits nur mit großem Respekt vermerkt werden kann, mit welcher Konsequenz sich viele Familien trotz gewachsener Schwierigkeiten und Orientierungsverluste ihren auch religiös-erzieherischen Aufgaben stellen, drängt sich hier die Frage nach Angeboten der Begleitung und der Stellvertretung auf. Gerade weil die Familie als »Haus des Glaubens« nicht vollwertig ersetzt werden kann und weil das in ihr an Glaubenseröffnung den Kindern Gewährte oder Versagte für diese von lebensgeschichtlichem Belang zu werden vermögen, ist es geboten, daß subsidiäre Formen auch im Sinne stellvertretender Hilfen zur Glaubenseröffnung und -weitergabe etwa in Nachbarschaftsbezügen, Familiengruppen, Kindergärten als pastorale Aufgaben- und Angebotsbereiche wahrgenommen werden.

Entwicklungs- und lernpsychologisch kommen die Angebote des Religionsunterrichts und der kirchlichen Jugendarbeit zu spät, als daß sie zur Glaubenseröffnung im Kontext (früh-)kindlicher Grunderfahrungen fundamentlegend beitragen können. Als sekundäre »Lebensräume des Glaubens« vermögen sie indes wichtige Ergänzungs- und Bestärkungshilfen zu leisten und – in Grenzen – religiöse Mangelerfahrungen zu kompensieren. Das hat freilich zur Voraussetzung, daß – bei aller Wahrung der Eigenständigkeit der Bereiche – Grundübereinkünfte in den Zielvorstellungen und auch hinsichtlich der inhaltlichen Zugänge gefunden werden.

Die Gemeinden könnten dabei die Gesprächsbrücke anbieten für erste pragmatische Übereinkünfte zwischen den Partnern. Sie bedürften dazu allerdings dann auch der Vorgaben einer pastoraltheologischen und religionspädagogischen Konsensbildung, die zwar nicht ein »Gesamtcurriculum« der Glaubensweitergabe auszuzeugen, wohl aber die verschiedenen pastoralen und religionspädagogischen Zielsetzungen und Unternehmungen zur Glaubensimitation und -tradierung an Kinder und Heranwachsende als »Verbundsystem« wiederzugewinnen hätte.[7]

In diesem Zusammenhang müßten die Eltern und die Leiter und Glieder der Gemeinden auch ihre Erwartungen an den Religionsunterricht überprüfen. Der Raum der Schule und die Bedingungen, unter denen Unterricht geschieht, begrenzen für sich schon die Möglichkeiten der Glaubensvermittlung, schon gar eine solche im Sinne eines ganzheitlichen Angebots und Vollzugs. Die in letzter Zeit zunehmend von Eltern und Sprechern der Gemeinden vorgebrachte Klage, wonach die Schüler trotz eines zehn und mehr Jahre umfassenden Religionsunterrichts kein oder nur erschreckend geringes Wissen von den »Essentials« der Bibel, der kirchlichen Lehre, der Lebensvollzüge des Glaubens

7 Zu den historischen Vorbildern des »Verbundsystems« vgl. G. Biemer, Verantwortung für einen neuen Katechismus. Postulate in Geschichte und Gegenwart. In: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit« 89 (1980), S. 39-42, 39. – In ungekürzter Fassung veröffentlicht in: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 23 (1980).

in Gottesdienst, Kirchenjahr und Sakramenten haben, ist leider nicht nur für Ausnahmefälle im Recht. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht zuerst darin, daß diese Wirklichkeiten des Glaubens im Unterricht nicht zur Sprache gekommen wären. Vielmehr ging den Schülern zumeist die *Erfahrungsresonanz* dafür ab aus dem familiären und gemeindlichen Raum, die im Unterricht erworbenes Wissen hätte verstärken und als lebensbezogen und lebenswichtig erweisen können.

III. Religionsunterricht – Katechese – Schulseelsorge

Angesichts dieser Zusammenhänge ist die in sich begründete Unterscheidung von Religionsunterricht und Katechese weiter zu relativieren. Natürlich bildet sich in den Schülern die plurale Verfaßtheit der heutigen Gesellschaft in den Religionsunterricht hinein wider, und eben deshalb ist es unmöglich, alle Schüler in gleicher Weise in die Glaubensorientierung und das Glaubensleben der Kirche hineinnehmen zu wollen. Andererseits verlangt der »spirituelle Bedarf« vieler Schüler, den diese zunehmend auch artikulieren, eindeutig nach einer Art *katechetischer Dimension* im Religionsunterricht. Dieser Forderung widerspricht nicht, wenn dieser »spirituelle Bedarf« bei den meisten Schülern eher im Bereich einer »elementaren Religiosität« angesiedelt ist und deshalb nicht schon unmittelbare »Kirchlichkeit« signalisiert. (Wem deshalb die Rede von einer »katechetischen Dimension« in diesem Zusammenhang zu aufwendig erscheint oder ungenau in der Begriffswahl, der möge ruhig von einer »vorkatechetischen Dimension« oder von einübenden »Vorfeldangeboten« zur Katechese sprechen – wenn er nur das Anliegen, um das es hier geht, in seinem Gewicht beläßt.)

Wenn man es mit der »Wiederentdeckung des Erzieherischen« in der Schule ernst meint, dann ergeben sich auch von hier aus Konvergenzen, so daß eine »Wiederentdeckung der katechetischen Dimension« beileibe keine »kirchliche Überfremdung« eines Religionsunterrichts bedeutet, der sich zuerst von der Schule und ihren Zielen her entwirft.

Noch gewichtiger erscheint ein anderer Zusammenhang. A. Exeler hat in seiner Kommentierung von »Catechesi Tradendae« als wichtiges Charakteristikum der Katechese referiert, daß es dieser »nicht in erster Linie um eine Lehre . . . , sondern um die lebendige Verbindung mit einer Person, Jesus Christus« gehe.[8] Jeder Religionslehrer hat erfahren, daß die »Bedarfslage« seiner Schüler nicht schon abgedeckt ist, wenn ihnen »Sätze« und Lehren des Glaubens vermittelt und erschlossen werden. Vielmehr erwarten auch die

8 A. Exeler: »Catechesi Tradendae« – für uns wichtig? In: »Katechetische Blätter« 105 (1980), S. 634-642, 637. Vgl. Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben »Über die Katechese heute« Papst Johannes Pauls II. Freiburg 1980, S. 14-20 (= Art 5-9).

Schüler des Religionsunterrichts Hilfen gerade zu dieser »lebendigen Verbindung mit einer Person« und nicht nur das Bekanntwerden mit einem bloß »gewußten« Jesus Christus.

Die hier skizzierte Bedarfslage gibt des weiteren der zunehmend in Gang gekommenen Diskussion um die Schulseelsorge ihr Gewicht. Unabhängig davon, welche (institutionelle) Gestalt dieses Angebot in den Schulen erhält, darf es auf keinen Fall zu einer bloßen Addition zu Religionsunterricht und Katechese geraten und auch nicht nur deren Ergänzung als Aufgabe sehen. Gewichtiger ist, daß sich hier die Möglichkeit des Brückenschlags anbietet von der Gemeinde zur Schule als ganzer. Nur dort, wo ein solcher Ansatz der Schulseelsorge gewährleistet ist, wird verhindert, daß sie zu einer Ausweitung der »Eigenwelt Schule« beiträgt oder von der Schule als Alibi für die dieser als ganzer aufgetragenen »Sorge um den Menschen« mißbraucht wird. Nur so wird auch der Gefahr begegnet, daß die Angebote der Schulseelsorge sich verselbständigen und dadurch die bei den meisten Schülern ohnehin schwache Anbindung an ihre Gemeinde weiter lockern.

Wenn es gelänge, die Gemeinden im Einzugsbereich der Schule und den Religionsunterricht in diesen Schulen zu »Standbeinen« der Schulseelsorge zu machen, dann hätten beide Seiten davon Gewinn und mit ihnen die Lehrer und die Schüler, die in der Schule den ersten Ort ihrer Verantwortung als Christen erkennen. Die Einladung zum ersten »Mittelschülertreffen« der Erzdiözese Freiburg, das im Januar 1951 stattgefunden hat, würde heute zwar im Text anders gehalten sein. Die in ihr formulierte Programmatik bleibt aber als ein wichtiger Aspekt für die gegenwärtige Aufgabenbestimmung der Schulseelsorge aktuell: »Wo stehst du heute, katholischer Mittelschüler? Brennt es dir auf der Seele, welcher Geist an den Schulen herrscht, in deiner Klasse, unter den Kameraden? Weißt du, daß die meisten Schulen heute für uns eine Diaspora geworden sind, in der man am Christentum achtlos vorübergeht, es höchstens noch als eine historische Tatsache anerkennt?«[9]

Schulseelsorge bedeutet für den Religionsunterricht Entlastung und Hilfe zugleich. Sie dispensiert diesen aber auf keinen Fall von seiner eigenen pastoralen Aufgabe. Diese ist einmal in der »Sache« des Religionsunterrichts begründet. Denn das Bekanntmachen mit Religion und Glaube will ja Orientierungs- und Hoffnungsangebote eröffnen in die unmittelbaren Fragen und Lebenssituationen junger Menschen hinein. Sie ist auch begründet im »Rollenverständnis« des Religionslehrers, der sich für seine »Sache« haftbar machen und als »personale Glaubwürdigkeitsgarantie« in Anspruch nehmen läßt. Er ist der unverzichtbare personale Haftpunkt des »Daseins für andere«, als welches die Kirche ihren Dienst im Religionsunterricht anbietet.

---

9 30 Jahre Schülerarbeit der Erzdiözese Freiburg. In: Erzbistum Freiburg: Informationen, Berichte, Kommentare, Anregungen. Juli/August 1982, Nr. 7/8, S. 116-120, 116.

IV. Solidarität des Zeugnisses

Die bisherigen Überlegungen könnten dem Mißverständnis ausgesetzt sein, als werde hier ein Forderungskatalog umverteilt, diesmal von Religionsunterricht und Religionslehrer weg auf Familie und Gemeinde hin. Dies ist nicht beabsichtigt. Schließlich gelten die Erwartungen, die der Religionslehrer an Familien und Gemeinden durchaus haben darf, nicht Adressaten, denen gegenüber er reine Forderungsrechte hätte und zu denen er in einer bloß äußeren und institutionellen Beziehung stünde. Vielmehr eröffnet sich hier ein Feld der Solidarität *gemeinsam* zu leistender Zeugenschaft gegenüber den Heranwachsenden. Viele von ihnen begegnen im Religionslehrer dem ersten und nicht selten (vorerst) auch letzten »offiziellen« Vertreter von Glaube und Kirche. Das ist für den Religionslehrer alles andere als bequem, doch kann er sich der Tatsache nicht entziehen, daß die Schüler in ihm eine kirchliche Identifikationsfigur sehen und er deshalb auch die daraus herrührenden Voreingenommenheiten auszutragen hat.

Diese Zusammenhänge sind einmal lern- und entwicklungspsychologisch vorgegeben. Jeder Erwerb von Lebenswissen, Sinndeutungen und Wissensgarantien durch (junge) Menschen ist persongebunden. Sie sind aber auch theologisch begründet in der grundsätzlichen Zeugnisverwiesenheit der Weitergabe des Glaubens. Deshalb überrascht es nicht, daß die Frage nach »Rolle« und Selbstverständnis des Religionslehrers seit geraumer Zeit wieder zunehmendes Interesse gefunden hat – übrigens in einer gewissen Gleichzeitigkeit mit der (Wieder-)Entdeckung des Lehrers als Erziehers durch die Allgemeine Pädagogik. (Zum Verwundern Anlaß gäbe nur, daß dies erst jetzt geschieht.)

So überfällig das Nachdenken über den Religionslehrer und seine unersetzliche »Funktion« in der Vermittlung und Bezeugung des Glaubens ist, so darf hier doch die Gefahr einer möglichen Perspektivenverschiebung nicht aus dem Blick geraten. Es ist eine Selbstverständlichkeit, die im Religionsunterricht glücklicherweise nie vergessen worden ist: »Wichtiger als gute Medienpakete sind Menschen.«[10] Aber auch diese Menschen sind, wenn sie sich für die Weitergabe des Glaubens in Dienst nehmen lassen, »Medien«, das heißt Mittler. Dies zu betonen, erscheint vor allem aus zwei Gründen wichtig:

1. Wenn die Tatsache der »medialen« (= mittlerischen) Stellung des Religionslehrers nicht mit allem Ernst veranschlagt wird, entsteht eine Maßlosigkeit des Erwartungsdrucks – so als stehe und falle *allein* mit dem Religionslehrer der »Erfolg« des Religionsunterrichts –, die nur zu Überforderungsdepressionen führen kann.

2. Wo diese »nur« mittlerische Verantwortung des Religionslehrers nicht bewußt in Anschlag gebracht wird, kann dies bedenkliche Formen eines

10 A. Exeler, Der Religionslehrer als Zeuge. In: »Katechetische Blätter« 106 (1981), S. 3-14, 6.

religiösen Subjektivismus begünstigen und zu einer Art religionspädagogischer »Sola-fides-Lehre« führen: *Allein* auf den Glauben und die Glaubwürdigkeit des Religionslehrers kommt es an. Aber, bei aller Unverzichtbarkeit seines Zeugnisses: Geglaubt wird nicht der Glaube des Religionslehrers, sondern der Glaube an Gott in Jesus Christus, durch den Religionslehrer (und andere, die Eltern, die Gemeinden und in ihnen durch die Kirche) vermittelt. Sich dessen bewußt zu sein, ist für den Religionslehrer »Entlastung« und Korrektiv zugleich. Garant seines Dienstes an der Weitergabe des Glaubens ist die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden. Die verantwortete Bindung an das »Ganze« dieses Glaubens der Kirche verwehrt dem Lehrer die Fixierung auf subjektive Prioritäten und bewahrt ihn davor, sich den Tagesaktualitäten bloßer »Bedürfnistheologien« auszuliefern.

Die Rückbindung des Religionslehrers an den Glauben der Kirche in seinen unterschiedlichen Ausdrucksgestalten und Lebensräumen vermag ihm auch selbst die religiöse *Beheimatung* in der Gemeinde zu gewähren, die seinem Zeugnis Rückhalt gibt und ihm die Last des »Einzelkämpfers« tragen hilft. Diese unverzichtbare Gemeindeeinbindung des Religionslehrers bietet freilich den Gemeinden nicht schon das Recht, diesen für ihre anderen Dienste zu vereinnahmen. Wenn die Religionslehrer zusätzliche Aufgaben in den Gemeinden übernehmen können und wollen (Katechese, Jugendarbeit, Bildungsarbeit u. a.), bedeutet das natürlich für beide Seiten Gewinn. Der erste und wichtigste Dienst, den der Religionslehrer der Gemeinde zu leisten hat, bleibt jedoch die Qualität und Glaubwürdigkeit seines Religionsunterrichts in der Schule und seine menschliche und seelsorgerliche Offenheit für die Schüler.

Die eigene Glaubensgeschichte, die heilig-unheilige Wirklichkeit der Kirche, die menschlichen und atmosphärischen Bedingungen, unter denen Religionsunterricht in der Regel stattfindet, werden das zeugnishafte Einstehen des Religionslehrers bei der Weitergabe des Glaubens recht demütig und manchmal auch kleinlaut geraten lassen. Aber meist ist das mühsam durch die Not des Tages hindurchbuchstabierte und -gelebte Glaubenszeugnis das ermutigendere, auch für junge Menschen. Deshalb darf der Religionslehrer A. Exelers Überlegungen auch als Trostangebot meditieren: »Der Religionslehrer sollte Zeuge sein für die Begnadung der Sünder durch Gott. Bei dem Zeugnis, von dem wir hier sprechen, braucht es sich keineswegs um ein strahlendes, mitreißendes, begeisterndes Zeugnis zu handeln. Es verdient Beachtung, daß das Wort ›Bekenntnis‹ im kirchlichen Sprachgebrauch immer zwei Bedeutungen hat: das Bekenntnis des Glaubens und das Bekenntnis der Sünden; beides gehört zusammen. Es gibt nicht nur das strahlende, es gibt auch das kleinlaute Bekenntnis, und das zweite wirkt oft glaubhafter als das erste. Grundsätzlich gilt: Jeder Zeuge des Glaubens ist Sünder, aber er sollte trotzdem wie Petrus ehrlich sagen können: ›Herr, du weißt alles, du weißt auch, daß ich dich liebe‹ (Joh 21,17). Auf den Religionslehrer übertragen heißt dies: Jeder hat seine

eigene Glaubensbiographie mit Krisen, Durststrecken, Ermüdungserscheinungen, aber auch mit Neuentdeckungen und Akzentverlagerungen. Zwar wird er nicht alle seine persönlichen Probleme, besonders die ungelösten, vor seinen Schülern ausbreiten; aber er unterläßt dies nicht, um etwas zu verstecken, sondern aus Rücksichtnahme . . . Alle Zeugen bleiben weit hinter dem Kostbaren zurück, das sie weitergeben. Darum beginnt auch jeder Leiter der Eucharistiefeier, ob Priester, Bischof oder Papst, mit dem Bekenntnis seiner Sünden und mit der Bitte an seine Brüder und Schwestern, für ihn zu beten. Ich fürchte, daß wir dies viel zu wenig ernst nehmen . . . Wir sind aufeinander angewiesen, auf das gegenseitige Verstehen und die gegenseitige Fürbitte.«[11]

*

Die hier vorgelegte Skizze über die Notwendigkeit eines »kooperativen Ansatzes« der Glaubensweitergabe durch Familie, Gemeinde und Schule wurde vornehmlich aus dem Blickfeld des Religionsunterrichts entworfen. Dies hat allein in der unmittelbaren Sachzuständigkeit des Verfassers seinen Grund und darf ja nicht als grundsätzliche Prioritätenfestlegung mißverstanden werden. Mit der Wahl dieser Perspektive sind dann freilich auch die Grenzen und die Ergänzungsbedürftigkeit des Entwurfs markiert. Im übrigen ergeht es hier wie bei vielen anderen andrängenden Fragen: Die Problemanzeige gelingt leichter als der Vorschlag aussichtsreicher Lösungswege, für die hier zumeist nur Richtungen angedeutet werden konnten. Dies wäre jedoch kein Argument gegen die Dringlichkeit der Problemanzeige.

11 Ebd., S. 8f.

Das Entstehen des Katechismus

Von Guy Bedouelle OP

Der Katechismus – eine Institution, die sich auf ein Handbuch zur Weitergabe des Glaubens stützt – fand seine Vollendung im 16. Jahrhundert: im Zeitalter der katholischen und protestantischen Reform. Mittel, die Fülle kirchlicher Katechese zur Einführung in die christliche Lehre wiederzufinden, konnte er nur werden, weil der Anstoß dazu aus religiösen Kräften kam und aus Erfordernissen der Lehre: nicht umgekehrt. Die Qualität dieses Werkzeugs und sein Einfluß hängen zu allererst von der religiösen Erneuerung ab.

Liest man die Visitationsberichte der Bischöfe von Genf in ihrer großen Diözese im 15. Jahrhundert, dann ist man sehr betroffen. Wird darin doch sichtbar, wie wenig manche Priester und Gläubige von der Lehre des Christentums wußten. Auch wenn das nicht von der Mehrzahl der Seelsorger gilt, so lassen diese Dokumente doch eine beunruhigende Zahl von Schwachen in der Lehre sehen, von Unwissenden und sogar von völlig Unwissenden. Das wurde entdeckt, als man alle Priester bat, den Kanon der Messe zu erklären, den sie doch feiern sollten. Man kann daraus mit guten Gründen schließen, daß die Gläubigen kaum besser über den Glauben der Kirche unterrichtet waren. Und es ist keine voreilige Annahme zu glauben, daß es sich dabei nicht um eine Besonderheit für Genf handelte.[1]

Hundertfünfzig Jahre später rief ein allerdings aus der Stadt vertriebener Bischof von Genf die Kinder mit dem Glöckchen zum Katechismus, den er selbst gab, und rief dabei: »Auf zur christlichen Lehre, auf zur christlichen Lehre, die euch den Weg zum Paradies zeigt!«.[2] Dieser bischöfliche Katechet, Franz von Sales, hielt 1603 eine Synode ab, die den Unterricht im Glauben vorschrieb und seine Unterlassung »mit 50 Pfund Buße und Unserer Mißbilligung« belegte. So hatten die Anweisungen des Konzils von Trient die Mentalität geändert!

Zwischen den beiden Ereignissen liegt ein Jahrhundert, reich an Brüchen, an religiöser Dramatik, an Bewußtwerden durch die protestantische und katholische Reform, wie notwendig die Kenntnis der Heilswahrheiten ist. In jedem Fall griff man sowohl in Notfällen als auch zur Vertiefung des Glaubens auf ein bevorzugtes Instrument zurück: auf den Katechismus.

Es ist nicht weiter erstaunlich, daß unsere Zeit, die von anderen Fragen

1 Louis Binz, Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450). Genf 1973, S. 496.

2 Roger Devos, Saint François de Sales par les témoins de sa vie. Annecy 1967, S. 192.

erschüttert und mit anderen Herausforderungen konfrontiert ist – vielleicht sind sie letzten Endes sogar die gleichen –, sich seit einigen Jahren fragt, wie man am besten den Glauben verkündigt, und daß sie dabei den Nutzen des Katechismus wieder entdeckt. Um jedoch zu vermeiden, idealisierenden Träumen über eine Vergangenheit nachzujagen und einer auf Unkenntnis beruhenden Ablehnung zu begegnen, wird es gut sein, einen näheren Blick auf das allmähliche Entstehen des Katechismus zu werfen, auf das, was man eine Institution des Wortes nennen könnte, da sie sich auf ein Buch stützt. Um unserer Darstellung, die sich vor allem mit dem 16. Jahrhundert befaßt, einen Rahmen zu geben, wollen wir zunächst eine Definition geben, die drei Elemente umfaßt. Da ist als erstes der elementare Charakter des Katechismus zu nennen, der sich, wenigstens im allgemeinen, an die Kinder, für die damalige Zeit auch an die ungebildeten Erwachsenen wendet. Dann geht es um seinen pädagogischen Charakter. Konzipiert, um verstanden zu werden, läßt er auch geschrieben das Bemühen erkennen, dank des berühmten Frage- und Antwortspiels auswendig behalten zu werden. Schließlich ist noch sein offizieller Charakter zu beachten, das heißt seine Approbation. Diese Handbücher bieten Garantien für Genauigkeit und Sicherheit in der Lehre, anders gesagt der Rechtgläubigkeit. Wenigstens in der katholischen Kirche schließen solche Handbücher Schulmeinungen und theologische Hypothesen aus, um der Lehre Raum zu geben, die von der Kirche aufgenommen ist und im Verlaufe der Geschichte vertreten wird.

Es dauerte bis zum 16. Jahrhundert, ehe es in der Kirche ein derartiges Handbuch gab. Natürlich hatte der Katechismus seine Vorgänger und Vorfahren. Nicht wenige Werke entsprechen oft haarscharf unserer Definition. Man begegnet schon vor der Renaissance zahlreichen theologischen Abrissen und Zusammenfassungen für eine breitere Öffentlichkeit, aber auch für bestimmte Kreise wie Priester und Studenten. Ebenso gibt es pädagogische Unterweisungen, wie man diese Glaubenserklärung bewerkstelligen bzw. umsetzen soll. Manchmal sind sie so ausgefeilt, daß sie sowohl Methode wie Gegenstand behandeln.

Der Katechismus kann also geschichtlich nie außerhalb einer umfassenderen Aufgabe gesehen werden, nämlich der Verkündigung der Kirche im weitesten Sinn. Ein erprobtes Mittel, eine Technik mit viel Erfolg, vor allem in der neuesten Zeit, ist der Katechismus nur ein Mittel. Auch der beste Katechismus kann nicht den missionarischen Geist ersetzen. Er muß sich demütig in eine Gesamtschau der Verkündigung des Evangeliums einordnen. Und man muß hinzufügen: Eine Wiedergeburt des Katechismus kann nur in dem Maß geschehen, als er von einer pastoralen Erneuerung der Kirche getragen, konzipiert und verwirklicht wird, wie es sie in manchen Perioden ihrer Geschichte gab, vor allem in ihrer Frühzeit.

Von der Katechese zum Katechismus

In den ersten christlichen Jahrhunderten kannte man keinen Katechismus im eigentlichen Sinn. Die Unterweisung richtete sich an die erwachsenen Heiden, die sich zu Christus in der Kirche bekehrten. Damals wurde man nach dem Wort des Tertullian »nicht als Christ geboren, man wurde es«! Der Unterricht bestand in der Taufkatechese, einer Einführung in die Mysterien des Christentums, die, nicht so geheim wie die der damaligen heidnischen Religionen, trotzdem eine Einführung verlangten, damit sie in ihrer Tiefe verstanden würden.

Im Ablauf der *Quadragesima* gewann die Übergabe des »Glaubensbekenntnisses der Apostel«, das den von den Märtyrern bezeugten Glauben enthielt, eine besondere Bedeutung. Diese Übergabe, die heute wieder in das Erwachsenenkatechumenat eingebaut ist, geschah innerhalb der Liturgie als ihrer Quelle und ihrem Ursprung. Sie wurde in ihrem Rhythmus und heiligen Zusammenhang vom österlichen Geheimnis her bestimmt, da die Taufe in der Osternacht gespendet wurde. Deshalb ist der mystagogische Charakter ganz wesentlich für die Katechese der Väter, für die des Cyrill von Jerusalem († 386) im Osten, für die des Ambrosius († 397) im Westen.

Sehr bald entstand eine Schwierigkeit, als man ungebildete neue Gläubige in die Kirche aufnehmen wollte, noch bevor die »Barbaren« in den Westen vorstießen, deren Zusammenstoß mit dem Römertum unsere Kultur entstehen ließ. Der erste, der sich mit diesem Problem befaßte, auf das er als Seelsorger stieß, war Augustinus. Er behandelte es in seiner gewohnten genialen Art.

Seine Schrift »De catechizandis rudibus« (Katechese für das einfache Volk), die um 405 entstand, ist nicht der erste Katechismus, sondern eine Art Überlegung zur katechetischen Methode, die zusammen mit seinem Traktat über die »Lehre des Christentums« das Werk wurde, auf das man sich einfach beziehen mußte. Bischof und Pädagoge, zeigt Augustinus darin, wie man die Unterweisung den verschiedenen Gruppen von Hörern anpassen soll. Er unterscheidet drei Arten: die Landbevölkerung ohne Bildung, die Halbgebildeten in den Städten und die Gebildeten. Es ist unvergleichlich, wie sorgfältig Augustinus die Unterschiede bei der Heilsverkündigung darlegt. Für die Einfachen genügt es, auf einen guten Schöpfergott hinzuweisen, die verschiedenen Abschnitte der Heilsgeschichte nachzuzeichnen und vom Himmel zu reden. Für die zweite Kategorie soll man den Akzent vor allem auf das Vorbild Christi legen und eine Unterweisung im sittlichen Leben geben, das sich am Erlöser orientiert. Für die Gebildeten schließlich, die ja auch am meisten fordern, muß man in die Tiefe gehen. Bei ihnen muß die Gesinnung geändert werden. Man soll sie also unterweisen, die Heilige Schrift im Licht des neuen Glaubens zu lesen, geistlich also, nicht dem Buchstaben nach. Man erkennt darin die verschiedenen Schwierigkeiten, die der junge Mann aus Karthago selbst erfahren hat. Augustinus weist vor allem im ersten Teil seines Werkes auf

die Freude hin, von der der Katechet erfüllt sein soll. Er soll sich niemals von Überdruß oder Abscheu vor seiner Arbeit befallen lassen. Er soll vielmehr die frohe Botschaft frohen Herzens verkündigen.

In der Folgezeit wird man sich immer wieder auf diesen Text berufen, auch wenn sich die Situation grundlegend gewandelt hat, weil sich nun die Katechese an schon getaufte Kinder richtet, die entweder von ihren Eltern oder von der Kirche unterrichtet werden sollen. Für das Mittelalter finden sich die wichtigsten Etappen, die zum eigentlichen Katechismus führen, in den sogenannten Renaissancen innerhalb des unermeßlichen tausendjährigen mittelalterlichen Kontinents. Jedesmal werden zwei Forderungen gestellt: Einmal soll ein möglichst einfacher, wesentlicher und grundlegender Text gewählt werden, zum anderen soll ihn jeder Christ kennen, verstehen und in seinen Glauben aufnehmen. Wenn auch Einfachheit wegen des Auswendiglernens gefordert wird, so darf er doch nichts Wesentliches auslassen. So könnte man in großen Zügen die Genealogie unseres Katechismus kennzeichnen.

Die Vorfahren des Katechismus

Die Kirche hatte immer den Wunsch, daß ihre Kinder, auch die einfachsten und unbegabtesten, wenigstens ein Minimum an Kenntnis des Glaubens hätten. Sie fordert von ihnen, daß sie das Credo kennen, besser das Apostolische Glaubensbekenntnis als das nizäno-konstantinopolitanische, und das Vaterunser, jene beiden Schätze, die die Kirche von Christus selbst und seinen ersten Jüngern erhielt und um die es sich vor allem bei der »Übergabe« in der Taufkatechese handelte. Bald fügte man Gebete bei, die in der Messe gebetet wurden, vor allem das Gloria, und einige Kenntnisse über die Sakramente. Alle diese Stücke waren der Liturgie entnommen.

So forderten zu Beginn der karolingischen Renaissance im 9. Jahrhundert die geistlichen und weltlichen Autoritäten auf dem Konzil von Frankfurt von 794, daß jeder Christ das Apostolische Glaubensbekenntnis kenne. Und man berichtet, daß Karl der Große darauf bedacht war, daß bei der Taufe geprüft werde, ob die Taufpaten es auch kannten.[3] Man stelle sich das heute vor! Aus jener Zeit stammen die ersten kurzen Zusammenstellungen des Glaubens in Frage und Antwort, manchmal schon in der Muttersprache.

Der zweite entscheidende Abschnitt im Mittelalter ist die sogenannte Renaissance des 12. Jahrhunderts. Petrus Abälard, ein Neuerer in der Theologie, verfaßte einen kurzen Kommentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis und zum Vaterunser und betonte mit Nachdruck, daß alle Christen diese Gebete gemeinsam und auswendig beten können müßten.[4]

---

3 Patrologia latina 98, col. 917.

4 PL 178, 617 D; 619 A.

Jetzt wurde auch die Technik verbessert: Es erscheinen ausgefeilte Texte, die vor allem darauf angelegt sind, daß sie leicht behalten werden. Hier ist besonders auf die Fünf Septenarien des Hugo von St. Viktor († 1142) hinzuweisen[5], weil sie sozusagen der Abriß eines mächtigen Werkes sind. Hugo verbindet in typisch mittelalterlicher Weise ähnlich wie in der Mystik den Symbolismus mit der Pädagogik. Er findet in der Heiligen Schrift, die er in der Tradition des Augustinus liest, die sieben Hauptfehler und sieben Haupttugenden, die er in Verbindung mit den sieben Bitten des Vaterunsers, den sieben Gaben des Heiligen Geistes und den sieben Seligkeiten des Evangeliums sieht. Kurz vor ihm hatte Bischof Honorius von Autun in seinem *Elucidarium*[6] einen Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler über die Grundwahrheiten des Glaubens geschrieben. Noch also haben wir keinen Katechismus, aber mehr und mehr entstehen seine verschiedenen Bestandteile.

Warum leistet das 13. Jahrhundert, das so oft als Höhepunkt des Mittelalters bezeichnet wird, keinen entscheidenden Beitrag für die Entwicklung des Katechismus? Diese Epoche der Synthesen, der Kathedralen aus Stein oder der Theologie, hat eine berühmte »Summe für den König« des Dominikaners Laurentius hervorgebracht, des Beichtvaters Philipps III. des Kühnen. Sie diente in der Folgezeit vielen popularisierenden Werken als Grundlage. Der hl. Thomas von Aquin kommentierte das Credo, das Herrengebet und andere Themen der Katechese. Das 13. Jahrhundert erfährt jedoch vor allem die Wiedergeburt der mündlichen Verkündigung mit dem ungeheuren Erfolg der Bettelorden, die selbst Abkömmlinge der großen evangelischen Bewegung waren, wonach alle, Klerus und Laien, an der Verkündigung des Wortes Gottes beteiligt sein wollten. Dieses Jahrhundert einer Explosion des Wortes, das sich mehr und mehr frei machte, hatte nicht das Bedürfnis nach schriftlichen Abrissen des Glaubens, wohl weil es sich noch nicht in die Herrschaft des Geschriebenen begeben hatte.[7]

Wir sind nun schon ganz nahe am Ziel. Die vorletzte Etappe wird zu Recht durch den Kanzler Johannes Gerson symbolisiert (1363-1429), dessen geistliches Werk vom Ideal einer kirchlichen Reform getragen ist, die Anstoß nimmt am Großen Schisma und seinen Auswirkungen. Ihr Scheitern ist nicht nur der politischen Unordnung Europas zuzuschreiben. Es zeigen sich auch die Grenzen der zu individualistischen »devotio moderna«, die mehr »geistlich« als theologisch geprägt war. Vor allem Pädagoge, betont Gerson wie schon Augustinus die Notwendigkeit, die Glaubensunterweisung den einzelnen Christen anzupassen, und er legt dafür Texte von verschiedenem Bildungsni-

---

5 PL 175, 405-414.

6 PL 172, 1109-1176.

7 J. Le Goff et J.-C. Schmitt, Au XIIIeme siecle. Une parole nouvelle dans „Histoire vécue du peuple chrétien". I. Toulouse 1979, S. 257ff.

veau vor in einem Augenblick, da die Zahl derer, die lesen oder schreiben können, wächst.

»Will man die Kirche reformieren, muß man mit den Kindern beginnen«, schreibt er.[8] Er verfaßt ein »ABC für das einfache Volk«, damit sie sowohl die Anfangsgründe des Lesens wie auch des Glaubens lernen. Aber es gibt auch ein Buch für den Lehrer, ein *opus tripartitum*, für den Gebrauch der Pfarrer, das die Zehn Gebote behandelt, einen Beichtspiegel enthält, mit einer ausführlichen Erklärung der Todsünden, und schließlich auf den »guten Tod« zu sprechen kommt. Drei Themen, die damals immer wieder behandelt wurden, in einer Zeit, die sich so sehr nach dem guten Leben und noch mehr nach dem guten Tod sehnte, die schwierig war und geschüttelt wurde von Krieg, Hunger und Pest. Wir sind schon im »Herbst des Mittelalters« (Huizinga) mit seiner Heilsbesessenheit, gegen die Luther stehen wollte und der er doch eine radikale Antwort gab.

Die katholische Kirche scheint wie betäubt zu sein, eingeschlafen ohne jede Reaktion auf die – verglichen mit den Skandalen – noch schlimmere Mittelmäßigkeit. Trotz der humanistischen Erneuerung, der sie oft zu unrecht mißtraut, trotz der tiefen Reformbewegungen im Inneren scheint sie nur auf den Donnerschlag der lutherischen Reformation zu warten. Gersons Bücher, oft aufgelegt, im ganzen 15. und noch im 16. Jahrhundert benutzt und übersetzt, konnten selbst nicht das Instrument der so oft beschworenen, erwarteten und ersehnten Erneuerung sein.

Die Katechismen Luthers

Die reformatorische Erkenntnis Luthers, proklamiert in Anschlägen, heftig verteidigt in gelehrten Disputen, bewiesen in Kommentaren zur Heiligen Schrift, konnte im germanischen Europa nur deswegen verbreitet und propagiert werden, weil der Professor von Wittenberg den Katechismus in ihren Dienst stellte, jenes Instrument, das er zwar nur übernommen, aber doch erneuert hatte.

Es ist äußerst bezeichnend, daß die Abfassung des Katechismus durch Luther eben zu der Zeit stattfand, als sich die Fürsten, die auf der Seite des Reformators standen, entschlossen, beim Kaiser gegen die Unterdrückung der religiösen Toleranz zu protestieren, und daß gleichzeitig die ersten Pfarrgemeinden des neuen Glaubens in Deutschland entstanden (1528/29). Der Katechismus sollte die Errichtung einer neuen Kirche bei denen zementieren, die bisher nur den Katholizismus reformieren wollten.

In seiner Vorrede zur Deutschen Messe hatte Luther 1519 geschrieben: »Hier müßte man einen guten, kurzen Katechismus haben über den Glauben, Zehn

8 Elisabeth Germain, Langages de la foi à travers l'histoire. Paris 1972, S. 26.

Gebote und Vaterunser.« Besser als manche seiner Anhänger, die es vor ihm versucht hatten, übernimmt Luther das mittelalterliche Erbe und vervollkommnet es. Man muß die Lehre zum Auswendiglernen so einfach wie möglich ausdrücken und zusehen, daß sie wirklich begriffen und angenommen wird.

Wie die Tradition vor ihm veröffentlicht Luther im April 1529 ein »Buch für den Lehrer«, den »Großen Katechismus«, dem im Juli der »Kleine Katechismus« folgt, der sofort ins Lateinische übersetzt wird. Der Plan beider Katechismen, für wenig gebildete Seelsorger gedacht, in Wirklichkeit aber für die »Familienväter« geschrieben, ist wenig originell. In herkömmlicher Form werden im Kleinen Katechismus Fragen und Antworten gestellt, etwas breiter und im Zusammenhang im Großen Katechismus. Der Text folgt den Zehn Geboten, dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser. Es folgen Ausführungen über die Taufe und das Altarsakrament. Im Großen Katechismus findet sich eine Anweisung zur Beichte.[9]

Man darf in den Katechismen Luthers sicher eine Kurzfassung seiner Lehre sehen, einen Ausdruck der Dialektik von Gesetz und Evangelium. Man muß aber vor allem feststellen, daß darin das Unveränderliche des christlichen Glaubens beschrieben und verkündigt wird. Absichtlich einfach gehalten, um Kindern und Erwachsenen den Weg zu den christlichen Wahrheiten zu eröffnen, geht der Kleine Katechismus auf Kontroversfragen überhaupt nicht ein. Man findet typisch lutherische Akzente nur im Großen Katechismus, zum Beispiel seine Theologie über den Glauben und die Werke bei Behandlung der Taufe oder eine Beschreibung der Con-Substantiation bei der Darlegung der Eucharistie. Vergleicht man jedoch diese Texte mit der Vorrede zur Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, dann sind sie bemerkenswert zurückhaltend, abgeklärt, jenem Ideal entsprechend, das Luther dafür im Auge hat, Abbild und Abriß der Heiligen Schrift zu sein. Seine Katechismen sollen zunächst eine Hilfe für das christliche Volk sein.

Elementar, pädagogisch und natürlich treuer Ausdruck der neuen Lehre kommen Luthers Katechismen zum erstenmal dem nahe, was man später unter Katechismus versteht. Aber erst Calvin gab dem Handbuch jenen offiziellen Charakter, der ihn zu einer kirchlichen Institution werden ließ.

Calvin

Es kann hier nicht das gesamte katechetische Werk der Reformatoren dargestellt werden, dessen erstes Beispiel die »Kurze christliche Unterweisung« gewesen zu sein scheint, die Zwingli 1523 verfaßte, um das »wahre« Wort Gottes zu verkünden. Nicht wenige andere Abrisse der »neuen Glaubens«, qualitativ meist wenig bedeutend, trugen zur Verbreitung des Protestantismus

9 Weimarer Ausgabe (WA) 30/I, SS. 125-238 und 264-339.

bei, dank natürlich auch der Druck- und Verbreitungstechnik. Wegen seines Einflusses sei auf das Werk von Johannes Calvin hingewiesen.

Calvin weist dem Katechismus eine feste Rolle in der Organisation der Kirche zu. Jurist und Theologe, gibt der Reformator von Genf dem Katechismus zum erstenmal einen institutionellen Platz. Nach seiner Rückkehr vom Exil, wo er in Straßburg die Katechismen und Methoden Martin Butzers, den er sehr schätzte, kennengelernt hatte, setzt Calvin fest, daß die Kinder der Stadt Genf einer christlichen Unterweisung folgen müssen. Sie besteht in der sonntäglichen Erklärung eines Katechismus, den er in aller Eile im November 1541 verfaßt. Der Text ist in 55 Abschnitte eingeteilt. »Wenn ihr ein dauerhaftes Haus bauen wollt, das nicht sofort zusammenstürzt, dann sorgt dafür, daß eure Kinder in einen guten Katechismus eingeführt werden, der ihnen kurz und ihrer Jugend entsprechend zeigt, wo das wahre Christentum ist.«[10]

Calvin fordert von den Kindern Ausdauer, von den Lehrern, die er sich zu ersetzen nicht scheut, Sachverstand. Vor allem aber führt er eine Neuerung ein: Das Kind legt, sobald es genügend unterrichtet zu sein scheint, ein »Bekenntnis zum Christentum« vor der Kirche, das heißt vor der versammelten Gemeinde ab, und zwar viermal im Jahr, um das Abendmahl zu feiern. Wir stehen hier vor einer entscheidenden Entwicklung. Die Kenntnis des Glaubens ist die Bedingung für den aktiven Eintritt in die Kirche. Das ist eine Feier. Instinktiv fand Calvin das, was die alte Katechese war. An die Stelle des Familienkatechismus Luthers setzt Calvin einen Akt der Kirche. Mehr noch und ganz bewußt macht er aus dem Katechismus einen Akt des Glaubens, und das nicht nur für die Kinder.

Calvin hat wohl ein zu großes Gewicht auf den Katechismus der Kirche von Genf gelegt. Das war der Grund, daß er nicht den entsprechenden literarischen Stil fand. Zwar gesteht er für einen ersten, 1537 verfaßten Text eine Einteilung in Fragen und Antworten zu. Aber der Lehrer hat das Recht zu langen Ausführungen, denen das Kind geduldig zuhören muß. Der Stil ist bündig, aber doch abstrakt. Die Behandlung ist dogmatisch, ohne herkömmliche Polemik gegen die römische Kirche. Er ist Ausdruck des calvinschen Genies der Systematisierung. Als sich Calvin entschließt, die bisherige, eher zufällige Ordnung, der auch Luther noch folgte, umzukehren, und die Artikel des Glaubens vor den Geboten und Gebeten behandelte, dann tut er es, um aus dem Katechismus den »Samen« für ein gutes und tugendhaftes Leben zu machen, in dem das Gesetz zum Glauben in Bezug gesetzt ist. Aber sein Text ist für Kinder zu intellektuell. Trotz seiner Verbreitung in den reformierten Gemeinden französischer Sprache wird der Katechismus 1563 durch den Heidelberger Katechismus ersetzt, das Werk einer protestantischen Synthese, der manche

10 Au Duc de Somerset, Opera Calvini, XIII, S. 71-72.

Interpretationen zuläßt. Aber die Katechismen Luthers und Calvins waren immerhin so bedeutend, daß sie schnell Nachahmung im katholischen Lager fanden.

Die Schlacht der Katechismen

Was soll man 1560 in Pamiers tun, wenn man Mitglied der jungen Gesellschaft Jesu ist, die sich schon der Erziehung der Jugend angenommen hat, wenn die Schüler die Psalmenübersetzung des Clement Marot, den Katechismus Calvins und ähnliche Bücher mit in die Schule bringen? P. Edmond Auger (1530-1591) zögert nicht lange und schreibt seinerseits einen »Katechismus und Summarium der christlichen Religion«, das er 1563 veröffentlichte, ein Bruder und Gegner des Katechismus von Calvin, den er Punkt für Punkt ruhig widerlegt. Der Jesuit möchte, daß »die Gehirne der Katholiken mit einigen soliden Antworten in so mißlichen Zeiten gerüstet« seien.[11] Der Katechismus Augers erlebte eine für die damalige Zeit außerordentliche Auflage. Aber sein Erfolg war ebenso kurz wie der Calvins.

Wir sind damit in der Periode der Kontroverskatechismen. Aber die Schlacht der Katechismen ist nur die friedliche und umgängliche Seite der so betrüblichen Religionskriege. Kann man trotzdem sagen, daß die Katechismen bei allem Zurückweisen und Bekämpfen ihre eigentliche Aufgabe erfüllt haben, nämlich nichts Wesentliches zu unterschlagen und den Weg zu einem sicheren Glauben zu bereiten?

Carranza

Die kriegerische und von allen möglichen Verdächtigungen erfüllte Atmosphäre jener wirren Zeit trug die Hauptschuld an dem tragischen Geschick des Dominikaners Carranza, der 1558 die höchste Stufe der spanischen Kirche bestieg; er wurde Erzbischof von Toledo. Bartolomeo Carranza de Miranda (1503-1576) hatte das volle Vertrauen Philipps II. und war sein Abgesandter in England und dann in den Niederlanden. Er hat viele Beweise seines Eifers für den katholischen Glauben gegeben. 1558 hat er eine lange Arbeit abgeschlossen, einen Kommentar über den christlichen Katechismus, eine Art theologischen Traktats für Katholiken in protestantischer Umwelt, ein gelehrtes Werk ohne Zweifel, aber in spanisch geschrieben.

Dieses Werk, weniger kontrovers als vielmehr selbst Gegenstand von Kontroversen, zog seinen Verfasser in eine heftige Auseinandersetzung innerhalb des spanischen Katholizismus und machte ihn zu seinem ersten Opfer. Die Theologen der Inquisition wollten darin andersgläubige, mindestens aber

11 Jean-Claude Dhotel, Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France. Paris 1967, S. 53.

zweifelhafte Ansichten gefunden haben, was Carranza einen Prozeß von siebzehn Jahren einbrachte (1559-1576).

Man darf sich durch den Titel des Werks nicht irreführen lassen. Zu Recht hatte Carranza seinen Katechismus ein »ABC unserer Religion« genannt, das die grundlegenden Elemente und Prinzipien der christlichen Religion enthalte, »ebenso alt wie die Religion selbst«.[12] So gibt er eine ebenso weite Darlegung des Glaubens, wie die Väter es getan hatten.

Jedoch spielten viele Faktoren in der Affäre Carranza eine Rolle: erasmianische Strömungen und spanischer Illuminismus, politischer Druck, Rivalitäten in der Kirche und sogar im Orden, dazu das unbestimmte Gefühl, daß das, was sich als Katechismus ausgebe, den Glauben fehlerlos darstellen müsse, auf persönliche geistliche und theologische Neigungen verzichten solle, damit man es ungestört genießen könne. In ruhigeren Zeiten wäre der Christliche Katechismus Carranzas wegen seiner an der Schrift orientierten Ausdrucksweise gepriesen worden, und auch weil er sich in die großen Texte der Tradition über das Credo, die Zehn Gebote, die Sakramente und die Werke des christlichen Lebens eingeordnet hat.

Canisius

Zurückweisung und Kontroverse sind selbstverständlich auch im Werk des größten Katecheten des 16. Jahrhunderts zu finden, bei Petrus Canisius (1521-1597), aber sie bilden eher den Hintergrund seines Werkes, nicht das Leitmotiv. Der Professor aus Ingolstadt gehörte wie Auger zu den ersten Generationen von Jesuiten. Er wurde ein einfallsreicher Erfinder von Werkelementen des Religionsunterrichts. Sein Erfolg war so groß, daß man bald sagte, »den Canisi studieren«, statt den Katechismus lernen.

Canisius begann seine Arbeit auf Bitten Ferdinands I. von Österreich, des Bruders Karls V. So wie es üblich war, richtete sich Canisius beim Schreiben nach dem Publikum und dessen Bedürfnissen. Er verfaßte nacheinander drei Katechismen, den Großen Katechismus oder die *Summa doctrinae christianae*, 1555, die zu Lebzeiten ihres Autors 32 lateinische Auflagen und 30 Übersetzungen erlebte, dann im Jahr darauf in Ingolstadt den *Catechismus minimus*, den Kleinen Katechismus, und schließlich 1558 in Köln den *Parvus Catechismus catholicorum*.[13] Bis 1597 wurden diese Katechismen über zweihundertmal aufgelegt, nicht zu rechnen die vielen Umsetzungen in Gedichte, Bilder und Musik.

Warum dieser Erfolg? Vielleicht einfach der genialen Pädagogik wegen, die das Ganze bestimmt. Man kann bewundern, wie die Unterweisung voran-

12 Comentarios sobre el Catechismo christiano, éd. J. I. Tellechea Idigoras, Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Maior, 2 vol. Madrid 1972. Citation, I, S. 121.

13 Petri Canisii Catechismi, éd. P. Streicher, 2 vol. Rom/München 1933-1936.

schreitet, »wie das Ganze um einen sehr einfachen Kern herumgebunden ist und die verschiedenen Themen von Jahr zu Jahr tiefer behandelt werden«.[14] Vor allem bemühte sich Canisius um das Konkrete, das Beispiel, die Geschichten, die er der Heiligen Schrift entnahm, mit vielen Zitaten schmückte und so dem Ganzen Farbe, Leben und Eingängigkeit gab.

Man könnte Canisius wegen seiner Vorliebe für praktische Moral einen Erben Gregors des Großen nennen. Nachdem er den Glauben der Kirche dargelegt hat, geht er mit vielen Einzelheiten auf das christliche Leben ein, das er Gerechtigkeit nennt, was meint: Handeln nach der Gerechtigkeit Christi. Man erkennt unschwer den Hintergrund der Kontroverse: Canisius entschied sich mit den Humanisten für den Optimismus und nahm den freien Willen ernst, den die Reformatoren bestritten hatten. So wurden seine Katechismen Werkzeuge der katholischen Reform, Grundlage der religiösen Erziehung an den Jesuitenkollegien für lange Zeit.

Was fehlte ihnen, die ihm mehr als alle seine übrigen Werke den Titel eines Kirchenlehrers einbrachten? Findet sich darin nicht eine großartige Pädagogik und eine solide Lehre? Petrus Canisius fühlte sehr wohl, daß ihm noch eine offizielle Bestätigung fehlte, als er im März 1562 versuchte, vom Konzil von Trient eine Approbation seines Katechismus als »katholisch« zu erhalten. Die Umstände brachten es mit sich, daß »der Canisius« nicht für die Gesamtkirche angenommen wurde. Der Jesuit war so demütig und übersetzte das Buch, das von der Autorität des Konzils hätte getragen werden sollen, ins Deutsche.

Der Katechismus des Konzils

Die Idee eines vom Konzil von Trient offiziell anerkannten und von ihm redigierten Katechismus entstand sehr bald. Weniger als sechs Monate nach der mühevollen Eröffnung beschlossen die Väter des Konzils in der Generalversammlung vom 5. April 1546, einen Katechismus in der Volkssprache und in Latein herauszugeben, der der Heiligen Schrift und den Vätern entnommen war und nur das enthalten sollte, was den Glauben betrifft. Das Konzil nahm sich auf derselben Sitzung vor, ein Dekret über die Predigt zu erlassen, das sich mehr mit der Disziplin als mit theologischen Fragen befassen sollte. Das letzte Kapitel des Entwurfs dafür zeichnet das Bild eines Predigers, dem die geistliche Prägung keineswegs fehlt.

Als die Väter ihre Absicht ankündigten, selbst einen Katechismus herauszugeben, ließen sie sich nicht nur von den unbestreitbaren Erfolgen der Protestanten leiten, sondern auch von den vielerlei Antworten, die seither überall entstanden waren, in Frankreich, in Deutschland. Ähnliche Sorgen finden wir auch in Italien in dem Kreis um Gian-Matteo Giberti (1495-1543), dem Bischof

14 F. de Dainville, La naissance de l'humanisme moderne. Paris 1940, S. 167.

von Verona, der praktisch auf allen Gebieten ein Vorläufer der katholischen Reform war und sich sehr um die sonntägliche Katechese der Kinder mühte.

Jahre hindurch, auch in der zweiten Periode des Konzils, ruhte das Projekt eines Katechismus in der Versenkung. Erst im April 1562 taucht es wieder auf, als über den Index diskutiert wurde. Nicht wenige dachten daran, größere Teile dem Canisius zu entnehmen. Schließlich zogen es jedoch die Väter vor, sich an ihre ursprüngliche Absicht zu halten. Es wurde ein Redaktionskomitee eingesetzt. Den Spaniern, »den sichersten im Glauben«, wurde die Erklärung des Credo übertragen, während die Franzosen und die Professoren von Löwen das Vaterunser erklären sollten.

Die Arbeit konnte bis zur Beendigung des Konzils im Dezember 1563 nicht abgeschlossen werden. Pius IV. setzte deshalb eine kleine Kommission unter dem Vorsitz seines Neffen Karl Borromäus ein. Der »Römische Katechismus« wurde von Pius V. am 14. September 1566, weniger als drei Jahre nach Abschluß des Konzils, veröffentlicht. Seine Redakteure waren Mitglieder des Konzils gewesen, so Muzio Calini (1525-1570), der Erzbischof von Zara (Dalmatien), und zwei Bischöfe aus dem Dominikanerorden, denen andere Fachleute zur Seite standen. Es handelt sich also um ein Gemeinschaftswerk, konzipiert, geschrieben, verbessert in vier Jahren. Die Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erschienen sehr schnell.

Hinter dem Katechismus steht die Autorität des Konzils.[15] Der offizielle Charakter, der anderen Katechismen fehlte, ist hier ganz augenscheinlich. Ist dieser Katechismus ein »elementares« Werk? Er ist nicht unmittelbar zum Gebrauch für die Gläubigen gedacht. Er wendet sich an die Pfarrer. Aber er möchte einfach und klar sein. In ihrem berühmten Vorwort erklären die Redakteure, das Konzil habe eine »bestimmte Art und Weise gewünscht, wie das christliche Volk in den Anfangsgründen des Glaubens zu unterrichten sei«. Es handelte sich also darum, die unverfälschte Lehre darzulegen. Doch enthält sich der Katechismus aller Polemik. Es wird nur positiv der Glaube der Kirche dargestellt.

Seine Einteilung ist die klassisch pädagogische: In vier Teilen legt er die ganze Heilslehre vor, nacheinander das Apostolische Glaubensbekenntnis, die Sakramente, die Zehn Gebote und das Vaterunser. Man hat oft darauf hingewiesen, daß die Geheimnisse der Sakramente unmittelbar auf die Darlegung des Glaubens folge, was dem Ganzen eine theologische Struktur gebe. »Nach der Erklärung dieser vier gleichsam allgemeinen Hauptstücke der Heiligen Schrift bleibt kaum noch etwas zum Verständnis dessen übrig, was einem Christen zu

15 Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V jussu editus, éd. Princeps, apud Paulum Minutium. Rom 1566. Gerhard Bellinger, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Paderborn 1970, vom gleichen Verfasser Catechismus Romanus. In: Theologische Realenzyklopädie VII (1981), S. 665-668.

lernen nottut« (Vorwort). Dieser menschliche und christliche Optimismus macht die Stärke des Katechismus aus. Sein Ton ist von großer Gelassenheit, was vielleicht der mediterranen Herkunft seiner Verfasser zuzuschreiben ist, die nicht unter dem Druck des Protestantismus standen.

Der Katechismus des Konzils nimmt also die Vorarbeiten des Mittelalters auf, ist aber auch eine Rückkehr zur Patristik. »Durch eine größere Kenntnis der Tradition findet er zu einer symbolträchtigen Sprache, die weniger moralisiert und stärker evangelisch ist.«[16] In diesem Sinn ist er eine edle Frucht des Humanismus zu Beginn des Jahrhunderts. Vor allem aber ist er auf dem Hintergrund der Predigterneuerung zu sehen, die das Konzil wünschte und anstieß. Schon auf den ersten Zeilen wird auf das *Fides ex auditu*, der Glaube kommt vom Hören, des hl. Paulus (Röm 10,17) hingewiesen, auf das sich die Reformatoren so gern beriefen. Die Verkündigung soll in den Herzen das Verlangen entstehen lassen, Jesus Christus zu erkennen und ihm, dem Erlöser, zu folgen. Immer wieder weist das Vorwort auf die Verbindung von Erkenntnis und einem Leben in der Liebe hin, auf »die Fülle des Gesetzes«.

Zusammen mit seinen Vorgängern wird der »Römische Katechismus« ein Werkzeug der katholischen Reform, eine Hilfe für die Predigt durch eine Rückkehr zur Heiligen Schrift, die er immer wieder zitiert und auf die er verweist. Gegen Ende seines Vorworts ermahnt er die Seelsorger, Heilige Schrift und Katechismus parallel zu erklären. Er ist als ein Stein in einem Neubau zu betrachten, so wie das neue Brevier, das Missale, die Neuausgabe der Vulgata, die Einrichtung der Seminare. Er kann also nicht aus diesem Ganzen herausgelöst werden. Vor allem aber hatte er Menschen nötig, die ihm ihre Stimme leihen.

Vom Katechismus zur Katechese

Der Katechismus des Konzils von Trient war durch die Synthese, mit der er seine Vorgänger aufnahm, aber auch durch seine eigene Qualität ein Erfolg. Aber er ist eher ein Beginn als ein Ende. Das zeigt nichts besser als die Tatsache, daß gegen Ende des Jahrhunderts zwei weitere Katechismen erschienen, die des Robert Bellarmin (1542-1621), die »Dottrina cristiana breve«, 1595, und das Jahr darauf die »Dichiarazione piu copiosa della dottrina cristiana«, die aus dem Unterricht herauswuchsen, den Bellarmin für die Laienbrüder der Gesellschaft Jesu hielt.[17] Sie wurden schnell in einigen Ländern übernommen und warm empfohlen, ja sogar zum Teil von Klemens VIII. vorgeschrieben. Der Katechismus des Bellarmin gewann zahlreiche Hörer. Das zeigt, daß der Römische Katechismus trotz seines offiziellen Charakters keine Monopolstellung errang.

---

16 Dhotel, a.a.O., S. 91.

17 Roberti Bellarmini Opera omnia. Neapel 1872, vol. 8.

Der Text des Bellarmin ist konkreter, antwortet auf die Fragen der einfachen Leute, ist kürzer in seinen Definitionen, aber auch weniger an der Heiligen Schrift orientiert und weniger mystagogisch. Bellarmin richtete die Katechese an der Institution der Kirche aus, an der sichtbaren Kirche, an der römischen Kirche, genauso wie seine Kontroverstheologie, die vorher erschienen war. Er paßt die Katechese mehr den jungen Menschen an. Das erklärt, daß sein Katechismus so lange benutzt wurde; noch das I. Vatikanische Konzil empfahl ihn als Modell.

*

In diesem Beitrag über die Entstehung des Katechismus soll nicht ein einzelner Katechismus besonders herausgestellt werden. Vielmehr sollte gezeigt werden, wie sich im 16. Jahrhundert, ausgehend von vielen Handbüchern, eine feste Form herausbildet. Diese Handbücher hatten ihre ganz verschiedene Eigenart, sie sind Variationen einer alten Struktur und haben oft eine zweifache Gestalt: ein Buch für den Lehrer und ein Buch für den Schüler.

Diese Form, um die Taufkatechese sich anzueignen oder wenigstens für einige Zeit zu bewahren, kannte die Kirche seit den ersten Zeiten. Sie konnte sich vor allem auf eine Rückbesinnung auf die Quellen und einen tiefen religiösen Elan stützen. Der Katechismus ist untrennbar mit der pastoralen Erneuerung des 16. Jahrhunderts verknüpft.

Deshalb muß hier kurz auf das Wirken des großen katholischen Reformers Karl Borromäus (1538-1584) eingegangen werden. Er machte aus seiner Diözese Mailand den Vorort der konziliaren Erneuerung. Dabei spielte der Katechismus eine große Rolle. Aus ihm gingen neue Institutionen in der Kirche hervor. 1569 gründete Karl Borromäus in seiner großen Diözese die Bruderschaften von der christlichen Lehre, die Laienkatecheten um sich sammelten und für ihren Unterricht entweder den »Canisius« oder den »Römischen Katechismus« benutzten.

Die Mailänder Reform war wie ein Ölfleck: Sie breitete sich nach Rom und auch sonst in Italien aus, zog nach dem Süden Frankreichs, vor allem nach dem Venaissin (Dép. Vaucluse). Sie regte die Gründung der Kongregation von der christlichen Lehre durch César de Bus (1544-1607) und Jean-Baptiste Romillon (1553-1522) an, deren Mitglieder man bald »Doktrinäre« nannte. Diese Provençalen scheuten sich nicht, in aller Liebenswürdigkeit, familiär, mediterran möchte man sagen, in aller Fröhlichkeit, wie es Augustinus dem Katecheten empfahl, herumzuziehen. Die Ursulinen, um die Mitte des Jahrhunderts gegründet, übernahmen die Erziehung der Mädchen.

So fügte sich das katechetische Handbuch in eine neue Gesamtheit, die ihm im Mittelalter gefehlt hatte: in eine besser strukturierte und organisierte Katechese. Es trägt nach der Erschütterung durch den Protestantismus zur Vitalität des Katholizismus bei. Es vervielfacht sich in den folgenden Jahrhun-

derten in zahlreichen Diözesankatechismen von mehr oder weniger guter Herkunft, die die Sehnsucht nach einem universal verbreiteten Katechismus aufkommen lassen. Vor allem aber: es wird wieder Unterricht gegeben. Der Katechismus gehört zum unaufgebbaren Bestandteil des Unterrichts an den kirchlichen Schulen, an den »kleinen Schulen«, wie man sie in Frankreich nennt, die unter Aufsicht der Bischöfe stehen. Mehr und mehr zeichnet sich die »communion solennelle« ab, die mehr als eine disziplinare Maßnahme wie für Calvin eine Hilfe wird, die Katechese, den Glaubensunterricht, mit seinem Lebenszentrum, der Eucharistie, zu verbinden.

Die anglikanische Kirche hat dank ihres Bewußtseins von der Kirche als einer Ortskirche immer schon den Katechismus mit einer fast rituellen Zeremonie verbunden, mit der Konfirmation. So finden sich im *Book of Common Prayer* von 1549 schon Fragen und Antworten entlang dem klassischen Schema (Glaubensbekenntnis, Zehn Gebote, Vaterunser, Sakramente). Die Katholiken waren etwas langsamer im Verbinden des Unterrichts mit dem sakramentalen Leben der Kirche. Vielleicht haben sie es außerhalb der sonntäglichen Predigt nie ganz geschafft.

Damit ist auch die eigentliche Grenze für die ungeheure Anstrengung bei der Unterrichtung des Volkes aufgezeigt. Die Entstehung des Katechismus ist ein Symbol für den Willen, die Weitergabe des Glaubens mit neuem Leben zu erfüllen. Aber die Unfähigkeit, diesen Elementarunterricht mit dem tieferen Leben der Kirche in der Liturgie zu verbinden, zeigt, daß diese neue Institution mit ihren so alten Wurzeln sehr schnell Verfälschungen unterlag.[18]

Da ist zunächst der Rationalismus zu nennen, der allzu großes Gewicht auf Beweise und strenge Definitionen der christlichen Mysterien legte, zum Nachteil der Glaubensbekenntnisse und der biblischen Sprache. Er ging Hand in Hand mit dem Moralisieren vor allem seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Dergleichen kannte die Tradition des Katechismus nicht, die das Konzil von Trient durch den Rückgriff auf die Heilige Schrift und die ältesten Väter so glücklich erneuert hatte. Weiter ist die Klerikalisierung der Katechese zu nennen. Während die ersten Katecheten der katholischen Reform verständlicherweise keine Priester waren, wurde später ihnen fast ausschließlich die Katechese anvertraut. Schon der »Römische Katechismus« ist mehr eine pastorale Anweisung als ein Handbuch für Kinder. So versteht man Bossuet, wenn er immer wieder zu den Eltern sagt: »Bedenkt, daß ihr die ersten und wichtigsten Katecheten eurer Kinder seid.«

Diese Verfälschungen konnten es jedoch nicht verhindern, daß der Katechismus von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ab ein unvergleichliches Instrument der katholischen Erneuerung wurde. Er trug reiche Frucht bis ins

18 Marc Venard, Le catéchisme au temps des Réformes. In: »Les Quatre Fleuves« n°11, Paris, 1980, S. 41-55.

Zeitalter der Aufklärung, ja noch im 19. Jahrhundert. Aber man muß ihn eher als Ausdruck der religiösen Erneuerung sehen denn als deren Ursache. Weder seine Struktur, sosehr man sie auch änderte, noch seine Methoden, die man verbesserte, waren originell. Sein Geheimnis liegt in dem wunderbaren missionarischen Elan, der die Kirche der Neuzeit kennzeichnet, in Europa und weithin in der Welt. Es ist nicht bedeutungslos, wenn man feststellt, daß die Verfasser der wichtigsten Katechismen sowie die großen Katecheten von damals in der Folge alle kanonisiert worden sind. Es ist die Heiligkeit der Katecheten, die die Kraft des Katechismus ausmacht.

Am Schnittpunkt von Dogma und Moral, des Bildes von Kirche und Mensch, mit seiner Sorge, die Religion und die Volksfrömmigkeit zu stärken, ist der Katechismus der bevorzugte Ort in der Geschichte des Volkes Gottes. Die Betrachtung seiner Entstehung ist für uns nötig, wenn wir unsererseits wollen, daß der Katechismus wieder geboren werde.

Die Bibel als Gute Nachricht

Eine Übertragung der Bibel in modernes Deutsch

Von Curt Hohoff

In den letzten Jahren ist eine Reihe von neuen Übertragungen der Bibel erschienen. Ursprünglich nur Teile der Heiligen Schrift, besonders des Neuen Testaments und der Psalmen, sind die neuen Übertragungen inzwischen komplettiert und bringen *alle* Texte in wohlfeilen Ausgaben. Im Jahre 1979 erschien die sogenannte Einheitsübersetzung des Alten und Neuen Testaments;[1] jetzt erscheint in der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart eine ganz neue Übertragung. Schon ihr Titel betont: »Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments«! Mit den Spätschriften sind die im Kanon der evangelischen Kirchen »Apokryphen« genannten Bücher gemeint, die für die Katholiken zu den kanonischen Schriften gehören; am wichtigsten sind die Bücher Tobias, Judit, Ester und die beiden Bücher von den Makkabäern. »Die Gute Nachricht«, ein Dünndruckband von 1360 Seiten mit Karten, Zeittafeln und Registern, hat unter den Texten kurze Anmerkungen und Hinweise auf Parallelstellen. Das Neue ist die Sprache, das »heutige Deutsch«.

Es handelt sich nicht um eine neue Variation der geläufigen Übertragungen, sondern um eine Übersetzung aus dem hebräischen und griechischen Urtext in das Deutsch unserer Tage. Das klingt bei der Erschaffung der Welt so: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die ganze Welt. Auf der Erde war es noch wüst und unheimlich; es war finster, und Wasserfluten bedeckten alles. Über dem Wasser schwebte der Geist Gottes.« Zum letzten Satz gibt es eine Anmerkung: »Andere mögliche Übersetzung: Ein gewaltiger Sturm brauste über das Wasser« (Gen 1,1-3).

Gott droht dem ägyptischen Pharao mit Plagen, damit er die Israeliten ziehen läßt. Bei Luther heißt es: »Aber ich will Pharaos Herz verhärten, daß ich meiner Zeichen und Wunder viel tue in Ägyptenland. Und Pharao wird euch nicht hören, auf daß ich meine Hand in Ägypten beweise und führe mein Heer, mein Volk, die Kinder Israel aus Ägyptenland durch große Gerichte. Und die Ägypter sollen's innewerden, daß *ich* der Herr bin, wenn ich nun meine Hand über Ägypten ausstrecken und die Kinder Israel von ihnen wegführen werde« (Ex 7,3-5).

Der Wortgebrauch ist altertümlich, die Syntax ziemlich schwerfällig. Luther erreicht aber durch den *Ton* die von ihm beabsichtigte Sakralität. Die »Bibel in heutigem Deutsch« will diesen Ballast abwerfen. Die Sätze werden schlicht gebaut; Wendungen wie »die Kinder Israel« und »Ich, der Herr« fallen fort. Die Erzählung wird durch erklärende Einschübe erweitert. Der politische Kern, die Drohung mit Strafen, wird zu

1 Vgl. in dieser Zeitschrift 3/81, S. 264; 3/82, S. 270.

einem diplomatischen Akt. Es heißt: »Ich werde jedoch den Pharao starrsinnig machen, damit ich um so mehr meine Macht durch Zeichen und Wunder erweisen kann. Der Pharao wird eure Forderung ablehnen, und dann werden die Ägypter meine Hand zu spüren bekommen. Durch schwere Strafgerichte werde ich es soweit bringen, daß ich mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten führen kann.«

Der Wortlaut der »Bibel in heutigem Deutsch« weicht erheblich von den gebräuchlichen Texten ab. Dafür ein Beispiel aus den Sprüchen Sirachs, und zwar über den Umgang mit Frauen. Die Lutherbibel sagte: »Wache nicht zu eifersüchtig über die Frau in deinen Armen, sonst bringst du sie dahin, dir Böses anzutun. Laß deiner Frau keine Gewalt über dich, damit sie nicht über dich Herr wird. Meide die Frau, die dich verführen will, damit du ihr nicht ins Netz gehst. Laß dich nicht hinreißen von der Sängerin, damit sie dich nicht mit ihren Künsten fängt. Schaue nicht zuviel nach den Mädchen, es könnte dich teuer zu stehen kommen . . .« (Sir 9,1-5). Und nun die gleiche Stelle in »heutigem Deutsch«: »Plage die Frau, die du liebst, nicht mit eifersüchtigen Verdächtigungen; damit brächtest du sie nur auf böse Gedanken gegen dich. Liefere dich keiner Frau so weit aus, daß sie dich beherrscht! Gib dich nicht mit der Frau eines anderen ab, damit du nicht in ihr Netz gehst. Halte dich nicht bei einer Frau auf, die für dich singt und spielt und tanzt; sie könnte dich mit ihren Künsten umgarnen. Schau nicht zu lange nach einem jungen Mädchen, es könnte dich teuer zu stehen kommen.«

Die neue Bibel weicht absichtlich vom überlieferten Wortlaut ab. Sie richtet sich, wie in einer Information erklärt wird, in erster Linie an Leser, die mit der kirchlichen und religiösen Sprache nicht mehr vertraut sind. So erklärt sich der Verzicht auf das Wort »Evangelium«. Es wird durch den Ausdruck »die gute Nachricht« ersetzt. Das Wort »Nachricht« ist weltlich; wir denken an Nachrichten im Rundfunk und in der Presse. Die Verfremdung der Bibelsprache ist Absicht. In den evangelischen Gemeinden der DDR, heißt es, sei die »Gute Nachricht« (Das Neue Testament in heutigem Deutsch) seit Jahren ein fester Begriff. Viele junge Christen hätten durch sie einen Zugang zum Verstehen des Wortes Gottes gewonnen. Gerade weil die Luther-Übersetzung altmodisch und fremd erscheine, baue die »Gute Nachricht« hilfreiche Brücken zur Bibel.

Daß die Abweichung von den überkommenen und in ihrer sprachlich-dichterischen Substanz von Martin Luther geprägten Begriffen bis zu einer völligen Verfremdung geht, zeigt ein Beispiel aus den Psalmen. Wohl jeder kennt die fast sprichwörtlich gewordene Wendung aus Psalm 8: »Aus dem Mund von Säuglingen und Kindern schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz; deine Feinde und Widersacher müssen verstummen« (Ps 8,3). Die »Bibel in heutigem Deutsch« macht daraus etwas ganz anderes, nämlich: »Deine Macht ist unermeßlich, aus dem Lob deines geschlagenen Volkes baust du eine Mauer, an der deine Widersacher und Feinde zu Fall kommen.« Dazu gibt es eine Anmerkung, die sagt, die Wendung vom Lob unmündiger Kinder und Säuglinge sei wahrscheinlich bildlich zu verstehen: Unter Säuglingen und Kindern sei das besiegte Volk zu verstehen. – Das mag sein. Aber ist die Wendung »Aus dem Lob deines geschlagenen Volkes baust du eine Mauer« klarer oder moderner als »aus dem Lob der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob«?

Die Bibel in heutigem Deutsch hat eine lange Geschichte. Im Jahre 1971 erschien das Neue Testament unter dem Titel »Die Gute Nachricht«. Die Auflage betrug insgesamt fast drei Millionen Exemplare. Für die jetzt vorliegende Gesamtausgabe wurden die Texte noch einmal überprüft und aufgrund zahlreicher Verbesserungsvorschläge über-

arbeitet. Als Herausgeber, Übersetzer und Gutachter werden evangelische und katholische Bibelgesellschaften der deutschsprachigen Länder genannt. Die »Bibel in heutigem Deutsch« versteht sich als »erste ökumenisch erarbeitete Übersetzung der gesamten Heiligen Schrift aus den Ursprachen Hebräisch und Griechisch in ein leicht verständliches Deutsch«. Das Wort »ökumenisch« ist mehr eine Absichtserklärung als daß es einen von den Kirchen anerkannten Text für den gottesdienstlichen Gebrauch bezeichnete. Die Empfehlungen von kirchlicher Seite sind vorsichtig. Sie weisen auf die Nützlichkeit für Anfänger im Bibellesen hin; es sei ein »Einstieg« in die Bibel. Man empfiehlt das einfache, literarisch nicht anspruchsvolle, aber verständliche und gute Deutsch des Textes. Die Bibel in modernem Deutsch solle keine Konkurrenz, sondern eine Ergänzung der bisherigen Bibeln sein. Von katholischer Seite, Bischof Georg Moser von Rottenburg, wird darauf hingewiesen, daß selbst die sogenannte Einheitsübersetzung von 1979 erst *teilweise* kirchlich autorisiert ist. Die Bibel in modernem Deutsch könne einen »Zugang« zur Heiligen Schrift öffnen.

Die freundlichste Reaktion fand und findet die neue Übersetzung bei den freikirchlichen Gemeinden. Dort hat sie in den letzten Jahren einen festen Platz neben dem Luthertext und der Einheitsübersetzung gefunden. Sie wird im Gottesdienst verwendet. In Hauskreisen, Bibelabenden und -seminaren soll ihr Gebrauch fast selbstverständlich sein. Das ist kein Zufall. Die missionarische Grundrichtung der Freikirchen möchte der Kirche und dem Evangelium entfremdete Menschen erreichen. Diese Bewegung ist vor allem in Amerika verbreitet, und aus Amerika stammt auch die Idee, die Bibelübersetzung theoretisch neu zu begründen. Das geschieht in dem Buch »Theorie und Praxis des Übersetzens, mit besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung« von Eugene A. Nida und Charles R. Taber, das 1969 in deutscher Sprache erschienen ist. Oberstes Gesetz dieser Theorie ist Verständlichkeit. So erhält der Satz »Johannes verkündete die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden« (Lk 3,3) eine Erweiterung. Sie lautet: »Johannes verkündete den Menschen: ›Laßt euch taufen und fangt ein neues Leben an, dann wird Gott euch eure Schuld vergeben!‹«

Auf diese Weise wird die Übersetzung zur Interpretation. Da werden biblische Grundbegriffe analysiert und aufgelöst. So wird aus dem Satz »Gottes Gerechtigkeit offenbart sich« die Aussage: »Gott hat so gehandelt, wie es seinem Wesen entspricht. Er hat selbst dafür gesorgt, daß die Menschen vor ihm bestehen können.« Auf diese Weise werden biblische Begriffe wie »Reich Gottes« förmlich aufgelöst. Man erkennt die stehenden Begriffe nicht wieder, die in den alten Wort-für-Wort-Übersetzungen eine so große Rolle spielen. Die Herausgeber geben zu, daß wichtige Texte des Neuen Testaments überarbeitet wurden. Da kommt dann ein ganz anderer Wortlaut heraus, etwa bei dem Gebet der Muttergottes, dem Magnificat (Lk 1,46). In den bisherigen Übersetzungen hieß es, nach Luther: »Hoch preist meine Seele den Herrn, und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilands. Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter.« Der Text ist ein Gebet aus alttestamentlichen Texten in dichterischer Form. Die neue Bibel erweitert den Text, interpretiert ihn und benützt am Schluß ein Fremdwort, obwohl man sonst darauf bedacht ist, Fremdwörter zu vermeiden: »Ich preise den Herrn und singe vor Freude über Gott, meinen Retter! Ich bin nur eine einfache Frau, ein unbedeutendes Geschöpf von ihm, und doch hat er sich um mich gekümmert! Von nun an wird man mich glücklich preisen in allen kommenden Generationen . . .« Durch den Begriff von den

»kommenden Generationen« wird, ganz unnötig, die Poesie der alten Wendungen, »von Geschlecht zu Geschlecht« oder »alle Kindeskinder« preisgegeben, wie man überhaupt den Eindruck hat, daß von der dichterischen Substanz der Bibel nicht viel übriggelassen wurde. Die poetische Form, »von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter«, ist ja keineswegs unverständlich, im Gegenteil, sie prägt sich dem Leser und Hörer besser ein als die »kommenden Generationen«.

Das Management dieser »Guten Nachricht« argumentiert mit dem Ziel, es wolle Menschen für die Bibel gewinnen, die ihr fremd gegenüberstehen und die Bilder, Metaphern und Vergleiche der überkommenen Bibeltexte nicht verstehen oder für schwierig halten. Das Argument hält nicht Stich. Ganz abgesehen davon, daß die Aktualisierung von heute die von morgen nach sich ziehen muß, man also nie zu einem endgültigen Wortlaut kommt, ergibt sich aus den modernen Begriffsfeldern – eher eine Wegführung als Hinführung zur Welt der Bibel. Sie ist natürlich nicht beabsichtigt; es gibt nichts Verräterischeres als den Wortgebrauch: Gerade das Absehen von der Überlieferung, die Meinung, man könne mit den Mitteln des Rückgriffs auf den Urtext dem Sinn der Heiligen Schrift näherkommen als durch die Tradition, hat die modernen Übersetzer von der Bibel weggeführt.

Die Philologen und Theologen der neuen Übersetzung nehmen Wertfreiheit für sich in Anspruch. Das ist berechtigt in der Dritten Welt, wo man der Last der Überlieferung ledig ist und die »westlichen« Überlieferungen ablehnt. Es ist aber die Frage, ob sich nicht bei der Lektüre der Bibel ergibt, daß die jungen Völker von heute, genauso wie die Völker Asiens und Europas vor 2000 Jahren, aus ihren eigenen geschichtlichen Bedingungen heraustreten müssen, denn das Christentum ist eine »Weltreligion«; es befreit die Völker aus der provinziellen Enge und führt sie in den Kreis neuer Probleme. Judentum und Christentum leben aus der Doppelnatur des Menschen als Sünder und Gerechter. Diese Grundkonzeption darf nicht verwischt werden. Die Bibel in modernem Deutsch leistet einer Flucht aus der biblischen Vorstellungswelt Hilfe, begründet mit der Flucht vor den schwierigen toten Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Latein) und dem angeblich unverständlichen Lutherdeutsch. Was an Luthers Vokabular und Syntax unverständlich geworden ist, muß natürlich, wie das seit hundert Jahren geschieht, vorsichtig variiert werden. Dazu genügt nicht die Philologie. Dazu gehört ein Denken und Sprechen in biblischen Kategorien.

Es ist zuzugeben, daß die »Bibel in heutigem Deutsch« ihre Positionen gegenüber der Übersetzung des Neuen Testaments von 1971 teils verbessert, teils zurückgenommen hat, und es ist interessant, daß sie sich in manchen Fällen der Lutherbibel genähert hat. Zum Beispiel hieß es 1971 wieder: »Gott freut sich, wenn einer gerne gibt.« In der Fassung von 1982 heißt es: »Gott liebt fröhliche Geber.« (Bei Luther heißt es: »Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb«, was unvergleichlich herzlicher und intimer ist.) Ähnlich verbessert, und zwar in Richtung auf den Luthertext, ist Römer 12,12. Früher lautete die Stelle: »Freut euch, weil ihr eine so große Hoffnung habt. Seid standhaft in allen Schwierigkeiten. Werdet nicht müde im Beten.« In der letzten Fassung heißt es: »Seid fröhlich in der Hoffnung, standhaft in aller Bedrängnis, unermüdlich im Gebet.« Da hat man die wirkungsvollen Adverbia Luthers aufgenommen. Bei Luther hieß es nämlich: »Seid fröhlich in der Hoffnung, geduldig in Trübsal, haltet aus im Gebet.«

Leider sind solche Stellen selten. Sehr oft hat man das Gefühl, der Text der modernen Bibel *wolle* von dem alten abweichen, er suche einen verfremdeten und verfremdenden

Wortlaut. So etwa im Jakobusbrief, wo es bei Luther und anderen Übertragungen heißt: »Liebe Brüder, haltet den Glauben an Jesus Christus, unsern Herrn der Herrlichkeit, frei von aller Ansehung der Person« (Jak 2,1). Die Bibel im heutigen Deutsch sagt hier: »Meine Brüder! Ihr setzt euer Vertrauen auf Jesus Christus, unseren Herrn, der Gottes Herrlichkeit teilt.«

Die Bibel im modernen Deutsch schreckt nicht vor gewaltsamen Verfremdungen zurück. Das Vaterunser klingt so, daß man es kaum erkennt: »Unser Vater im Himmel! Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren! Komm und richte deine Herrschaft auf! Was du willst, soll nicht nur im Himmel geschehen, sondern auch bei uns auf der Erde. Gib uns, was wir heute zum Leben brauchen. Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir jedem verzeihen, der uns Unrecht getan hat. Laß uns nicht in die Gefahr kommen, dir untreu zu werden, sondern schütze uns vor der Macht des Bösen« (Mt 6,9-13).

Das Vaterunser ist das einzige Gebet, das in allen christlichen Kirchen und Denominationen bis auf den heutigen Tag benützt wird. Jedes Kind lernt es auswendig. In den Gottesdiensten wird es laut und gemeinsam gesprochen oder gesungen. Das setzt voraus, daß sein Wortlaut unangetastet bleibt und überall identisch ist. Weshalb hält sich eine Bibel, die ihre ökumenischen Absichten betont, nicht an diesen Konsens? Man kann ja nicht sagen, das Vaterunser sei in der überlieferten Form unverständlich, altmodisch oder ungebräuchlich geworden. Die Bitte »Gib uns unser tägliches Brot!« ist doch viel verständlicher und einfacher als das schwerfällige Abstraktum »Gib uns, was wir heute zum Leben brauchen.« Die Ansichten über das, was wir zum Leben brauchen, sind in den Wohlstandsstaaten Europas und Amerikas sehr verschieden von denen in den Hungerländern Asiens und Afrikas. »Das tägliche Brot« ist überall dasselbe. – »Laß uns nicht in Gefahr kommen, dir untreu zu werden,« ist viel enger als: »Führe uns nicht in Versuchung!« Jesus selbst hat seine Jünger dies Gebet gelehrt. Es knüpft an die Formen der überlieferten jüdischen Frömmigkeit an, und für diese kommen die »Versuchungen« des Menschen von Gott. In ihnen soll der Mensch sich bewähren. Davon bleibt in der psychologisierenden Textgestalt der »Bibel in heutigem Deutsch« nichts übrig.

Die Bibel ist nicht nur ein Buch der Frömmigkeit und zweier Weltreligionen, des Judentums und Christentums; sie ist von exemplarischem Charakter. In ihr haben sich die Völker erkannt, vor allem aber jeder Mensch. Die Bibel ist ein Buch der Geschichte und der Geschichten, das größte Erzählwerk der Literatur, und es gibt keinen Menschen, der sich in ihr nicht erkennen und begreifen könnte, in Adam und Eva, Kain und Abel, in Mose und Josua, in Judit und Rut, Maria und Josef, Petrus und Paulus, in Lazarus und Maria Magdalena. Es sind Menschen wie wir, sehr menschlich, und zugleich Teilhaber an der Gnade. Man kann, wie Karl Barth gesagt hat, nicht vorbeisehen an ihrer konkreten Menschlichkeit. Und der größte von allen, Christus, der mehr als Mensch ist, Gottes Sohn, lehrt uns, daß der Mensch erlösungsbedürftig ist und erlöst werden kann: Die Geschichte ist zugleich Heilsgeschichte.

Diese Fülle, herauskommend aus der Vorzeit und mündend in das Jüngste Gericht, muß sich auch in den Übersetzungen spiegeln. Das biblische Heute muß die Vergangenheit und die Zukunft im Blick behalten. Wenn man nur an die Gegenwart, den Alltag, denkt und das Wort Gottes einer sich wandelnden Umgangssprache anvertraut, dann verkürzt man das Menschen- und Gottesbild der Heiligen Schrift. Man beraubt sie ihres geheimnisvollen Charakters, aus dem sie seit 2000 Jahren die Menschheit nährt und belehrt.

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit

Priestertum in Reinhold Schneiders »Winter in Wien«[1]

Von Hilarius Barth OP

Am Tage nach seiner Heimkehr, fast genau einen Monat vor seinem Tod am Ostersonntag 1958, beschließt Reinhold Schneider seine Aufzeichnungen »Winter in Wien« mit einem beigefügten Abschnitt, der zum Schlußwort wurde.

»Am dunklen Abend der Heimkehr durch den Regen unerwartetes Trauergeläute: der gütige Erzbischof ist gestorben..., die Menge verliert sich, die Glocken schweigen; den zwölf Schlägen der Turmuhr folgt ein einziger, unwiderruflicher: 13 Uhr.

Die Vernunft zerstört den Glauben keineswegs; viel ernster zu nehmen ist die Arbeit des Schmerzes am Fels, vernichtende Erosion.

Vor dem Fenster meines einstweiligen Domizils, in dem ich mich einzugewöhnen suche, wirbelt der Schnee in die weiträumige Ruine des Großherzoglichen Palais. Auf der Mauer hat sich ein Weidenkätzchen angesiedelt, unbeirrbare Frühlingsverheißung, unter der sich am Morgen ein Finkenpärchen badet im Schnee.

Und nun ist der Hochwürdige Herr, nach unsäglichen Mühen, geborgen vor dem Altare, an dem er sich geopfert hat. Und es muß sein, es ist ganz unabdingbar, was sich verhüllt in mir, was sich mir unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit sachte entzieht« (410-411).

Andeutungsweise sind in diesem Schlußwort sämtliche Motive von Schneiders gläubig-tragischer Daseinsdeutung[2] wie um ein Sterbebett versammelt. Doch durchklingt sie, nach den Abstürzen des Wiener Tagebuchs, ein neuer Ton. In ihm kündigt sich vermutlich eine Erfahrung an, die Schneider fünf Tage vor seinem Tod zu Wort bringt: »Jetzt ist mir alles durchsichtig und klar. Ich sehe durch alles hindurch.«[3] Von dieser Grenzerfahrung her müssen auch manche Stellen der Wiener Aufzeichnungen, an denen es scheinen könnte, der Dichter wäre seinem christlichen Glauben entglitten, verstanden werden. Denn die Ausschläge am Seismographen seines Geistes, die er mit ungerührter Ehrlichkeit verzeichnet, überschreiten mitunter die Skala des Meßbaren und zertrümmern zuletzt das Meßgerät selbst. Schneider deutet deshalb wiederholt die Situation an, in der er sein Tagebuch niederschrieb. »Diese Hefte sind unter so mißlichen Schmerzen bekritzelt worden, daß ich nicht mehr weiß, was ich tat« (366).

Wir sammeln im Spiegel des Schlußworts einige Streiflichter aus »Winter in Wien«,

---

1 In andere Form gegossen, werden hier Gedanken aufgenommen und weitergeführt, die ich bei meiner Verabschiedung als Spiritual im »Herzoglichen Georgianum« in München am 23. Juli 1981 äußerte. Zitiert wird nach: Reinhold Schneider, Gesammelte Werke, hrsg. von Edwin M. Landau, Bd. 10: Die Zeit in uns. Frankfurt am Main 1978.

2 Vgl. dazu: Widerruf oder Vollendung. Reinhold Schneiders »Winter in Wien« in der Diskussion. Freiburg i. Br. 1981 (= Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung, Hamburg Bd. 3), bes. S. 55-74: Gerhold Becker, Die gläubige Sprache der Trauer. Zur Gotteserfahrung des späten Reinhold Schneider.

3 Maria van Look, Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider. Weilheim/Obb. 1965, S. 243. Josef Rast, Die Zeit in uns. In: R. Schneider, Gesammelte Werke 10, S. 453.

durch die Reinhold Schneider Lage und Auftrag des Priesters im Vorübergang beleuchtet. Es fällt auf, daß der Dichter im Tod des Erzbischofs seine eigenen Todesahnungen, die ihn in Wien überkamen, erfüllt sieht. Wie eine Klammer umgibt die Erwähnung des Erzbischofs am Anfang und Ende den Schlußabschnitt. Dank der Verbrüderung von Dichter und Priester im Todesgeschick gerät das Sterben des Dichters unter das Geheimnis der Barmherzigkeit. Der »gütige Erzbischof« erlöst durch seinen vorweggenommenen Tod das Unerlöste in ihm.

Die geschichtliche Stunde

– »Den zwölf Schlägen der Turmuhr folgt ein einziger, unwiderruflicher: 13 Uhr.“ –

Wir sind am Ende der Zeit angelangt. Der Dichter, der seit Jahr und Tag »in Völkern, Zeiten versunken, in Wahrheit nur in der Gegenwart« lebt (195-196), verspürt die Geschichtszeit, »die ganz und gar das persönliche Leben ist« (178), als »Grenzsituation« (282), als »Verschiebung im Innersten der Existenz«, über die er nicht hinwegstreben darf (178).

»Wir sind dort, wo Geschichte, wo die gläubige Existenz in der Geschichte ad absurdum geführt werden; wo eine seit Jahrtausenden bestehende und verschwiegene Problematik endlich durchbricht; wo der Kranke sich endlich seine Krankheit eingestehen muß« (305).

Unfreiwillig wird er zum Vorboten dessen, was kommen wird.

»Ich habe mich in dem Verdacht, dasein zu müssen als Vorbote des Entsetzlichen, gegen das keine Warnung und keine Bitte hilft« (404). »Ich habe den feigen Wunsch, nicht so lange leben zu müssen, bis die Geschichte Prophetie und Einstimmung bestätigt« (209).

Darum sehnt er sich vor der Rathausuhr in Wien, die die ablaufende Weltzeit mißt, nach dem Kirchturm der Heimat, der ihm die letzte Stunde des eigenen Lebens ansagt.

»Das erleuchtete Zifferblatt der Rathausuhr hängt im Flockenwirbel: Zeit, Zeit, endlich ablaufende Zeit« (377). – »Nicht hier wird meines Lebens Zeit gemessen; der geliebte Turm mißt sie unbestechlich und unermüdlich: Wenn er ruft – geschehe es bald! –, werde ich da sein, und dann habe ich nur die Bitte um sein Lied über meiner Ruhe« (399).

Im letzten Schlag der Turmuhr – 13 Uhr! – treffen das eigene Lebensende und das Ende der Menschheitsgeschichte zusammen.

»Die explosiven Veränderungen, die sich nach unbegrenzbarer Vorgeschichte in dieser Stunde ereignen, können uns nicht lassen, wie wir waren, verweigern, was wir wollen, fordern, was wir nicht vermögen. Die Zepter wurden im Dunkel vertauscht; ein unbekannter Souverän ist gekommen von verschlossener Stirn; seine Strahlung ist in uns eingedrungen, ist ein Bestandteil geworden unseres Selbst. Was ich mir noch wünsche, ist das gewissenhafte Innewerden seiner Allgegenwart, ist eine Art Standhalten vor der regierenden Machtgestalt, der Versuch, die Sterne über ihr zu sehen, *auch* über ihr« (178).

Den unbekannten Souverän mit verschlossener Stirn entschleiert Reinhold Schneider nicht.[4] Aber er dechiffriert einen seiner Vorboten, »Kaiser Atom«. So nennt er mit bitterer Ironie die internationale Atombehörde, die sich in der Hofburg niederläßt.

4 Hinweise: SS. 203, 308.

»Es ist ein großes Symbol: Kaiser Atom; es zeigt deutlicher als fast jedes andere, was geschehen ist. Der Weltgeist ist von unverminderter dichterischer Kraft« (290).

Nach dem Untergang personifizierter Herrschaft regiert Kaiser Atom die Stunde. Mit ihm betritt die Macht unpersonaler Abstraktion die Bühne der Welt.

»Eine große Gefahr ist es, daß wir mehr und mehr von Abstraktionen beherrscht werden« (214). »Unheimlich deutlich ist nur, daß die Macht proportional ihrer Steigerung aus dem Menschlichen in das Unpersonale, in das Unmenschliche fällt« (290).

An keine personale Verantwortung mehr gebunden, unterstellt »Majestät Atom« die Wissenschaft seinem Dienst. Im Auftrag der amerikanischen Atomenergiekommission untersuchen Forscher den Gehalt an radioaktivem Strontium in den Knochen der Kinder.

»Jedenfalls werden die wichtigsten Untersuchungen heute ›im Auftrage‹ der Majestät Atom gemacht; Erwachsene haben heutzutage bessere Chancen als Kinder... Geschichte ist zur Farce geworden, zum Selbstmord der Welt« (354).

Aber die Wissenschaft, deren Produkt die abstrakte Machtgestalt Atom ist, hat ebenfalls jedes Maß verloren.

». . . daß Maß ist zersprengt; es kann nicht mehr zusammengefügt werden . . . das fragende Experiment hat den Erdkreis besiegt« (186).

Auf dem Gipfel der entfesselten Entwicklung begegnen wir im Doppelwesen, das unser harrt, der Spiegelung unserer eigenen Entpersönlichung.

»Wir rasen auf immer kühneren Kurven zum Passe hinauf; oben erwarten wir uns selbst; das furchtbare Doppelwesen wird auf uns zukommen, uns greifen und hinabschleudern in die Schluchten unter dem Simplon. Der am Anfang der Geschichte auf das Wissen geworfene Fluch wird sich als ihres letzten Kapitels Inhalt erweisen« (226).

Der Zusammenstoß ist keine personale Begegnung mehr. Das Nichts umarmt das Nichts (343); die innere und äußere Leere, im selben Moment einander offenbar, verpuffen ineinander: »Der Pilz der Glutwolke entbreitet sich in der Luft. Das Schwert sticht nieder« (338). Die alten Symbole irdischer Macht werden hineingerissen in die Glut des Untergangs (209-210).

Der Verlust des Vaters

– »Die Vernunft zerstört den Glauben keineswegs; viel ernster zu nehmen ist die Arbeit des Schmerzes am Fels, vernichtende Erosion.« –

Am Ende der Geschichtszeit offenbart sich, was von Anfang an den Lebensprozessen dieser Welt als Gesetz eingeschrieben war: der Selbsthaß des Lebens bis zur eigenen Vernichtung (403). Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften bestätigen bis in unerträgliche Einzelheiten hinein, was bereits Plotin und Anaximander erkannten:

»Man nehme keinen Anstoß daran, daß ein Ding von einem andern vernichtet wird, es ist doch aus einem andern entstanden« (395).

Das kreatürliche Leben zehrt von der Substanz des getöteten Genossen. Im Kreislauf von Zeugung und Vernichtung, im »Prozeß des Fressens und Gefressenwerdens« (327), wendet der Lebenswille sich gegen sich selbst (280): »eine rotierende Hölle, das Nichts in der Erscheinungsform der Qual« (350). Denn »Leben ist immer Tod des Lebens« (337); es sei denn, ein Parasit habe ein Interesse am hinlänglichen Wohlbefinden des

Geschöpfes, in dem er haust. »Die aber Leben erzeugen, töten ohne Gnade« (321).[5]

»Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist . . . grenzt an Verzweiflung« (321).

»Die Wolke der Schnaken, der Eintagsfliegen, die jahrelang hungerten nach dem Hochzeitstanz, treibt über den See; und jegliches Leben wird seine Schuldigkeit entrichten, zeugen und den Tod bereiten und erdulden, der sein Dasein ist« (344).

»Jeglicher Lebenswille hat das Gefälle zu seinem totalen Widerspruch; der Triumph der Parasiten, die Aussaugung des Opfers, ist der eigene Tod, Selbstmord also des Lebensdranges. Das Leben an seinem Ziel kann nicht ›leben‹« (358).

Dieses tödlich-eherne Gesetz kreatürlichen Lebens kommt im Menschen zum Bewußtsein. Das innere Chaos des drohenden Vater-Sohn-Konfliktes, des Bruder- und Geschlechterkampfes muß daher, wenn die Menschheit sich nicht zerfleischen will, durch Objektivation bezwungen werden. Die Völkerstämme versuchten ihre kollektiven Ängste vor den toten Ahnen in die Schreckensmasken ihrer Götter zu bannen und die tabuisierte Ordnung ihres Zusammenlebens durch den ins Magisch-Unangreifbare entrückten Priester abzusichern.

»In welcher Hölle leben fast alle! Immer wollen die Toten über sie herfallen wie schwärmende Haie . . . und Götter und Priester weiden sie aus . . . Aber Götter und Priester, das bedeutet doch: Gesetz, Zwang – Sinn. Das Leben ist bereit, einen jeden seiner Werte der Sinnlosigkeit in den aufgesperrten Rachen zu werfen. Denn sie allein ist untragbar. Der Schrecken der Maske soll den Schrecken des Totenreichs, des Dämonensturms bannen; je mehr Schrecken der Mensch freiwillig annimmt, um so besser fühlt er sich beschützt . . . Sind die Ahnen versöhnt? (Die Toten sind böse. Alles ist böse, das nicht die Angst des Lebens teilt.) Aber auch die Toten haben Angst. Man muß ihnen – wie den Schächern – die Beine zerbrechen, sonst schleichen sie sich ein . . . Das ist ein Kreisen ohne Ende unter dem dumpfen Klang der Pauken, Flöten, Rasseln, Doppelglocken und dem Taktschlag des ins Übernatürliche gesteigerten Priesters mit dem Federstab: Angst, Wahn, Not, dumpfe Ahnung vielleicht, Opfer, wilde zu jeder Buße für das Dasein bereite Flucht vor dem Gespenst der Sinnlosigkeit« (315).

Und doch waren die blutgierigen Götter unverständlicher Völker mehr als klappernde Gespenster; sie waren »Zeichen der Sehnsucht des Menschen über den Menschen hinaus« (182).

Auf höherer Kulturstufe sichert die sakrale Autorität der Könige und Kaiser, »Abglanz des kaiserlichen Gott-Vaters« (236), innerhalb der Geschichtswelt den Ausgleich der einander bedrohenden Lebenskräfte. Die dem Widerstreit entzogene Person des Kaisers hielt sie zusammen und unterwarf sie der Harmonie des ewigen Weltgesetzes, das in ihm erfahrbar und verehrbar geworden war. Wird er entthront, geht auch seine überpersönliche Sendung verloren. Die rebellierenden Mächte reiben sich gegenseitig auf, bis alle Substanz verzehrt ist.

»Die Krone, die Hierarchie, die Ehrfurcht vor Gott und den Menschen, nicht definierbarer Glaube stehen fest . . . eine Herrschform der Liebe über der Dämonie der Tat, ein Vermögen, zu handeln aus der Einstimmung in Gottes unverrückbares Gesetz: Herrschaft ist das Zusammenwirken des Sympathikus und Parasympathikus, der

5 Vgl. SS. 217, 250, 271, 272, 279, 280-281, 297, 321, 327, 337, 341, 344, 350, 358-359, 360, 403.

Sekrete und der sie hemmenden Wirkstoffe, der Spannung und Erschlaffung der Gefäße und Adern, der Fliehkraft und Schwerkraft, der Beschleunigung und Verzögerung, der Jugendkraft und Altersweisheit; gelingt es einer der Kräfte, die andere zu übersteigen, so zerbricht der Weltkreis, wie der Organismus gestört wird, wenn die einander entgegenarbeitenden Nervensysteme sich nicht die Waage halten. Das Leben besteht so lange, wie es fähig ist, zugleich sich zu steigern und zu verzögern . . . Dies ist unwiderrufbar, aber in der Zeit findet sich das Vermächtnis nicht mehr zurecht; die Erde antwortet dem Wandel der Sterne nicht mehr; Schuld und Opfer, die von langer Geschlechterreihe erworbene unschätzbare Einsicht verhallen, an den Ereignissen vorüber, ins Nirgendwo . . . der letzte Kaiser verschwindet in labyrinthischen Gängen; sie stürzen hinter ihm zusammen« (221-222).

Angezweifelte oder bekämpfte sakrale Autorität verteidigt sich nicht; sie verfiele sonst selber der Dämonie der Macht, vor der sie schützen sollte. Sie hat ja nie sich selbst repräsentiert. Es bleibt ihr nur die »Bereitschaft zum Verzicht« (377). Sie lächelt als Totenmaske von der Wand (308).

» . . . das Antlitz entzieht sich in Schweigen und Ironie; es hat die Kränkungen der Geschichte nie überwunden; es zieht oftmals die Selbstzerstörung der Verteidigung vor« (407).

Die doppelte Einsicht, daß das Leben allenthalben »auf dem Weg zu seinem Tode« ist (358) und daß dieser Prozeß am Ende der Geschichte die kultisch-kulturellen Schutzvorrichtungen der Menschheit niederwirft, verdunkelt auch das Bild Gottes als des Garanten des Lebens- und Geschichtssinnes (382).

Zwar läßt sich ein Schöpfergott nicht leugnen angesichts der ungeheuren Formenvielfalt der Natur, »dieser entsetzlichen Fülle der Erfindungen« (280). Aber wenn man aus den rotierenden Höllen aufblickt zum Vater der Liebe: »Wer schlägt nicht die Hände vor's Gesicht?« (316). Denn »aus der Fülle der Liebe ersteht eine grausige Welt« (314).

»Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfaßbar« (281).

» . . . und des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ›Vater‹ sagen« (271).

So lebt der Dichter im zweifachen Schmerz, »im Schmerz um die Kreatur, den verborgenen Gott« (405); ja, in der Stellvertretung des verborgenen Gottes gehören das Leid der Kreatur und das Elend des Dichters zusammen.

» . . . denn unter den Lasten, die den Dichter aus dem Gleichgewicht bringen, ist das Leid der Kreatur eine der schwersten. Er weiß, daß sie ihm anbefohlen ist und daß er ihr nicht zu helfen vermag« (237).

Die Gesetzlichkeit des biologischen und geschichtlichen Lebens bildet sich schließlich auch auf der dritten Reflexionsebene, der des Glaubens, ab. Im Glauben meldet sich der Lebenswille als Hunger nach Unsterblichkeit, dem umgekehrt die Angst vor dem Nichts, die Todesangst, entspricht. Aber wäre dann Glaube mehr als der nackte Wille, der sich selbst festhalten will, und Gottesliebe mehr als unstillbare Lebensgier?

»Kann der nur Gott lieben aus ganzer Seele, der das ewige Leben will: Liebt er Gott um dieses Lebens willen?« (255).

»Nur einem heftigen Willen zum Diesseits entkeimt (nach der Lebenskrise) der Glaube an das Jenseits; wer nicht *will*, der glaubt eben nicht . . . Das ewige Leben kann nur die Fortsetzung des erfahrenen sein, befreit von seinen erfahrenen Beschwerden« (337).

Ein Fortleben nach dem Tode als reine Verlängerung irdischer Existenz wäre jedoch

die unaufhörlich rotierende Hölle ewigen Lebenskampfes in Schuld und Sühne, wie Hieronymus Bosch sie in seinen Phantasmagorien schaute.

»Alle Fleischeslust ist umgeschlagen in Fleischespein, in verzweifelte Angst um das Heil . . . wer sollte nicht von krankem Gewissen sprechen, von der Höllenpein des Glaubens an Gericht und Unsterblichkeit, an die tückischste Gestalt des ewigen Lebens, an die Ewigkeit der Folter, satanischen Triumph, die Fortwirkung der sieben Todsünden in Ewigkeit! . . . Hieronymus Bosch konnte nicht schlafen, nicht sterben, nicht tot sein. Unstillbare Lebensgier tobt sich aus im Schwefelgestank unter der Peitsche des Gewissens« (256-257).

Einer solchen religiösen Vorstellung vom ewigen Leben muß sich der Zweifel einnisten wie ein Parasit: »Der Zweifel ernährt den Glauben; der Glaube den Zweifel« (375). Doch wenn am Ende das Ja zum Leben, worin alle Religion verwurzelt ist, erlischt, erstarrt die letzte Gebärde des Glaubens zum Zweifel.

» . . . der dreifach gekrönte Gregor an der Kanzel des Stephansdomes hat seine eigenen Gedanken über das Brot des Lebens, das er in schwer beringten Händen hält; und der Bischof von Hippo ist nur bohrende Frage, der Zweifel im zermarterten Fleisch und Blut. (Hieronymus, der Kardinal, ist die gestorbene Kirche.) . . . es ist der Zweifel ohne Grenzen, der Zweifel noch der Toten (Hieronymus), gekleidet in den Ornat, es ist der Zweifel in der tragischen Verkleidung der Repräsentanz« (232).

Wo nicht einmal der Zweifel bleibt, hat es den Glauben in vollem Ernste nie gegeben.

»Papst Gregor, der Zweifler an der Kanzel, hält die Hostie in der Hand, an deren Geheimnis er nicht glaubt, und schaut bittersten Blicks auf die Menge herab, die nicht einmal mehr zu zweifeln vermag« (254).

Wo dagegen, um den Preis des eigenen Lebens und Glaubens, Tod und Zweifel bis zur Neige ausgehalten werden, tut sich grenzenlose Freiheit auf.

»Aber erst Papst Gregor an der Kanzel des Stephansdoms, der die Hostie zweifelnd in Händen hält, und Hieronymus, der tote Kardinal, trafen mich ins Herz. Sie sind beherbergt im heiligen Raum. Es müssen Tod und Zweifel *in* der Kirche sein. *Vor* ihren Mauern bedeuten sie wenig, sind sie überall. Aber hier! Welche Konzeption der Kirche, die Raum für solche Schmerzen, solche Haltungen hat! Die Dämonen müssen außen tragen und speien; sie sind Gegengewicht. Frage und Zweifel sind innen, im religiösen Bezug. Große Einsamkeit, große Freiheit, die Ihr zur Heimkehr ruft, seid gegrüßt!« (267).

Der Trost im Kreuz

Die Nacht von Golgotha überwindet den Dämonensturm (256). In ihr schweigt der Schöpfergott, der kaiserliche Gottvater, der Garant kosmischen Sinns, zum Schrei seines Sohnes, der nach ihm ruft. Doch Jesus Christus bleibt seinem Vater treu, indem er darauf verzichtet, sich selbst zu helfen. Am Kreuz betet er nicht für sich, sondern für seine Verfolger und für ihren erloschenen Glauben an einen Gott, der durch den Tod hindurch rettet.

»Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst . . . solange dieses Muß empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben, der in der Gnadenordnung steht. Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar ein Anteil an ihr: der Ort vor dem Unüberwindlichen in der unüberwindlichen Nacht« (391).

Im Opfer seines Lebens bezwingt Jesus Christus den eigenen Lebenswillen und das eigene Glaubenwollen und setzt so »dem Unglauben der Macht den Glauben der Machtlosigkeit« entgegen (355). Er bejaht das Gesetz seines Vaters, der an ihm das Gericht über Welt und Geschichte vollstreckt, und verwandelt es dadurch in den Ort personaler Freiheit.

»Freiheit? Gewiß. Personal, nicht außerhalb der Geschichte, Opfer, das an der einen ihm erreichbaren Stelle das Gesetz durchbricht, ohne es aufheben zu können« (231).

»Christus ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit« (186).

»Denn die Macht, an der alles Gewollte zerbricht, ist das Leid« (246), das herrscherliche Leiden (392). Der Gekreuzigte bringt den Kreislauf der »in Selbstvernichtung sich fortgebärenden Schöpfung« (279) zum Stehen, weil er sich ohnmächtig dem Hunger, der Gier, dem Zerstörungstrieb (350) ausliefert; »die Schwachheit könnte Hoffnung sein« (320). Der Tod, der Christus tötet, hat in diesem Unschuldigsten, weil Machtlosesten aller Kreaturen, keine Gegenwehr gefunden und so blindwütig sich selbst getötet. Tod und Zweifel, das Nein zum Leben aus Lebensgier und das Nein zum Glauben aus Glaubensgier, sind durch das größere Ja des Leidens entmachtet.

»Das Zerstörende, das sich durchsetzt, hebt sich selbst auf . . . eine essentiell auf Zerstörung gerichtete Erscheinung endet, indem sie sich übersättigt, durch vollkommenen Sieg; ein jeder ihrer Fortschritte ist gegen sie selbst gerichtet, bis sie sich erreicht und aufzehrt . . . Aber was wir, hier von außen, Zerstörung nennen, ist dort, von innen, Leben« (297).

Dem neuen Leben von innen her, jenseits des kreatürlichen Lebens, begegnen wir auf Erden, diesseits der Glorie, im Schmerzensmann allein.

» . . . der Mitleidende auf Erden, der die äußerste Grenze erreichte, aber nicht überschritt, der durch die Grabesnacht blutendes Fleisch blieb, unverwesliches Leiden, er ist hilfreicher als der Auferstandene . . . In aller Religion ist die Sehnsucht nach dem leidenden Gott, nach dem göttlichen Bruder in der Schmerzensgefangenschaft: Wie viele Fesseln nahm er nicht ab; wie viele schauerliche Verließe schloß er nicht auf! Aber er ist da: ausgesetzt dem Todeshauch, mit unbedeckten Wunden« (219).

Statt oben im Dom, wo der Zweifel schließlich den Triumph des Glaubens zernagt, sammelt das Christentum der Endzeit seine Kraft zum Martyrium bei Christus dem Verborgenen in den Katakomben. Ihn als Freund zu umarmen in seiner Todesangst – statt des Doppelwesens von Nichts und Nichts auf der Paßhöhe –, sein Sterben mit unserem zu vermählen in grenzenloser Trauer, das könnte Leben sein, Begegnung mit dem todwunden Auferstandenen an der Brust des Vaters. Im Kalvarienberg von Eisenstadt findet der Dichter den Abstieg zur Zukunft des Glaubens.

»Tief und tiefer ins Innere führen die Felsengänge weltabgewandter Leidensmystik; welches Leben, welcher Glaube, die sich hier verloren! . . . Dies ist das Castillo Interior der großen Teresa, Wandel in heiliger Dunkelheit, Weltverzicht und unerschöpfliche Erfüllung . . . Hüte dich, der du eingehst in den Berg der Geheimnisse, in die funkelnden Schächte: Du hast mit der Welt nichts mehr zu tun; deine Heimat ist unter der Erde; du findest zurück zu den Ersten in die frühe Zeit, da das Christentum nur Ärgernis war und Geheimnis, ein Werk der Maulwürfe, weltumgestaltende Verborgenheit . . . Später Zauberberg der Mystiker schließe dich zu! Welche Verlockung, sich in die Beter hineinzuleben, die hier, im Bergwerk des Glaubens, zur Tiefe fuhren; die sich verloren an die Majestät des an den Säulenstumpf gefesselten Herrn, an Christus, den

toten! Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus ins Grab, wird vielleicht auferstehn. Wir sind nicht allein an der Grenze des Abendlands, in Pannonien; wir sind an der Grenze überhaupt (denn oben geschieht nichts mehr als Untergang). Der Glaube hat nur noch diesen Weg: durch das Grab; sein Leben ist die geheimnisvolle, die unterirdische Agonie, sein Ort die Kapelle der Todesangst Christi« (346-347).

Der Ort des Priestertums

»Und nun ist der hochwürdige Herr, nach unsäglichen Mühen, geborgen vor dem Altare, an dem er sich geopfert hat.« –

Die Turmuhr hat die dreizehnte Stunde geschlagen; »das Christentum ist in die Passion eingetreten, in ihr, nicht im Waffenkampf, ist fortan Heldentum« (304). Das wirkt auf den Priester zurück.

»Es ist alles gesagt und Gestalt geworden; es bleibt allein das Gebet, das Opfer, der Eingang in das unterirdische Heiligtum, in den Kalvarienberg von Eisenstadt – um einer Welt zu dienen, von der Menschen schwerlich wissen, wie ihr zu helfen ist« (373).

Der Priester teilt als Jünger Jesu sein Geschick. Zu seinen »unsäglichen Mühen« gehört, daß er »in Kirchen, die sich nicht mehr füllen« (178), das Sterbeleben der Kirche am eigenen Leib erfährt.

»Immer schmaler wird die Tafel des Bräutigams, immer breiter werden die Tische, an denen niemand nach Wundern verlangt« (233).

Die Vereinsamung, in die man ihn geraten läßt (410), stellt ihn dem Bräutigam gleich.

»Das Licht der Verheißung, das fast allmorgendlich über dem Altar in der Dominikanerkirche in die Gewölbe flutete . . . ist erloschen. Welche Einsamkeit der Priester an ihren Altären! Man versteht den Sinn der Ikonenwand, die den Priester einschließt mit Gott . . . « (325).

»Eben schloß sich die Pforte der Ikonenwand; der Gesang verhallte dahinter. Es war niemand da – außer dem einen, der keine Hilfe fand. Und wer hilft dem Priester, der keine Gemeinde hat? Man könnte sich die Augen ausweinen« (341).

Es bleibt ihm als Zufluchtsort nur der Altar, an dem er, vereint mit seinem Meister, sich opfert. Er hat sich der Zeit zu stellen ohne Trost (305). Er kann, ja er darf sich selber nicht helfen (394). Wie Christus am Kreuz, wie der Dichter unter dem Zwang seiner Todesahnung, betet er in reiner Stellvertretung für die andern, ohne Rück-Blick auf das eigene Schicksal.

»Man muß beten, auch wenn man es nicht kann. Ich kann sehr wohl beten für andre, die Priester, Forscher, Staatsmänner, die Völker, die Kreatur, die Erde; für die Kranken zuerst, wie es sich versteht, und für die Toten; das ist die stille Betätigung eines rätselvollen Zusammenhangs. Ich habe ein tiefes Bedürfnis danach; es ist das, was mich hält, was mich morgens in die Kirche ruft; für mich kann ich nicht beten . . . « (271).

»Zu beten nur noch aus Not um die Welt: das ist bereits die letzte Form der Frömmigkeit. Was mich selber angeht, rührt mich nicht an« (332).

Priestersein als radikale Existenz

Es geht also um die radikale Intensivierung der priesterlichen Daseinsform: nicht sich selbst zu leben, sondern für andere. Sie ist Vollzug des Glaubens, nicht mehr, wie einst

vor Christus, sakrale Herrschaft.[6] Denn der christliche Glaube ist kein philosophisches Weltbild, das um den Preis ideologischer Systematisierung die Welt erklärt und die Lebensrätsel löst. Er ist »im wesentlichen Weg«,

»gelebte, im Leben sich kundmachende religiöse Ethik für den Menschen in der Geschichte, unangreifbar, weil sie eben Heilsweg bleibt am Ende der Zeiten und sich auf die kosmischen Perspektiven sowenig einläßt wie auf die universale Vorgeschichte« (394).

Darum kann Priestertum der Endzeit nichts anderes sein als gelebte Zeugenschaft und prophetische Existenz, »Lebenstatsache, die Glaubenstatsache ist« (397).

»Dies ist das Einzigartige: daß Sein Wirkung ist, Geschichte beeinflußt; daß es der Herrschaft im bisherigen Sinne dazu nicht bedarf« (302-303).

»Von Herrschaft ist jetzt nicht die Rede: Dasein ist Tat – ein Dasein, das sich vor Erstarrung bewahren wird, wenn es sich rastlos intensiviert . . . « (265).

Dadurch wird der Priester wie Christus zum letzten Zeichen Gottes in der Welt, nachdem die alten Formen sakraler Repräsentation entleert sind: »Die Atmosphäre des Mysteriums bauen wir nicht wieder auf« (338). Und doch brauchen die Menschen und Völker Zeichen der Sehnsucht über den Menschen hinaus.

»Die Völker sehen nach der Fahne, der Fahnenträger hat sie zu halten; was in ihm vorgeht, ist ohne Belang. Sein Glaube bedeutet nicht viel; aus der Fahne kommt die Kraft« (392).

Wer bildhaftes Zeichen für andere sein soll, Fahne und Fahnenträger in einem, hat für sich selbst aller Bildhaftigkeit, die zwangsläufig Selbstbespiegelung wäre, zu entsagen. Das Auge sieht nur dann für den Leib, wenn es in sich bildlos ist, reine Leere der Empfänglichkeit und unverzerrte Weitergabe von Gnaden des Verzichts.

Als Stellvertreter des Unvertretbaren ist der Priester aber auch der Ablehnung ausgesetzt, die dem unbedingten Anspruch gilt, der in ihm zum Austrag kommt. Daher läßt sich auf seine selbstvergessene Existenz beziehen, was Schneider vom heute notwendigen Rittertum sagt.

»Immer schien mir Rittertum unabdingbar, gerade jetzt . . . Denn eben, was nicht mehr ist, hat die Berufung zum Zeichen . . . Das ist die historische Forderung. Könnte sie nicht wichtiger sein als das Seelengeschick – dieses allzu persönliche, als der Umstand, daß die Seele ihrem Schwergewicht erliegt? Wen geht das an? Aber das Rittertum, verpflichtete Genossenschaft, das bedeutet heute Bereitschaft, Spott und Schande anzunehmen, die Ehre im ritterlichen Kreise sind. Das, nicht der Prunk, könnte heute die Bestimmung . . . sein . . . Und es könnte zum ritterlichen Opfer gehören, den Schild mit dem Zeichen zu weisen und den Schmerz darum zu verschweigen« (313-314).

Der Glaube des Priesters ist nicht mehr die machtvolle Sinnstruktur, in die er sich hüllen könnte wie in einen Brokatmantel. Er steht nicht vor der Wahrheit, sondern in ihr; er hat sie auszustehen auf Kosten seines Lebens. Er vermittelt sie nicht; er ist die Vermittlung selbst. Er sieht Gott, wie Jesus am Kreuz, nicht mehr vor sich, sondern ist ihm in dem blinden Fleck, der es bedeutet, Wahrheit Gottes für die Welt zu sein,

---

6 »Vor Christus« nicht in chronologischer, eher in eschatologischer Bedeutung. Zur sakralen Herrschaft im archaischen Sinn vgl. S. 235-237.

unmittelbar ausgesetzt. In der Nacht der unerfahrbaren Erfahrung ereignet sich in ihm Gottes Sein für die andern.

»Niemand glaubt an Gott, weil er ›bewiesen‹ wurde, sondern weil Gottes Sein sich in ihm ereignet hat, weil Gottes Sehen an ihm, in ihm geschah . . . weil Gott sein Auge auf ihn richtete. Gott ist der unbeweisbare Wirkende, der anschaut, den er will« (276).

Die reine Vermittlung kann selbst nicht mehr vermittelt werden. »Wer in das Mysterium dringt, hebt es bis in seine Möglichkeit auf« (300).[7] Vereinsamt am Ölberg seines Auftrags hat der Priester den Widerstand auszuhalten, der aus der Welt gegen Gott aufbricht. An der Stelle, wo der lebensgierige Eigenwille des Menschen und der Heilswille Gottes im Priester aufeinanderstoßen, kommt es zur »kleinen Passion«.

»Und dieses Muß, dieses dunkle, ohne Furcht vor dem Tod, eine Art ›kleiner Passion‹, könnte noch eine Verheißung sein: numen adest« (392).

»Wenn er hindurch sein wird . . . dann wird er wissen, was Christentum ist« (291).

Diesem Ereignis können nur radikale Existenzen standhalten, deren Wurzeln in die Grabesnacht Christi hinabreichen. Ihre Begnadung ist »ihr Geschlagensein durch ein Unbedingtes« (234). Der zureichende Grund ihres Lebens bleibt verborgen wie das Korn im Erdreich (229). Ihr Sein ist, bevor es wirkend zutage tritt, Höhlenexistenz, wie die der portugiesischen Mönche in ihren Felsengelassen über dem Atlantik, »wie überhaupt Ordensleute, Klausner, Eremiten, Poeten« (202). Sie stellen »keine Ansprüche mehr« (351) im Gegensatz zu jenen, die vergessen haben, warum sie da sind (353). Doch gerade aus der Radikalität ihres unvermischten Daseins – »durch das Feuer hindurch« (291) – erwächst der Beitrag der Priester zum Lebensprozeß im Ganzen. Die kleinsten und verborgensten Beigaben sind es, die das Wunder des Lebens »in unbegrenzbaren Bezügen« wirken: Chlorophyllkörner, winzigste Gewebeteile, minimale metallische Bestandteile (250-251,360). »Aber das Minimale ist vielleicht das Wesentliche; was wir Minimum nennen, ist keines der Natur« (251).

»Sollte es sich mit den Völkern anders verhalten? Kranken sie am Ausbleiben, am Versagen der Wirkstoffe, der Spurenelemente? Und was wäre zu tun? Zwei, drei Existenzen sind nichts in einem aus achtzig Millionen (oder dem Vielfachen) aufgebauten Volkskörper. Vielleicht aber können sie durch äußerste Intensivierung zu Wirkstoffen werden: zu jenen seltenen, kaum oder gar nicht bekannten personalen Leistungen, die in den Blutstrom eingehen, die innere Prozesse ermöglichen, beschleunigen, hemmen, ohne sich selbst zu verändern. Existenzen also wie Metalle. Ein einziger, der die Wahrhaftigkeit bis zum Äußersten intensiviert, oder das Tragische an sich, die Kunst, den Glauben, die Liebe, kurz, extreme Existenzen tun not. Wer den Fehler macht, sie zu isolieren, sieht sie im Unrecht. . . . Unsere wesentliche Armut ist die an Radikalität, an Menschen, die chemisch reine Elemente sind« (287).

Spielerischer Dienst

Gott vor den Menschen, die Menschen vor Gott zu vertreten, kostet die Selbstverwirklichung der eigenen Person. »Verzicht ist die Devise der nun noch möglichen Daseins-

7 Die doppelte Funktionalisierung des priesterlichen Dienstes im Hinblick auf die Gemeinde und die Welt – und dieser Entwicklung treiben wir heute entgegen – entfremdet den Priester dem reinen Dienst der Stellvertretung. Wurzellos auf den Wellen der Beliebtheit und Ablehnung hin- und hergeworfen, wird er entweder todunglücklich oder flieht vor seinem Auftrag.

form, der Sendung« (376). Sie lebt keineswegs aus einem freudlosen Nein, sondern findet sich wieder in einem größeren Ja: »Es ist so schön, nicht mehr sich selber zu leben« (207).

»Es gibt eine Abgrenzung der Existenz, die keine Verneinung, keine Verleugnung ist, viel eher leidensbewußte Begnügung, Bescheidenheit« (255).

Dieses »Glück der Bescheidung« (377) entdeckt Reinhold Schneider an Menschen, die, beschützt von der Reinheit ihrer Gesinnung (234), durch eine von kaum lösbaren Problemen verdunkelte Zeit hindurchgegangen sind, ohne daß der Strahl sich brach.

»Das Ergreifende ist . . . daß ein Erfahrener noch da ist, der Rat gibt, und zwar aus Liebe; daß in ihm die Sittlichkeit des Glaubens sich von keiner Enttäuschung verwirren ließ; daß kein Schmerz persönlichen wie geschichtlichen Daseins vom Steuer drängte. Güte, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit vereint der Glaube an einen nie zurückgenommenen Auftrag« (195).

Der »gütige Erzbischof«, der Abt von Heiligenkreuz, sind solche Priester, bei denen Person und Auftrag zur leidgezeichneten Harmonie (195) verschmolzen. »Ihr Verständnis reicht um Dimensionen über ihre Repräsentanz; das ist ein Trost« (374).

»Der hochwürdige Herr im weißen Habit mit dem schwarzen Skapulier ist wie eine unzerstörbare Gestalt, schmal, geprägt, mit dem Lächeln derer, die durch das Feuer geschritten sind, der ungewollten, unbetonten Überlegenheit über die Kinder der Welt. Das Persönliche ist vergangen: es ist *der* Abt des Ordens von Citeaux und Clairvaux . . . es ist *der* Abt von Heiligenkreuz, der schon über achthundert Jahre regiert . . . Er allein, wie sehr empfinde ich das, hat ein Recht, hier zu sein; er ist eins mit dieser steinernen Größe, die Brunnenhaus durch Jahrhunderte strömenden Segens ist. Er entschwindet in ihr, wie seine Vorgänger in ihr entschwanden, Person geworden in überpersönlichem Dienst« (371, 373).

Um nach den Erfahrungen der Geschichte so selbstverständlich dem priesterlichen Dienst zu leben, braucht es den »Genius eines wissenden Kindes« (316). Ihm allein ist die »Vollkommenheit in spielendem Ernst« (289) zu eigen, die immer Dienst hat (341),[8] ohne zu ermüden. Es kann so selbstvergessen leben wie das reflexionslose Tier, dessen Spieltrieb der Mensch in Zucht genommen hat: »alles ist Ernst, Zucht, Wachsein, Aufmerksamkeit auf den Taktschlag, den inneren Takt« (377). Die Unterordnung von Mensch und Tier unter das Gesetz der schwerelosen Huldigung »vor der unsichtbar gegenwärtigen Majestät« (289) versöhnt beide als Schicksalsgefährten mit ihrem kreatürlichen Los. »Glanz und Armut gehören zusammen« (216).

»Welcher Ernst des Tanzes! Welche Sammlung der Anmut: Und welches Entschwinden des verkleideten Reiters ins Unpersönliche, der keine andere Bestimmung hat als die Darstellung der vollkommenen Kreatur in ihrer schmalen Fülle: Kein Rückblick! Keine Sehnsucht!« (178-179).

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit

– »Auf der Mauer hat sich ein Weidenkätzchen angesiedelt, unbeirrbare Frühlingsverheißung, unter der sich am Morgen ein Finkenpärchen badet im Schnee.« –

---

8 Schneider skizziert seine Wiener Bedienungen in Gasthaus und Theater als weltliche Parallelen des priesterlichen Amtes: SS. 326, 341, 349, 355, 368.

Die spielerische Übereinstimmung mit dem Geschick öffnet das Tor zur Freiheit. Geschöpfliche Freiheit gibt es nicht »ohne Maß, ohne Opfer, ohne den Glanz der Freude« (216). Aber »aus den Katakomben kam der Reigen hervor« (289). Das tödliche Gesetz kreatürlichen Lebens ist durch Christi Kreuz verwandelt. Einer lebt vom andern, weil alle aus der Substanz des Gottmenschen leben. Vom eigensüchtigen Lebenswillen befreit, der aus Angst vor dem Tod den Genossen am Tisch der Schöpfung verdrängt, gibt jeder sein Leben dem andern hin. Unverletzbar geworden, ist es im höheren Organismus gerettet, den der Geist aus der Schöpfung hervortreibt.

» . . . ohne Myriaden von Zerstörern zu beherbergen, ohne von ihnen sich bedienen zu lassen, könnte kein höherer Organismus bestehen; ohne sie also könnte auch der Geist sich nicht aussagen. Und was sind nun Liebe und Schönheit? Es bedarf äußerster Kraft, sie niemals zu verletzen« (272).

Die irdische Vorahnung des hegenden Gottesgeistes ist die mütterliche Frau. »Die Frau also müßte, wenn es noch eine Lösung geben soll, die Szene wieder betreten, sogar deren Mitte«; in ihr läge die »Überwindung der Tragik durch Glück, durch die Macht der Liebe« (224).

Etwa zur selben Zeit, als – »nach dem Versagen so vieler Väter« (224) – den männlichen Herrschern Maria Theresia, »die Segensmacht der Völker-Mutter« (181), folgte,[9] sollte in Eisenstadt neben dem Kalvarienberg die größte Marienkirche des ganzen Erdkreises errichtet werden (347). Es kam nicht dazu. Doch »Haydn baute sie auf, als in der Kirche Mariä Heimsuchung die Orgel unter seinen Händen erklang« (347). Aus diesem inneren Einklang mit dem mütterlichen Herzen vermochte er den Lobgesang der sterbend lebenden Schöpfung anzustimmen.

» . . . hatte der Meister der ›Schöpfung‹, der ›Jahreszeiten‹ nicht recht? Den unsterblichen Lobpreis im Herzen, nahm er in der Morgenfrische unbeschwert seine Flinte, um Enten oder Wildgänse zu schießen am Neusiedler See; alles war zur Freude erschaffen und bereitete sterbend noch Freude« (351).

Am Neusiedler See trifft der Dichter die Priestergestalt, in der sich die Nachfolge des Gekreuzigten mit dem hegenden Dienst an der Natur auf versöhnliche Weise verbindet.

» . . . die Trauben erinnern an das Gelobte Land. Das erzählt der lebhafte, gastfreie Pfarrherr, der uns in schwarzgelockter Pelzmütze hinter dem grüngestrichenen Hoftor empfängt. Hier ist der uns fast verlorengegangene Sinn der Wörter ›Pfarrhof‹ und ›Pfarrherr‹ noch vollzogen: Land und Weinäcker gehören dazu. Der Pfarrer ist auch im weltlichen Sinne Herr, und das heißt als Besitzer und Verwalter genau vertraut mit den Lebensumständen der Gemeinde. (Es ist nicht ganz in Ordnung, wenn der Geistliche Gehaltsempfänger ist wie der Angestellte und nicht ›erwirbt‹, nicht pflanzt, ackert, erntet, keltert und ausschenkt auf Erden wie für das Himmelreich. Daß die Gleichnissprache der Schrift sich in der irdischen Realität seines Daseins erfüllt, ist die Wurzel der Verkündung, ist deren Kraft. Der Herr, die Apostel haben die längste Zeit ihres Wandels

9 Das Motiv der Frau wurde von den Dichtern ins Märchen, dem »Lobgesang der Tragiker« (376), übernommen (224), wie ja das Märchen nach Ansicht Schneiders neben dem Kreuz die einzig mögliche Antwort auf die Geschichtswelt ist (241, 204). – Hier wäre zudem das archetypische Verhältnis von Priester und Frau, das väterlich-mütterliche Element in der Kirche in seiner Überkreuzung mit dem brüderlich-schwesterlichen, zu bedenken, aus welchem Nachdenken erst zureichende Kriterien für den Verzicht des Priesters auf Ehe und Familie gewonnen werden könnten.

mit der Hände Arbeit bestritten, die ihres Lohnes wert und auf ihn angewiesen ist. Nur die bestandene zeitliche Wahrheit verwandelt sich in die Zeichensprache der ewigen.) . . . Und hier an des Reiches Grenzen bricht sich die Menschlichkeit in einem feurigen priesterlichen Herzen, in einem hellen Geiste. Sind hier die Grenzen der Kirche, des Glaubens, des Menschen, des Reichs? Ist nicht die Grenze der Anfang?« (251-253).[10]

Bei ihm fühlt er sich geborgen und ermuntert, die Gaben der Schöpfung, die Freundschaft und den Wein zu genießen.

»Und nun, lieber verehrter Freund, stoßen wir an mit dem dunkelroten Feuer von der ungarischen Grenze! Das ist ja der Grund unserer Freundschaft, daß wir auf etwas unsanfte Weise an die Grenze (in jedem Sinne) versetzt worden sind. Aber an der Grenze reift unser Wein« (234).

Auch die Tragik der Geschichtswelt verklärt sich zum Gesang; ihr Finale wird zum Auftakt. Das Lob des allbarmherzigen Gottes vereint Himmel und Erde.

»Es ist alles, worum wir hätten bangen können, geborgen im Bergwerk der Mystiker unter Vater Haydns Taktstock: Was wir in Wahrheit besitzen, was wir sind (denn wir besitzen nur, was wir sind), können wir nicht verlieren« (409).

»Gab es je ein anmutigeres, ein betörenderes Finale? Und hat es, in den oberen Chören der neun, nicht schon Mozart angestimmt?« (190).

Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit kehrt die Welt zum Vater zurück.

»Das ist ja eigentlich der Gehalt, die heilige Paradoxie der Botschaft, Alten wie Neuen Testaments: Der Prophet von Anathot sieht alles verloren – aber mit dem Blick auf die Rettung; der Hammer des die Völker zerschmeißenden Worts ward ihm in den Mund gelegt, aber die unwiderrufliche Verheißung des ›Ich habe dich je und je geliebt‹ ist der Trost seiner Nacht, seines Daseins zwischen Untergang und Geburt. Gefordert wird von uns – über die Kraft – der felsenfeste Glaube, daß durch die Untergänge hindurch der Weg des Heiles führt, der Heimweg, an dessen Ziel der Sohn unter den Wunden der Glorie dem Vater die Welt zurückgibt« (213-214).

---

10 Der vorgelegte Versuch, Intuitionen eines Dichters in meditativer Aphoristik auf einen Gedankengang hin zu zentrieren, muß Mißverständnissen ausgesetzt bleiben. Das Werk Reinhold Schneiders böte durch seine Annäherung von Dichteramt und Priestertum Stoff genug zur weiteren Entfaltung des Gedankens der prophetischen Stellvertretung. Daß die »schmale Fülle« seiner von Schwermut überschatteten Geschichtsdeutung nicht alles einfängt, was zum Dienst und Auftrag des Priesters heute zu sagen wäre, versteht sich von selbst. Die Grabesnacht Christi als Endstation der Todessehnsucht des Dichters scheint sich dem Durchbruch des göttlichen Lebens in der Auferstehung des Herrn fast zu verschließen. Doch könnte der unbedingte Ernst seiner Kreuzestheologie ein heilsames Gegengewicht gegen eine allzu unbeschwerte *theologia gloriae sacerdotii* bilden, die aus dem Priester am liebsten ein Universalgenie des Gemeindemanagements machen möchte. Was Schneider schließlich über die Vereinsamung des Priesters anmerkt – eine Widerspiegelung seines eigenen Schicksals im westdeutschen Nachkriegskatholizismus –, gäbe Anlaß, die brüderliche Verbundenheit aller Christen, der Priester und Laien, zu stärken, worin die Einsamkeit des von Gott Berufenen sich tiefer zur Gemeinschaft der Glaubenden öffnet.

Begegnung mit kenianischen Christen

Tagebuchnotizen

Von Maria Siegwart

Seit einigen Jahren ermöglicht das Internationale Kolpingwerk jungen Leuten zwischen 18 und 30 Jahren, an Projekten in Kenia mitzuarbeiten. Ziel dieser Einsätze ist, so die Informationsschrift, »ausschnitthaft etwas von den Lebensbedingungen, Problemen sowie Eigeninitiativen der Menschen« in Kenia zu erfahren, das heißt, die gemeinsame Arbeit mit Einheimischen an einem Projekt soll nicht als Hilfe, sondern als Mittel der Begegnung verstanden werden. Vom einzelnen Teilnehmer wird die Bereitschaft erwartet, mit den Kenianern ins Gespräch zu kommen, um auf diese Weise Einblick in die sozialen, ökonomischen und politischen Gegebenheiten des Landes zu gewinnen. Bewußtseinsbildung und Urteilsfähigkeit gegenüber den Problemen eines Dritte-Welt-Landes sollen durch den unmittelbaren Kontakt mit den Menschen des schwarzen Kontinents gefördert und verstärkt werden.

6. September

Zusammen mit acht jungen Leuten aus verschiedenen Teilen Deutschlands fliege ich zum Missionsprojekt in Nairobi. Am nördlichen Stadtrand der kenianischen Hauptstadt befindet sich unser Aufenthaltsort, das Benediktinerkloster, das 1979 von drei deutschen Mönchen gegründet wurde. Die Klostergründung, so erzählt der Prior, geht auf einen Wunsch des Kardinals von Nairobi in den sechziger Jahren zurück. 1976 trifft sich die Kongregation und wählt Leute aus, die den Grundstückkauf, die Suche nach dem geeigneten Architekten, die Bildung einer eigenen Gemeinde und vieles mehr in die Wege leiten sollen. 1979 beginnt man ein Drei-Punkte-Programm in die Tat umzusetzen: Kloster, Exerzitienraum und Gemeinde entstehen. Heute leben sieben Patres und sieben einheimische Fratres im Kloster; Fernziel der Gründung ist, daß das Kloster von afrikanischen Mönchen übernommen wird.

10. September

Wir erfahren weiter: Die Klostergemeinde umfaßt heute etwa 20 000 Menschen. Davon sind 5 000 Katholiken. (Diese Zahlen spiegeln ungefähr die Verhältnisse in ganz Kenia: 20 Prozent der Bevölkerung sind Katholiken.) Die Gemeinde wächst ständig; der Pfarrer hat viele Kinder und Erwachsene zu taufen. Der katholische Glaube verbreitet sich unter den Afrikanern von Mund zu Mund; die Benediktiner gehen aber auch bewußt auf einzelne Menschen zu, z. B. auf Frauen, deren Männer bereits katholisch sind. Auf religiös ethnische Fragen wie etwa Initiationsriten hat das Kloster wenig Einfluß. Es handelt sich dabei um jahrhundertealte Bräuche, die nicht durch neue Glaubens- oder Regierungsgesetze beseitigt werden können. Daß der Aufgabenbereich der Benediktiner auf sozialer Ebene relativ beschränkt ist, läßt sich unter anderem dadurch erklären, daß das Kloster noch sehr jung ist. Pater Klaus, der für den Bereich Jugendarbeit zuständig ist, konnte eine klosterinterne Elektrikerausbildungsstätte einrichten, während die entsprechenden Werkstätten für Maurer und Zimmerleute noch in der Planung stecken.

11. September

Pater Klaus ist auch verantwortlich für das Missionsprojekt, an dem wir teilnehmen. Unmittelbar am Rande der Slums haben die Benediktiner ein Stück Land gekauft, worauf ein Katechesehaus und eine *community hall* gebaut werden sollen. Unsere Arbeitspartner sind junge kenianische Katholiken, die bereit sind, *young christian workers* zu werden und die beim Bau des Gemeindezentrums mithelfen wollen. Die überwiegende Mehrzahl dieser jungen Schwarzen wohnt im Mathare Valley, dem bekanntesten der elf Slums Nairobis. Im Kloster eine feste Arbeit zu haben und Lohn zu bekommen, ist für diese jungen Leute, die alle Arbeit suchen, ein großes Glück.

Im Mathare Valley leben heute etwa 100 000 Schwarze. Sie kamen meist vom Lande mit der Hoffnung, in Nairobi eine Arbeit zu finden. Der Traum vom großen Geld erfüllte sich für sie nicht, und so blieben sie in den Slums hängen. Die vielen Kinder der Slums sind oft eine Frucht der Prostitution. Eine Mama kann zehn Kinder haben, von denen keines seinen Vater kennt; denn hat eine Frau erst einmal ein uneheliches Kind, wird sie nicht mehr geheiratet, sondern muß sich selbst ernähren. Ihre Verdienstquelle ist dann meist die Prostitution.

Schaut man aus der Ferne von oben auf das Mathare Valley, meint man, eine Wellblechstraße vor sich zu haben. Die kleinen Hüttchen, meist rechteckig, haben alle dieselbe Höhe. Bei genauerem Hinsehen lassen sich aber drei verschiedene Dachbedekkungen unterscheiden. Die »feudalste« Form ist Wellblech, dann gibt es auch mit verrosteten Blechresten abgedeckte Häuser, während Papierdächer höchste Armut anzeigen. Sonst sind die Slumhütten äußerst einfach gebaut: Holzstämme von vielleicht zwei Zentimeter Durchmesser werden senkrecht und waagerecht über Kreuz verbunden, die entstehenden Leerräume mit Steinen und Lehm ausgefüllt. Wie diese Hüttchen die Regenzeiten überstehen, kann man sich kaum vorstellen; sie wirken alle provisorisch, eins scheint das andere zu stützen und so vor dem Umfallen zu bewahren. Dagegen fallen die vereinzelten, oft noch im Entstehen begriffenen Steinhäuser auf, deren Größe und stabile Bauweise auf ihre Legalität hinweist. In der Tat sind die Steinhäuser von der Stadt genehmigt, während das Meer der niedrigen Wellblechschachteln vor den Augen des Gesetzes illegal dasteht, so wie man »von oben« auch das Recht auf eine menschenwürdige Existenz ihrer Bewohner zu ignorieren scheint. Vor einigen Jahren wurde das ganze Slumviertel aus der Stadt vor die Stadt gekehrt, wo es sich dann, fast nach dem Motto »Unkraut vergeht nicht«, selbst »regenerierte«.

17. September

Bis heute hatte ich mehrmals Gelegenheit, von den Einheimischen durch das Mathare Valley geführt zu werden. Warum ich da mehr als einmal war, ist mir im nachhinein selbst nicht klar; wahrscheinlich überwiegt gegenüber allem Unbehagen, das ich immer wieder aufs Neue empfinde, doch so etwas wie Neugierde. Wenngleich wir uns auch möglichst unauffällig zwischen den Menschenmengen hindurchschlängeln wollen, erregen wir doch große Aufmerksamkeit. Die Kinder rufen *musungo, musungo* (Weiße, Weiße), strömen auf uns zu und reichen uns mit einem *How are you* ihre kleinen schmutzigen Hände. Sie verlassen uns nicht wieder, im Gegenteil, die Traube von Menschen wächst. Ich glaube eine Prozession anzuführen oder als Star bzw. Champion gefeiert zu werden. Es fällt mir schwer, diesem Spektakulum etwas Positives abzugewinnen, steht doch diesen Kindern in ihren zerlumpten Kleidern die Armut im Gesicht

geschrieben. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen – und diese Erfahrung wurde mir von unseren einheimischen Arbeitspartnern bestätigt –, daß unser Spaziergang durch Mathare Valley den Slumbewohnern Freude bereitet. Ich kann selbst feststellen: Überall strahlende Kindergesichter, und auch die Erwachsenen betrachten uns weniger mißtrauisch als vielmehr neugierig. Trotzdem hat es mich immer wieder beschämt, festzustellen, daß wir als Weiße, die die Elendsviertel touristisch durchwandern, für die Ärmsten Nairobis eine Attraktion sind.

18. September

Unser Vorarbeiter Peter erklärt uns, daß es unsere weiße Haut ist, die uns zur Attraktion werden läßt. *The white skin* – damit verbindet der Afrikaner Intelligenz und Cleverness. Ihre eigene Situation beurteilen die Armen des Mathare Valley nach Peters Worten mit fatalistischem Gleichmut: Das Glück, als Besitzende geboren zu sein, war ihnen nicht vergönnt, so daß ihnen eben nur dieses Leben in Armut bleibt. Als ein Fluchtmittel aus ihrer Welt muß wohl die illegale Schnapsbrennerei verstanden werden; der *Shang* ist ein im höchsten Maße gesundheitsschädigendes Marihuanagebräu.

19. September

Pater Klaus hat etwa zwanzig Jugendliche aus den Slums geholt, damit sie mit uns zusammen arbeiten. Ein Ziel, das über die gemeinsame Arbeit erreicht werden soll, ist das Gruppenerlebnis. Dem Afrikaner ist die Gruppe an sich fremd; der ihm vertraute Gemeinschaftsverband ist die Familie, die hierarchisch strukturiert ist. Jeder hat dort seit der Geburt seine feste Position; die Familienmitglieder sorgen, da es keine staatliche Altersversicherung gibt, bis zu ihrem Tod füreinander. Bricht ein einzelner aus dem Familienverband aus, lebt er allein. Ein Ziel unseres Projektes war die Konsolidierung der afrikanischen Gruppe durch die Arbeit.

Arbeit als Mittel der Begegnung: Wir arbeiten am Bau der *community hall*. Die große Blockhütte soll in zwei Klassenräume (in einem wird ein Altar gebaut), eine Sakristei, eine Klinik und einen Arzneiraum aufgegliedert werden. Es werden Wände hochgezogen, Fenster eingesetzt, Dachbalken für das Wellblechdach angebracht; im Hausinneren werden Platten verlegt und zementiert, Wände und Fenster gestrichen, und hinter dem Haus wird ein Graben gezogen, durch den das Regenwasser von der Blockhütte ferngehalten werden soll. Das Vermessen der Platten ist ein komplizierter und langwieriger Prozeß. Jede Platte muß einzeln mit der Wasserwaage verlegt werden, da das Haus nicht ganz gerade steht und außerdem jede Platte ihre eigene Größe und Dicke hat.

Peter und Martin, die Vorarbeiter der Gruppe, erhalten täglich zwanzig Shilling, also knapp fünf Mark Lohn, während für die anderen kenianischen Arbeiter eine bestimmte Summe Geld zur Verfügung steht, die sie unter sich aufteilen sollen. Pater Klaus hält es für besser, Mindestlöhne zu zahlen; zum einen kann er so möglichst vielen Leuten einen Arbeitsplatz zur Verfügung stellen, zum anderen ist auf diese Weise wenigstens jeder sein Geld wert.

Ich gewinne den Eindruck, daß die kenianischen Jugendlichen arbeiten wollen und können. Physisch wirken sie oft kraftvoller und stärker als wir Weiße; natürlich mangelt es hin und wieder am technischen *Knowhow*. Doch fehlt vielen die Ausdauer; sie arbeiten einige Minuten an einer Stelle, dann sind sie plötzlich verschwunden. Mit ihrem

Verschwinden tun sie oftmals ihre Meinung kund: besser nicht arbeiten als zu schwer arbeiten. Viele Jugendliche erscheinen nur sehr unregelmäßig oder auch nach ersten Erfahrungen gar nicht mehr zur Arbeit. Eine weitere Variante der Arbeitsgestaltung bietet John: Er glänzt durch Präsenz und Rhetorik, tut aber an manchem Vormittag nicht mehr, als gegen Mittag die Wasserwaage auf die Steinplatten zu legen und zu behaupten, alle Platten seien schief vermessen.

20. September

Am heutigen Vormittag arbeite und spreche ich mit Dick. Dick gehört zu den Kikuyus, dem größten Stamm in Kenia, ist 27 Jahre alt, verheiratet, hat zwei Kinder und keine feste Arbeit. Dabei besitzt er nach eigenen Angaben bereits fünfzehn Zertifikate, fünfzig will er haben. Er arbeitet mal hier, mal da; von seinem Lohn braucht er einen Teil zur Ernährung seiner Familie, mit dem ihm verbleibenden Restgeld studiert er mit dem Ziel, seine Zertifikatsammlung zu vervollständigen.

Wir sprechen über die Ehe. Dick war 16 Jahre alt, als er seine jetzige Frau kennenlernte, sie damals zwölf. Geheiratet haben sie mit 19 bzw. 15 Jahren, auch für kenianische Verhältnisse relativ früh. Dick begründet seine frühe Heirat mit der Inflation; er hatte bereits damals dem Vater seiner Braut neun Kühe zu geben – mit jedem Jahr Wartezeit wären es mehr geworden.

Dick spricht über die Jahre seiner Verlobung. Man muß seine künftige Frau erst einmal kennenlernen, ihren Charakter studieren, wie er sagt, was soviel heißt wie zu erforschen, ob sie eine gute Arbeitkraft und Hausfrau ist. Natürlich ist nach seinen Worten die gegenseitige Liebe sehr wichtig, nicht minder entscheidend ist aber der Segen der Eltern. Ohne elterliches Einverständnis kommt die Ehe nicht zustande. Dick wünscht sich insgesamt vier Kinder, zwei Jungen, die er bereits hat, und zwei Mädchen. Aber, so fügt er hinzu, das muß nicht unbedingt so sein, was Gott, zu dem er täglich um Kinder betet, ihm schenkt, nimmt er gerne an. Jedes Kind versteht er als besonderes Geschenk Gottes.

Wenn Dick diese vier Kinder hat, will er sich im Einverständnis mit seiner Frau eine zweite Frau nehmen. Ich erkläre ihm, daß es in Deutschland keine Polygamie gebe und sie von der Kirche verboten sei. Dick nimmt mir das nicht ab: Er bezieht sich auf die Genesis und sagt, daß die Kinder von Adam und Eva sich auch gegenseitig geheiratet und die Männer auch mehrere Frauen gehabt haben müssen. Vom Neuen Testament und Jesus Christus will er nichts wissen; die Bibel ist für ihn die Genesis.

In Schrecken gerät Dick, als ich ihm erkläre, daß in Europa Mann und Frau gleichwertig und gleichberechtigt sind. Nein, das kann er sich nicht vorstellen, und er rechtfertigt seine Position sofort mit dem Bibeltext: Der Mann ist der Meister in seinem Haus und in seiner Familie – *a man rules his wife*, das ist für Dick die beiden Ehepartnern gemäße Beziehung.

Sowohl meine eigenen Eindrücke als auch ein Gespräch mit dem Prior bestätigen, daß die Frau in Kenia faktisch nach wie vor nichts zu sagen hat. Sie ist Arbeitskraft. Besonders auf dem Land entspricht es der Regel, daß die Frau schwerbeladen hinter ihrem sie mit leeren Händen begleitenden Mann hertrottet. Der Prior erzählt uns, daß vor einigen Jahren im Parlament ein Gesetzesentwurf verabschiedet werden sollte, der der Frau mehr Rechte zusprach. Der Gesetzesantrag löste jedoch im Parlament Proteste aus, und entsprechend den Stammestraditionen blieb alles beim alten.

22. September

Jack, der auch mit uns arbeitet, lädt uns nachmittags in seine Hütte im Mathare Valley ein. Wir sitzen in großen staubigen Sesseln und trinken Coca Cola; im Hintergrund Grammophonmusik. Das Gespräch kreist um das Valley und seine Bewohner. Auf meine Frage, ob die Menschen in den Slums glücklich sind, reagiert er fast zu spontan und entwirft ein rosiges Bild: Wir sind hier glücklich. Hier leben sowohl verschiedene Stämme als auch Arme und Reiche nebeneinander. Innerhalb der Stämme leben die Menschen wie eine große Familie zusammen, d. h. nach Jacks Worten, daß die Reichen den Armen helfen, wenn diese Geld brauchen. Daß in den Slums wirklich reiche Leute wohnen, bestätigt uns Pater Klaus. Für uns Europäer ist es natürlich unverständlich, wie jemand Lastwagen, Häuser oder eine Kaffeeplantage besitzen kann und trotzdem im Valley lebt. Aber in Kenia ist das Zusammengehörigkeitsgefühl stärker als der Wunsch eines Reichen nach besseren Lebensbedingungen. Auch Jack versichert mir, daß er das Valley niemals verlassen werde. Auf meine Frage, ob denn die Armen nicht neidvoll auf das Geld der Reichen schauen, schüttelt er den Kopf. Wenn die Armen das Nötigste zu essen haben, sind sie zufrieden und glücklich, meint er. Der Prior ist skeptischer: Gerade der Putsch am 1. August habe gezeigt, daß die Armen sehr wohl um ihre Armut wissen. Noch heute bieten sie Elektrogeräte zum Kauf an, die sie bei den Plünderungen der indischen Läden erbeutet haben. Seiner Meinung nach prägt sowohl Fatalismus als auch Profitdenken die Lebenseinstellung der Armen. – Wie auch immer die Bewohner vom Mathare Valley einzuschätzen sind, für das europäische Auge ist jedenfalls sichtbar: Reichtum bedeutet nicht das Glück des Menschen, im Gegenteil, Reichtum und Menschlichkeit scheinen sich oft nicht zu vertragen. Die Menschen im Mathare Valley leben zwar unter menschenunwürdigen Bedingungen, was aber ihrer Menschlichkeit keinen Abbruch zu tun scheint.

24. September

Mit Patrick spreche ich während der Arbeit. Er ist 20 Jahre alt; seine Freundin will er bald verlassen, weil sie drei Jahre älter als er ist. Ein älteres Mädchen zu heiraten, hält er nicht für gut, da es weder der Tradition noch dem Willen der Eltern entspricht.

Ich frage Patrick nach der Regierungsform in Kenia. Lächelnd nimmt er das Wort Demokratie in den Mund. Als ich dann darauf hinweise, daß eine Demokratie immer ein Mehrparteiensystem voraussetze, sagt er beschämt, aber überzeugt: In Kenia gibt es keine Demokratie. Das, so fügt er hinzu, dürfe er aber nicht laut sagen, sonst käme die Polizei und holte ihn ab. Später, wenn Patrick älter ist, will er eine eigene Partei gründen. Die herrschende KANU-Partei hält er für schlecht, da sie den Reichtum der Reichen festigt und anwachsen läßt, während die Armen immer ärmer werden. Als Beispiel verweist er auf das Valley: Die Hütten der Armen wurden von wenigen Reichen gebaut und ihren Bewohnern nur geliehen. Seiner Meinung nach tut die herrschende Regierung nichts für die Armen.

Diese Ansicht teilt auch Peter: Daß in Kenia die Spanne zwischen Armen und Reichen so groß ist, schiebt er auf die englische Kolonialherrschaft. Das Problem ist nach Peters Vorstellung zu lösen, wenn die Regierung jeder Familie ein Stück Land zum Bebauen gibt. – Daß die Regierungs Kenias mehr tun müßte, um der Armut entgegenzuwirken, steht außer Frage. Peters Vorstellung, den Slumbewohnern durch die Schenkung eines eigenen Stück Landes zu helfen, ist aber mehr als optimistisch. Mehrfach habe ich

gesehen – und Bruder Arthur hat es mir bestätigt –, daß der Afrikaner gar nicht daran interessiert ist, sich seine Lebensbedingungen auf Dauer zu verbessern oder sich mehr Lebensraum zu schaffen. Für den Europäer ist es so z. B. unverständlich, daß die Slumbewohner jedes Jahr ihre Hütten durch den Regen überschwemmt sehen, ohne auf die Idee zu kommen, einen Graben um ihre Behausung zu ziehen. Begründen läßt sich diese *Laissez-faire*-Haltung vielleicht durch das besondere Verhältnis des Schwarzen zur Zeit. Der Afrikaner lebt ausschließlich in der Gegenwart. Er spürt nur seine momentanen Bedürfnisse; hat er zu essen, ist er zufrieden. Vorsorgemaßnahmen, zukunftsbezogenes Sicherheitsdenken scheinen seiner Mentalität zu widersprechen. Pater Klaus erzählt uns: Stellt man den Kenianer vor die Wahl, eine Woche lang Geld zu verdienen oder Mais anzubauen und durch die Ernte zwar später, aber dafür immer Geld zu haben, wird er sich stets zu dem einwöchigen Job entschließen. Er kann nicht warten und handelt immer nur für die Gegenwart ohne Angst vor dem Morgen.

26. September

Wir statten den Taizé-Brüdern, die im Mathare Valley leben, einen Besuch ab. Auf dem Weg zu ihrer Hütte lenkt plötzlich ein großer Afrikaner seine Aufmerksamkeit auf uns. Er hat die Arme hochgestreckt, aus seinem fast zahnlosen Mund scheinen Schimpfworte zu kommen. Etwas verlegen übersetzen uns unsere einheimischen Begleiter: Ihr Weißen meint es nicht ernst, wenn ihr betet.

Brother Denis, »Chef« der Taizé-Brüder in Nairobi, ist gerade verreist, so daß uns sein Stellvertreter informiert: Nachdem sich die Taizé-Brüder 1978 in Nairobi die Erlaubnis eingeholt hatten, auch in Kenia im Sinne ihrer »Engagements« leben zu dürfen, errichteten sie sich mitten in den Slums eine Behausung. Sie haben kein festes Programm, sind zunächst nur präsent, und diese Präsenz ist Zeugnis. Wenn jemand kommt und sie um Hilfe bittet, helfen sie; sie sind für den Nächsten und für Gott da, und dieses Dasein hat Signalcharakter. In einer winzigen Hütte, in der nachts die Ratten hausen, leben sechs Brüder auf engstem Raum zusammen. Das wenige Geld, das sie zum Leben brauchen, verdient einer durch Übersetzen. Drei Jahre haben sie gebraucht, bis sie als Weiße von den Slumbewohnern halbwegs akzeptiert waren. Alle Versuche, etwas Konkretes auf die Beine zu stellen, sind bis heute gescheitert. – In dem kleinen Raum, in dem die Brothers auf Strohmatten schlafen, knien wir vor ihrem Altar nieder, beten und singen mit ihnen das Taizé-Halleluja.

30. September

Wie steht es mit der Mission in Kenia und welche Rolle spielt das Kloster? Bruder Arthur, in dessen Händen die Betreuung der sieben afrikanischen Fratres liegt, klärt mich auf: Im Gegensatz zu Uganda geht oder ging in Kenia die Missionierung relativ langsam vonstatten. Zwei Faktoren sind für diese Entwicklung ausschlaggebend. Erstens: Der gesamte Missionsverlauf seit dem 19. Jahrhundert führte zu dem sicher nicht gewünschten Ergebnis, daß es in Kenia noch heute sehr viele Sekten gibt. Den *Holy Ghost Fathers* folgten damals unzählige missionarische Gruppen nach, die auf afrikanischem Boden wieder sehr viele Gemeinschaften entstehen ließen, von denen sich dann nochmals neue Glaubensvereinigungen abspalteten. Zweitens wurde nach Meinung von Bruder Arthur von den christlichen Missionszentren und Ordensleuten bis zur Unabhängigkeit Kenias 1963 der Fehler begangen, daß sie sich nach »draußen« hin

nicht offen genug verhielten. Indem sie sich abkapselten, ignorierten sie die unmittelbaren Bedürfnisse der Landbevölkerung, konnten also nicht helfen.

Auf meine Frage, wie sich heute konkret Missionierung ereignet, antwortet Bruder Arthur: Natürlich ist es sinnlos, die Menschen hier zu taufen und ihnen dann zu sagen, sie seien jetzt Christen. Vielmehr muß man zunächst mit ihnen leben, ihre Probleme kennen und ihre Nöte mit ihnen teilen. Arthur erzählt mir von einer englischen Schwester, die mit den Massai, einem nicht seßhaften Stamm, zusammenlebt. Nach einer entsprechenden Ausbildung in London ist die Frau in der Lage, den kranken Kühen der Massai zu helfen. Dafür wird sie vom gesamten Stamm geachtet und beschützt. Natürlich hat sie inzwischen auf Fragen der Massai vom christlichen Gott erzählt, sie betreibt aber, so versichert mir Arthur, keinerlei systematische Unterweisung. Was die konkrete Vermittlung des christlichen Glaubens angeht, muß, so Bruder Arthur, zunächst bedacht werden, daß viele afrikanische Stammesreligionen auch nur einen Gott kennen. Das Alte Testament zeigt viele Übereinstimmungen zwischen unserer Gottesvorstellung und dem afrikanischen Monotheismus. Von diesen Gemeinsamkeiten muß in der konkreten Situation jeweils ausgegangen werden.

Wie stark andererseits die Bande religiöser Bräuche und sozialer Gefüge sein können, hat Pater Klaus während seines Aufenthaltes in Tansania erlebt. Er erzählt folgende Geschichte: Junge Mädchen entschließen sich, ihrer Stammesreligion abzuschwören und Christen zu werden. Sie verlassen ihre Familien und ziehen in die Nähe ihrer Ausbildungsstätten. Eines Nachmittags wird plötzlich ein Mädchen sterbenskrank; Ursache oder Auslöser dieser Krankheit, so stellt sich nach und nach heraus, ist die Vorstellung des Mädchens, eine soziale Pflicht nicht erfüllt zu haben: Entgegen dem Stammesbrauch und -glauben hat es versäumt, am Tag der Maisernte bei seiner Familie zu sein. Als Mutter und Tochter schließlich zusammengebracht werden, erleben alle Anwesenden die Auferstehung des todkranken Mädchens.

2. Oktober

James, der Wachmann, erzählt, daß er seine Stellung im Kloster dem Mitleid eines Benediktiners verdankt. Vor zwei Jahren hatte er einen Autounfall und wurde halbseitig gelähmt. Im Krankenhaus machte er die Bekanntschaft mit einem der Mönche, der ihn ins Kloster holte. James ist während des Tages Wächter, die einzige Arbeit, die er noch verrichten kann. Seine Frau arbeitet in der Wäscherei des Klosters. James erhält für seine Arbeit keinen Lohn; dafür zahlt das Kloster für seine fünf Kinder das Schulgeld bzw. die Schuluniform, die nach kenianischen Maßstäben ein kleines Vermögen kostet.

3. Oktober

Wie jeden Sonntag, ist das Gotteshaus heute gut gefüllt; in den ersten beiden Reihen sitzen nur Kinder, auf der rechten Seite die Männer, links die Frauen. Die Männer, ohne Kopfbedeckung, haben teilweise Krawatten, während die Frauen sich entweder ihr Haar besonders kunstvoll gekämmt haben oder Kopfbedeckungen tragen. Vier oder fünf Mädchen in der ersten Reihe sind Vorsänger. Ernst, aber eifrig reagieren sie auf die Zeichen eines Bruders, der ihnen die Liedeinsätze gibt. Die Gemeinde singt den Refrain oder greift die vorgesungenen Worte auf. Gesungen wird zu jeder sich bietenden Gelegenheit; Trommel, Tamburin und Rassel begleiten. Es herrscht große Unruhe, ein ständiges Kommen und Gehen, Plätzetauschen, Kindergeschrei; kleine Jungen streiten

sich, Mädchen essen, Babys werden gestillt. Die Kollekte gleicht einem Aufbruch: Alles strömt nach vorne in Richtung Opferkörbchen, um da seine zehn Cents hineinzulegen. Während dem Hirtenwort des Bischofs weniger Interesse entgegengebracht wird, überhaupt Hören und Meditieren erst an zweiter Stelle stehen, werden alle liturgischen Texte mit großer Hingabe gesungen. Nie zuvor habe ich ein so eindrucksvolles Beispiel für die Umsetzung der Kirchenliedworte gefunden: Singend laßt uns vor ihn (den Herrn) treten, mehr als Worte sagt ein Lied.

4. Oktober

Mehrfach habe ich Arikaner gefragt, warum sie Christen und warum sie katholisch seien. Jack macht es sich da vielleicht etwas zu einfach, wenn er auf den Glauben seiner Eltern verweist. Er meint, es sei gut, in ihrer Bahn weiterzugehen. Martins Vater hat einen sehr starken christlichen Glauben; er begrüßt mich gleich als seine Schwester. In Kenia an Gott zu glauben hält er für keine leichte Sache. In Europa, sagt er mir, da ereignen sich viele Wunder – er nennt Fatima und das Wunder des hl. Januarius –, in Kenia gibt es keine Wunder. Da bleiben die Armen immer arm; trotzdem glauben die Menschen.

Die Schwarze Muttergottes von Tschenstochau

Das Mariengnadenbild und seine Geschichte

Von Stanislaw Świdziński

Über das Bild von Jasna Góra sind unzählige Bücher und Abhandlungen geschrieben worden. Diese sind jedoch größtenteils Theorien und Hypothesen. Nach neuesten Untersuchungen von kunstgeschichtlich-technischer Seite durch den Konservator Rudolf Kozłowski[1] kann man jetzt sicher sagen: In dem heutigen Mutter-Gottes-Bild von Jasna Góra müssen wir zwei Bilder unterscheiden:

das erste Bild vom 6./9. Jh. bis 16. 4. 1430,
das zweite Bild nach dem 16. 4. 1430 bis heute.

Das erste Bild vom 6./9. Jh. bis 16. 4. 1430

Über den langen Zeitabschnitt können wir nicht sehr viel und nichts Zuverlässiges sagen. Der Künstler und der Ort der Entstehung sind uns unbekannt. Das Gemälde, das mit großer Wahrscheinlichkeit aus Konstantinopel stammt, kam am 31. 3. 1384 über Ruthenenland nach Polen, und zwar bei Tschenstochau, in das Pauliner-Kloster Jasna

1 R. Kozłowski, Das Geheimnis der Schwarzen Madonna. In: Polen. Nr. 7 (203), 1971, S. 24-27, 32b-33; ders., Historia obrazu jasnogórskiego w świetle badań technologicznych i artystyczno-formalny (= Die Historie des J. G.-bildes im Untersuchungsverfahren auf technologischer und künstlerisch-formaler Basis). In: Roczniki Humanistyczne. B. 20 (1972) S. 5-50 mit 32 Tafeln.

Góra, das im Jahre 1382 gegründet worden war. Hier erwies sich das Bild als wundertätig, und dadurch wurde Jasna Góra zum Wallfahrtsort. Schriftliche Beweise für wundertätige Hilfen liegen seit 1402 vor.[2] Von 1402 bis 1948 registrierte man ca. 1500 Wunder und sehr viele Bekehrungen.[3] Schriftliche Beweise für Wallfahrten haben wir seit 1425.[4] Das Bild zeigt die Mutter Gottes, die das Jesuskind auf dem linken Arm trägt. Dieses Bild war ein Hodegetria-Typ,[5] worauf die Anlage des gewölbten Nimbus deutet.[6] Nach der Nimbengeschichte zu urteilen, können wir annehmen, daß die Entstehung des Bildes frühestens im 6./9. Jh.[7] gewesen sein kann. Die Technik des Bildes war Enkaustik (antike Maltechnik mit in Wachs gelösten Farben).

Das Ende des ersten Bildes ist der 16. 4. 1430. An diesem Tag wurde das Kloster Jasna Góra überfallen[8] und beraubt. Es ist wissenschaftlich nicht festzustellen, ob der Überfall von Hussiten ausgeführt worden ist oder durch eine Räubergruppe. Die eventuelle Möglichkeit eines religiösen Motivs könnte man darin erblicken, daß das Bild von dem Altar heruntergenommen wurde, das Gesicht von einem Dolch zerstochen, vor die Kirche gebracht, dort in drei Teile zerschlagen und liegengelassen wurde. Es besteht auch die Möglichkeit, daß es eine organisierte Verbrechergruppe von Polen, Mähren, Tschechen und Schlesiern war.[9] Ebenso besteht die Möglichkeit, daß, wie die Überlieferung sagt, bei dem Überfall auch mehrere Pauliner-Patres umgebracht worden sind. Beweismaterial liegt nicht vor.[10]

Das zweite Bild nach dem 16. 4. 1430 bis heute

Das jetzige Bild ist ein Werk einer oder mehrere Maler aus Krakau, nach dem 16. 4. 1430, aber vor dem 30. 5. 1434 gemalt.[11] Bis heute kennt man weder Name noch Herkunft des oder der Maler. Die älteste[12] schriftliche Überlieferung sagt, daß der König Władysław Jagiełło Maler aus dem Ruthenenland herbeirief, damit sie das zerbrochene Bild ausbesserten. »Die Maler versuchten mehrere Male, die beschädigten Stellen zu

---

2 J. Fijałek, Zbiór dokumentów Zakonou O. O. Paulinów w. Polsce. Kraków 1938, Nr. 95, S. 175. Z. 1-2.

3 S. Szafraniec, Jasna Góra. Studium z dziejów kultu Matki Boskiej Czestochowskiej (= Studium des Marienkultes von Tschenstochau). In: Sacrum Poloniae Millenium. Bd. IV/1957/. Romae 1957, S. 59.

4 Ebd., S. 54, Fijałek, Nr. 87, S. 160-161.

5 Der Name kommt aus dem Kloster Hodegon, wo das wundertätige Mutter-Gottes-Bild des ganzen Orients bekannt gewesen ist. Bei der Zerstörung Konstantinopels 1453 wurde auch das Kloster mit dem Bild zerstört; vgl. PG 86, I. 166.

6 R. Kozłowski, Das Geheimnis, S. 33, Spalte 3.

7 Es wäre möglich in Zukunft, mit der Methode C 14 mehr zu sagen, wenn diese Methode mit weniger Holzverbrauch präziser wird.

8 S. Szafraniec, Jasna Góra . . ., S. 12-13.

9 Ebd., S. 12, 24.

10 Ebd., S. 32.

11 Ebd., S. 28.

12 P. Risinius, Historia pulchra . . . Imaginis Mariae. Kraków 1523, S. 20-25; R. Kozłowski, Das Geheimnis . . ., S. 33, Spalte 1.

übermalen, aber ihre Farbe haftete nicht. Jagiełło befahl, sie als unfähig zu entlassen und vom Kaiser empfohlene Maler aus dem Westen herbeizurufen. Diese machten sich schnell an die Arbeit, übermalten die beschädigten Stellen und gingen in einen Gasthof, wo sie sich stärkten und sich über die Maler aus Ruthenenland lustig machten. Aber wie erstaunt waren sie, als auch ihre Farbe nicht hielt. Man sah darin ein wunderbares Ereignis.«[13] Die neuesten Untersuchungen des Konservators Rudolf Kozłowski über den Neugestalter des Bildes haben folgendes Ergebnis: »Was die Maler des Bildes aus dem 15. Jahrhundert betrifft, so waren das offensichtlich weder ruthenische noch polnische Maler, sondern Männer, die aus dem Westen kamen. Die komplizierten ikonographischen Merkmale, die auf verschiedene Einflüsse deuten, erschweren die Untersuchung von der künstlerisch-formalen Seite. Die einzige nicht allzu deutliche Analogie hinsichtlich der Malweise – klare Konturen der Zeichnung des Mundes und ein außerordentlich feiner Schimmer auf den Augen – finden wir auf dem Veraikon aus dem 15. Jahrhundert im Veitsdom[14] in Prag. War also dieser einer der Maler? Gewisse italienische sowie byzantinische Merkmale, die einige mittelalterliche böhmische Gemälde aufweisen, erscheinen ein wenig auch auf dem Kunstwerk in Tschenstochau, widersprechen also nicht der erwähnten Annahme.« Die Unkenntnis der früheren enkaustischen Technik und ihrer Eigenarten war der Grund, daß die Ausbesserung der Schäden nicht gelang. Man nahm – zusammen mit der Leinwand, mit der die Platte beklebt war – das alte Gemälde ab. Daraufhin konnte man die drei losen Bretter ordentlich zusammenfügen und die Tafel ausbessern und – gemäß dem gotischen Kanon – ein haltbares neues Gemälde aufmalen, auf dem man die »sonderbaren« Hiebe markierte, deren Ausbesserung nicht gelungen war.[15] Mit diesen zwei großen zinnoberroten Hieben auf der rechten Wange wollte man die Erinnerung an jenes tragische Ereignis [16] – Raubüberfall und Zerstörung – für die Nachwelt erhalten. Das so neu gemalte Bild ist ein Temperagemälde mit vergoldeten, gewölbten Nimben auf einer 3-3,5 cm dicken Lindenholzplatte von 122,2 mal 82,2 cm.[17] Das Bild wurde nach seiner vollständigen Erneuerung in einer Prozession[18] auf den Berg Jasna Góra übergeführt, wo es der Bevölkerung wieder zugänglich gemacht wurde, erneut Wunder wirkte und Jasna Góra wieder zu einem Wallfahrtsort machte.

Dieses wundersame Bild ist nicht typisch für das 15. Jh., und das war auch der Grund zahlreicher, irrtümlicher Zuschreibungen vom Standpunkt der Kunstgeschichte.

An dem Bild wurden in den Jahren 1682 und 1705 kleinere Reparaturen vorgenommen. Eine gründliche Restaurierung führte in den Jahren 1925/26 der Konservator Jan Rutkowski[19] durch.

»Während der nach der Okkupationszeit in den Jahren 1948-1952 vorgenommenen

13 Ebd., S. 33 Spalte 1.

14 Ebd., S. 24-25, A. Matejcek, Gotische Malerei in Böhmen. Prag 1939 S. 135-136, Taf. 143.

15 R. Kozłowski, Das Geheimnis . . , S. 33 Spalte 1-2.

16 M. Winowska, Die Muttergottes der Polen. In: Katholischer Digest. Nr. 5 (1966), S. 3, Spalte 2.

17 R. Kozłowski. Das Geheimnis . . , S. 33, Spalte 1.

18 Ebd., S. 33, Spalte 1.

19 W. Turczyńzski, J. Rutkowski, Konserwacja Cudownego Obrazu Matki Boskiej Czestochowskiej (= Konservierung des Mutter-Gottes-Bildes in Tschenstochau). Czestochowa 1927.

periodischen Konservationsarbeiten hatte Rudolf Kozłowski die Möglichkeit, genaue technologische Untersuchungen durchzuführen, wobei er auch zwei neue, eigene, damals noch nicht bekannte Methoden zur Anwendung brachte: das 1948/49 entdeckte Verfahren mikroskopischer Untersuchungen mineralogisch-mikropaläontologischer Art sowie die 1952 erarbeitete Methode der Röntgenuntersuchung auf der Basis der Winkelstereographie, die eine beliebige Vergrößerung der stereoskopischen Tiefe ermöglicht. Beide Forschungsmethoden trugen in hohem Maße zur Enthüllung des Geheimnisses dieses interessanten Kunstwerks bei.«[20]

Für die Polen ist das Bild mehr als ein Kunstwerk, ein wertvolles Gemälde oder eine verehrte Reliquie. »Sie suchen und finden darin, und das ist überhaupt das Geheimnis der östlichen Ikonenverehrung, die dem Westen unbekannt ist – eine geheimnisvolle Gegenwart, als ob die himmlische Königin wegen der Verehrung ›ihres‹ Bildes wirklich ihren Sitz in Jasna Góra aufgeschlagen habe.«[21]

»Nicht nur der mütterliche Ausdruck der Ikone bewirkt die große Anziehungskraft, das polnische Volk erkennt im leidenden Angesicht der schwarzen Madonna das eigene Leid, und der menschliche Schmerz vermischt sich mit dem göttlichen.«[22]

Jasna Góra als religiöses Zentrum auf nationaler Ebene

Ohne Übertreibung gehört das wundertätige Bild der Mutter Gottes von Jasna Góra in Tschenstochau zu den bekanntesten und berühmtesten in Polen[23] und jetzt sogar in der Welt, bedingt durch die Emigration der Polen, die durch Krieg, Verfolgung und Armut im 19. und 20. Jahrhundert notwendig wurde. Sie trugen das Mutter-Gottes-Bild von Jasna Góra in ihre unsichere Zukunft in aller Welt, ferner dadurch, daß bei Beendigung des zweiten Vatikanischen Konzils das Bild der Tschenstochauer Mutter Gottes allen Konzilsvätern überreicht wurde.[24] Die Berühmtheit ist darauf zurückzuführen, daß das Kloster Jasna Góra von seiner Gründung (9. 8. 1382)[25] her einen offiziell-staatlichen Charakter hat. Es war ein persönliches Engagement der polnischen Könige. Mit der Zeit wandelte sich das persönliche Verhältnis des politischen Führers zu Jasna Góra; aber dieses Verhältnis wurde nun in der ganzen polnischen Nation entwickelt und auf religiös-nationaler Basis vertieft. So wurde Jasna Góra zu einem religiösen Zentrum auf nationaler Ebene. Ich zähle einige konkrete Beispiele auf, die diesen Entwicklungsprozeß begründen.

Die Gründung des Klosters Jasna Góra und Übergabe des berühmten Bildes der

---

20 R. Kozłowski, Das Geheimnis . . , S. 32b, Spalte 1. Vgl. Studia Claromontana. B. 1,2. Jasna Góra 1981.

21 Winowska . . , S. 4, Spalte 1.

22 Walter Nigg, Buch der Büßer. Neun Lebensbilder. Olten/Freiburg i. Br. 1970, S. 173.

23 S. Szafraniec, Jasna Góra . . , S. 59.

24 S. Świdziński, Die Mutter Gottes von Jasna Góra in Czenstochau. In: Ephemerides Mariologicae. Vol. XVII (1967) S. 181.

25 Fijałek . . , S. 23-30; K. Pieradzka, Fundacja Klasztoru Jasno-górskiegogo w Czestochowie w 1382 (= Die Stiftung des Klosters Hellen-Berg in Tschenstochau im Jahre 1382). Kraków 1939, S. 32; S. Szafraniec, Konwent Paulinów Jasnogórskich 1382-1864 (= Der Konvent d. Pauliners in Jasna Góra 1382-1864. In: Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. B. I. (1966). Dissertationes 1, S. 3.

Mutter Gottes fand in einer Zeit statt, in der Polen unter größtem Einfluß der »Ungarischen Monarchie« stand. Die Gründung ist – wahrscheinlich unter direktem Einfluß des Königs Ludvig Wegierski (10./11. 9. 1382) – durch Herzog Władysław Opolczyk in Zusammenarbeit mit dem Bischof aus Krakau Jan Radlica zustande gekommen. Die Übergabe des Bildes an das Kloster Jasna Góra hat am 31. 8. 1384 durch Herzog Władysław von Oppeln stattgefunden. Wir können heute nicht mehr erkennen, inwieweit Frömmigkeit und politische Motive für das Zustandekommen der beiden Geschehen ausschlaggebend waren.[26] Nach einem Raubüberfall im Kloster Jasna Góra (16. 4. 1430) und nach der Beschädigung des Mutter-Gottes-Bildes befahl der König Władysław Jagiełło dem Stadtrat von Krakau, es im Rathaus aufzubewahren und restaurieren zu lassen.[27] Es ist anzunehmen, daß die Restaurierungskosten von der Staatskasse bezahlt wurden.

König Władysław IV. Waza war im Kloster Jasna Góra viermal (6. 4. 1633; vom 13. bis 16. 8. 1639; vom 7. bis 10. 7. 1642 und vom 3. bis 5. 7. 1646), um sich geistlich zu erneuern.[28] Der König Jan Kazimierz z. B. ließ sich eine Kopie von dem wundertätigen Bild machen und trug es immer bei sich.[29]

1649 wurde der Rittersaal erbaut, in dem einige Senatssitzungen stattgefunden haben.[30]

Nach dem Einfall der Schweden in Polen 1655 wurde nur das Kloster Jasna Góra, unter der Führung des Priors Augustin Kordecki,[31] nicht besetzt. Diese Tatsache wurde vom König und der ganzen Nation als ein Wunder angesehen.[32] Sie wird in heutiger Zeit heftig kritisiert.[33] Das Kloster ist als uneingenommene Festung ein Symbol des nationalen Widerstandes geworden. König Michał Korybot Wiśniowiecki verheiratete sich mit Eleonora von Österreich am 27. 2. 1670 vor der Mutter Gottes in Jasna Góra.[34] König Jan III. Sobieski war am 25. 7. 1683 – vor seinem Abmarsch nach Wien, um Wien und Europa von der türkisch-mohammedanischen Macht zu befreien – in Jasna Góra

---

26 Ebd. S. 3.

27 S. Szafraniec, Jasna Góra, S. 12-13.

28 Acta Provinciae Polonae. In: Archiv Jasna Góra Nr. 741, B. 1, S. 258-265; 597-609; B. 2, Nr. 742, S. 92-98; 416-420.

29 Ebd., B. 3, S. 60, 154, 390, B. 4. Nr. 744, S. 48; 51-52; 148-153.

30 Skarby Kultury na Jasnej Górze (= Die Kulturschätze in Jasna Góra). Warszawa 1974, S. 50.

31 L. Fraś, Ks. Augustyn Kordecki. Włocławek 1938; K. Szafraniec, Przeor Kordecki (= Prior Kordecki) (w 300-lecie śmierci). In: »Tygodnik Powszechny«. Rok XXVII (1973) Nr. 15 (1264) S. 4.

32 Nowa Gigantomachia . . .: E. Jelonek. Kto jest autorem »Nowej Gigantomachi«? (=Wer ist der Verfasser von »Nova Gigantomachia«?). In: Nasza Przeszłość (= Notre Passé. Etudes sur l'Eglise et la Culture Catholique en Pologne). B. XXXI (1969), S. 75-99; L. Fraś, Obrona Jasnej Góry w r. 1655 (= Verteidigung des Jasna Góra 1655). Częstochowa 1935; S. Kaczorowski, Cud Jasnej Góry. Szkic historyczny (= Wunder des Jasna Góra – geschichtliche Skizze). London 1956, wyd. Veritas; T. Westrin, Czestochowa Klosters Belagring af Karl X Gustafs Truppe 1655. Stockholm 1905.

33 A. Kersten, Szwedzi pod Jasną Górą 1655 (= Die Schweden vor Jasna Góra 1655). Warszawa 1975, S. 302-304.

34 Acta Provinciae Polonae. In: Archiv Jasna Góra Nr. 744, B. 4, S. 284-293.

und hat vor der Mutter Gottes ein Gelübde abgelegt, gebeichtet und die hl. Kommunion empfangen.[35]

Was die Mutter Gottes von Jasna Góra den Polen bedeutet, zeigt die Tatsache, daß der Sejm Grodzeński[36] (in der Zeit vom 21. 6. bis 23. 11. 1793) gekämpft hat, daß das Bild bei der zweiten Teilung Polens nach Warschau oder Krakau übergeführt wurde, weil Tschenstochau an Preußen fiel. Das Mutter-Gottes-Bild sollte Polen erhalten bleiben, weil es ein Nationalheiligtum sei.[37]

Wir kennen noch mehrere andere Beispiele, die zeigen, daß Jasna Góra bei den damaligen Politikern eine zentrale Rolle gespielt hat.

Nach der Teilung Polens (I. 1772: Preußen, Österreich und Rußland; II. 1793: Preußen und Rußland; III. 1795: Österreich, Preußen und Rußland) wurde das öffentliche politische Leben vernichtet. Polen wurde von der europäischen Karte gestrichen. In dieser schweren Zeit wird Jasna Góra Treffpunkt des zerrissenen Staates. Mit dieser Änderung wandelte sich auch das Verhältnis zu Jasna Góra völlig, und zwar vom offiziell-politischen zum religiös-privaten. Zur Begründung dieses Prozesses nenne ich nur als Beispiel den Schwur des fünfzehnjährigen Gymnasiasten Felix Kasprzak (geb. 19. 11. 1883, † 2. 9. 1972). 1898 legte er beim Eintritt in eine Organisation folgenden Schwur ab: »Ich, Felix Kasprzak, schwöre, daß ich immer Polens Wohl vor Augen sehen werde, daß ich niemandem, der nicht das Vertrauen der Organisation hat, etwas über sie erzähle, und daß ich mich mit allen Kräften für ihre Entwicklung einsetzen werde, so wahr mir der Allmächtige Gott, die Mutter Gottes von Jasna Góra und alle Heiligen helfen. Amen!«[38]

Durch die Teilungen Polens und die dadurch entstandenen Aufstände und Wirren war die offizielle Bedeutung des Marienbildes von Jasna Góra für die polnische Nation fast ganz erloschen.

Die beiden »jasna-górischen« Tragödien in den Jahren 1909/1910 (der Fall Pater Macoch und der Raub der Krone am 22/23. 10. 1909) ließen das polnische Volk erwachen: Die Trauer des Volkes war groß, das Bild erlangte wieder Bedeutung. Um den politischen Motiven des Zaren Nikolaus II. (geb. 6. 5. 1868, † 5./18. 7. 1918) vorzugreifen und die Tränen des Volkes zu beheben, schenkte Papst Pius X., dem Marienbild neue Kronen. Am 22. 5. 1910 wurde das Bild zum zweitenmal gekrönt.[39]

Im Jahre 1918 wurde Polen offiziell wieder ein selbständiger Staat. Dieser neue Staat hatte aber leider nicht den Kontakt zum Gnadenbild so eng geknüpft wie der vorherige. So verlor Jasna Góra seinen offiziellen staatlichen Charakter und entwickelte sich zu einem rein religiösen Zentrum.

---

35 Ebd., Nr. 535, B. 5, S. 236-237.

36 H. Czerwien, Sprawa obrazu Matki-Boskiej Częstochowskiej na Sejmie Grodzieńskim w 1793 roku (= Problem des Bildes der Mutter Gottes von Tschenstochau im Sejm Grodzieńskim 1793). In: Nasza Przeszłość . . , S. 101-158.

37 J. Revens, Staat und katholische Kirche in Preußens polnischen Teilungsgebieten (1772-1807). Wiesbaden 1963, S. 102.

38 J. Pietrzak, Ostatni z przywódców polonii berlińskiej czasów zaborów (= Letzter Führer der Polen in Berlin aus der Teilung Polens). In: »Tygodnik Powszechny« Rok XXVII (1973) Nr. 24 (1273) S. 4.

39 Die erste Krönung war am 8. 9. 1717, daran haben über 200 000 Pilger teilgenommen, vgl. Szafraniec, Jasna Góra . . , S. 55.

Nach der Befreiung Polens weihte am 27. 7. 1920 in Jasna Góra der Episkopat das neue Polen dem Herzen Jesu und ernannte zum zweitenmal die Mutter Gottes von Jasna Góra zur Königin von Polen.[40]

Leider erfreute sich Polen nicht lange seiner Selbständigkeit, denn schon am 1. 9. 1939 brach der 2. Weltkrieg aus. Polen wurde aufgeteilt in: Wartheland (Warthegau) und Generalgouvernement; das Generalgouvernement in Distrikte. Das Kloster Jasna Góra wurde dem Distrikt Radom vom 25. 10. 1939 – 16. 1. 1945 zugeteilt. Der verantwortliche politische Leiter war Hans Frank (geb. 23. 5. 1900, † Nürnberg 1946, hingerichtet). Obwohl er Nationalsozialist war, prägte er den bedeutungsvollen Ausspruch: »Wenn alle Lichter für Polen erloschen waren, dann waren immer noch die Heilige von Tschenstochau und die Kirche da. Das darf man nie vergessen.«[41]

Nach Beendigung des Krieges entstand ein neues Polen, in welchem die katholische Kirche in eine vollkommen neue Situation gebracht wurde. In Anbetracht dieser neuen Bedingungen suchte das polnische Volk seine Zuflucht beim Gnadenbild von Jasna Góra in Tschenstochau, aber nicht nur der einzelne Pole, sondern die gesamte katholische polnische Kirche. So versammelte sich am 8. September 1946 der polnische Episkopat in Jasna Góra und weihte Polen dem unbefleckten Herzen Mariens. Am 26. August 1956 wurden die Gelübde, die der König Kasimir vor 300 Jahren abgelegt hat, von der gesamten polnischen Nation in Jasna Góra erneuert. Zehn Jahre später, am 26. August 1966, feierte Polen sein tausendjähriges Bestehen, staatlich wie auch religiös. Zur Vorbereitung auf diese Tausendjahrfeier wurde in Polen eine Novene angeordnet, zu der eine Kopie des Gnadenbildes von Diözese zu Diözese, von Pfarrei zu Pfarrei, von Familie zu Familie ging. So wurde die ganze Nation Polen religiös erneuert und Jasna Góra wieder das religiöse Zentrum Polens.

Hier strömen Pilger, nicht nur einzelne, sondern Gruppen, zusammen mit dem polnischen Episkopat, der hier seine Konferenzen hält, wo Diözesanpriester und Ordensleute in besinnlichen Stunden bei der Muttergottes den Weg zu Jesus erneuern und vertiefen.

Hierher pilgern auch viele ausländische Gäste, nicht nur um zu beten, sondern um Jasna Góra als berühmtesten religiösen und kulturellen Mittelpunkt Polens zu erleben.

40 Die erste feierliche Ernennung der Mutter Gottes von Jasna Góra zur Königin Polens war am 1. April 1656 in der Kathedrale von Lemberg, der der König Kasimir, der Apostolische Nuntius, Mitglieder des polnischen Reichstags und Vertreter des Adels beiwohnten, vgl. Winowska . . , S. 4-5.

41 »Tagebuch« Arbeitssitzungen 1940, II-XI, 2. 3. 1940, Bl. 29 S. 231. Vgl. J. Zbudniewek, Jasna Góra w okvesie okupacji hitlerowskiej (= Jasna Góra in der Zeit der Hitlerokkupation). In: Studia Claromontana. B. 1. Jasna Góra 1981, S. 300-372.

Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts

Von Wieland Schmied

Nach den Beiträgen zur Problematik der darstellenden Kunst unseres Jahrhunderts von Emil Wachter (»Von der Notwendigkeit des Bildes« [6/81, S. 586]), Herbert Schade SJ (»Kunst: Kultbild oder Denkanstoß?« [2/82, S. 293]) und Rodolfo Balzarotti (»Die Freiheit und das ›Umsonst‹ in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts« [6/82, S. 554]) veröffentlichen wir den folgenden Beitrag, der die Ambivalenz, die Abschüssigkeit und das Scheitern vieler Werke der gegenwärtigen Kunst nicht übersieht und bestreitet, indessen in der Wertung dieser Kunst zu einem anderen Ergebnis kommt als die genannten Autoren. Schmied ist Fachmann, wenn auch nicht ausübender Künstler; er war beauftragt mit Konzeption und Realisierung der Ausstellung »Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde«, der Ausstellung zum 86. Deutschen Katholikentag in Berlin.

Mein Thema ist die Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Man könnte meinen, sieht man auf die Zeit und sieht man auf viele Erscheinungsformen der bildenden Kunst in dieser Zeit, wir hätten es hier mit einem peripheren Phänomen zu tun, mit einer Fragestellung, die am Rande von Kunst und Zeit bleiben muß.

Denn wie anders gibt sich diese Zeit zu erkennen denn als ein Jahrhundert rasanten wissenschaftlichen, technischen und ökomomischen Fortschritts, aber zugleich zunehmender geistiger Verfinsterung, moralischen Verfalls und physischer Folterung, als ein Jahrhundert des Massenbetriebs, des Massenwohlstands und des Massentourismus, aber zugleich der Massenvernichtungsstrategien, der Massenvernichtungslager und der Massenvernichtungswaffen.

Da könnte man meinen, dieses Jahrhundert hätte nichts anderes produzieren oder provozieren müssen als eine Kunst, die auf der einen Seite der Idee der Innovation verfällt, die um jeden Preis dem Neuen huldigt, neue Medien einführt, neue Materialien durchspielt, neue Mittel sucht – oder erprobte neu zu verwenden sucht –, und auf der anderen Seite sich darin erschöpft, seismographisch zu reagieren, Verfinsterung und Verfall zu registrieren und zu reflektieren, gegen Barbarei und Folter zu protestieren.

Und tatsächlich haben Kritik und Publikum die Kunst unseres Jahrhunderts auf weite Strecken so und *nur so* zu interpretieren gewußt. Was haben wir nicht alles von der »Autonomie der Mittel« hier, von der »gesellschaftlichen Relevanz« dort zu hören bekommen! In beiden Fällen wurden die Losungsworte wie Glaubensbekenntnisse gehandelt, die alle Türen zum Verständnis der Kunst öffnen sollten.

Ich möchte beiden Parolen widersprechen. Denn ich halte sie gleichermaßen für Mißverständnisse, oberflächlich und kurzsichtig, für Vorurteile, geeignet, den Blick auf den wahren Charakter der Kunst unseres Jahrhunderts zu verstellen. Wenn ich auch natürlich anerkenne, daß es von Diego Rivera bis Otto Dix, von José Clemente Orozco bis George Grosz, von Ben Shahn bis Alfred Hrdlicka und Wolf Vostell, Zeugnisse kritischen Engagements und leidenschaftlichen Protests gegeben hat, die zu den bedeutendsten Werken unseres Zeitalters gehören.

Meine These ist: Nur die Frage nach der Spiritualität wird – wie in jedem Jahrhundert menschlicher Geschichte so auch in diesem – uns ins Zentrum aller Kunst führen, nur

von der Erkenntnis ihrer Spiritualität her wird sich die Kunst unseres Jahrhunderts in ihrer Substanz wie in ihrer Qualität, wie in ihrer Fülle ganz erschließen.

Andere Jahrhunderte mögen mit dem unseren konkurrieren in der Phantastik ihrer Visionen und in der Tiefe des Menschenbildes, in der Ersinnung von Mythen, in der Innigkeit der Empfindung und in der Vehemenz des Protestes.

Sie mögen es übertreffen in Einheit und Universalität ihrer Weltsicht wie in der handwerklichen Brillanz der Realisation.

Aber wann je war Kunst in solchem Maße Entwurf von Gegenwelt und Utopie, wann je in so hohem Maße Abstraktion, gedankliche Konstruktion und geistiges Gleichnis, wann je so verzweifelt befaßt mit dem Notwendigsten, der Sinngebung unserer Existenz, wann stand sie je so sehr im Zeichen von Spiritualität und Transzendenz? Und zwar nicht nur irgendwo in den unteren Rängen oder an den äußeren Rändern, sondern in den Werken ihrer wichtigsten Künstler?

Am Eingang dieses Jahrhunderts steht eine der außerordentlichsten Gestalten der Kunstgeschichte: Paul Cézanne. Keinem anderen verdankt die Kunst der Moderne so viel wie ihm. Ohne ihn wäre sie gar nicht zu begreifen.

Was ist nun das Besondere an der Leistung Cézannes? Cézanne hatte eine höhere, umfassendere Vorstellung von Kunst, von dem, was Kunst sein sollte, was sie zu leisten hatte, als je ein Künstler vor ihm. Seinen Satz von der Kunst als einer Harmonie parallel zur Natur werden wir nur verstehen, wenn wir bedenken, daß er, der gläubige Katholik, auch von der Natur den höchsten, umfassendsten Begriff besaß.

Kunst und Natur bedurften und bedingten einander in unlösbarer Wechselbeziehung. Durch die Natur wieder klassisch zu werden, war sein Ziel. »Man muß durch die Natur zum Louvre kommen«, sagte Cézanne, »und durch den Louvre zur Natur zurück.« Die Kunst empfing aus der Natur ihr Leben, die Natur von der Kunst Dauer. Durch »das Verständnis der Natur vom Standpunkt des Bildes aus« galt es nach der wiederholt geäußerten Überzeugung Cézannes »ihr das Erhabene der Dauer zu geben, ihr in unserer Vorstellung Ewigkeit zu verleihen«. Im Bild, und *nur im Bild* erschien sie als jene »bis ins Unzerstörbare hinein gesteigerte Wirklichkeit«, von der Rilke im Hinblick auf Cézanne gesprochen hatte.

Das zu leisten, und nichts weniger, war nach Cézanne die Aufgabe der Kunst. Der Maler muß die Natur vollkommen in sich aufnehmen, ihr Echo werden, sie filtern, objektivieren, verwandeln. Wenn es ihm gelingt, die einzelnen Elemente durch die Farben einander nahezubringen und zu einem einheitlichen Ganzen zu verschränken, dann gewinnt alles Seiende Festigkeit, Bestand, wird der Zeit entzogen und unverletzbar, unantastbar. Dann spiegelt sich, denkt sich – um es in Cézannes eigenen Worten über den künstlerischen Schaffensprozeß zu sagen –, dann denkt sich die Landschaft im Künstler. Und mehr: dann wird er ihr subjektives Bewußtsein, die Leinwand aber ihr objektives Bewußtsein.

Das Werk des Künstlers als objektives Bewußtsein der Welt und zugleich als das Medium, das den Bestand des Seienden begründet – welch ungeheurer, an Nietzsches »Willen zur Macht« erinnernder Gedanke, der Gedanke eher eines Philosophen denn eines Künstlers, und welch ungeheurer Anspruch!

»Ich möchte«, sagte Cézanne, »den Raum und die Zeit malen, damit sie die Formen der Farbempfindung werden, denn ich stelle mir manchmal die Farben vor als leibhaftige Ideen, Wesen der reinen Vernunft, mit denen wir in Beziehung treten könnten. Die

Natur ist nicht an der Oberfläche, sie ist in der Tiefe. Die Farben sind der Ausdruck dieser Tiefe an der Oberfläche. Sie steigen aus den Wurzeln der Welt auf. Sie sind ihr Leben, das Leben der Ideen.«

So wie Leonardo den Menschen auf die Erde gestellt hat in das Koordinatennetz seiner Kunst und ihm damit eine neue Basis, eine neue Mitte begründete, von der aus er scheinbar unbegrenzt agieren konnte.

– So wie Rembrandt, die erschütterndste Antwort darauf, uns das Bild des Menschen als einzelnes, als leidendes, aus der göttlichen Ordnung gefallenes Wesen gegeben hat, in der Welt gehalten nur noch von der Größe seines Leidens,

– so wie Poussin die Architektur als höchstes Prinzip menschlicher Gestaltung und als Gleichnis des Bauplans des Kosmos begriff,

so hat Cézanne die Vision einer Natur gehabt, die durch den anschauenden, erlebenden Künstler hindurchgeht und dadurch erst vollendet wird und Bestand erhält, eine Vision, die unserem Hiersein Sinn zu geben vermag.

Es kann nicht überraschen, daß bei diesem unerhörten Anspruch Cézanne in seiner Arbeit oft verzagte und verzweifelte, daß er meinte, die volle Realisation nicht erreicht zu haben, und immer wieder davon sprach, gescheitert zu sein. Von hier aus, von dieser ins kaum Vorstellbare und Auszudenkende hinein projizierten Zielsetzung, kommt der Gedanke des Scheiterns, des Versagens, des notwendig Fragmentarischen, der Nicht-Vollendbarkeit künstlerischer Arbeit in die moderne Kunst. Er hat gerade einige der größten Geister ergriffen, so Giorgio Morandi, Alberto Giacometti und Constantin Brancusi. Giacometti war von der Idee des Scheiterns, des notwendigen Mißlingens seiner Arbeit geradezu besessen: Je genauer er die Wirklichkeit zu fassen versuchte, desto mehr entzog sie sich ihm, desto weiter rückte sie fort. Und zu desto verzweifelterer Anstrengung trieb sie ihn.

Das Scheitern wurde zu einem beherrschenden Thema der Kunst und damit das Verstummen, das Schweigen. Man spürte, daß man an eine Grenze gekommen war, und die Idee, letzte Bilder zu schaffen, über die ein Schritt hinaus nicht mehr möglich ist, hat viele Künstler beschäftigt, wie zum Beispiel Kasimir Malewitsch, Lucio Fontana, Yves Klein, Ad Reinhardt... Auch Arnulf Rainer möchte in seinen Übermalungen, in seinen schwarzen Bildserien Welt auslöschen, einen Endpunkt markieren, die Kunst der Malerei abschließen. »Malerei, um die Malerei zu verlassen« ist eines seiner Losungsworte.

*

Es ist eigenartig, daß sich zwei anscheinend so entgegengesetzte Bewegungen der Kunst des 20. Jahrhunderts, Kubismus und Abstraktion, gleichermaßen und mit gleichem Recht auf das Vorbild Cézanne berufen können. Ihnen gemeinsam ist die Entmaterialisierung der Gegenstandswelt, die von den Kubisten zu einer neuen, im Gedanklich-Konzeptionellen begründeten, dynamischen und darum simultanen Sicht der Erscheinungen führte und die von den Pionieren der Abstraktion weitergetrieben wurde zum Absoluten hin, zur vollkommenen Freiheit von allen Bindungen des Augenscheins, orientiert an den Erkenntnissen zeitgenössischer Forschung, den Kompositionsgesetzen der Musik, den Denkmodellen der Mathematik und damit der Einsicht in das Wesen der Natur.

Kubisten und Abstrakte verdanken dem Bild der Natur, wie es sich in der inneren Vorstellung Cézannes entfaltet hat und in seinem Werk wirksam geworden ist, außerordentlich viel, auch wenn sie sein künstlerisches Verfahren, der sichtbaren Gestalt der Natur durch eine Harmonie der Farben Dauer zu geben, nur in Ansätzen oder gar nicht fortgeführt haben.

Die Entwicklungsgeschichte der Abstraktion ist oft als geistiger Prozeß beschrieben worden, in dem die auf Entmaterialisierung gerichteten Tendenzen in der Kunst ihre Parallele haben in dem neuen, wesensmäßig unanschaulichen Wirklichkeitsbild der Naturwissenschaften, das Materie auf Energie zurückführt, in kleinste Einheiten, Quanten, Atome, Neutronen zerlegt, als Teil elektromagnetischer Strahlungen, Schwingungen und Felder begreift.

Sie ist aber ebenso als ein von Ideen der Mystik inspirierter Prozeß gedeutet worden, als Aufbruch und Unterwegssein voneinander unabhängiger Geister auf ein gemeinsames Ziel hin, als – wie Otto Mauer es einmal charakterisierte – eine Pilgerschaft zum Absoluten, und tatsächlich ist ihr Weg so, wie wir aus den Selbstzeugnissen ihrer Protagonisten, Kandinsky, Kupka, Malewitsch, Mondrian, und analog dazu von den Vertretern der nächsten Generation, Ad Reinhardt, Mark Tobey, Mark Rothko, Barnett Newman wissen, verstanden worden. Pythagoräische, neuplatonische, pantheistische, theosophische, fernöstliche Vorstellungen haben da ebenso eine Rolle gespielt wie Gedanken der Anthroposophie, der Religion der Bahai, der deutschen und jüdischen Mystik.

Jetzt hier eine beinahe beliebig große Zahl signifikanter Belege auszubreiten, wäre eine verlockende Aufgabe, der nur schwer zu widerstehen ist. Stellvertretend für die Fülle geistiger Erfahrungen, die von vielen Künstlern an der Schwelle zur Abstraktion gemacht wurden, von Malewitsch und Mondrian vor allem, stellvertretend zugleich für die verwandten Bestrebungen, die sich im Bereich der Künstergruppe des »Blauen Reiter« artikulierten, und da besonders in den Tagebüchern von Paul Klee und Franz Marc, sei nur ein einziger Hinweis erlaubt. Er gilt Kandinskys schon im Titel programmatischer Schrift »Das Geistige in der Kunst«, erschienen in München im Dezember 1911 unter dem Datum von 1912 und damit das zeitlich früheste Dokument dieser Pilgerschaft zum Absoluten.

Kandinsky geht aus von dem Gedanken einer weltgeschichtlichen Wende, von einer durch den Materialismus bestimmten Epoche zu einer »Epoche des großen Geistigen«. Wir leben in einer Zeit des Übergangs. »Unsere Seele«, notierte er, »die nach der langen materialistischen Periode erst am Anfang des Erwachens ist, birgt in sich Keime der Verzweiflung und des Nichtglaubens, des Ziel- und Zwecklosen. Der ganze Alpdruck der materialistischen Anschauungen, welche aus dem Leben des Weltalls ein böses zweckloses Spiel gemacht haben, ist noch nicht vorbei.«

In dieser Zeitwende gilt es, das zu erkennen, was allein innerlich – oder mystisch – notwendig ist.

»Der Weg, auf welchem wir uns heute schon befinden und welcher das größte Glück unserer Zeit ist, ist der Weg, auf welchem wir uns des Äußeren entledigen werden, um statt dieser Hauptbasis eine ihr entgegengesetzte zu stellen: Die Hauptbasis der inneren Notwendigkeit...«

»Blind gegen anerkannte und unanerkannte Form, taub gegen Lehren und Wünsche der Zeit soll der Künstler sein. Sein offenes Auge soll auf sein inneres Leben gerichtet

werden und sein Ohr soll dem Mund der inneren Notwendigkeit stets zugewendet sein. Dieses ist der einzige Weg, das Mystisch-Notwendige zum Ausdruck zu bringen.«

Etwa zehn Jahre später, also zu Anfang seiner Zeit am Weimarer Bauhaus, sagte Kandinsky, der sich bei dieser Gelegenheit einen christlichen Künstler nannte, im Gespräch mit Lothar Schreyer: »Ich sehe das Reich des Geistes im Lichte heraufziehen und will es, soweit ich es mit meiner Kunst vermag, verkünden... Der Heilige Geist ist nicht gegenständlich zu erfassen, sondern nur ungegenständlich. Das ist mein Ziel: Licht vom Licht, das fließende Licht der Gottheit, den Heiligen Geist, zu verkünden.«

Auch in diesem religiösen Bekenntnis steht Kandinsky nicht allein unter den Pionieren der Abstraktion. Mondrian hatte schon 1914 in sein Tagebuch notiert: »Wenn man nicht die Dinge darstellt, bleibt Raum für das Göttliche«, und für Malewitsch führte der Eintritt in die gegenstandslose Welt konsequent zur »abstrakten Ikone«.

Überblicken wir die Reihe dieser Bekenntnisse, so erscheint mir dabei im Hinblick auf Malewitsch ein Faktum unsere besondere Aufmerksamkeit zu verdienen. Malewitsch verfaßt die beiden Teile des »Suprematismus«, seiner künstlerischen Weltanschauung, im Januar-Februar 1922 in Witebsk. Es ist dies der Zeitpunkt, an dem Lenin gerade das Programm der N.E.P. – der Neuen ökonomischen Politik – verkündet hat und die russische Revolution darangeht, als erstes ihrer Kinder die neue Kunst zu verschlingen. Da erhebt Malewitsch seine Stimme zur Erklärung und Verteidigung seiner Kunst. Dazu gehörte Mut – wie klein immer der Kreis derer gewesen sein mochte, die er damals erreichte. Aber er fühlte, daß er nicht schweigen durfte.

Und mehr noch. Malewitsch ging aus seiner in mystischen Positionen wurzelnden Überzeugung zum Angriff über gegen die Plattheit des dialektischen Materialismus, gegen die marxistische »Futtertrog-Ideologie«, wie er sie nannte, die keine tragfähige Basis für eine neue Kunst abgeben konnte.

Hatte der dialektische Materialismus postuliert: »Materie, Natur, Sein stellen die objektive Realität dar, die außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existieren. Unser Bewußtsein bildet das Sein getreu ab. Unsere Erkenntnis der Naturgesetze ist verläßlich richtig und vollständig« – so setzte Malewitsch dem sein suprematistisches Bekenntnis entgegen:

»Die Natur ist allumfassend, das Umfaßte kann sich aber gegenseitig nicht erkennen und strebt daher zu einer Ganzheit, um sich in ihr zu erkennen . . . Die Natur ist nach allen Seiten hin offen, und der Mensch befindet sich gleichsam in ihr, im Inneren ihrer Erregungen. Trotzdem kann er ihre Wirklichkeit nicht begreifen . . . Die Natur liegt überall offen da, ihr Wesen aber bleibt verborgen . . .«

»Unter Realität müssen wir unsere inneren Erregungen verstehen, die durch äußere Erscheinungen hervorgerufen werden . . . Das Weltall, der Kosmos der Erregungen, ist in seiner Vielfalt ein Ganzheits-Komplex. Der Kosmos, als Zentrum des Alls, ist das Herz der Erregungen . . .«

Das mag uns heute sehr esoterisch klingen. Die historische Bedeutung dieser Sätze wird uns erst klar, wenn wir bedenken, daß Malewitsch sich und seine Kunst letztlich in Einklang wissen wollte mit der russischen Revolution. Er wußte, wieviel Erwartungen der Kommissar für Volksbildung Lunatscharskij, der ihn als Lehrer an die Staatlichen Kunstschulen in Moskau und Witebsk berufen hatte, mit seinem Wirken verband. Und er war immer ein russischer Patriot.

Wenn nun Malewitsch, anknüpfend an die in die Tiefe des Seelengrundes hinablo-

tende Menschendarstellung eines Dostojewski und Tolstoi, im letzten eher der Empfindungsfähigkeit des Menschen vertrauen will als seiner Verstandeskraft, dann spricht er dies in der Hoffnung aus, daß seine Anschauung – wie unvollkommen oder vorläufig immer sie formuliert war – nicht auf einen kleinen Kreis befreundeter Künstler beschränkt bleibe, sondern allgemein akzeptiert werden möge. Ausdrücklich spricht er »von den Massen«, die sich mit diesen »neuen Gesichtspunkten beschäftigen müssen wie der Astronom mit neuen Erscheinungen im Weltraum«.

Mit anderen Worten, der materialistische Charakter der Revolution genügte ihm nicht, erschien für sich allein genommen sogar verfehlt. Erst eine geistige Revolution würde den ersehnten neuen Menschen hervorbringen können. Seine Kunst wollte ihren Weg bereiten helfen. Das war ihr tiefster Sinn.

Kandinskys Bekenntnis zum »Geistigen in der Kunst«, Malewitschs Entscheidung für das »Schwarze Quadrat auf weißem Grund« als Ikone des Absoluten, Mondrians Entwicklung zur Idee einer Kunst als Ausdruck »universeller Harmonie« waren mit christlich inspirierten Vorstellungen verbunden und wurden von ihnen getragen.

Wir dürfen aber, fragen wir nach der Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts, nicht auf dem Bekenntnis zu christlichen Glaubensgehalten bestehen. Auch außerhalb des Christentums, ja unabhängig von expliziten religiösen Aussagen überhaupt, werden wir sie finden.

So etwa bei Josef Albers, Kandinskys zwei Jahrzehnte jüngerem Kollegen und Weggefährten am Bauhaus. Die Spiritualität der Bildserien, die er von Ende der vierziger Jahre an entwickelt und »Hommage to the Square« nennt, erwächst allein aus der Farbe, aus dem Zueinander und Miteinander von zwei, drei Farben, ihrer Wechselwirkung, ihrem Zusammenspiel.

Farbe hat nie einen spirituelleren Charakter gehabt als in den Bildern von Josef Albers. Wie ist das möglich? Wie konnte Albers das erreichen?

Ich glaube: durch die lebenslange Konzentration auf dieses eine Ziel. Indem er jede mögliche Ablenkung aus seinen Bildern ausschloß, die gegenständlichen Assoziationen zuerst und endlich auch noch die Ablenkung durch die Form. Er hat die Form beständig reduziert, bis sie selbst kaum noch in Erscheinung tritt, nur dienendes Mittel ist, beinahe unsichtbar wird. Sein Quadrat im Quadrat ist diese Form, die nur der Erscheinung der Farbe dient. Diese Form ist nichts als das Instrument, Farbtöne erklingen zu lassen. Wir sehen das Instrument schließlich gar nicht mehr, nehmen nur noch den Klang wahr, diesen ganz reinen, ganz freien, ganz klaren Albers-Klang, der nichts ist als Spiritualität.

Und wie ist es mit Mark Rothko? Ist die Farbe bei ihm nicht auch in höchstem Grade spirituell? Was ist der Unterschied?

Die Form, die Rothko der Farbe gibt, ist weicher, flockiger, flüchtiger, luftiger, atmosphärischer, stärker gefühlsmäßig bestimmt. Sie ist schwebend, erinnert an Wolken und Wolkenfelder mit ihren verschwimmenden, sich auflösenden Rändern.

»Ich bin überhaupt nicht interessiert an Beziehungen von Form und Farbe oder irgendso etwas . . .«, sagte Rothko. »Was mich interessiert, ist nur, wie ich menschliche Gefühle ausdrücken kann – Tragik, Ekstase, Verhängnis . . . Die Leute, die vor meinen Bildern weinen, machen die gleiche religiöse Erfahrung wie ich, als ich die Bilder malte . . .«

Mark Rothko ging den Weg der Mystik. Seine Bilder, wogende Farbflächen aus unfaßbarer Ferne, deuten auf einen Sakralraum. Sie verweisen auf das Numinose, sie

verlangen Andacht. Mark Rothkos Kunst hat religiöse Züge – wenn auch nicht konfessionelle. Seine vierzehn monochromen tiefdunklen Tafeln in der Kapelle von Houston sind die selbstverständliche und konsequente Krönung seines Werks.

Josef Albers dagegen ging einen empirischen und stärker rationalen Weg. Er appelliert nicht an jene Gefühlszonen unseres Bewußtseins, die wir als den Bereich der Seele anzusprechen gewohnt sind. Hans Arp sagte von den Bildern Josef Albers': »Sie haben klare große Inhalte wie: – Ich stehe hier. Ich ruhe mich hier aus. Ich bin in der Welt und auf der Erde. Ich eile nicht fort.«

Mark Rothko suchte das Transzendente, Albers das erfüllte Hiersein. Mark Rothko rührte an das Heilige in der Kunst. Josef Albers realisierte, jenseits von Kandinsky, »Das Geistige in der Kunst«.

Noch ein weiterer Vergleich sei gestattet – der Blick auf das Werk von Mark Tobey und Ad Reinhardt. Tobey spiritualisierte den Raum. Albers die Farbe. Reinhardt meditierte über ein Reich jenseits der Farbe. Albers fand die gleiche Freiheit in ihrer Anschauung. Tobey löste Farbe auf in ein Partikelgestöber bewegter Kräfte. Albers begriff sie als lebendiges Wesen. Reinhardt wollte sie zum Schweigen bringen. Bei Albers begann sie zu sprechen.

In seinem Werk ist ein Äußerstes an Konzentration geleistet. Ihr entspricht die Tiefe der Wirkung, die Albers' Kunst auf uns hat. Diese Wirkung ist eine spröde Verzauberung. Eine rationale Magie geht von seinen Bildern aus, eine nüchterne, unsentimentale, wache Ergriffenheit – wie wir sie einmal verspürt haben vor dem »Tod der Madonna« von Mantegna und vor der »Schilderkunst« des Vermeer van Delft.

*

Die Kunst unserer Zeit ist einmal, nicht zuletzt im Hinblick auf die Abstraktion, mit dem Begriff »Verlust der Mitte« gekennzeichnet worden. Wir vermögen das heute kaum noch nachzuvollziehen. Alles, was wir über die Entwicklung zur Abstraktion wissen und was wir aus den Bildern ihrer Meister herauszulesen vermögen, ist eine Suche nach der Mitte, eine Konzentration auf die Mitte, ist die Wiederentdeckung und Neubegründung der Mitte. Und diese Mitte ist der Mensch, nicht seine äußere Erscheinung, sondern seine innere Vorstellungswelt, seine Gestaltungsfähigkeit, seine Imaginationsgabe, seine Schöpferkraft. Verloren geht dabei nur das Äußere, der Augenschein, das Assoziative, die Arabeske.

Der Kunsthistoriker Wilhelm Worringer hatte schon in seiner hellsichtigen Dissertation »Abstraktion und Einfühlung«, veröffentlicht in München 1908, diese Richtung gewiesen. Seine radikale Absage an die Gültigkeit der »banalen Nachahmungstheorien, von denen unsere Ästhetik dank der sklavischen Abhängigkeit von aristotelischen Begriffen nie loskam«, zugunsten der »eigentlichen psychischen Werte« und einer »höheren Metaphysik« des Schönen hat auch heute nichts von ihrer Aktualität verloren. Worringer schrieb: »Diese metaphysische Auffassung ist mit der Erkenntnis gegeben, daß alle künstlerische Produktion nichts anderes ist als eine fortlaufende Registrierung des großen Auseinandersetzungsprozesses, in dem sich Mensch und Außenwelt seit Anbeginn der Schöpfung und in aller Zukunft befinden.«

Noch in anderer Hinsicht ist Kandinskys Text »Das Geistige in der Kunst« ein Auftakt und typisch für das 20. Jahrhundert. Er gehört zu den ersten Künstlerschriften,

die das gesamte bildkünstlerische Werk ihres Autors theoretisch zu begründen, zu erläutern und zu rechtfertigen unternehmen, indem sie von seinen innersten Absichten und Zielsetzungen, seinem »Kunstwollen« ausgingen.

Noch nie – vielleicht mit Ausnahme des Zeitalters der Romantik, das, denken wir nur an die Brüder Schlegel, an Schelling, an Tieck, an Kleist, an Novalis, an Jean Paul, die künstlerische Produktion der Zeit auf einer ihr adäquaten Ebene und von ihr entsprechenden Blickpunkten aus reflektiert hat – war der Stellenwert und die Funktion der Künstlertheorie so bedeutsam wie in unserem Jahrhundert.

Zwar gilt, was Kandinsky – und so ähnlich auch Klee – sagt: »In der Kunst geht nie die Theorie voraus und zieht die Praxis nie nach sich, sondern umgekehrt.« Aber die neue Kunst, und nicht nur die abstrakte mit ihren vielen Spielarten, ist Schritt für Schritt entwickelt worden in Verbindung mit theoretischen Überlegungen, ist von ihnen begleitet und gestützt worden. Dabei nahmen diese Überlegungen – vor allem wenn sie nicht von den Künstlern selbst, sondern ihren engsten literarischen Freunden formuliert wurden – immer wieder den Charakter von Programmen und Manifesten an und sind insofern der Kunst oftmals nicht nur gefolgt, sondern haben geholfen, sie vorzubereiten und ihr Entstehen stimuliert, wie zum Beispiel das Futuristische Manifest Marinettis oder das Erste Surrealistische Manifest Brétons.

Wie kommt es zu dieser überragenden Bedeutung der Theorie, die übrigens schon Cézanne gesehen und betont hatte: »Alles ist, besonders in der Kunst, Theorie, entwickelt und angewandt im Kontakt mit der Natur«? Warum ist sie zum Verständnis der Werke so unverzichtbar? Warum erscheinen, wenigstens für das Auge des Laien, Bilder oft so unvollständig ohne Kenntnis der Theorie? Fehlt der neuen Kunst wirklich eine Dimension, wenn wir das Gedankengebäude nicht kennen, aus dem heraus und von dem getragen der Künstler schuf?

Die Erklärung ist einfach. Sie liegt im Wandel der Zeiten begründet. War das, was wir gerade Gedankengebäude genannt haben, einmal Allgemeingut, das dem Künstler gemeinsam gehörte mit seinen Kollegen und seinem Betrachter, so ist es in neueren Zeiten von jedem individuell gezimmert und bedarf darum der Erläuterung.

Bis ins hohe Mittelalter wurde die Vorstellungskraft des Künstlers geprägt und gehalten von einem einheitlichen christlichen Weltbild, in dem alle sichtbaren und unsichtbaren Phänomene ihren Platz und ihren Rang hatten gemäß der verbindlichen hierarchischen Ordnung des Seins.

Die Fresken des Giotto, die Tafeln des Piero della Francesca sprechen davon, verkünden die eine Wahrheit, aus der alle Wahrheiten kommen. Seit dem Ausgang der Renaissance, seit der Ausbreitung des Manierismus und, spätestens, seit dem Beginn der Aufklärung kann keine Wahrheit mehr ausschließlich Gültigkeit und alleinige Geltung beanspruchen. Der Glaube ist nicht länger das einem Zeitalter Gemeinsame, das alles verbindet.

Diese Entwicklung, in deren Verlauf sich Philosophie und Naturwissenschaften von der Dominanz der christlichen Religion und des von ihr geformten Weltbildes emanzipierten, hat die Ansprüche und Erwartungen, die wir der Kunst entgegenbringen, ständig gesteigert.

Im 19. Jahrhundert ist die Kunst so etwas wie die Ersatzreligion der Gebildeten geworden, und der Geniekult feiert den Künstler wie einen Schöpfer von eigenen Gnaden. War einstmals nur sein Auge, seine Empfindungsfähigkeit, seine gestalterische

Gabe und seine handwerkliche Schulung gefragt, so wird jetzt von ihm verlangt, durch seine Arbeit und in seinen Werken erst den Sinn zu stiften, von dem er kündet. Das autonome Kunstwerk muß aus sich heraus den Sinnzusammenhang entwerfen, der dem fragenden Menschen Orientierung gibt. Der moderne Künstler muß zuerst eine, seine Theorie der Kunst schaffen – ob er sie nun niederschreibt oder nur im Kopf hat –, ehe er hoffen darf, erfolgreich Werke hervorzubringen, die eine eigene Handschrift verraten.

André Malraux meint, es habe »keinen Sinn zu untersuchen, ob die Kunst über alledem zur Religion geworden ist, denn sie rechtfertigt weder das Schicksal noch den Tod. Aber sie erfüllt das Leben und geht über den Tod hinaus... Die Beziehung zum Tod ist ihr wesentlich. Wenn sie aufhört, demütig der Ewigkeit zu dienen, dient sie stolz der Unsterblichkeit... Keiner der heutigen Meister ertrüge die Gewißheit, nicht durch sein Werk überlebt zu werden. Obwohl verborgen und unfaßbar, ist doch der Wert der Kunst für die Künstler ein höchster Wert.«

Wenn die Kunst ihren Schöpfer unsterblich machen kann, dann deshalb, weil sie zu realisieren für den Künstler das Geheimnis der Individuation, der Menschwerdung birgt. Malraux hat, »unsere prekäre, stets erneuerungsbedürftige Unsterblichkeit« bedenkend, diese knappe Formel für die Macht der neuzeitlichen Kunst gefunden: »Unsere Kunst ist nicht die erste Kunst ohne Überwelt, sondern die erste, deren Überwelt die Welt der Kunst ist.«

*

Das Thema dieses Beitrags lautet »Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts«, nicht Spiritualität in der abstrakten Kunst, auch wenn wir bisher hauptsächlich von Künstlern der Abstraktion oder ihren Wegbereitern gesprochen haben. Bei ihnen ist die Beziehung zu Spiritualität, Mystik und Transzendenz wohl am ehesten ohne Schwierigkeiten einsichtig, und wer sie behauptet, wird kaum auf Widerspruch stoßen. Wir würden es uns aber zu leicht machen, wollten wir im Zusammenhang der Frage nach Spiritualität nur von abstrakten oder konstruktiven Tendenzen sprechen, so wesentlich sie für unser Jahrhundert sein mögen. Wir wenden uns daher nun – wenn auch gezwungenermaßen summarisch – anderen Bereichen der Kunst zu.

Da fällt unser Blick auf ein Phänomen *sui generis*, das die Affinität zu unserem Thema schon durch seinen Namen suggeriert: auf die »metaphysische Malerei« des Giorgio de Chirico. Sie steht ganz isoliert im Paris der zehner Jahre und wird von den Künstlern der Avantgarde nur allzuoft als »Literatur« verlacht. Nur einer ist da, ihre Qualitäten zu entdecken und sie vehement zu verteidigen: der Dichter Guillaume Apollinaire.

Diese Malerei hat scheinbar nichts mit der Moderne zu tun. Schon ihr Ansatz – de Chirico, der von 1906-1909 in München studierte, beruft sich auf Schopenhauer, Nietzsche, Weininger, vor allem auf den »Zarathustra« und den »Willen zur Macht« – scheint außerhalb der Traditionen der Moderne zu liegen, in der Philosophie.

Sieht man näher hin, wird der Begriff der Metaphysik so ambivalent, so zwiespältig, so zweischneidig, wie er bei Nietzsche klingt. Wenn de Chirico einen Philosophen und einen Dichter in einem Zimmer vor einer Tafel des Sternenhimmels über die Substanz der Welt sinnieren läßt, dann sind es eine verstaubte Gipsbüste und eine hohle Schneiderpuppe, die da auf die alten Menschheitsfragen fixiert sind. Wenn er uns das Bild des »großen Metaphysikers« zeigt, dann ist es ein Holzgerüst, zusammengebaut aus

Linealen, Dreiecken, Geometerwerkzeug, vom Kopf einer Gliederpuppe gekrönt. Offenbar der Hohn auf einen Philosophen. Die Ironie ist unübersehbar – zugleich aber auch die Trauer über den Zerfall der Werte und das Erschrecken über die Leere, die uns geblieben ist.

Die Bilder des »Philosophen und des Dichters«, des »großen Metaphysikers« und viele andere wie die von »Hektor und Andromache«, die voneinander Abschied nehmen, zwei Marionetten auf einer Bretterbühne, sind schnell zu durchschauen und rühren uns dennoch an. Die Ironie verflüchtigt sich, das Rätsel bleibt. Was ist das Geheimnis de Chiricos?

Vielleicht ist es dieses: Er ist der große Maler des Scheins. Auch diesen Begriff fand er bei Nietzsche, der davon sprach, daß »der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln tiefer, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit« ist, und, Schein mit Kunst gleichsetzend, postulierte: »Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen.«

Von Anfang an hat de Chirico die Welt als Schein, als Täuschung, als Illusion gemalt. Seine Bilder erinnern an eine Bühne; die Architekturen, Arkadengänge und Palazzi sind Kulissen, Theaterprospekte ohne Tiefe, die Perspektiven der einzelnen Versatzstücke stimmen nicht zusammen, das Licht ist Bühnenlicht und kommt aus Scheinwerfern von verschiedenen Seiten, die Akteure sind Puppen oder steinerne Monumente.

De Chirico hat in seinen Bildern der Realität gleichsam den Boden weggezogen. Die Dinge sind ins Leere, ins Bodenlose gestellt. Sie haben keinen Halt, sie drohen umzukippen. Aber der Schein verbirgt die Wahrheit nicht – er ist die Wahrheit, die eigentliche Wahrheit, der wir nicht ausweichen können. Der Schein trügt nicht. De Chiricos kleines Welttheater ist ein vollkommenes Bild des Kosmos.

Hat de Chirico es so gemeint? Wir wissen es nicht. Aber wir dürfen uns an sein Wort halten: »Die guten neuen Künstler sind Philosophen, welche die Philosophie überwunden haben.«

Ein solcher Philosoph war auch René Magritte. Die metaphysische Malerei de Chiricos war sein Initiationserlebnis. Als er Anfang der zwanziger Jahre zum ersten Mal ein Bild dieses Künstlers sah, brach er vor Erschütterung in Tränen aus. Er sagte: »Von da an wußte ich, *was* ich malen mußte.« Dieses Was war für ihn das Mysterium unserer Existenz, waren die unauflösbaren Rätsel unseres Daseins. Wie wir alle, konnte auch er sie nicht lösen. Aber er wollte sie neu formulieren, neue Gleichnisse und Gleichungen für sie erfinden, auf daß sie uns wieder ergriffen und nie mehr losließen.

Wenn Schopenhauer einmal von sich sagte, er habe sein Leben damit zugebracht, über dasselbe nachzudenken, so hätte Magritte mit gleichem Recht ähnliches von sich behaupten dürfen. Er hat sich ein Leben lang Gedanken über die Welt und die Grenzen unserer Erkenntnis gemacht und kam damit an kein Ende. Wenn er, sie auszudrücken, sich der Leinwand und des Pinsels bediente, schien diese Wahl des Werkzeugs eher zufällig. Er war ein Philosoph, der in Bildern dachte.

In Bildern, die den Gesetzen der Logik, der Erfahrung, der Schwerkraft, der physikalischen Beschaffenheit der Körper widersprechen, die uns wie ein Schock treffen, die uns sprachlos machen und sich zugleich im Gedächtnis festhaken als andauernde Irritation.

In Bildern, die alle Objekte, Rose und Baum und Brot und Himmel, und mit ihnen unsere eigene Existenz als reinen Widerspruch beschreiben.

In Bildern wie diesem, »Das Reich der Lichter«: Da ist das erleuchtete Haus, über das der dunkle Baum emporwächst, die Fenster sind erhellt, die Laterne brennt vor der Tür, es ist tiefste Nacht – aber ganz oben über den Wipfeln des Baumes ist es strahlend hell, und weiße Federwolken ziehen über den blauen Himmel.

Magrittes Bilder sind nie Illustrationen eines Gedankens, sie sind vielmehr der Gedanke selbst. Sein Denken umfaßt das Ganze der Welt und manifestiert sich in der Kunst als ein Äquivalent ihrer Sichtbarkeit. Die Elemente seines Denkens sind die sichtbaren Gegenstände, die der blitzartig erhellenden Inspiration zu Bildern zusammentreten. Dabei stehen die einzelnen Bilder in innerer Korrespondenz, gehören einem großen Zusammenhang an, den er seinen »domaine enchanté« nannte, einen Kosmos aus Aphorismen.

Er selbst sagte: »Ich wollte das Unvergleichliche malen. Das Unvergleichliche oder das Wesentliche malen heißt, das Mysterium evozieren . . . Die Kunst des Malens besteht in einer Beschreibung des Denkens, das das Mysterium evoziert. Dieses Denken muß geeignet sein, sichtbar zu werden, andernfalls es von der Malerei nicht beschrieben werden kann . . . Das Denken wird inspiriert, indem es der Welt ähnelt und das Mysterium evoziert, ohne das es keine Welt und kein Denken gäbe . . .«

Das Mysterium ist eines der Lieblingsworte Magrittes, er wird nicht müde, es in den verschiedensten Zusammenhängen zu gebrauchen, so wie er uns in seinen Bildern die immer gleichen Gegenstände in ständig variierten Situationen vorführt.

Magritte ist ein Spaßmacher, dem es bitter ernst ist. Darin ähnelt er Charlie Chaplin oder Buster Keaton, die uns auch in immer wechselnden tragisch-komischen Situationen stets das eine vorgeführt haben: das Mysterium als Mensch hier auf dieser Welt zu sein und mit ihr und ihren Objekten doch nicht fertig zu werden, nie an ein Ende zu kommen.

Ganz anders der Humor Paul Klees. Daß seine Bilder dem intellektuell orientierten Magritte nur dekorativen Reiz zu haben schienen, braucht uns hier nicht zu irritieren – das Urteil von Künstlern über Kollegen, die andere Wege gehen, ist oft ungerecht.

In seiner Weise ging es Klee genauso um das Mysterium wie Magritte. Er fand es in einem Zwischenreich zwischen Abstraktion und Surrealismus. In der Gemeinschaft von »Blauem Reiter« und Bauhaus stand er in engem Kontakt mit Kandinsky. Doch auch André Breton hat sich im Ersten Surrealistischen Manifest ausdrücklich auf Klee berufen und seine Arbeiten in die erste Ausstellung der Surrealisten in der Galerie Pierre in Paris 1925 mit aufgenommen. Das Unbewußte und die automatische Handschrift spielten für Klee wie für die Surrealisten eine große Rolle.

Paul Klees Kunst siedelt in einem Zwischenreich zwischen der Erfahrung des Diesseitigen und der Ahnung des Jenseitigen, ja sie begründet dieses Zwischenreich erst in einem von der Imagination lange ausgesparten Niemandsland. Dieses Zwischenreich schöpft die Vielfalt seiner Formen aus der Erfahrung, aus der Erinnerung, aus dem Spiel des Zufalls und dem Spiel der Mittel, sein Licht aber empfängt es von der Spiritualität, vom »Geistigen in der Kunst«. Erst in diesem besonderen Licht gewinnen die Formen Gleichnischarakter, dieses Schwebende, Durchsichtige, Transzendente, das ihnen eigen ist.

Ein Zwischenreich pflanzlicher und architektonischer Gebilde, personifizierter Kräfte und Gedanken, belebt von geisterhaften Vögeln und Fischen, zuweilen durcheilt von ätherischen Wesen, Boten aus einer anderen Welt, die Klee mit zarter Ironie gerne

Engel nennt. Das alles hat die Realität des Traums und der Märchen, des Spiels der Kinder, der großen Mythen der Vergangenheit und der Figuren des Unbewußten.

Mit Klee verwandt ist unter den Surrealisten vor allem der Spanier Joan Miró, der stärker und ausschließlicher noch als Klee vor allem dem im kindlichen Wesen bewahrten Potential schöpferischer Kräfte vertraut und sie in seinen Bildern freizusetzen versucht. Er tut dies in einem anmutigen Spiel, das so leicht wirkt und dennoch nie darauf verzichtet, nach den Sternen zu greifen.

Wir sehen: Nicht nur die Abstrakten, auch die vielgelästerten Surrealisten fühlten sich vom Geheimnis der Spiritualität angezogen, spielten mit Rätseln, umspielten das Mysterium, schienen es oft zu ironisieren und banalisieren und nahmen es doch ernst und versuchten es neu zu fassen.

Und wie steht es mit den Dadaisten, mit Kurt Schwitters zum Beispiel, der als Merz-Künstler freilich kein ganz typischer ist, Richard Hülsenbeck, der ihn nicht mochte, sah in ihm einen Romantiker im Bratenrock, einen Spitzweg im Dadagewand? Wenn Schwitters abgenutzte, ausgediente Dinge des täglichen Gebrauchs, Straßenbahnfahrscheine, Schokoladenpapier, Eintrittskarten, Garderobenmarken, Bierdeckel, Zeitungsausrisse, aber auch Glassplitter, Maschendraht, Schnüre, Holzspäne, Kinderwagenräder, Konservenbüchsendeckel zu seinen Collagen und Montagen zusammenleimte und zusammennagelte, dann wollte er damit durchaus nichts anderes schaffen als Kunst.

Sein Kunstbegriff hört sich ganz undadaistisch an und war doch provokant gemeint: »Kunst ist ein Urbegriff, erhaben wie die Gottheit, unerklärlich wie das Leben, undefinierbar und zwecklos«, heißt es da. »Kunst ist eine geistige Funktion des Menschen mit dem Zweck, ihn aus dem Chaos des Lebens zu erlösen.« Und weiter: »Das Sichversenken in Kunst kommt dem Gottesdienst gleich in der Befreiung des Menschen von den Sorgen des Alltags.«

Diese Zeugnisse sind für uns so wichtig, weil sie von einem Künstler stammen, der in seiner Zeit den revolutionärsten Begriff von Kunst vertrat und im Blick auf die eigenen Hervorbringungen gegeben wurden. Die Kunst, die Schwitters meinte, war aus Fragmenten der Wirklichkeit zusammengefügt, die aus der Gosse, aus der Gerümpelkammer, aus den Abfalleimern, von der Müllhalde kamen. Nichts an diesen Elementen war preziös, der Umgang mit ihnen drohte den Künstler zu disqualifizieren, nicht zu nobilitieren.

Eben darin liegt das Ungeheure der Leistung Kurt Schwitters': aus diesen abgelegten, erbärmlichen, schmutzigen Dingen einen neuen Kosmos zu schaffen, in dem er sie als wesensgleiche und damit gleichberechtigte Elemente des Kunstwerks ansah wie Leinwand oder Holztafel und die Farben aus der Fabrik. War die Aufgabe der Kunst – die Verwandlung physikalischer Farbsubstanz im Kontext des Bildes zum Träger einer geistigen Erscheinung – schon Wunder genug, wieviel wunderbarer mußte dann die Verwandlung der elendsten, der armseligsten Grundstoffe sein.

Kurt Schwitters war so etwas wie der heilige Franziskus der alltäglichen Dinge, die er um sich versammelte, um sie in das Paradies der Kunst zu führen. Die Menschen hatten sie verdorben, denaturiert, ausgestoßen. Er gab ihnen ihre ursprüngliche Reinheit wieder. Indem er ihnen einen neuen Wert verlieh, einen neuen Ort anwies, gab er ihnen die Würde zurück.

Die Wirklichkeitserfahrung des Kurt Schwitters war keine andere als die seiner Zeitgenossen. Es war die einer heillosen, zerstückelten, sinnentleerten Welt. Ihre

Fragmente aufzunehmen und zu einer anderen unzerstörbaren Ordnung zusammenzufügen, begriff er als den Sinn seines Tuns. Dieses Tun, das spielerisch als ein Sammeln von Abfallschnipseln begann, zielte letztlich auf eine Heiligung des Täglichen, des Zufälligen, des Sinnlosen. Um die Bruch- und Fundstücke zu einer neuen Realität, der des Kunstwerks, vereinigen zu können, mußte er sie zuerst »entmaterialisieren«, »entformeln«, wie er es nannte, mußte er sie »gegeneinander werten«, ihnen ihr »Eigengift« nehmen und sie ihres »individuellen Charakters« entkleiden. Eberhard Roters hat darin einen Läuterungsprozeß und die Imitation eines Vorgangs von Transzendenz gesehen. Imitation scheint das richtige Wort zu sein: Da klingt noch die Ironie von Dada an und weist doch, wie die *Imitatio Christi*, auf den Versuch, auch mit dem geringsten Vermögen einem hohen Vorbild nachzufolgen.

*

Mit der »Imitatio Christi« ist das Stichwort für einen kleinen Exkurs gegeben.

Das 19. Jahrhundert entwarf das Bild des autonomen, aus sich selbst schaffenden Künstlers. Seinem Genie entsprach sein Sendungsbewußtsein, dann sein Außenseitertum, schließlich seine Verkennung. Mit dem *Fin-de-siecle* beginnen Künstler, stolz, isoliert und verhöhnt, mit einem Gegenbild auf das bürgerliche Künstlerideal zu antworten: der *Imitatio Christi*. Die Identifikation mit dem leidenden, verspotteten Christus, der später ein auferstandener und von allen verehrter sein wird, meint die Rechtfertigung des eigenen gegen alle Schwierigkeiten durchgestandenen Künstlertums.

Unübersehbar hat James Ensor seiner Erniedrigung durch die eigenen Zeitgenossen die Züge Christi aufgeprägt und aus dieser Identifikation die Kraft gewonnen, seinen Weg weiterzugehen. Er malt nicht nur die »Kreuzigung Ensors«, die »Verspottung Christi durch seine Kritiker«, sondern auch »Christi Einzug in Brüssel« und erscheint dabei selbst als der auf dem Esel durch die Menge reitende Messias. Von Rouault, Beckmann, Chagall, Seiwert, Rainer, Falken besitzen wir Bilder ihrer Identifizierung mit dem leidenden Christus, Chagall stellt Christus als gekreuzigten Maler dar, der durch seine Bilder Zeugnis abgelegt und nicht widerrufen hat.

In unseren Tagen hat Joseph Beuys dieses Thema zu einem zentralen seines Werkes gemacht. Er hat in einzelnen Aktionen bestimmte symbolische Handlungen Christi wiederholt und das Bewußtsein ihrer Selbstverständlichkeit zu wecken versucht, um sie einer allgemeinen Nachahmung zugänglich zu machen. Sein Begriff der »sozialen Plastik« meint ja: Es gilt eine Gemeinschaft der Menschen zu stiften, einen »sozialen Organismus der Lebewesen«.

Wenn wir von Kurt Schwitters als dem heiligen Franziskus der alltäglichen Dinge sprachen, dann liegt der Bezug zu Beuys nahe. Paul Wember hat die Arbeit von Joseph Beuys einmal als ein Benennen, Beseelen, Beschwören charakterisiert. Benennen bedeutet identifizieren. Für Beuys im besonderen bedeutet es – und das ist das Geheimnis der zunächst befremdlichen Ausstrahlung seiner Werke – etwas Gesehenes als etwas Geistiges identifizieren, ein totes Ding als ein beseeltes Wesen erkennen, es so anzusprechen und es so zu bezeichnen. Beuys hat der Tätigkeit des Zeichnens etwas von der magischen Qualität zurückgegeben, die sie in frühen Kulturen besaß. In allen seinen Aktionen wird ein ritueller Kern sichtbar, der sie an die immer sinnvollen, aber meist undurchschaubaren Handlungen eines Schamanen oder Opferpriesters erinnern läßt.

Beuys hat Mitte der sechziger Jahre eine Arbeit geschaffen, die er genannt hat: »Das Schweigen von Marcel Duchamp wird überbewertet.« Wir wissen, daß Marcel Duchamp eine der großen Idolfiguren dieses Jahrhunderts ist, dessen Einfluß sich die wenigsten – vielleicht nur so reine Maler wie Picasso oder Matisse – entziehen konnten. Marcel Duchamp ist der große Skeptiker am Anfang des Jahrhunderts und der Moderne, der grundsätzliche Fragensteller und Infragesteller, der so vielen Traditionen den Boden entzogen und dadurch so viele neue inspiriert hat, die große Gegenfigur eines Picasso, Kandinsky, de Chirico. Er ist der Geist, der stets verneint – und dadurch oft das Gegenteil provoziert.

Beuys antwortet dem Schweigen Duchamps mit der Sprache der Dinge. Unsere Sinne für sie zu schärfen ist sein Anliegen. Wenn Duchamp die Dinge aus ihrem vertrauten Zusammenhang genommen und ihre Funktion entkleidet hat, dann will Beuys einen neuen Zusammenhang stiften, dabei dem Menschen unter den Dingen Orientierung gebend und den Dingen ihren Platz. Was Beuys möchte, ist die Kunst zurückzuführen aus der Kälte des Unanschaulichen in die Gegenständlichkeit der Dinge, ihnen zum Licht der Erkenntnis auch die Wärme der Anschauung wiederzugeben, er will Gedanken und Empfindung wieder zusammenbringen. Welch eine ungeheure Aufgabe!

Beuys glaubt an den Menschen. Er glaubt an den Menschen in einer Weise, die beispiellos und schon beinahe unheimlich ist in einer Zeit, in der Menschen miteinander umgehen schlimmer als Wölfe.

Er glaubt an den Menschen als den »Krümmer des Raumes«, als den »Krümmer der Zeit«, als den »Erzeuger der Wahrheit«, den »Erzeuger der Substanz«. Er glaubt an seine zentrale Stellung im Kosmos, an seine so unbegrenzten wie unausgeschöpften Möglichkeiten. Von hier aus erklärt sich alles, was er tut. Von hier aus erklären sich auch unsere Schwierigkeiten mit Beuys.

Das Menschenbild von Joseph Beuys ist ambivalent. Auf der einen Seite verlangt er vom Menschen die Lösung der ungeheuersten Aufgaben, auf der anderen rechnet er mit seiner Hinfälligkeit. Er vertraut auf seine Schöpferkraft, und er weiß um seine Kreatürlichkeit. Er erwartet von ihm, daß er den Staat, die Gesellschaft, Ökonomie und Ökologie, unser Leben miteinander und unser Leben mit der Natur, neu ordnet – und er sorgt sich zugleich um seine täglichen Gebrechen wie seine täglichen Bedürfnisse. Er unterbreitet die komplexesten Vorschläge, und er bietet die einfachsten und handgreiflichsten Hilfen an.

Es sind die Dinge, die sein Werk bereithält, wiederkehrende Elemente, die auf Konstanten seines Denkens weisen: Fett, Filz, Wachs, Talg, Kupfer, Aggregate und Batterien, Honig, Taschenlampe, Schlitten, Feuerstätte und Erdtelefon. Es sind Elemente, die immer wieder auf Schutz, auf Wärme, auf Kontakte, auf Kommunikation, auf Vereinigung, auf Bewegung und Leben verweisen. Sie bewahren und vermitteln Energie. Kupfer leitet, Fett speichert, Filz wärmt, Honig nährt, der Hut schützt, die Batterie lädt auf – der symbolische Gehalt all der Beuysschen Elemente liegt auf der Hand, ihr geistiger Kontext ist ohne weiteres einzusehen. Ihre Simplizität verblüfft. Was uns oft Schwierigkeiten bereitet, ist das, was als Beispiel oder Gleichnis als Sinnbild gemeint ist, zu übersetzen in den Zusammenhang eigenen Erlebens, oder, anders gesagt, für die Elemente der Beuysschen Weltkonzeption Entsprechungen in der eigenen Existenz zu finden, unser eigenes Dasein anschaulich zu buchstabieren.

Wenn wir hier einen notwendigerweise nur flüchtigen Blick werfen auf Werk und Absicht einiger Maler der Abstraktion und der konkreten und konstruktiven Kunst, auf Künstler, die für Suprematismus und metaphysische Malerei, für Surrealismus und Dada stehen, dann haben wir bewußt Namen aus den verschiedensten, einander entgegengesetzten Bereichen und Bewegungen der Moderne zitiert. Sie alle sind zu nennen, wenn die Frage nach dem Geistigen in der Kunst, nach der Motivation der Künstler bei ihrem Aufbruch zu neuen Horizonten gestellt wird. Um das Thema auch nur annähernd auszuschöpfen, müßten wir uns noch in den vielen anderen Richtungen umsehen, die die Facetten des Charakterbildes der Moderne bestimmen. Das gilt auch – wie wir abschließend noch sehen werden – in vergleichbarem Maße für die große realistische und expressionistische Kunst. Fast scheint sich da der Begriff der Spiritualität, weit genug gefaßt, als der gemeinsame Nenner aller wesentlichen Kunst des Jahrhunderts anzubieten.

Die entscheidende Beobachtung bei unserem kurzen Streifzug durch das Dickicht der Moderne aber scheint mir die der unterschiedlichen Erscheinungsformen oder Gestalten zu sein, unter denen das Spirituelle sich zu erkennen gibt.

Das Überraschende dabei ist, daß sich Spiritualität gleichermaßen in den Mitteln wie in den Motiven zu zeigen vermag, daß sie sich Form wie Thema, Gehalt wie Gestalt, Aussage wie Ausdruck eines Werkes zum Medium ihres Erscheinens wählen kann. Das alles ist beim geglückten Kunstwerk gar nicht zu trennen: Von der einen Stelle aus, durch die das Geistige eintritt, empfängt das ganze Werk seinen Glanz und seinen Rang.

Wir sprachen von der Spiritualität in den Themen und in den Dingen, in den Formen und in der Farbe. Ein Medium haben wir dabei noch ausgespart: den Raum. Spiritualität kann auch in den Dimensionen des Raumes erscheinen – des Raumes, den das Volumen einer Skulptur schafft, und des Raumes, der sich in der Fläche des Bildes entfaltet.

Das wird am deutlichsten bei Max Beckmann. Raum ist für Beckmann das, was Natur für Cézanne ist.

»Am Anfang war der Raum, diese unheimliche und nicht auszudenkende Erfindung der Allgewalt«, postulierte Beckmann. Immer wieder kommt er auf dieses sein Urthema zurück. »Raum – Raum – und nochmals Raum –, die unendliche Gottheit, die uns umgibt und in der wir selber sind. Dies suche ich zu gestalten durch Malerei«, heißt es in seinem Vortrag über seine Malerei, den er, verfemt als entarteter Künstler, in der Zeit seiner Emigration 1938 in London hielt. »Höhe, Breite und Tiefe in die zweidimensionale Fläche zu verwandeln, ist mir stärkstes Zaubererlebnis, aus dem mir eine Ahnung jener vierten Dimension entsteht, die ich mit meiner ganzen Seele suche.«

Wie gelang ihm das? Wie konnte Beckmann seine Vision des Raumes durch Malerei gestalten, uns dabei gar eine Ahnung geben von jener vierten Dimension, die seine Seele suchte? Ähnlich wie für de Chirico hatte für ihn der alte illusionistisch-perspektivische Raum seine Gültigkeit verloren, und ähnlich wie der Italiener versuchte er sein Raumerlebnis durch die Vielfalt individueller Perspektiven in ein-und-demselben Bild zu realisieren. Wie bei de Chirico hat jedes Ding, und das heißt bei Beckmann vor allem: jede Figur, eine eigene Perspektive. Jeder Gegenstand, jede Figur bringen ihren eigenen, nur ihnen gehörenden Raum hervor.

So wird die Bildfläche von vielen einander widersprechenden Perspektiven erfüllt. Wie die raumschaffenden Kräfte der Formen und Figuren konkurrieren, so stehen die

verschiedenen »psychischen Räume« innerhalb des Bildes miteinander in Wettstreit und Widerspruch. Aus ihrer Summe, ihrer unentwirrbaren Verschränkung und Verschachtelung ineinander entsteht das Wunder von Raum, das wir bei Beckmann finden.

Es ist ein Raum, der sich unabhängig von irgendeinem Standpunkt darstellt und der sein Gegenüber zugleich abweist und einbezieht. Ein Raum von scheinbarer Enge, von dem doch ein Tiefensog ausgeht, dem der Betrachter nicht widerstehen kann. Ein Raum, in den zugleich eine kaum übersehbare Fülle von Gegenständen hineingepreßt ist und der doch Platz bietet für die größte Weite und Vielfalt von Perspektiven. Ein Raum voller Gegensätze und doch von überzeugender Suggestion. Ein Raum, in einem kaum erträglichen Maß aufgeladen mit Spannung. Vorsicht, Hochspannung, Lebensgefahr, könnte über diesem Raum stehen. Wer in ihn eintritt, begibt sich in ein vielfältiges geistiges Bezugssystem, das wie ein Schicksal ist und dem er nicht entrinnen kann.

Dieser Raum verleiht allem, das sich in ihm befindet, Bedeutung. Diesem Raum anzugehören, gibt dem unscheinbarsten Ding und geringsten Detail Bedeutung, Würde, Aura. Freilich ist diese Bedeutung selten zu entziffern. Beckmann liebt es, sie offen zu lassen. Er zeigt uns, daß hier ein Geheimnis verborgen ist, aber nicht, worin es besteht. Der Sinn seiner Bilder bleibt hermetisch, verschlüsselt, rätselvoll. Ist der Raum ihr Sinn? Beckmann füllt seine Bilder aufs äußerste mit Sinn wie mit Raum. Er erklärt ihn nicht, aber er verweist uns unübersehbar auf seine Anwesenheit.

»Ich bin oft – sehr oft allein«, sagte Beckmann in der schon erwähnten Rede über seine Malerei. »Das Atelier in Amsterdam, ein großer alter Tabakspeicher, füllt sich aufs neue mit Figuren aus alter und neuer Zeit, und immer spielt das Meer von nah und weit durch Sturm und Sonne in meine Gedanken. Dann verdichten sich die Formen zu Dingen, die mir verständlich erscheinen in der großen Leere und Ungewißheit des Raumes, den ich Gott nenne.« Und dann sagte er, Gestaltungsmethoden und Motive seiner Arbeit beschreibend: »So bin ich denn, fast ohne es zu wollen, von formalen Prinzipien auf transzendente Ideen geraten ... Trotzdem schäme ich mich dessen nicht. Nach meiner Ansicht sind alle wesentlichen Dinge der Kunst, seit Ur in Chaldaea, seit Tel Halaf und Kreta, immer aus dem tiefsten Gefühl für das Mysterium des Seins entstanden.«

Der Raum Beckmanns ist Offenbarungsraum, aber die Offenbarung bleibt in ihm verschlossen.

Und wie verhält es sich mit dem Raum der Kubisten? Es wäre verlockend, von hier aus weiter zu fragen: Was bedeutet der Raum bei Picasso, bei Braque, bei Alberto Giacometti, bei Francis Bacon? Wie verhält es sich mit den widerstreitenden komplexen Raumprojektionen eines Matta, wie mit den energiegeladenen schwingenden Räumen eines Mark Tobey? Immer geht es um mehr als um die physische Erstreckung und Begrenzung von Formen und Figuren – nämlich um die Präsenz einer psychischen Dimension, die wir hier zusammenfassend mit dem Begriff des Spirituellen zu umschreiben versucht haben.

Farbe, Raum, Konzeption, Stimmung, Dinge, Menschenbild – das alles kann in wechselndem Zusammenspiel und in wechselnder Intensität die Anwesenheit des Spirituellen in der Kunst bezeugen.

Und wie steht es schließlich mit der überragendsten Künstlerfigur unseres Jahrhunderts, mit Pablo Picasso? Welche Rolle spielt die Spiritualität im Werk dieser vital diesseitigen Erscheinung? Spielt sie – über ihre selbstverständliche Präsenz und

Manifestation in jeder Form von künstlerischem Schöpfertum hinaus – eine Rolle?

Vielleicht hat uns Picasso in seinem Jahrhundertbild »Guernica« das erschütterndste Zeugnis ihrer verborgenen Anwesenheit gegeben. Das ist die von Gott verlassene, allein dem Menschen überlassene Welt, und was er aus ihr gemacht hat. Im Namen des Humanismus weist »Guernica« unübersehbar unsere beschädigte Humanität vor, Verletzungen, die nie geheilt sind. Und vielleicht dürfen wir noch mehr sagen. Leben hier inmitten dieser heidnischen Mythologien und barbarischen Zerstörungen nicht auch Elemente einer christlichen Geistigkeit? Im Aufschrei der vom Menschen vergewaltigten Natur, wie er sich dem Maul des hingestreckten Pferdes entringt, im Mitleid mit der geschundenen Kreatur kann man sie erkennen.

Blicken wir auf Picasso, so scheint uns über alle formalen und damit geistigen Anstöße hinaus, die er der Kunst unseres Jahrhunderts gegeben hat, sein Menschenbild von Bedeutung: eine eigene Figurenwelt zwischen Melancholie und Vitalität, die von den frühen Fahrenden, Gauklern und Akrobaten der »Blauen« und »Rosa Periode« bis zu den späten aufgeputzten Matadoren, modellsitzenden Frauen und den Badenden am Strand reicht.

Picasso war der Schöpfer des Mythos eines universellen, in allen Zeiten beheimateten Menschen, der zum vollen Bewußtsein seines Leibes wie seiner Psyche, seiner Sinnlichkeit wie seiner Geistigkeit erwacht ist.

Diesen Menschen hat er in der Anschauung der Realität wie im Vorbild der alten Meister von Velazquez bis Goya erkannt, ihn hat er in tausend und abertausend Variationen immer wieder neu gestaltet. Ohne im geringsten auf die technisch bestimmten Konstruktionen der Zeit Bezug zu nehmen, hat uns Picasso einen Menschentypus gegeben, der in fernster Antike zu wurzeln und zugleich mit ewiger Jugend begabt erscheint. Diesem unserem Jahrhundert der Verfinsterung und Vernichtung hat er das Bild eines Menschen entgegengesetzt, der – trotz aller Verletzlichkeit – stark genug ist, es zu überdauern.

Aber gerade in seinen Gefährdungen und Verwundungen scheint dieser Mensch, den Picasso uns zeigt, über sein Humanum zu einer spirituellen Dimension zu erwachen, wofür nicht nur »Guernica«, sondern ebenso viele andere Bilder der dreißiger Jahre wie etwa das der »Weinenden Frau« überzeugender Beleg sind.

Bei keinem Künstler unserer Tage steht die Leidensfähigkeit des Menschen so sehr im Mittelpunkt wie bei Bacon, seine schicksalhafte Bestimmung zum Leiden und zum Ertragen, Austragen des Leidens. Jedes seiner Bilder scheint vor dem Hintergrund der Kreuzigung gemalt, die Kreuzigung ist der geheime Grund, von dem alle Darstellung unserer Kreatürlichkeit sich abhebt, und vor der sie nicht besteht. Und doch: welches Maß an Erbarmen lebt in aller Verdammnis!

Kreatürlichkeit und Spiritualität des Menschen sind aufeinander bezogen – seiner Bestimmung zum Leiden entspricht die Erlösungsbedürftigkeit, seine Verstrickung in die Materie und ihre Gesetze, in Raum, Zeit und Gesellschaft macht die Vorstellung des ganz anderen, das wir uns nur gleichnishaft und abstrakt zu imaginieren vermögen, so notwendig.

Auf ein eigenartiges Phänomen sei abschließend noch eingegangen: dem Abstand, den die kirchlichen Institutionen zur modernen Kunst gehalten, entspricht beinahe spiegelbildlich die enorme Skepsis, mit der ein intellektuelles Publikum nicht nur vereinzelten Zeugnissen christlicher Kunst begegnete, sondern auch alle Äußerungen von Künstlern

der Avantgarde zu möglichen religiösen Zusammenhängen ihrer Arbeit ignorierte. Denn diese Berufung stand im Widerspruch zum ästhetischen Dogma vieler Apologeten der Avantgarde, die unbedenklich und unbelehrbar behaupteten, daß die moderne Malerei nur noch ihre eigenen Mittel – Farbe, Formen, Fläche, Gestalt – zu reflektieren habe und sonst gar nichts. Da ist der große Gedanke der sich autonom setzenden Kunst wahrhaft zur Karikatur verkommen. Die physische Beschaffenheit einer bemalten Leinwandoberfläche als einziger und ausschließlicher Inhalt des Bildes – das ist in der Tat eine Vorstellung, deren dürftiger Positivismus erschrecken macht. Was ist das für ein Kunstbegriff, der meint, ein sinnentleerter Formalismus hätte als bewegende Kraft jemals so etwas wie Kunst hervorbringen können?

*

In diesen Ausführungen wurde der Begriff Spiritualität nicht definiert. Das verlangt eine Erklärung. Das Thema bedenkend, erschien sie mir weder dem Begriff nach, noch vor den Bildern selbst besonders sinnvoll. Warum sie abgrenzen vom Religiösen, vom Numinosen, vom Transzendenten, vom Mystischen, vom Meditativen und verwandten Regionen? Es schadet doch nichts, wenn sich diese Bereiche überschneiden und durchdringen. Sie säuberlich trennen und etikettieren zu wollen, hieße nur, sie zu beschädigen. Mehr der Anschauung als den Definitionen der Lexika vertrauend, glaube ich das mit Spiritualität Gemeinte am ehesten mit den Namen der Künstler benennen zu können, deren Werk als je anderes Beispiel des Spirituellen ich zu evozieren suche.

Als ich vor einigen Jahren eingeladen war, eine Ausstellung über die religiösen Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts zu gestalten, da meinte ich am wahrhaftigsten und darum der Aufgabe am ehesten entsprechend vorzugehen, wenn ich all die Bilder zu versammeln mich bemühte, die mich in meinem Leben am tiefsten berührt hatten, die ich am meisten liebte oder vor denen ich am nachhaltigsten erschrocken war. Das klingt sehr subjektiv – und genauso war es gemeint. Jedes Kunsturteil ist im letzten subjektiv und in der persönlichen Erfahrung begründet. Hier schien der Mut zur Subjektivität in besonderem Maße gefordert.

Ich meinte, diese bekenntnishafte Ausstellung nicht machen zu dürfen, ohne mich selbst einzubringen, ohne die eigene Subjektivität mit in die Waagschale zu werfen.

Da geschah es, daß sich die Werke ganz von selbst auf den beiden Flügeln der modernen Kunst, dem expressiven und dem abstrakten, zu ordnen begannen und über alle Unterschiede und Widersprüche hinweg dieses eine Merkmal als ihr Wesen verrieten: Spiritualität. Es war, als ob sich die Bilder heimlich miteinander verbündet hätten zu diesem Ziel. Was uns, die wir an dieser Ausstellung arbeiteten, am meisten überraschte und uns erst allmählich klar wurde, war der innere Zusammenhalt der versammelten Werke. Spiritualität offenbarte sich da als das geheime Kennzeichen aller wahrhaft großen Kunst dieses Jahrhunderts.

IN DER STRAFSACHE* GEGEN DEN katholischen Geistlichen Jakob Georg *Gapp* aus Valencia/Spanien, geboren am 26. Juli 1897 in Wattens/Tirol, zur Zeit in dieser Sache in gerichtlicher Untersuchungshaft wegen Feindbegünstigung, hat der Volksgerichtshof, 1. Senat, aufgrund der Hauptverhandlung vom 2. Juli 1943, an welcher teilgenommen haben
als Richter:
Präsident des Volksgerichtshofs Dr. Freisler, Vorsitzender
Kammergerichtsrat Rehse,
General Reinecke,
NSKK-Obergruppenführer Nieder-Westermann,
Oberbereichsleiter Bodinus als Vertreter des Oberreichsanwalts,
Landgerichtsrat Dr. Hager
für Recht erkannt:

Der Angeklagte Jakob *Gapp* hat jahrelang kurz vor dem Kriege und im Krieg bis Ende 1942 in Frankreich, Spanien und einem englischen Konsul gegenüber planmäßig und absichtlich öffentlich und privat bei Freund und Feind gegen das nationalsozialistische Wesen seines eigenen, unseres deutschen Volkes und Reiches gehetzt und unseren Kriegsfeinden dadurch geholfen, getragen von der volksverräterischen Gesinnung, der Sieg Deutschlands sei für uns ein größeres Unglück als der Sieg Englands.

Er wird deshalb mit dem
Tode
bestraft.

Er ist für immer ehrlos.

Gründe

Jakob *Gapp* wurde, bald nachdem er aus dem Weltkrieg heimgekehrt war, der »Gesellschaft Mariä« mit dem Sitz in Belgien und Außenstellen in vielen Ländern zugeführt. Sie weckte sein religiös-kirchliches Interesse. So kam er zum Studium der Theologie. Die »Gesellschaft Mariä« schickte ihn, obgleich er Tiroler Deutscher ist, zum Studium nach Freiburg in der Schweiz, wo französisch unterrichtet wird. Nach Beendigung seines Studiums hatte er mehrere Priester- und Lehrerstellen in Österreich. Von Dollfuß war er begeistert. Als das deutsche Blut in mächtigem Strome von den Alpen bis zur Nordsee sich sein Großdeutsches Reich schuf, blieb er abseits, ja feindlich. Denn er hielt den Nationalsozialismus für einen Todfeind der Religion und der katholischen Kirche. So konnte er weder als Theologieprofessor noch als Priester in den verschiedenen Ämtern, die er nacheinander innehatte, bleiben. Denn die Kinder, die ihm anvertraut waren, ihre Eltern, die Gemeindemitglieder, die er seelsorgerisch zu betreuen hatte, und die Öffentlichkeit waren mit seiner Einstellung, die er bei jeder Gelegenheit äußerte, nicht einverstanden.

Er trachtete nun ins Ausland, bekam einen Paß und fuhr nach Bordeaux. Dort gab ihm die »Gesellschaft Mariä« eine Seelsorgestelle. Sie benutzte er, um in Einzelgesprächen mit Priestern und Gemeindemitgliedern als Kronzeuge aufzutreten, daß der Nationalsozialismus in Deutschland Kirche und Religion unterdrücke

---

* Vor fünfzig Jahren – am 30. Januar 1933 – kam das Unrechtssystem Adolf Hitlers und seiner Partei an die Macht. Bereits am 24. April 1934 wurde der sog. Volksgerichtshof »zur Aburteilung von Hochverrats- und Landesverratstatsachen« per Gesetz gebildet. Mehr als 5200 Menschen, davon allein 4951 in den Jahren 1942 bis 1944, sind in der Zeit vom 1. August 1934 bis zum 30. April 1945 vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt worden. Das waren ein Drittel aller während des Dritten Reiches verhängten Todesurteile. Opfer der unmenschlichen nationalsozialistischen Rechtsprechung wurden nicht etwa unverbesserliche Schwerverbrecher und gefährliche Feinde eines geordneten Staatswesens, sondern überwiegend jene, die die Gegenwart kritisch betrachteten, der Zukunft mit Sorge entgegensahen und dieser Einstellung auch mit Worten Ausdruck verliehen. Der Volksgerichtshof war damit zu einem Instrument des Gesinnungsstrafrechts geworden, er verfolgte jeden, dessen Handeln, Reden und Denken regimefeindlich war (aus dem Vorwort »... Für immer ehrlos«. Informationszentrum Berlin. Gedenk- und Bildungsstätte Stauffenbergstraße).

und zu töten trachte. Das hörten die Franzosen in der Stimmung der ersten Hälfte 1939 gern. Aber er wandte sich auch gegen Versailles. Und das hörten sie ungern.

Deshalb fuhr er weiter, nach Spanien. Hier bekam er nach einiger Zeit eine Lehrstelle an einer großen und angesehenen Schule in San Sebastian. Auch hier »öffnete er jedermann die Augen« über die angebliche Religions- und Kirchenverfolgung des Nationalsozialismus. Als z. B. ein Schüler, ein junger Falangist, ein nationalsozialistisches Abzeichen trug, sprach er ihn gleich an, ob er wisse, was er trage; dies Zeichen wolle die Religion zerstören.

Seine Amtsbrüder waren mit seinen Ansichten nicht einverstanden. Deshalb wurde er Privatlehrer in der Familie eines Spaniers und seiner deutschen Frau in Lequieto und hielt zugleich Kollegs an der dortigen Schule. Hier betätigte er sich wie in San Sebastian.

1941 ging er als Lehrer an eine höhere Schule in Valencia. Auch hier wirkte er »aufklärend« in seinem Sinne; verbreitete z. B. einen Hirtenbrief des Bischofs von Calahorra unter Schülern und Amtsbrüdern, der den Nationalsozialismus als Weltgefahr für Religion und Katholizismus behandelte. Die Spanier in Valencia wollten aber davon nichts wissen, weil sie alle Deutschfreunde waren und sagten, man müsse zuerst Spanier oder Deutscher und dann Katholik sein und nicht umgekehrt.

Deshalb strebte er weiter, und zwar nach England. Er ging zum englischen Konsul, sagte, er sei Österreicher, der als verfolgter Katholik geflohen sei und bat um Einreisegenehmigung nach England. Später teilte man ihm mit, daß seine Einreise nicht genehmigt sei. Das englische Konsulat besuchte er öfters und nahm von dort Propagandamaterial gegen Deutschland mit. Den Teil, der dem Nationalsozialismus Unterdrückung von Kirche und Religion nachsagte, verbreitete er unter Amtsbrüdern. Er verbreitete auch die berüchtigte verleumderische Hetzschrift des Verräters Rauschning in spanischer Übersetzung.

Das alles bis gegen Ende 1942.

Dem Angeklagten hat der Vorsitzer vorgehalten, daß der Führer und das Parteiprogramm, die bevorrechtigte öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche und ihre Subvention eine Behauptung über Religionsfeindschaft des Nationalsozialismus von vornherein zur Lüge stempelte. Jakob Gapp berief sich für seine Behauptung auf dreierlei:

a) auf die Schließung privater Schulen. Ganz zu Unrecht. Damit bekundet der Nationalsozialismus nur, daß er die Erziehung der Deutschen von morgen als das deutsche Volk von heute in eigener Verantwortung durchführen wolle.

b) Auf Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts; wie die Hauptverhandlung ergab, hat er dies Buch völlig mißverstanden, wahrscheinlich, weil sein Dogmatismus ihm ein Eindringen in das Wesen dieses Buches gar nicht gestattete.

c) Auf eine Sendung des Vatikan-Senders von 1938, in der die Behauptung der Religionsfeindschaft und Christenunterdrückung durch den Nationalsozialismus aufgestellt war; mindestens äußerst leichtfertig, am Kreuzweg zwischen Volkstreue und Volksverrat ganz vage Agitationsbehauptungen einer deutschfremden Stelle entscheidend werden zu lassen!

Er hat für seine Behauptungen keine Grundlage.

Jakob Gapp war sich darüber klar, durch sein Verhalten das deutsche Volk und Deutsche Reich schwer zu schädigen und im Kriege dadurch dem Feinde zu helfen. Er erklärt dazu, für ihn gehe das Gebot der Kirche und ihr Interesse über die Stimme des Blutes, über Volkszugehörigkeit und Vaterland. Er sehe in diesem Kriege zwei Gefahren für das deutsche Volk:

Die eine Gefahr, daß England siegt; dieser Sieg würde das deutsche Volk schädigen.

Die andere Gefahr (!), daß Deutschland siegt. Dieser Sieg sei eine schwerere Gefahr für das deutsche Volk als der Sieg Englands; denn dann bleibe der Nationalsozialismus.

All das erklärte der Angeklagte selbst und fügte hinzu, daß er auch wisse, daß der Nationalsozialismus nicht wie der Liberalismus antworten könne, der eine Gesinnungstäterschaft als solche anerkenne; denn wie der Katholizismus erhebe er einen weltanschaulichen Totalitätsanspruch. Deshalb müsse er – Jakob Gapp – ihn auch bekämpfen und werde das zeitlebens tun.

Mit einem hat der Angeklagte recht: Wie der Liberalismus, der Volksverrat und Volkstreue

moralisch nicht verurteilt und nicht hochwertet, antwortet der Nationalsozialismus nicht. Er kann nur eine Antwort kennen: Wer so die Stimme des Blutes in sich verrät, wer alles daran setzt, Deutschland seine Freunde zu entfremden und Deutschlands Feinden zu helfen, weil ihr Sieg für unser Volk weniger schlimm sei als unser Sieg – ein solcher Deutscher hat für immer, für unser Geschlecht und die Reihe der deutschen Geschlechter nach uns, seine Ehre verwirkt; und er muß deshalb als verräterischer Helfer unserer Kriegsfeinde (§ 91 b StGB) mit dem Tode bestraft werden.

Als Verurteilter muß der Angeklagte die Kosten tragen.

gez. Dr. Freisler Rehse

LESEPROBE. – IN DEM AUFSATZ »Pastoraltheologischer Kommentar zum Forschungsbericht ›Weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken‹«[1] schreibt der am 23. November 1981 verstorbene Karl Forster über die unterschiedlichen Vorstellungen der Katholiken zu dieser Frage:

79 Prozent der Katholiken sind der Ansicht, die Kirche müsse in Ländern, in denen Armut und Not herrschen, auch praktische Entwicklungshilfe leisten, sonst werde ihre Verkündigung unglaubwürdig. Fällt hier schon auf, daß die Katholiken mit deutlicher Kirchenbindung, die sich sonst überdurchschnittlich stark für die Wichtigkeit der Präsenz und des Wirkens der Kirche in der Dritten Welt einsetzen, bei dieser Antwort mit 77 Prozent leicht hinter dem Durchschnitt zurückbleiben, so zeigt sich auch sonst auf vielfältige Weise, daß die Vorstellungen der Katholiken über das, was seitens der Kirche in der Dritten Welt zu geschehen habe, keineswegs einheitlich sind. Die Gegenposition, die von 20 Prozent aller Katholiken, von 22 Prozent der Katholiken mit starker Kirchenbindung, unterstützt wird, heißt nicht etwa Absenz der Kirche in der Dritten Welt, sondern Konzentration auf Verkündigung, Seelsorge und unmittelbare Hilfe für die Armen. In gewisser Weise spiegelt sich hier die gestufte »Betroffenheit« von den Verhältnissen in der Dritten Welt, . . . Immerhin sind ja die Meinungen generell zu den Einwirkungsmöglichkeiten von hier aus wie insbesondere zum kirchlichen Engagement in den Fällen Bürgerkrieg, kein vernünftiges Regierungssystem, Auseinandersetzung mit veralteten Herrschaftsformen, geistige Erschütterungen im Gefolge sozialer Umbrüche, Unterdrückung durch Terror und Gewalt, Beseitigung ungerechter Sozialordnung mehr oder weniger geteilt. Dort, wo es krasse soziale Unterschiede und damit verbunden auch politische Gewalt und Unterdrückung gibt, empfehlen nicht etwa nur 20 Prozent, sondern 32 Prozent der Befragten eine Beschränkung des kirchlichen Handelns auf Seelsorge, Verkündigung und unmittelbare Caritas. Hier ist es bemerkenswert, daß der Prozentsatz derer, die es in solchen Fällen befürworten, daß die Kirche für die Menschen in Not und Abhängigkeit Partei ergreift und sich auch für eine Änderung der sozialen und politischen Verhältnisse einsetzt, bei den Katholiken mit starker Kirchenbindung etwas über dem Durchschnitt liegt (62 Prozent gegenüber 60 Prozent). Kirchenbindung scheint insgesamt für die Abgrenzung zwischen einer im engeren Sinn verstandenen Pastoral und dem politisch-sozialen Engagement nicht besonders relevant zu sein. Wichtiger ist die generelle Einschätzung der Arbeit der Kirche in der Dritten Welt. Dabei fällt auf, daß die Befragten, die diese Arbeit für unwichtig halten, einerseits fast zur Hälfte für den Fall krasser sozialer Unterschiede der Kirche eher politische Zurückhaltung empfehlen, daß aber andererseits 10 Prozent von ihnen (bei nur 6 Prozent im Durchschnitt) in diesem Fall für eine Verbindung der Kirche mit revolutionären Bestrebungen eintreten. Zusammenfassend darf man sagen, daß eine Minderheit unter den Katholiken – je nach Brisanz der sozialen Situation zwischen einem Fünftel und einem Drittel – eher reserviert zu einem auch sozialen und politischen Einsatz der Kirche steht. Nur eine

1 Veröffentlicht in »Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute.« Bd. II: »Kirche und Welt«, S. 126-129. Die beiden Nachlaßbände sind vor Jahreswechsel bei Echter, Würzburg, erschienen. Sie umfassen 1384 S.

ganz kleine Minderheit tritt aber für ein Bündnis mit den revolutionären Kräften ein. Die Neigung zur Zurückhaltung in sozialen und politischen Auseinandersetzungen kann sowohl von starker Kirchenbindung bei geringem weltpolitischem Interesse oder auch von einer Distanziertheit gegenüber dem kirchlichen Wirken getragen sein. Wo sich Kirchendistanz mit starkem gesellschaftlichen Reforminteresse verbindet, wird zu einem beachtlichen Teil einerseits der Dienst der Kirche in der Dritten Welt nicht besonders wichtig genommen, andererseits aber die Unterstützung revolutionärer Bestrebungen durch die Kirche stärker befürwortet. Dies entspricht im übrigen dem Befund, daß die kirchentreuen Katholiken und diejenigen, die die Arbeit der Kirche in der Dritten Welt für sehr wichtig ansehen, generell mehr von Wirtschafts- und Sozialhilfe für die Dritte Welt halten, während die dem Dienst der Kirche reservierter gegenüberstehenden Befragten eher für die Demokratisierungs- und auch für die Revolutionsthemen offen sind.

Die Zuwendung zur Dritten Welt und zu ihren Problemen hat Rückwirkungen auf die Lebenshaltung und auf das Selbstverständnis der Christen. Solche Wechselwirkungen können – wie etwa bei den Zusammenhängen mit dem Eintreten für eine neue politische Moral – unartikuliert bleiben. Sie können aber auch ausdrücklich bewußtgemacht und konkret gesucht werden. Für diese Frage ist es entscheidend, ob das Verhältnis zu den Christen in der Dritten Welt eher als eine Einbahnbeziehung oder eher nach einem Kommunikationsmodell verstanden wird. Die drei in der Untersuchung entwickelten Modelle (Caritas-, Kontakt- und Partnermodell) sind in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Etwa die Hälfte der Katholiken sieht die Beziehung eher als Einbahnweg der Hilfe für Notleidende, die andere Hälfte setzt sich mehr für Wechselbeziehungen ein, davon wiederum knapp die Hälfte für Partnerschaft, die auch ein Empfangen von den Christen in der Dritten Welt ausdrücklich bejaht. Interessant ist hier der Befund, daß die Katholiken mit starker Kirchenbindung das Caritasmodell bevorzugen, ebenso die Älteren und Katholiken mit Volksschulabschluß. Das Kontakt- und das Partnermodell werden eher von Jüngeren, von Katholiken mit Abitur und mit geringeren Bindungen an die Kirche bevorzugt. Unter den kirchlichen Aufgabenfeldern in der Dritten Welt setzt eine Hervorhebung ausgesprochen missionarischer Aktivitäten offensichtlich eine starke Bindung an die Kirche voraus. Andererseits ist die Betonung des kirchlichen Einsatzes für die Menschenrechte und auch einer gleichrangigen Partnerschaft mit den Menschen in den Ländern der Dritten Welt stark vom Grad der Betroffenheit von den Verhältnissen in der Dritten Welt, nicht so sehr von der Bindung an die Kirche abhängig.

Was die konkreten Wege kirchlicher Arbeit in der Dritten Welt angeht, so überrascht eine gewisse Naivität: am wenigsten kontrovers ist die Entsendung ausgebildeter Fachleute oder Entwicklungshelfer. Daß die nicht intensiv am gemeindlichen Leben teilnehmenden Katholiken relativ wenig von einer Entsendung von Priestern und Ordensschwestern, von Partnerschaften auf Gemeindeebene und von persönlichen Patenschaften halten, verwundert kaum. Dagegen ist auffallend, daß regelmäßige Kirchgänger zwar viel von einer Entsendung von Priestern und Ordensschwestern halten (gewissermaßen eine innerkirchliche Parallele zur Entsendung von Fachleuten), dagegen den gemeindlichen Partnerschaften und auch der Unterstützung der Kirchen in der Dritten Welt kaum mehr Gewicht geben als eher kirchenferne Katholiken. Etwas anders liegen die Dinge bei den persönlichen Patenschaften. Vielleicht hängt dieses in mancher Hinsicht überraschende Bild auch mit dem Kontrollbedürfnis zusammen, das sich in den Untersuchungsergebnissen recht deutlich dokumentiert. Die Gewichtungen sind hier ähnlich wie bei den Modellen der Beziehung zu den Christen in der Dritten Welt. Eine wesentliche Abweichung besteht freilich darin, daß die Katholiken, die selten oder ab und zu am Gottesdienst teilnehmen, ein noch etwas höheres Kontrollbedürfnis manifestieren als die durchaus kontrollfreudigen regelmäßigen Kirchgänger. Interessant ist auch die Abneigung der Beamten gegen eine überzogene Kontrolle. Der Hauptgrund, warum 56 Prozent der Katholiken auf eine strikte Kontrolle Gewicht legen, ist offensichtlich das Motiv, eigene Anstrengungen in den Ländern der Dritten Welt zur Voraussetzung der Hilfe zu machen. Außerdem spielt noch das Verhal-

ten der Länder gegenüber dem Terrorismus eine beachtliche Rolle; politische Kriterien treten dagegen zurück. Nur knapp ein Viertel der deutschen Katholiken ist der Ansicht, die Länder in der Dritten Welt würden in fünfzig Jahren überwiegend kommunistisch sein. Auffallende demographische Gewichtungen gibt es dabei kaum – abgesehen davon, daß die Frauen und die älteren Jahrgänge in ihrer Prognose zu dieser Frage weniger sicher sind. Wenn das Hauptmotiv der Kontrolle die Vermeidung eines »Fasses ohne Boden« ist, dann liegt es natürlich nahe, auf die Entsendung eigenen Personals besonderes Gewicht zu legen. Außerdem konvergiert das ausgeprägte Kontrollbedürfnis mehr mit dem Caritasmodell als etwa mit einem Partnerschaftsmodell.

So deutlich das Kontrollbedürfnis ist, so wenig will sich die Mehrheit der deutschen Katholiken etwa gegen eine Besinnung auf die kulturellen und religiösen Traditionen in den Ländern der Dritten Welt aussprechen. Der Grad der Zustimmung zu dieser Aufgabe ergibt sich mehr aus dem Grad der weltpolitischen Orientierung als aus dem Maß der Kirchenbindung.

IN EIGENER SACHE. – AM 1. JANUAR des Jahres sind Peter Henrici SJ und Walter Kasper in das Herausgebergremium dieser Zeitschrift eingetreten. – Peter Henrici, geboren 1928 in Zürich, ist Professor für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Er doktorierte 1956 bei J. B. Lotz mit einer Arbeit über »Hegel und Blondel«. Veröffentlichungen u. a.: Hegel und Blondel (1958), Aufbrüche christlichen Denkens (1978), Übersetzungen von Blondel (1957) und Peter Faber (1956). – Walter Kasper, geboren 1933 in Heidenheim/Brenz, lehrt als ordentlicher Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen Dogmatik; Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Lehrer waren J. R. Geiselmann und F. X. Arnold. – Veröffentlichungen u. a.: Einführung in den Glauben (1972), Jesus der Christus (1974) und Der Gott Jesu Christi (1982).

Alfred Assel, geboren 1931 in Karlsruhe, seit 1968 Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br.

Guy Bedouelle, geboren 1940 in Lisieux, 1965 Dominikaner, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Fach: Reformationsgeschichte. Letzte Veröffentlichung: Dominique ou la grâce de la parole (1982). – Den Beitrag auf Seite 25 übertrug aus dem Französischen Oskar Simmel SJ.

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. Letzte Veröffentlichung: Unter den Fischen. Erinnerungen 1934-1939 (1982).

Maria Siegwart, geboren 1954 in Freiburg i. Br., lebt in Köln. Das auf Seite 61 erwähnte Nairobi-Slumgebiet Mathare Valley wurde in der Nacht zum 23. November 1982 von einem Großfeuer schwer heimgesucht. Die internationale Presse sprach von 10000 Obdachlosen, Beobachter vor Ort schätzten ca. 5000 Geschädigte. Spenden werden dankbar angenommen und sind zu richten an die Missionsprokura St. Ottilien, Sparkasse Landsberg (BKL 700 520 60), Kontonummer 14654, mit dem Vermerk: Für Mathare Valley Nairobi.

Hilarius Barth OP, 1943 in Rechberghausen bei Göppingen geboren, seit 1963 dem Orden der Predigerbrüder angehörend, lebt zur Zeit in Graz.

Die Leseprobe auf Seite 93 ist auch veröffentlicht in: Entwicklung und Frieden. Wissenschaftl. Reihe 27; Glaube und Dritte Welt, Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und Motive deutscher Katholiken. Kaiser München / Grünewald Mainz 1982, S. 95-118.

Stanislaw Świdziński, geboren 1934 in Szynwald (Polen), 1960 Leiter des Archivs der Alten und Neuen Bibliothek im Kloster Jasna Gora, arbeitet heute als Religionslehrer in Coesfeld.

Wieland Schmied, geboren 1929 in Frankfurt a. M., ist Direktor des Berliner Künstlerprogramms des Deutschen Akademischen Austauschdienstes. Der weiteren Öffentlichkeit wurde er bekannt als Gestalter vieler international bedeutender Ausstellungen zeitgenössischer Kunst.

Katechese für Kinder

Hannelore Kerschbaumer-Jäggle

Mit Kindern das Jahr gestalten



Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie Herder

Es gehört zu den großen Problemen jedes Religionslehrers, jedes Seelsorgers und Pfarrhelfers, die großen Wahrheiten des Christentums den Kindern gegenüber so zu sagen, daß sie verständlich werden und tatsächlich als Frohbotschaft erfahren werden.

Hannelore Kerschbaumer-Jäggle
MIT KINDERN
DAS JAHR GESTALTEN
Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie
104 Seiten, Paperback,
öS 120,-- / DM 16,80

VERLAG HERDER WIEN

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Mitglieder der Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck. Anschrift von Verlag und Redaktion: Moselstraße 34, 5000 Köln 50, Tel.: 0221-392913. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 48,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 47,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 325,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung, Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn.

Der Inlandsausgabe dieser Zeitschriftennummer liegen je ein Prospekt der Verlage Herder, Freiburg, Johannes-Verlag, Einsiedeln, und Bonifatius-Verlag, Paderborn, bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

Kirche und Pluralismus

Von Peter Henrici SJ

Pluralismus ist eine Art gewaltloses Kampfwort. Wer Ellenbogenfreiheit wünscht, ohne Rabaukenmethoden anzuwenden, spricht von Pluralismus. Denn Pluralismus bedeutet ja, so meinen wir meistens, Freiheit für alle und jedes. Manche sind unglücklich über den Pluralismus; denn da gibt es offenbar keinen Unterschied mehr zwischen richtig und falsch und keine Orientierungshilfen. Wahr kann doch nur eines sein, und das muß sich in seiner Einheit durchsetzen. Auf der Ebene der Schlagworte könnte man somit endlos über den Pluralismus streiten, und dieser Streit selbst würde jedoch dem Pluralismus recht geben. Wenn wir klarsehen wollen, müssen wir deshalb von den Worten zur Sache kommen.

Was heißt Pluralismus?

Das Wort Pluralismus verdanken wir dem Schöpfer der deutschen Philosophensprache, Christian Wolff (1679-1759). Er bezeichnet damit eine Weltsicht, in der die Wirklichkeit in verschiedene, voneinander unabhängige Realitäten zerfällt oder jedenfalls auf mehr als ein oder zwei voneinander unabhängige Prinzipien zurückzuführen ist. Für ein rationalistisches Denken, wie Wolff es vertrat, heißt Pluralismus soviel wie: auf jede Erklärung verzichten. Heute würden wir wohl umgekehrt werten und im philosophischen Pluralismus einen Sieg des Faktischen über jede Prinzipienzwängerei sehen.

Schlagkraft erhielt das Wort Pluralismus, als es, vor allem durch Laski (1893 bis 1950), in den Bereich der Politwissenschaften herübergeholt wurde. Auch da besagte Pluralismus zunächst eine schlichte Tatsachenfeststellung. Im 20. Jahrhundert gibt es keine ständisch gegliederten Einheitsstaaten mehr, in denen alle Macht von oben, vom Monarchen oder vom souveränen Staat selbst, herabsteigt. Aber auch das klassische liberalistische Staatsmodell, wie es Locke und Rousseau dargestellt haben, wonach sich der Staat aus lauter Einzelindividuen zusammensetzen würde und der einzelne dem Staat unvermittelt gegenüberstünde, trifft nicht zu. Vielmehr lebt jeder Staatsbürger schon in verschiedenen sich überschneidenden vorstaatlichen Gruppierungen, die verschiedene Interessensphären repräsentieren. Der Staat setzt sich somit – so lehrt der Pluralismus – aus diesen vielfältigen Gruppen und nicht aus Einzelindividuen zusammen; ja er ist, im Grenzfall, selbst nur »ein Verband unter Verbänden« – allerdings mit Zwangsmitgliedschaft und mit Durchsetzungsgewalt seinen Mitgliedern gegenüber. Hauptaufgabe des derart pluralistisch verstandenen

Staates ist die Koordination und der Ausgleich der verschiedenen Gruppeninteressen.

Unmerklich gleitet damit die Pluralismustheorie von der Tatsachenfeststellung zur Normfestsetzung hinüber. Weil anscheinend nur der pluralistische Staat seinen Gliedern die größtmögliche Freiheit, ja auch das größtmögliche Wohlergehen für jeden einzelnen gewährt, deshalb muß und soll (heute!) ein Staat pluralistisch sein. Pluralismus als politisches Leitbild beschränkt sich nicht mehr soziologisch auf die Feststellung der Existenz verschiedener Gruppen; er statuiert sozial-ethisch die Möglichkeit verschiedener, nicht aufeinander rückführbarer Normvorstellungen und Wertordnungen.

In diesem Wert- und Normenpluralismus zeigen sich jedoch auch die Grenzen des Pluralismus als politische Doktrin. Wo es keine Einigung auf gemeinsame Grundwerte mehr gibt, wird das Staatsleben zum reinen Interessenkampf, kaum anders als auf dem freien Wirtschaftsmarkt. Dieser gab ja auch das Urbild für die liberalistische Staatstheorie ab, und der Pluralismus bleibt, bei aller Um- und Fortbildung, ein liberalistisches Denkmodell. Sein geschichtliches und politisches Verdienst liegt nicht so sehr im Aufbau als in der Abwehr: nämlich jedes Totalitarismus, des Einparteien- oder Führerprinzips wie des National- oder Volksabsolutismus. Im deutschen Sprachgebiet bedeutet dies, historisch, vor allem auch Abwehr einer romantisch-organizistischen Staatsauffassung, die alle Lebensbezüge des Menschen in den Staat hinein verpflichtet. Pluralismus steht so gegen jede Form von Integrismus, selbst eines »humanisme intégral«.

Pluralität in der Kirche

Im Gegensatz zum Staat wird uns jedoch die Kirche mit Vorzug unter dem Bild eines Organismus als der eine Leib Christi, als das eine Volk Gottes oder auch als eine Papstmonarchie vorgestellt. Für Pluralismus scheint somit in der Kirche von vornherein kein Platz zu sein. So soziologisch verschiedenartige Gruppierungen in der Kirche zu finden sind, gibt es doch für alle *ein* Einheitsprinzip: Christus, das Haupt, »von dem aus der ganze Leib durch Sehnen und Bänder zusammengehalten wird« (Kol 2,19). Dieser Zusammenhalt geschieht unbeschadet des Bildes nicht durch organisatorische Maßnahmen; Christus bewirkt vielmehr die Einheit des Leibes durch seinen *Geist;* und dieser »teilt jedem seine besondere Gabe zu, wie er will« (1 Kor 12,11). Hieraus ergibt sich das Paradox, das in der Kirche das eine und gleiche Prinzip (weil es eben nicht Prinzip ist, sondern eine Person) Einheit *und* Vielfalt bewirkt, und das Bild vom Leibe ist, ohne jeden organizistischen Hintergedanken, ebenso ein Bild der Vielfalt als ein Bild der Einheit. »Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus . . . Wären alle zusammen nur

ein Glied, wo bliebe dann der Leib? So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib« (1 Kor 12,12.19-20). Wie der Zusammenhang zeigt, geht es da nicht um die natürliche, dem Christsein vorgegebene Vielfalt; diese wird vielmehr in der Taufe aufgehoben, »sind wir doch alle in *einem* Geiste zu *einem* Leib getauft, ob Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie« (ebd. 13). Der Geist selbst ist es, der eine neue Vielfalt schafft; denn es liegt im Wesen der Charismen, die der Geist zum Aufbau des Leibes schenkt, daß sie vielfältig und verschiedenartig sind: »Die einen als Apostel, andere als Propheten, die dritten als Lehrer, ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede« (1 Kor 12,28). Würden diese verschiedenen geistgewirkten Begabungen von vornherein harmonisch zusammenstimmen, hätten die Korintherbriefe nie geschrieben werden müssen. Und doch strebt der Geist auf Einheit zu; deshalb ist die einigende Liebe das Charisma der Charismen, das alle anderen Begabungen allererst als geistgewirkte ausweist, und diese Liebe fordert, das eigene Charisma nicht absolutzusetzen sowie die ganze Fülle des Evangeliums von der Liebe Gottes in Christus anzuerkennen.

Die Kirchengeschichte belehrt uns nun, daß die Geistbegabungen auch gruppenbildend wirken und so etwas herausbilden, was wie ein innerkirchlicher Pluralismus aussieht. Im geistlichen Leben selbst ließen die verschiedenen Spiritualitäten eine Vielzahl von Ordensfamilien entstehen; im Verstehen und Lehren des Glaubens bildeten sich die verschiedenen theologischen Schulen heraus. Freilich, wenn es heute kaum mehr solche Schulen gibt, sondern imgrunde nur noch Einzeltheologen, über die bestenfalls Doktorarbeiten geschrieben werden, dann bedeutet das eigentlich einen Rückfall sogar unter das Niveau des Pluralismus in ein klassisch-liberalistisches Gesellschaftsmodell. Zu einem echten kirchlichen Pluralismus hinzuführen scheint dagegen heute die Vielfalt der Kulturen, in denen sich das Christentum inkarnieren muß. Nach dem Ausweis der Kirchengeschichte wird sich diese Vielfalt früher oder später in einer Verschiedenheit der Riten niederschlagen: eine Kirche aus vielen Riten, wie sie eine Kirche aus vielen geistlichen Familien und aus vielen theologischen Schulen war.

Angesichts dieser innerkirchlichen Pluralität wird aber auch deutlich, wie wenig das Wort Pluralismus das Phänomen abzudecken vermag. Nicht nur entsprang diese Pluralität aus einem einzigen Grunde; sie kann auch nie in einem echten Interessenkonflikt enden, weil sie von einem einzigen Interesse beseelt wird, dem Interesse an Christus und an seinem Reich. Am kirchlichen Modell könnte eine Pluralismustheorie allenfalls lernen, in der Vielfalt von Gruppen mehr und anders als eine, vielleicht nützliche Tatsache zu sehen. Nur auf verschiedenen Wegen können wir Menschen das eine und gleiche Ziel erreichen.

Kirche im Pluralismus

Wenn auch das Wort Pluralismus das kirchliche Phänomen nur unzureichend kennzeichnet, so ist doch das Phänomen des Pluralismus für das kirchliche Leben keineswegs bedeutungslos. Kirchliches Leben muß sich heute durchwegs in *weltlich pluralistischer Situation* abspielen. Allerorten erscheint die Kirche als »ein Verband unter Verbänden«, und selbst der Christ erfährt sie in seinem praktischen Leben zunächst als solchen. Diesen praktischen Lebenssituationen müßten kirchliches Verhalten und kirchliche Normengebung vielleicht gelegentlich mehr Rechnung tragen, und wir hätten kirchlicherseits gelegentlich Nachhilfeunterricht in Pluralismus zu nehmen. Der Absolutheitsanspruch des Christentums läßt sich heute, wie überhaupt, soziologisch nicht darstellen.

Das heißt auch, daß theoretisch und theologisch keinerlei Bedenken gegenüber dieser faktisch pluralistischen Situation bestehen müssen. Ein Paulus wußte sehr genau, welch verschwindende Minderheit seine Christengemeinden in der antiken Welt darstellten (vgl. z. B. 1 Kor 1,26-31), und doch blieb er überzeugt, daß das Evangelium bereits aller Welt verkündet sei (Röm 11,18). Vielleicht kann überhaupt erst in einer pluralistischen Gesellschaft richtig deutlich werden, daß die Frohe Botschaft, von der die Kirche zu künden hat, kein Gebot, sondern ein Angebot ist.

Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie

Von Hans Urs von Balthasar

I. Form und Freiheit

Was im Grunde für jeden Menschen gilt, wird an großen Persönlichkeiten noch deutlicher ablesbar: Der Versuch, sie zu verstehen, ihre Person und ihr Werk zu deuten, kommt über Annäherungen nicht hinaus. Würde man bloß die Werke Shakespeares oder Raffaels oder Mozarts zum Gegenstand einer Analyse nehmen, so hätte man schon eine unabschließbare Aufgabe vor sich; man könnte diese Werke allseitig umschreiten wie eine Statue, die sich trotz ihrer Einheit in immer neuen Aspekten darbietet. Aber wenn man in den geformten Werken auch noch ihren Schöpfer gespiegelt sieht, den Bezug seiner souveränen Freiheit zu dem von ihr Verwirklichten beachtet, dann erhält das Werk nochmals eine neue, vollends unergründliche Tiefe. Nimmt man Mozarts letzte Werke, die alle in so unbegreiflicher Distanz voneinander stehen: Cosi fan tutte, Die Zauberflöte, Titus, das Requiem, dann öffnet sich der Blickwinkel so weit, daß niemand erahnen kann, was diese Freiheit noch hätte ausformen können. Und doch zeigt jedes dieser Werke, deren Stil und Gestimmtheit so gegensätzlich sind, die Kralle des Löwen, doch entströmen sie alle der einen, unverwechselbaren Mitte. Wer hier deuten will, wird sicher das einzelne Werk in seiner besonderen Gesetzlichkeit zum Gegenstand nehmen, aber sich nicht darin verkapseln, sondern die Fenster offenlassen zum Nachbarwerk, ja zum Gesamtwerk hin, und außerdem das Ganze als den Ausdruck einer ungeheuren persönlichen Freiheit sehen, die sich gerade in dieser Form äußert, so, daß die Form sie aufs evidenteste ausdrückt.

Mußt ins Breite dich entfalten,
Soll sich dir die Welt gestalten.
In die Tiefe mußt du steigen,
Soll sich dir das Wesen zeigen...
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit.
(Schiller, Spruch des Konfuzius)

Die Werke fordern vom Hörer, Leser, Beschauer, sich nicht in ihre Endlichkeit zu vergaffen, sondern ihre Form als objektive Freiheit zu erleben, die des Genießenden subjektive Freiheit entbindet und beflügelt. Die Werke haben eine Zeugenfunktion: Sie bezeugen sich selbst in ihrer inneren Richtigkeit, aber darin die tiefere Richtigkeit der sich in ihnen offenbarenden Freiheit, und in dieser nochmals etwas Abgründigeres: Freiheit schlechthin, den wolkenlosen Horizont, in den hinein jede persönliche Freiheit sich öffnet.

Es gibt im Wirken des menschlichen Geistes einen Grenzfall, den wir im Alltäglichen kennen: daß ein schaffender Geist sich nicht in Büchern, Tönen,

Gemälden ausdrückt, sondern im Geist der Mitmenschen. Jeder Erzieher und Lehrer tut das. Der Geist des Kindes, des Schülers ist der Ton, dem jener sich einformt. Dann prägt sich die sprechende Subjektivität des Prägenden in der antwortenden Subjektivität des Geprägten ein und aus. Je stärker die letztere ist, desto tiefer nimmt sie die Prägung des Sprechenden auf, desto persönlicher reagiert sie aber auch darauf. Sokrates, der kein Wort geschrieben hat, prägt sich tiefer in Platon ein und aus als in Xenophon, auch wenn der erste persönlicher auf diese Prägung reagiert als der zweite. Es könnte sogar sein, daß in Platon sich etwas mehr von der in Sokrates waltenden »Socrateitas« äußert als in diesem selbst. Vielleicht ist es so, daß der Höhepunkt des sokratischen Daseins: Anklage, Selbstverteidigung, Tod, erst durch den Schüler ins Wort gehoben wurde – und zwar adäquat.

II. Jesus: Gestalt und Freigabe

Nach den neutestamentlichen Zeugen ist Jesus das abschließende, nicht überbietbare Wort, das Gott der Welt zu ihrem Heil zugesprochen hat. Ein Wort aber, das wesentlich bloßes Sprechen übersteigt, da es Wort als »Fleisch«, als konkretes menschliches Dasein ist. Jesu ganzes Dasein ist Aussage Gottes, ein Dasein, das sich nach den Zeugen als ein dreisilbiges Wort artikuliert: Leben – Sterben – Auferstehen. Haben die Zeugen damit recht, dann stimmt auch ihre Aussage, daß sie während der Dauer des sterblichen Lebens Jesu den Sinn des Wortes, das er ist – von dem aber nur die erste Silbe gesprochen war – nicht verstehen konnten: »Sie verstanden nichts davon, und dieses Wort war vor ihnen verborgen und sie begriffen das Gesagte nicht« (Lk 18,34). Als sie die zweite und dritte Silbe vernommen hatten, ging ihnen das Verständnis auf, und sie begriffen gleichzeitig, daß Jesus sich schon damals grundsätzlich als Ganzer verstanden haben mußte, wobei wir es hier offenlassen können, ob er die Leidens- oder Auferstehungsweissagungen so formell geäußert hat, wie sie sie ihm auf die Zunge legen, oder nur andeutend, wie in anderen seiner Worte.

Wir stoßen hier wieder auf das anläßlich Sokrates beschriebene Phänomen, das aber bei Jesus eine ganz einmalige Form annimmt. Auch er schreibt nicht, sondern prägt seine Lehre (die er selbst ist: sein Dasein, sein Wirken und Unterweisen) seinen verschiedenen Jüngern ein. Dieses sein Wort ist aber weit entfernt, nur sokratische Überführung von einem Nichtwissen zu sein, es ist Wort aus der Höhe und Tiefe Gottes, das zunächst im Geist der Jünger nur offene Bereitschaft, Glaube verlangt und erwirkt. Glaube als apriorisches Fürwahrhalten dessen, was der Meister sagt. Doch wird dieser die ganze Subjektivität des Hörers erweckende Glaube das Wort in jedem persönlich widerhallen lassen, eine persönliche Antwort aufrufen, vielleicht wieder eine um so persönlichere, je zentraler das Wort die Seele eines Jüngers trifft. Der Liebesjünger wird mit einem tieferen Glockenklang geantwortet haben als die

meisten anderen. Er wird nicht bloß den äußeren Ton von Worten gehört haben wie jene, die mechanisch »Aussprüche« *(Logia)* Jesu gesammelt haben, sondern von Anfang an in den Worten das Wort, das sich durch das ganze Sein des Meisters aussprach, mitgehört haben: in den Wegweisungen den Weg, in wahren Aussagen die Wahrheit, in lebendigen Anregungen das Leben. Andere werden nachträglich, als sie nach Ostern zum vollen Glauben kamen, gehörte Worte, erlebte Taten in neuer Beleuchtung und Tiefe aufleuchten sehen, und es ist nicht mehr auszumachen, wieviel von ihrem nachösterlichen Verständnis sie mit vollem Recht in die vorösterlichen Taten und Aussagen des Meisters projizierten, weil in ihnen die einst ausgestreute Saat aufgegangen war.

Im unauflöslichen Ineinander von Wort und Glaube, das alle neutestamentlichen Schriften kennzeichnet, drückt sich – bei aller Verschiedenheit der zeugnisgebenden Subjekte – zweierlei unverbrüchlich aus: einmal die unvergleichliche Prägekraft der Person und des Gehabens des Meisters; unerfindbare Einmaligkeit leuchtet auf selbst durch zeitgebundene Worte und Bilder hindurch, selbst dort, wo er alttestamentliche Vorbilder erfüllt, selbst und gerade dort, wo er schlichteste Alltäglichkeit für seine Gleichnisse verwendet. Sodann der Wille der Zeugen, mit ihrer ganzen Subjektivität nichts als Zeugen zu sein, auch das Unfaßlichste (wie die abschließende Gottverlassenheit), auch das Schmählichste (wie Verrat, Flucht und Verleugnung), auch das eigene Unverständnis, auch die scheinbar unnötigen Härten des Meisters seinen Feinden gegenüber nicht zu verschweigen.

Aus dieser Beschaffenheit der Zeugnisse ergibt sich bereits, daß es für uns keinen anderen Zugang zum Bezeugten gibt als den Versuch, sich auf das Zeugnis selbst einzulassen, um in der mit leidenschaftlicher Selbstentsagung sich zum bloßen Hinweis machenden Subjektivität der verschiedenen Zeugnisse das eine sich vielfach ausprägende Bezeugte wahrzunehmen.

Dies wird bestärkt durch eine zweite Feststellung. Wir verglichen Jesu ganzes Dasein mit einem dreisilbigen Wort. Nun ist es für ihn kennzeichnend, daß er, jedes Stadium ganz durchlebend, nichts vorwegnimmt, nichts übereilt. Im aktiven Leben ist er für sein Kreuz bereit, aber er antizipiert es nicht, noch weniger seine Auferstehung. Einzig am Vorabend vor seinem Leiden verfügt er bei der eucharistischen Verteilung seines Leibes über seine freiwillig übernommene Passion, nicht um sie vorweg zu beherrschen, sondern im Gegenteil, um ihre Hingabe zum endgültigen Akt seines Lebens in alle Zukunft hinein zu machen. Er weiß wohl – zutiefst daraus, daß seine irdische Sendung so unvollendet abbricht –, daß die zweite und dritte Silbe des Wortes, das er ist, erst das *consummatum* seines Auftrags bringen wird. Aber er legt diese alles entscheidenden Silben nicht selber aus, er überläßt mit einer fast unbegreiflichen Sorglosigkeit die Deutung des Wichtigsten an ihm der Zukunft: dem inspirierenden Geist und der von ihm inspirierten Kirche. *Manducate, bibite ex eo omnes:* in dieser Hingegebenheit gibt er sich frei in eine von ihm selbst nicht

vollzogene Auslegung seiner selbst durch die Zeugen. Hauptzeuge ist der Geist, aber in ihm werden auch die Jünger bezeugen. »Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14), »er wird über mich Zeugnis ablegen, und auch ihr sollt Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid« (Joh 15,26f.).

III. Das Wurzelgeflecht der Zeugen

Überblickt man das Konvolut der neutestamentlichen Schriften, so fällt als erstes ihre unsystematische Vielfalt auf. Geschichtlich stehen die Gelegenheitsbriefe Pauli am Anfang, die die eigentliche Belehrung (Katechese) der Gemeinden als geschehen voraussetzen und nur praktische Nachträge und gelegentliche Durchblicke in das Gesamtmysterium enthalten. Später folgen die synoptischen Evangelien, jedes mit seiner verschiedenen Optik an Jesus heran – an den Herrn, den Lehrer der neuen Tora, den Erbarmer –; verstreute kleine, zum Teil späte Briefe steuern Fragmente von Theologie bei, größere wie der Hebräerbrief rücken sie unter einen eigenen Gesichtspunkt, Johannes schließt die Reihe mit tiefsinniger Reflexion über Jesus als das ewige Sinn-Wort *(Logos)* ab, und die Apokalypse zeigt dessen Gegenwart und Auswirkung in der Gesamtgeschichte. Von nirgendwoher ist die Sammlung zu einer systematischen Einheit gebracht; das einzig Einigende ist der Instinkt der Kirche, die bei der Kanonbildung diese aus vielen anderen vorhandenen Dokumenten als die echten Zeugen auswählte.

Wiederum Approximationen verschiedenster Art, mit verschiedensten Denk- und Sprachbildern arbeitend, an ein zentrales Phänomen. Viele stehen völlig vereinzelt da – Hebräer zum Beispiel –, zuweilen lassen sich Abhängigkeiten feststellen – Mattäus und Lukas von Markus –, oder ein Dokument wird auf ältere, nicht mehr vorhandene Quellen durchsichtig. Anderseits gibt die vielfach zerklüftetete jüdische Theologie der Zeit Anlaß, für zentrale Aspekte (Christologie) an verschiedene vorliegende Schemata anzuknüpfen, die zunächst unverbunden nebeneinander stehenzubleiben scheinen.

Aber liest man die ganze Sammlung kursiv, so wird hinter aller Fragmentarität plötzlich eines evident: Alle diese Zeugen haben den gleichen Glauben, sie wollen ihn haben und sind sich bewußt, ihn zu haben. Sie bilden zusammen eine einzige Gemeinschaft, die sich gerade in zahlreichen Spannungen als eine solche bewährt, eine deutliche Grenze zwischen Innen und Außerhalb kennt und im Innern vielfache Beziehungen unterhält. Diese Beziehungen scheinen in keiner Weise durch die Verschiedenheit theologischer Ansatzpunkte gestört zu werden.

Es gibt zwischen den Verfassern von Schriften oder den Personen, die solche beeinflußt haben können, ein Geflecht wie von sich durchkreuzenden Baumwurzeln im Wald. Man nehme eine Gestalt wie Barnabas von Zypern, der mit

den Uraposteln zusammen ist (Apg 4,36f.), dann Paulus diesen zuführt (9,27), von ihnen nach Antiochien gesandt wird, wohin er Paulus aus Tarsus zurückholt und mit ihm ein volles Jahr unterrichtet (11,25f.), beide als »Propheten und Lehrer« sich auszeichnend (13,1). Er begleitet Paulus auf der ersten Missionsreise und zum »Apostelkonzil« (15,2ff.), schlägt sich aber, nach Antiochien zurückgekehrt, anläßlich der Frage der Tischgemeinschaft, auf die Seite des Petrus (Gal 2,13), weshalb sich Paulus von ihm trennt, während Barnabas mit Markus in seine Heimat Zypern fährt (15,39), aber doch nochmals als Mitarbeiter Pauli in Korinth erwähnt wird (1 Kor 9,6). Zweifellos war das gemeinsame Jahr in Antiochien so etwas wie die Wiege und Ausformung der paulinischen Theologie. Und wie stark betont Paulus, daß er sich in Jerusalem mit den »Maßgebenden«, den »Säulen«, Jakobus, Kephas und Johannes abgesprochen hat (Gal 2,6-9), wie intensiv wird beim Apostelkonzil nach einem Ausgleich in der schwierigsten Frage der Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen gesucht – ein Ausgleich, der mitten durch Pauli Herz geht (1 Kor 9,19ff.) und ihm zuletzt (Apg 21,17ff.) Freiheit und Leben kostet. Die Einheit des Glaubens (auch in einem Jakobus) hat für ihn den Primat über »mein Evangelium« (2 Tim 2,8).

Der eine Glaube, der alle Lehransätze der Kirche durchwaltet, hat gewiß von der Damaskusvision, drei Jahre nach Christi Tod, in der Paulus Jesus als glorreiches Haupt der Kirche und des Alls, aber zugleich als fürleidendes für seine bedrängten Glieder erblickt, das »große Mysterium«, eine große Bereicherung erfahren, die sich durch alle Schichten des Neuen Testaments hinein ausbreitet und von der zweiten und dritten Silbe des Gotteswortes her neues Licht auf die erste wirft: die vorösterliche Verkündigung Jesu. Wir sprachen von seiner Diskretion, da er nicht vorweg die Theologie des Sühnetodes und seiner eucharistischen Auferstehung geben wollte. In Damaskus war der volle Sinn, nach dem sogleich nach der Auferstehung gesucht wurde, vollends offenbar. Johannes wird ganz daraus denken und leben. Aber war er nicht schon in den Einsetzungsworten gegenwärtig? Falls diese nicht authentisch wären, wer hätte gewagt, sie zu erfinden? Warum hätte man die Passionsgeschichte so früh, noch vor den *Logia,* verfaßt, wenn man nicht in diesem äußersten Ärgernis das entscheidende Heilsereignis erkannt hätte? Mattäus, der Jesus als den neuen Gesetzgeber schildert, verfehlt nicht, seinen Text mit Reflexionszitaten zu durchsetzen, die auch den Liedern vom stellvertretenden sühnenden Gottesknecht entnommen sind. Und worauf sollte sich das lukanische, auf die Propheten verweisende *»mußte* nicht Christus leiden« beziehen, wenn nicht auf dieselbe Notwendigkeit der Sühne?

Die Kirche, die aus den verstreuten neutestamentlichen Schriften den Kanon bildete, erkannte in ihnen allen den gleichen bezeugenden Glauben, der nur von einem gemeinsamen Heiligen Geist eingegeben und beisammengehalten sein konnte. Alle zwischen den Schriften feststellbaren Gegensätze konnten deshalb

niemals Widersprüche sein, sondern nur von verschiedenen Seiten auf die Einheit des Geglaubten hinweisen. »Diese Einheit, die eine letzte Widerspruchslosigkeit der verschiedenen theologischen Grundgedanken und Aussagen einschließt, ist, theologisch gesehen, eine Voraussetzung, die mit der Inspiration und Kanonizität des NT... zusammenhängt. Aber diese Einheit ist deshalb doch eine reale und nicht so verborgen, daß sie nicht bis zu einem gewissen Grade ins Bewußtsein gehoben werden könnte.«[1] Heinrich Schlier, der dies sagt, fügt zweierlei bei. Erstens wird man dieser sich entbergenden Einheit nur begegnen, wenn »man sich, mit und unter der Anwendung der historisch-philologischen Methode, zugleich auf die Wirklichkeit einläßt, die aus den Texten des NT begegnet. Dieses Sicheinlassen geschieht aber im Glauben. Die philologisch-historische Methode genügt im übrigen nie, um einen geschichtlichen Text zu erschließen. Wer Plato allein philologisch-historisch interpretierte, sich dabei aber nicht auf sein Denken einließe und, da sein Denken kein isolierter Vorgang ist, nicht seine Erfahrung zu teilen versuchte, bekäme nie die Wirklichkeit zu Gesicht, die Plato selbst entdeckt hat und aus der er lebte und dachte.«[2] Sich auf die Aussage des Textes einlassen, heißt: ihn nicht von vornherein mit der eigenen Wahrheit überspielen. Zweitens verweist Schlier auf die alle Schriften des Neuen Bundes durchziehenden Formeln der Homologie, der bekennenden und Glaubensformeln der Gemeinde als »erster Schicht urchristlicher Theologie« noch vor aller Differenzierung deutender Approximationen des Mysteriums. Der gemeinsame Glaube hat sich somit von vornherein auch einen gemeinsamen Ausdruck verschafft. Es gibt auf das »Urwort« »die Urantwort der sich ihm öffnenden Gemeinde«.[3]

IV. Polyphonie

Das Neue Testament bietet keine systematische Theologie, sondern nur Ansätze zu einer solchen. Aber sie bietet nicht beliebige Ansätze, sondern durchaus maßgebliche für jeden Versuch, durch meditative Vertiefung in die einzelnen Zeugnisse und durch deren Zusammenschau das hinter allen Texten liegende Mysterium besser zu umfassen. Will man den Weg von den maßgeblichen Hinweisen der Schrift zu einer kirchlichen Theologie verfolgen, so muß man sich zuallererst bewußt bleiben, wie sehr das Zentrum auch des offenbarten Mysteriums eben Mysterium bleibt. Je näher das Licht des »unzugänglichen« Gottes uns rückt, um so begreiflicher wird uns seine Unbegreiflichkeit. Wir sind es, die von ihr ergriffen und begriffen werden (1 Kor 13,12; Phil 3,12; 1 Kor 8,3; 2 Kor 5,11).

Die zentralen Geheimnisse unseres Glaubens bleiben für den irdischen Verstand undurchschaubar, so in der Christologie das Wie der Einheit von

1 H. Schlier, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments. In: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1974, S. 7-24, hier 19. 2 Ebd., S. 11. 3 Ebd., S. 15.

Gottheit und Menschheit in Christus, in der Trinität das Wie der Einheit der Gottnatur und der drei Hypostasen, in der Ekklesiologie das Wie der Kirche als Leib Christi aus lauter »denkenden« und freien Gliedern (Pascal). Oft scheinen gegensätzliche Annäherungen dem oberflächlichen Blick unvereinbar, aber sie enthalten keinen Widerspruch, sondern bilden notwendig komplementäre Aspekte des Mysteriums. Eine Christologie, die bei der menschlichen Persönlichkeit Jesu von Nazaret einsetzt, ist ebenso unentbehrlich wie eine solche, die seine menschliche Sendung und sein ganzes Geschick durchsichtig werden läßt auf das göttliche Mysterium, als dessen Darstellung dieser einzigartige Mensch sich weiß. Und tiefer: die im Menschen Jesu sichtbare »Niedrigkeit« (Mt 11,29), seine Verwerfung, seine Passion stehen nur dann in einem unfaßlichen Gegensatz zu seiner Hoheit, wenn man von einem oberflächlich alttestamentlichen Gottesbild ausgeht, in welchem Jahwe als lauter geballte in sich behaltende Kraft über der hinfälligen Menschheit erscheint, während der Vater Jesu Christi in seiner ewigen Gottheit die absolute Hingabe an den Sohn und mit ihm nochmals an den Geist ist; was wir als »Kenose« zu bezeichnen gewohnt sind, ist, vom trinitarischen Gottesbild her betrachtet, ein zur verlorenen Welt hin geöffneter Akt, der die Bedingung seiner Möglichkeit in diesem (gewiß ganz anders gearteten) trinitarischen Urgeschehen hat. Aber dieses ewige Liebesgeschehen steht nicht in Spannung oder Gegensatz zur göttlichen Allmacht; diese gewinnt sich nicht etwa erst dialektisch durch einen hegelschen Prozeß hindurch, vielmehr ist die sich hingebende Liebe immer schon unmittelbar identisch mit der höchsten aller Mächte.[4] Hat man dies einmal in den Blick bekommen, dann erteilen erstmals die abschließenden Sichten der Bibel – durchaus schon von den alttestamentlichen eingeleitet – Antwort auf die bedrängenden Menschheitsfragen über den Sinn von Abhängigkeit, von Leid, von Tod; die Anklagen Nietzsches oder Marx' gegen Gott rennen gegen einen Begriffspopanz an, die protestantische Dialektisierung der Erlösungsgestalt Gottes wird überflüssig. Um wieder zur Christologie zurückzukehren: Die Weise, wie Jesus Christus sich gibt – zugleich in ungeschützt-verwundbarer Zugänglichkeit und in unvergleichbarer Hoheit –, ist unmittelbar die Vergegenwärtigung der Eigenart des in ihm ankommenden Reiches Gottes des Vaters. Sie ist keine Entfremdung Gottes in eine Knechtsgestalt, die (bei der Auferstehung) aufgehoben werden müßte in eine gegenteilige Herrschaftsgestalt hinein; was in Jesus Christus sich bis in das Knechtsein hinab erniedrigt, ist immer schon das Kind, dessen Seligkeit es ist, dem Vater seine Dankbarkeit zu bezeugen (Mt 17,25ff.; Joh 8,35f.). Das griechische *pais* faßt beide Bedeutungen zusammen, es kann in der Taufepiphanie anstelle von »Sohn« *(hyios)* gestanden (Lk 3,22) und so auf die Einheit von Gottesknecht (Jes 52-53) und

4 Vgl. Robert Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«. In: Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977, S. 13-35.

Gottessohn hingewiesen haben. »In Wahrheit frei« (Joh 8,36) ist nicht, wer sich nach Marx niemandem verdanken darf, vielmehr wer sich ewig dem »verdankt« *(eucharistein)*, der ihn freigegeben hat. Wenn also das Kind aus freier Liebe sich zum Knecht gemacht hat, wird es, die Wahrheit dieses »Abstiegs« offenbar machend, sich nicht in einem umkehrenden »Aufstieg« in sich selber zurücknehmen, sondern die eucharistische Hingegebenheit als seine Herrlichkeitsgestalt beibehalten.

Aber nochmals ist diese Herrlichkeitsgestalt, wenn nunmehr das Verhältnis Christus – Kirche bedacht wird, nicht eine Form der sich über alles Menschliche ausbreitenden Domination, als ob der erhöhte Herr nunmehr die Glieder seines mystischen Leibes für sich selber in Beschlag nehmen wollte, vielmehr ist seine Erhöhung zugleich Frei-Gabe und Eröffnung eines der menschlichen Freiheit gewährten Geschichtsraumes. Freilich: das Frei-Sein ist Gabe (»ohne mich könnt ihr nichts tun«), aber die Gabe gibt wirklich jedem sein Eigenstes, seine Sendung: »Der hinaufstieg über alle Himmel... bestimmte die einen zu Aposteln... andere zu Hirten und Lehrern... zum Aufbau des Leibes Christi... bis wir zur Vollreife des Mannesalters Christi gelangen« (Eph 4,10ff.). Die in anvertrauter Freiheit zu erfüllende göttliche Sendung gibt jedem Menschenleben eine Sinnerfüllung, die es aus den eigenen geschöpflichen Beständen vergeblich anstreben würde. Damit wird auch die scheinbare Paradoxie der Kirche Christi als unwidersprüchlich sichtbar: Sie ist sein Organismus, aber so, daß jedes Glied zugunsten des Ganzen die ihm persönliche anvertraute Sendung in Freiheit – und insofern in »Autonomie« – ausführen kann. Der unsichtbare und der sichtbare Aspekt dieser Kirche bedingen einander gegenseitig.

Beginnt man diese Zusammenhänge zu sehen, dann erscheint die fragmentarische neutestamentliche Theologie gleichzeitig als ein ungeheurer Impuls, der die Glaubenden in den unschließbaren Raum einer immer größeren Wahrheit hinausstößt. Dann dünken die geschenkten Fragmente wertvoller als ein (nur für einen beschränkten Verstand als wünschbar erscheinendes) »geschlossenes« System. *Sy-stēma* heißt ein Zusammen-Stehen, so wie leuchtende Punkte, durch dunkle Räume getrennt, ein Sternbild ergeben, wobei doch jeder Punkt auf tausend andere verweisen kann und uns die Freiheit unendlicher Kombinationen beläßt.

*

Nach dem Gesagten sehen wir keinen Anlaß mehr, den klaren, überlieferten Begriff einer »Pluralität« von neutestamentlichen Zugängen zum Offenbarungsmysterium durch den unscharfen Slogan »Pluralismus« zu ersetzen. Für Leser und auch Forscher, die weder die Vereinbarkeit verschiedener Ansätze noch deren Konvergenz auf das eine Mysterium noch schließlich die substantielle Einheit der neutestamentlichen Zeugen und der Kirche, deren Glauben sie ausdrücken, zu sehen vermögen, wird man den Gebrauch dieses modischen

Wortes konzedieren müssen. Es ist dann ein Ausdruck, der das Stehenbleiben auf einer initialen Stufe der Reflexion ausdrückt und das von den neutestamentlichen Schriften gestellte hermeneutische Problem noch gar nicht zu Gesicht bekommt: das nicht nur faktische, sondern vom Gegenstand her geforderte Ineinander von Offenbarung und Glaubenszeugnis. Wie man das Problem sachgemäß angehen und meistern kann, zeigt heute am eindrücklichsten Wilhelm Thüsing in seinem auf drei Bände berechneten Werk »Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus«,[5] worin mit größter Umsicht die vor- und nachösterlichen »Strukturkomponenten« unterschieden und aufeinander zu bewegt werden. Aber nochmals sei auf das von den Evangeliumsforschern so oft vernachlässigte Damaskusereignis hingewiesen, durch das die ersten und vielfältigen Denkansätze zur Bewältigung des Gesamtphänomens Jesus von Nazaret kurze Zeit nach der Auferstehung einen gewaltigen Impuls zu ihrer Einigung erhalten haben. Es ist deshalb abwegig, die paulinische Synthese als eine »späte Christologie« zu bezeichnen, sie gehört vielmehr zu den einheitstiftenden Grundlagen des kirchlichen Glaubens, zu dessen Abrundung und Konkretisierung die Evangelien Zusätze liefern werden, deren Kernsubstanz von Anfang an in der apostolischen Predigt enthalten war.

Fügen wir ein Letztes hinzu. Neben denen, die um der Problematisierung der Gestalt Jesu willen an einem christologischen »Pluralismus« interessiert sind, finden sich solche, denen um der Problematisierung der Kirchenstruktur willen an einem »Pluralismus« von Gemeindestrukturen gelegen ist; meinen sie doch, die am Ende des apostolischen Zeitalters klar heraustretende Form auf die noch flüssigen, werdenden Strukturen hin hinterfragen zu können, die (angeblich) in den apostolischen Briefen durchscheinen. Diese übersehen zumeist die beherrschende Gestalt des hl. Paulus, der einstweilen als »Bischof« die von ihm begründeten Gemeinden leitet und zudem seine Mitarbeiter als seine Stellvertreter in sie absendet und wünscht, daß sie mit der gleichen Ehrfurcht und Ergebenheit aufgenommen werden wie er selbst. Außerdem wünscht er, die Gemeinde solle sich denen, die sich um das Wohl der Gemeinde »abmühen«, »unterordnen« *(hypotassesthai)*. Der Erste Klemensbrief an die Korinther am Jahrhundertende verlangt ausdrücklich »Gehorsam« (59,1). Eine »demokratische« Gemeinde hat es nie gegeben. Zudem ist der Verkehr zwischen den Gemeinden – auch den judenchristlichen und heidenchristlichen – rege genug, um eine qualitativ verschiedene Gemeindestruktur zu verunmöglichen.

Paulus ist in allen Gemeinden um ihre geistige Einheit besorgt, und dies durchaus nicht nur innerhalb jeder einzelnen Gemeinde, sondern mit dem ausdrücklichen Ziel, den ganzen Leib der Kirche gerade auch durch die Einheit der Glaubenslehre »in jeder Hinsicht« zu seiner Vollreife in Christus heranwachsen zu lassen (Eph 4,12ff.).

5 Bd. 1: Kriterien. Düsseldorf 1981.

Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus

Von Karl Lehmann

I. Eigenart und Problematik des gegenwärtigen Pluralismus

Die heutige Vielfalt theologischen Denkens ist durch die Grundstrukturen der Theologie bedingt. Wir sollten jedenfalls die auch früher gegebene Variationsbreite theologischer Anschauungen nicht unter- und den Reichtum gegenwärtiger Ausformungen nicht überschätzen. Aber die moderne Pluralität ist in vielem doch schärfer und wohl auch grundsätzlicher geworden. Man darf darin freilich nicht nur in einer harmlosen Weise Vielfarbigkeit, Vielstimmigkeit und Chancenreichtum wahrnehmen. Gewiß bedeutet es dies auch. Aber diese Vielfalt hängt zweifellos mit zahlreichen anderen Entwicklungen der neuzeitlichen Gesellschaft zusammen, wo wir eine sich steigernde »Pluralisierung« unseres Lebens feststellen können: Spezialisierung, Arbeitsteilung, Differenzierung der Methoden.[1] Dies sind Signaturen der wissenschaftlichen Zivilisation überhaupt. Die Situation wird hierdurch prinzipiell und bis in alle einzelnen Fragestellungen hinein so geprägt. Darum ist es besser, entschiedener von »Pluralismus« als nur von Vielfalt zu sprechen.

Um den Kern der Probleme zu erfassen, ist es notwendig, diese innere Differenzierung der theologischen Reflexion, die den Pluralismus der Theologie steigert, etwas genauer zu verfolgen. Es sind eine Reihe von entscheidenden Elementen:

1. Die methodische Vielfalt

Die heutige theologische Reflexion hat sowohl in den einzelnen Disziplinen als auch im ganzen sehr viele Erkenntniswege und methodische Ansätze bereitgestellt. Man denke nur an die Fülle von exegetischen Methoden, mit denen man sich einem biblischen Text nähern kann: Zuerst wird die Zuverlässigkeit des Textes untersucht; man fragt nach der literarischen Form; man untersucht die Herkunft bestimmter Motive und Überlieferungen; man sucht nach dem leitenden Interesse verschiedener Bearbeiter; man fahndet nach dem »Sitz im Leben«, den ein Jesuswort oder ein Bekenntnis hat; man will grundsätzliche theologische Perspektiven erkennen. Die Zugehörigkeit zu Schulbildungen

1 Zu den grundlegenden gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg 1979, S. 54ff.; P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

bringt eine gewisse Dominanz dieser oder jener methodischen Ansätze. Aber auch wer keiner Schule zugehört, wird die Auswahl verschiedener methodischer Zugänge jeweils etwas anders bündeln und gewichten. Hier gibt es kein absolutes Kriterium für die Methodenwahl, sondern jeder Erkenntnisversuch ist brauchbar, wenn er die Einsicht in die Wahrheit fördert. Schließlich gibt es keinen mehr, der von sich aus behaupten könnte, er beherrsche alle Methoden in gleicher Weise.[2]

2. *Der innere Pluralismus der einzelnen Disziplinen*

Gerade die systematischen Disziplinen, wie Dogmatik und theologische Ethik, stehen heute vor einem riesigen Arsenal von Wissensmaterialien, die von anderen Fächern aufbereitet werden. Einsichten der Exegese, der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Konzilsforschung, der ökumenischen Theologie, der Philosophie und der Humanwissenschaften, der Liturgiegeschichte und der pastoralen Erfahrung verlangen nach Berücksichtigung. Es ist nun ganz folgerichtig, daß sich bei der systematischen »Verarbeitung« dieser Daten, einfach schon durch die Vorbildung und Disposition des einzelnen Theologen, unvermeidliche Präferenzen ergeben, die zu einer bestimmten Gestalt dieser oder jener Theologie führen. Zwar müssen alle »Generalisten« sein, aber im Grunde bildet doch jeder in seiner Art und mit seinen Fähigkeiten einen Ausschnitt oder eine Facette aus dem Ganzen. Man könnte dies leicht an den verschiedenen Entwürfen bedeutender Theologen von heute aufzeigen.[3]

3. *Philosophische und hermeneutische Voraussetzungen*

Für diesen prinzipiellen Pluralismus ist der Wandel in der philosophischen Ausgangslage von größter Bedeutung.[4] Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil galt weithin die klassische aristotelisch-scholastische Philosophie (auch wenn sie nochmals in mancherlei Schattierungen auftrat) als gemeinsame Basis katholischer Theologie. Dieser Kanon ist heute nicht mehr vorgegeben, ganz unabhängig davon, ob man dies bedauert oder nicht. Neben dieses Fundament

---

2 Vgl. W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit. München 1967; zur Vielheit der Disziplinen vgl. J. Betz, Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen und Gestalten. In dieser Zeitschrift 5/79, S. 452-462 (Lit.).

3 Vgl. in aller Kürze H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen. Freiburg 1970 (vgl. die Porträts von H. U. von Balthasar, K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac).

4 Vgl. dazu K. Rahner, Philosophie und Philosophieren in der Theologie. In: ders., Schriften zur Theologie, Band VIII. Einsiedeln 1967, S. 66-87; Schriften zur Theologie, Band X. Zürich 1972, S. 70-88; W. Kern, Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie?). In: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln 1973, S. 204-214, vgl. auch Anm. 22.

oder manchmal sogar stellvertretend für es sind sehr viele heterogene Ansätze aus mancherlei philosophischen Entwürfen getreten: Existenzphilosophie, angelsächsische Sprachphilosophie, geisteswissenschaftliche Hermeneutik, empirisch aufbereitete Anthropologie, Semantik und Linguistik, sozialwissenschaftliche Ansätze und gesellschaftstheoretische Reflexionen, Strukturalismus und Psychologie. Wenn man nun zugleich einkalkuliert, daß es sich dabei weitgehend um so etwas wie verschiedene Anleihen handelt, die ausschnittartig aus den verschiedenen Systementwürfen abgetrennt werden, so wird die jeweilige Synthese wesentlich schwieriger und auch zufälliger. Außerdem besteht zweifellos da und dort die Gefahr, daß man – mit mehr oder weniger großer Bewußtheit – auch weltanschauliche Implikationen übernimmt, die früher oder später ihre Auswirkungen haben werden. Man könnte dies leicht zeigen, z. B. an der Rezeption von Karl Jaspers und Ernst Bloch im Bereich der Theologie.

Es kann nur noch erwähnt werden, daß zu diesen Elementen heute mit Notwendigkeit im gesamten Bereich der Theologie der Erkenntniswert der Humanwissenschaften hinzukommt. Ihre Ergebnisse entstammen wiederum außerordentlich komplexen und spannungsvollen Theoriebildungen oder empirischen Ansätzen.[5]

4. Soziokultureller Kontext

Gesprengt aber wird dieser gesamte Zusammenhang nochmals durch das Bestreben, Theologie nicht nur mit Hilfe der nützlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse einer Zeit zu treiben, sondern sie auch situationsgerecht in jenem Kontext zu beheimaten und einzuwurzeln, der geschichtlich zu ihr gehört. Das Stichwort »aggiornamento« ist dafür, vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, bekannt genug geworden. Eine »Inkulturation« ist allein schon missionarisch notwendig. Sie läßt sich gar nicht vermeiden, wenn sich das Christentum in der jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Situation verwirklichen will. Man denke z. B. an Versuche, die Gestalt von Taufe und Firmung in Verbindung zu bringen mit einheimischen Initiationsriten. Es geht letztlich jedoch nicht nur um den kulturellen, sondern auch um den gesellschaftlichen Kontext. Wie sehr auch soziale und ökonomische Aspekte konstitutiv werden, kann man an den wiederum sehr verschiedenartigen Entwürfen zu einer Theologie der Befreiung auf dem südamerikanischen Kontinent und auf der ganzen Welt ablesen. Dies kann einerseits so weit gehen, daß man die gesamte europäische Prägung des christlichen Glaubens als kolonialistischen

5 Ein Versuch zur Vermittlung erschien neuerdings in 30 Bänden: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek, hrsg. von F. Böckle/F.-X. Kaufmann/K. Rahner/B. Welte in Verbindung mit R. Scherer. Freiburg 1980-1982 (einschließlich eines aufschlußreichen »Almanach« zum Gesamtwerk).

Import abtun möchte, andererseits auch gesagt werden kann, ein Europäer verstehe wegen der genuinen lateinamerikanischen Situation die Theologie der Befreiung überhaupt nicht.[6]

Dieser mannigfach verschärfte Pluralismus schafft die heutige Situation in der Theologie. Er läßt nicht nur viele Synthesen zu, sondern hat nicht selten geradezu einen synkretistischen Charakter: Es werden Erkenntnisse und Ergebnisse aus sehr andersartigen und gegenseitig sich fremden, ja spannungsvollen und widersprüchlichen Bereichen zusammengefügt. Es ist ganz unvermeidlich, daß hier die Frage auftaucht, wie angesichts des Soges eines solchen Pluralismus die Einheit des Bekenntnisses aufrechterhalten werden kann.

II. Zur Bewältigung der neuen Situation

Es ist nicht leicht, in und aus dieser Situation einen Ausweg zu finden. Man kann die damit gegebene Problematik, die sich auch in vielen anderen Bereichen unseres Lebens findet (ganz abgesehen von der Theologie in den reformatorischen Kirchen), nicht ignorieren, abschütteln oder mit irgendeinem gewalttätigen Schwertstreich »klären«. Der Christ muß eine konkrete Last, die ihm durch die Geschichte auferlegt wird, annehmen und durchtragen. Überhaupt wird man eine solche Situation weniger von außen oder von oben oder rein theoretisch bewältigen, vielmehr wird man den Weg der theologischen Praxis selbst mitgehen müssen, um so wiederum auf dem Weg der Konsensbildung Einheit zu finden.

Tendenzen einer falschen Reaktion liegen nahe. Nun gibt es überhaupt keine Einheit im kreatürlichen Bereich, die nicht zugleich auch wenigstens ein Minimum von Vielfalt enthielte, und es kann kein totales, gleichgültiges Nebeneinander geben, das nicht die Frage nach Gemeinsamkeit erheben würde. Die eine Gefahr ist die Versuchung, alles auf einen Einheitsnenner zurückzuzwingen. Dies würde letztlich bedeuten, alle Vielfalt der Methoden und Kenntnisse, der theologischen Gestalten und ihrer Entwürfe als ein Negativum zu betrachten. Die überkommenen Bekenntnisformeln allein hätten einen absoluten Vorrang gegenüber der Aufgabe ständiger Transformation und Übersetzung. Daraus könnte leicht wiederum ein Geist der Reaktion, der Uniformität, der gewalttätigen Integration und des Gettos entstehen. Die Theologie als wissenschaftliche Reflexion müßte in ihrer schöpferischen Aufgabenstellung zurücktreten. Gedankenloses Nachplappern schwieriger und erst zu deutender Formeln wäre dann erwünschter. Man könnte dadurch jedoch keine Einheit erreichen, weil sich die Differenz zwischen der Einheit des

---

6 Internationale Theologenkommission, Theologie der Befreiung, hrsg. von K. Lehmann = Sammlung Horizonte NF 10. Einsiedeln 1977; B. Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, hrsg. v. G. B. Sala = Quaestiones disputatae 67. Freiburg 1975, S. 19ff., 141ff. (vgl. auch 168ff. zum Verhältnis von Philosophie und Theologie).

Bekenntnisses und der legitimen Vielfalt theologischer Explikation nicht beseitigen läßt, weil es eine lebensunfähige Einheit aus der künstlichen Retorte wäre, die nicht frei macht, sondern erdrückt, und weil sie jeden missionarischen Elan, den Theologie und Kirche dringend brauchen, lähmen würde.

Manche haben heute – nicht zuletzt in Erinnerung an die vorkonziliare Zeit – Angst, neuere lehramtliche Entscheidungen (Pohier, Küng) und entsprechende Äußerungen des verantwortlichen kirchlichen Amtes beabsichtigten eine Rückkehr zu einer solchen monolithischen Einheit. Man wird auch nicht bestreiten dürfen, daß es einzelne Symptome dieser Art gibt. Im Grunde sind es jedoch wohl eher Reste einer vergangenen Mentalität und weniger Vorboten neuer Verhaltensweisen. Immerhin müßte man solchen Anfängen, falls sie sich stärker melden sollten, wehren. Aber schon die Diagnose muß wohl differenzierter sein. Ich habe eigentlich keine Sorge, daß jemand frühere Zustände wiederherstellen wollte, geschweige denn könnte. Niemand kann die elementare Situation und die grundlegenden Rahmenbedingungen der heutigen theologischen Arbeit einfach von außen verändern.

Der Pluralismus ist jedoch seinerseits auch nicht so unschuldig, wie er sich zumeist auf den ersten Blick hin gibt. Dies könnte sich schon aus der Kenntnis z. B. der politologischen Pluralismus-Diskussion ergeben.[7] Natürlich sieht man diese Gefahr nur dann ausreichend, wenn man die Notwendigkeit der Einheit des Bekenntnisses im aufgezeigten Sinne anerkennt. Ein extremer Pluralismus, der sich selbst nicht mehr um die Einheit des Glaubens sorgen sollte, könnte dem Verzicht auf die Wahrheitsfrage überhaupt entstammen. Man beläßt es dann bewußt bei jeweils einseitigen Perspektiven. Berufung auf die Legitimität des Pluralismus kann, wenn sie zu einer Dauerformel wird, auch bequem machen: Man reibt sich nicht wund am fremden anderen, man zieht sich nur auf seinen eigenen Standort und sein Interesse zurück, immunisiert sich, schirmt sich ab und verweigert Konkurrenz. Besonders schwierig wird es dann, wenn dieser Pluralismus nicht mehr von wissenschaftlichen Prinzipien ausgeht, sondern sich von anderen Motiven her, z. B. gesellschafts-, kirchenkritischer und politischer Art, als Gruppe organisiert und nur noch von diesem Interessenhorizont her agiert und reagiert. Ein solcher Pluralismus kann ungezügelt und beliebig werden. Es kann zu einer Tyrannei von Kräften kommen, die fast nur nach Durchsetzbarkeit ihrer Positionen trachten. Theologische Grabenkämpfe und Polarisierungen sind die Folgen. Nicht

---

7 Dazu A. Schwan, Wahrheit – Pluralität – Freiheit. Hamburg 1976; ders., Philosophie der Gegenwart vor dem Problem des Pluralismus. In: J. Simon (Hrsg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems. Freiburg 1977, S. 171-203; F. Nuscheler/W. Steffani (Hrsg.), Pluralismus – Konzeptionen und Kontroversen. München 1972; H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell. Frankfurt 1974; H. Kremendahl, Pluralismustheorie in Deutschland. Leverkusen 1977; B. von Greiff, Pluralismustheorie und Status quo. Kritik an Alexander Schwan. In: »Merkur« 33 (1979), S. 1063-1077 (Lit.).

zuletzt dadurch wird das verantwortliche Amt in der Kirche zu einem autoritären Führungsstil oder zu einem reinen Krisenmanagement im Blick auf rivalisierende Gruppen verleitet. Ein Pluralismus dieser Art verzerrt und gefährdet den authentischen inneren Reichtum der Vielfalt heutiger Theologie. Er bedroht die Freiheit, von der er selbst lebt.

Das wahre Verhältnis zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Einheit läßt sich freilich nicht so eindeutig fixieren, wie man dies vielleicht erwartet. Vor allem gibt es keine quantitativ orientierten Lösungen. Man kann nicht so leicht einen Katalog jener Wahrheiten angeben, die unbedingt von allen angenommen werden müssen, und jener, in denen uneingeschränkte Freiheit besteht. Dennoch lassen sich einige Kriterien benennen, nach denen sich ein Ausgleich zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Einheit realisiert:

1. Der Theologe sollte alles tun, um die von ihm erkannte Wahrheit in den Raum der einen Kirche einzubringen. Er sollte selbst wissen und zur Überzeugung bringen, daß er sich selbst mit allen Kräften um die Übereinstimmung im Glauben bemüht und sich in das unübersehbar freie Ganze der Kirche einbringt. Authentischer Pluralismus weiß, daß man selbst nur Teil ist, nie das Ganze. Ein wirklicher Pluralismus kennt Verbindlichkeit und Entschiedenheit des Glaubens, aber keine absoluten Standpunkte in seiner Artikulation.

2. Man kann dieses Stehen im Raum der Kirche nur gewährleisten, wenn dies auch in der konkreten Bewegung des theologischen Denkens zum Ausdruck kommt. Drei elementare Lebens- und Denkvollzüge sind dafür konstitutiv: stetiges Rückbezogensein auf die Heilige Schrift als Fundament, schöpferischer Umgang mit den großen christlichen Traditionen, Konfrontation mit dem Daseins- und Weltverständnis des heutigen Menschen.[8] Aus dieser Vielheit kommen wir selbst immer wieder her. Ihre Einheit muß jeweils neu gefunden werden. Vor allem der Umgang mit der großen christlichen Überlieferung zeigt, daß wir nicht die ersten und einzigen sind, die sich Gedanken machen. Er macht uns selbstkritisch und stutzig, wenn es an die schwierige Vermittlung von Schrift und Gegenwart geht. Es gibt Einsichten, die zwar von gestern sind, aber sie zu verachten wäre Rückschritt, nur weil wir sie uns mühsam und unter schmerzlichen Verlusten neu aneignen müssen. Im Reich des Ethos und der religiösen Überzeugung ist der Fortschritt nicht von jener Art wie bei den Naturwissenschaften und in der Technik. Man kann beim Übersetzungsvorgang von der biblisch ergangenen Offenbarung in die jeweilige Gegenwart hinein ohne geschichtliche Vermittlung auch zu »aktuell«, d. h. kurzsichtig angepaßt werden, so daß man morgen schon wieder von gestern ist.

3. Der Pluralismus der heutigen Theologie verlangt viel Bereitschaft zur Selbstdisziplin und zum Dialog. Vieles auf dem theologischen Markt ist im

---

8 Zu dieser Bewegung vgl. K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. In: ders., Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974, S. 35-53.

Pluralismus der Weltanschauungen nur sehr vorläufig. Manches spreizt sich programmatisch auf, ist aber noch gar nicht reif. Vieles ist gar nicht so neu, sondern entpuppt sich am Ende als ein alter Ladenhüter. Gerade die pluralistische Situation erfordert viel Geduld im Abwägen einzelner Positionen, ein hohes Maß an gegenseitigem Aufeinanderhören, offene Kritik und redliche Auseinandersetzung. Nur so ergänzen sich die einzelnen pluralistischen Entwürfe zur Wahrheit des Ganzen. Nur in diesem Prozeß der Reinigung und Abstoßung, des Ausscheidens und des Aneignens, des Läuterns und Verwandelns gibt es wirklichen Fortschritt. Der einzelne Theologe muß den Verzicht auf eine rechthaberische und intolerante absolute Position lernen; er muß sich selbst in das Wahrheitsgeschehen des Subjekts Kirche, an dessen Aufbau er teilhat, hineingeben. Konsensbildung wird noch wichtiger als je zuvor. Dies kann schwer werden. Nicht immer hat die Mehrheit von vornherein recht. Aber auch nicht jeder Solist ist schon ein Prophet. »Seinen Auftrag in der Kirche durchsetzen kann schwer sein, wenn man vielleicht mit Gott allein ist und niemand Verständnis dafür hat. Dann heißt es kämpfen, ohne sich einen Fußbreit vom Zentrum des Mysteriums Christi zu entfernen. Bande, Seile lebendigen, immerwährenden Gebetes müssen uns an diese Mitte fesseln; denn lassen wir sie los, so gewinnt das Sonderhafte die Übermacht über den Sinn der Einheit, und der Auftrag, der nur innerhalb der Einheit Sinn hat, ist vertan.«[9]

Der christliche Glaube darf sich nicht in ungemäßen Formen eines nackten Pluralismus oder brutaler Uniformität verfangen. Das Christentum kennt von Anfang an eine neue Form der Einheit. Die *vier* Evangelien bilden das *eine* Evangelium. Der *eine* Gott offenbart sich als Wirklichkeit von *drei* Personen. Die Einheit darf die wahren Unterschiede aus der Fülle des Ganzen nicht einebnen oder verwischen. Einheit ist nichts anderes als ein lebendiges Ganzes von lebendigen Ganzheiten.[10] Diese verschließen sich jedoch nicht monadenhaft in sich selbst, sondern bleiben aufeinander geöffnet und in stetigem kommunikativem Austausch. Darum braucht die Kirche vor einem authentischen Pluralismus in der Theologie auch keine Angst zu haben. Sie wäre unchristlich. »Was sich im Ursprung begegnet, weil es von Gott her entspringt, kann sich im Pluralismus der Perspektiven und Sendungen nicht fremd sein. Es berührt sich und erkennt sich in den Wurzeln.«[11]

---

9 H. U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus = Kriterien 29. Einsiedeln 1972, S. 74f.

10 Vgl. K. Lehmann, Ein lebendiges Ganzes von lebendigen Ganzheiten: Voraussetzungen eines Weltgesprächs der Theologien. In: »Communicatio Socialis« 10 (1977), S. 264-268.

11 H. U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch, S. 75. – Zu den pastoraltheologischen Problemen vgl. W. Rieß, Glaube als Konsens. Über die Pluralität im Glauben. München 1979 (vgl. die zusammenfassenden Thesen S. 262ff. und die umfangreiche Bibliographie S. 269-287).

Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt

Psychologische Anmerkungen

Von Albert Görres

Der Psychotherapeut ist von dem Thema »Pluralismus« in besonderer Weise betroffen, weil er wie wenige andere sowohl ein von ihm Geschädigter als auch ein Nutznießer ist, an seinem Fluch wie an seinem Segen teilhat.

Er steht einer Fülle von Theorien und Heilungsmethoden gegenüber, deren Wahrheitsgehalt und Heilkraft, wie mir scheint, zur Zeit oder grundsätzlich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu klären sind. Ob ein an Psychotherapie interessierter Arzt oder Psychologe für seinen Ausbildungsweg Freud, Adler, Jung, Janov als Lehrer wählt oder die Verhaltenstherapie vorzieht, entscheidet weniger eine rational begründete Einsicht als die Anziehungskraft der Plausibilitäten oder der Betroffenheit, die in der Begegnung mit Personen und Büchern entsteht. Er muß dem Weg folgen, der ihm am meisten einleuchtet und auch praktisch zugänglich ist, das methodische Instrument finden, das ihm am besten liegt. Es gibt Gründe, Freud höher zu schätzen als Adler oder auch umgekehrt, aber wohl kaum zwingende Argumente für solche Bevorzugungen.

In zahlreichen großangelegten Untersuchungen hat sich nicht einmal ein Unterschied in der praktischen Wirksamkeit der verschiedenen Methoden feststellen lassen. So ist es verständlich, daß die doch unerläßliche Entscheidung für einen von vielen möglichen Wegen oder für eine eklektische Kombination von Theorien und Methoden zwar argumentativ gerechtfertigt wird – es gibt ja z. B. überzeugte orthodoxe Freudianer –, daß aber häufig Laotses Satz gilt: »Der Grund, den man ergründen kann, ist nicht der wahre Grund.« Rationalisierung von überwiegend irrationalen Motiven oder solchen der reinen Plausibilität ist, wie mir scheint, das weitaus wichtigste Moment in der Entscheidung für Theorien und Behandlungsmethoden. Niemand kann wissen, ob er die zur Zeit beste Methode und Theorie erwischt hat. Es gibt ja keinen »Warentest«für Psychotherapien. Denn im Unterschied zu den exakten Naturwissenschaften haben wir in unserem Bereich kaum empirische oder gar experimentelle »Falsifikationsmöglichkeiten«: Tiefenpsychologische Hypothesen sind selten widerlegbar. Kein Therapieerfolg beweist die Richtigkeit der zugrundeliegenden Theorie, keine Häufung von Mißerfolgen ihre Falschheit. Man kann mit abstrusen Theorien Erfolge haben und mit sehr gediegenen Mißerfolge.

Es ist klar, daß diese unüberwindliche Unsicherheit dem Psychotherapeuten Gewissensängste bringt, weil schließlich von der Richtigkeit seines Denkens und Handelns Gesundheit und Leben von Patienten abhängt. Solche Gewissensängste werden gern verdrängt, um in die Scheinsicherheit einer theoretischen »Orthodoxie« zu flüchten, mit allen Folgen verdrängter Unsicherheit:

arrogante Scheinsicherheit, Intoleranz, Beschwichtigung durch bergende Einbettung in eine möglichst starke Gruppe, Entwicklung eines rechthaberischen Temperaments mit Verachtung all derer, die anderer Meinung sind und andere Wege gehen. Die von der Sache vorgegebene Unsicherheit würde zu einer milden kritischen Skepsis führen. Die ist aber der Entwicklung eines guten therapeutischen Klimas nicht günstig. Seelisch Kranke brauchen wohl meist einen selbstsicheren Führer wie Soldaten selbstbewußte Offiziere nötig haben. Der Psychotherapeut steckt in einer Zwickmühle zwischen angemessener Skepsis und notwendiger Zuversicht. Es macht Schwindelgefühle, sich auf einem Boden sicher bewegen zu sollen, der einem von Zeit zu Zeit unter den Füßen weggezogen wird oder in ständig schwankender Bewegung ist.

Auf der anderen Seite ist es natürlich ein großer Vorteil, daß wir nicht auf die Gedanken des Altvaters Freud auf Gedeih und Verderb angewiesen sind, sondern den Reichtum von mehr oder weniger unvereinbaren Gegenentwürfen nutzen können. Das ist nicht nur eine Angstquelle, sondern auch einer der Gründe der hohen Faszination unseres Faches und der intellektuellen Seite unserer Berufsfreude. Adler, Jung usw. sind ja nicht nur zum Teil Bestätiger, zum Teil Widersacher Freuds und umgekehrt, sondern Entdecker neuer hilfreicher und fruchtbarer Grundgedanken. Dasselbe gilt für das weite Feld der experimentellen psychologischen Forschung und der sogenannten Lerntheorien und Verhaltenstherapien, die von einem recht anderen Gesichtspunkt her Krankheit und Heilung betrachten als die Tiefenpsychologie. Pluralismus ist oft ebenso verwirrend wie hilfreich. Auf der anderen Seite ist derselbe Pluralismus, der Gewissensängste hervorrufen kann, auch die Beruhigung dieser Ängste. Wenn nämlich auch mit größter Sorgfalt eine wissenschaftlich rationale Entscheidung nicht zu treffen ist, dann ist es erlaubt, den Weg zu wählen, der nach sorgfältiger Erwägung dem einzelnen am meisten einleuchtet und seiner subjektiven Verfassung und Begabung am besten liegt. Wir haben das Recht, in dieser Situation uns nicht mehr an Gewißheit abzuverlangen, als die Sache hergibt, und ohne Zaudern und Zweifeln das zu denken und zu tun, was uns im Augenblick als das Richtige erscheint. Gerade der Pluralismus und seine Unüberwindlichkeit kann zu einer ruhigen Gelassenheit beitragen.

Die Situation der Psychotherapeuten entspricht in vielem der sehr ähnlichen Grundsituation vieler Menschen und Christen in bezug auf den weltanschaulichen Pluralismus der sich ihm anbietenden existentiellen Wahrheiten und Heilswege. Auch für ihn ist die Konfrontation mit dem Pluralismus ebenso ängstigend, verwirrend, wie eine freilich nicht ungefährliche Chance der Bereicherung.

Die Möglichkeit des Kindes und des einfachen Menschen, die Weltanschauung seiner Eltern arglos ohne Zweifel als wahr hinzunehmen, schwindet mit der Einsicht des Heranwachsenden, daß es keine unangefochtene, problemlose Deutung unserer Welterfahrungen gibt, keine Religion oder Weltanschauung

ohne unvereinbar erscheinende Widersprüche. Jede Weltdeutung steht vor einer Reihe von »Tatsachen«, die mit ihr unvereinbar sind oder scheinen.

So sagt Hoimar von Ditfurth über solche Gegensätze (z. B. von Materialismus und Idealismus): »Bekanntlich hat sich im Laufe der Zeit eine Reihe von Standardantworten herausgeschält, an denen sich in den letzten Jahrhunderten grundsätzlich nichts mehr geändert hat und die bis auf den heutigen Tag mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinanderstehen.« Wenige Zeilen später: »Die Tatsache, daß alle Anstrengungen der illustresten Köpfe in Jahrhunderten nicht genügten, um zwischen derart konträren Positionen eine Entscheidung herbeizuführen, läßt ohne allzu großes Risiko die Vorhersage zu, daß die Frage für uns letztlich unbeantwortbar ist.«[1]

Ditfurth nennt das die *Patt-Situation* in der philosophischen Diskussion. Es ist bezeichnend, daß er seine Sätze mit dem Wort »bekanntlich« einleitet, als sei die Unentscheidbarkeit der wichtigen weltanschaulichen Fragen selbstverständliche Überzeugung aller, die überhaupt solche Fragen stellen.

So sehr dieses »bekanntlich« der Sache nach eine naive Unterstellung ist, so recht hat Ditfurth psychologisch: Wohl jeder nachdenkliche Mensch hat Zeiten, in denen große Lebensfragen sich für ihn persönlich als hoffnungslos unentscheidbar *anfühlen*. Verzagtheit ergreift ihn vor der Zumutung, der Patt-Situation zu entkommen. Jede philosophische oder theologische Position wird ja von Menschen höchster Intelligenz und größter Sachkenntnis verteidigt oder auch verworfen. Nur ein überheblicher Rechthaber kann sich einbilden, daß nun gerade ihm gelingt, was der gesammelten Intelligenz der Menschheit noch nie gelungen ist. Jede Entscheidung weltanschaulicher Fragen scheint sich mehr oder weniger aus biographischen Zufällen des Überwiegens sich ansammelnder Plausibilitäten, also letztlich fast als eine Geschmacksfrage zu erweisen. Ich wähle den Cocktail von Plausibilitäten, der mir am besten schmeckt. In ihrem Glauben sichere Christen kommen sich selbst und anderen oft wie größenwahnsinnig oder überheblich vor, befallen von einem Unfehlbarkeitskomplex.

Dieser Eindruck einer letzten Unsicherheit kann in sehr unterschiedlicher Weise erlebt werden. Die Bodenlosigkeit des Beliebigen, von der Karl Jaspers spricht, ist für den einen Ursache für namenlose Ängste, für eine Grundstimmung des Schwindels, des Elends und der Verlassenheit; für den anderen ein hoher Genuß, weil sie ihm alle Freiheiten des Beliebigen eröffnet. Er kann denken und handeln, wie es ihm *gefällt*. Sigmund Freud nennt als ein Ziel einer geglückten Entwicklung, daß der Mensch lernen müsse »ein Stück Unsicherheit zu ertragen«. Er berücksichtigt an dieser Stelle nicht, daß Unsicherheit nicht nur als ein Übel ertragen, sondern auch als ein wirklicher oder vermeintlicher Wert genossen werden kann: lieber Schweben als Stehen.

---

1 »Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen.« Hamburg 1981, S. 249f.

Die Unsicherheit vor dem Auswahlangebot bringt einen spezifischen Lustgewinn der Selbstherrlichkeit bis zum zynischen Nihilismus. Psychologisch ist er besonders häufig zu erwarten bei Menschen, die in der Jugend unter der Last einer starren Autorität gelitten haben, vor allem dann, wenn die Autorität den Zweifel an ihren Meinungen als frevelhaft und gottverboten verpönt hat. In allen Offenbarungsreligionen gilt ja der Glaubenszweifel als eine der schwersten Sünden: »Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet« (Joh 3,18).

So finden wir den heißesten Genuß des zynischen Nihilismus besonders häufig in Regionen oder Gruppen, die besonders von dem Zweifelsverbot betroffen waren, in den Kernländern des Katholizismus und des Protestantismus und in den geistigen Regionen der Naturwissenschaft und des Historismus.

Es scheint, daß die Theologie über der Betonung einer logisch, psychologisch und biblisch begründeten Glaubenspflicht – es gibt zwischenmenschliche Situationen, in denen ich einem anderen Unrecht tue, wenn ich mich weigere, ihm zu glauben – versäumt hat, die ebenso unter Umständen gegebenen Zweifelsrechte und Zweifelspflichten zu klären, die auch im Glaubensbereich nicht einfach aufgehoben sind. Unter anderem sind sie es, die eine Theologie als Wissenschaft überhaupt erst ermöglichen. Es steht ja nicht von vornherein in jeder Hinsicht fest – sonst gäbe es keine Konzilien –, welche Sätze und welcher Sinn von Sätzen Glaubensinhalte sind. Weil Sprache Geschichte und Entwicklung hat, Bedeutungswandel, kann der Sinn des menschlichen und göttlichen Wortes auch niemals endgültig und eindeutig festgeschrieben werden.

Eine christliche *Ethik des Zweifelsrechts* und der Zweifelspflicht ist schon begründet in der Art und Weise, wie Jesus das Alte Testament und seine Auslegung durch die Autoritäten seiner Zeit in Frage gestellt hat. Diese Zweifelsethik wird fortgeführt durch die Jahrhunderte. Der Umgang mit dem unentbehrlichen, aber zweischneidigen Instrument des Zweifels ist aber gewiß weder ausreichend bedacht, noch erklärt und geübt worden. Die lebenswichtige Kunst des gläubigen »Zweifelns«, der gewissenhafte Umgang mit den Problemen und Schwierigkeiten des Glaubens ist natürlich auf der argumentativen akademischen Ebene der Theologie ungemein kultiviert worden – dazu wurde sie ja erfunden. Aber auf der existentiellen Ebene einer *Philosophia pauperum* für Jugend und Volk ist die moderne Normalsituation der Konfrontation mit dem Pluralismus der Weltanschauungen und der Werte wohl doch viel zu spät erkannt worden. Das zeigen z. B. in der psychotherapeutischen Erfahrung die Lebensgeschichten allzu vieler auf christlichen Schulen und Internaten erzogener Menschen, denen das *Zusammengehn von festem Glauben und Zweifelsrecht* nie erklärt wurde. Glauben hat seine Zeit, Denken hat seine Zeit, Zweifeln hat seine Zeit.

»Zweifel im schuldhaften Sinn ist nur die willentliche Aufhebung der

Zustimmung zu einer Erkenntnis, die dem Zweifelnden wirklich gegeben war und ist, in ihrem Inhalt und (einigermaßen) auch in ihren Gründen.«[2] Zweifel im theologischen Sinn meint nur solchen *freiwilligen* Zweifel an den Wahrheiten des Glaubens. Unfreiwilliges Zweifelnmüssen, Zweifelszwang oder unüberwindliche Glaubensschwierigkeiten sind nicht schuldhaft, weil grundsätzlich nur freie Akte und freie Haltungen schuldhaft sein können. Natürlich kann jemand aus vielerlei Gründen dafür mitverantwortlich sein, daß die normalerweise auftretenden Glaubensschwierigkeiten und Zweifelsimpulse unüberwindlich bleiben oder werden.

Einen Genuß des Pluralismus gibt es natürlich nicht nur in der Weise des Selbstherrlichen, der die Verbindlichkeit jeder existentiell bedeutsamen Wahrheit nach Kräften zu meiden sucht. Auch die Freude des Wachstums an Einsicht und Weisheit ist im Regelfall mit der Möglichkeit und Freiheit verknüpft, unter Deutungsmöglichkeiten zu wählen, den Widerstand von Irrtum und Unwissenheit zu überwinden. Jene falsche Form der Gottähnlichkeit, die der selbstherrliche Mensch sucht, wenn er den demütigenden Mangel an göttlicher Kreativität im eigentlichen Sinne durch das Surrogat einer gottähnlichen Scheinkreativität ersetzt, indem er der wirklichen Welt und den wirklichen Weltverhältnissen eine Gegenwelt von Gnaden seiner eigenen »schöpferischen« Gedankenkonstruktion gegenüberstellt, eine Eigenwelt, die er nun wirklich als sein eigener Gott selbst erschaffen hat, über die er herrschen und die er an jedem Schöpfungstage »sehr gut« nennen kann, wie immer sie ihm geraten sein mag. Übrigens darf man fragen, wieviel Gestaltungen und Ungestalten der Kunst und Wissenschaft sich dieser Tendenz verdanken, sozusagen in protestierender Kreativität den Schöpfer eines Besseren zu belehren und eine Gegenwelt gottähnlich herzustellen.

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, und wir lieben eine pluralistische Gesellschaft. Nur wenige und nur weniger sympathische Menschen würden sich in einer einstimmig marxistischen oder in einer unisono »katholischen« Gesellschaft wohl fühlen, weil keine von beiden ohne Zwang, Terror und Heuchelei existieren könnte. Keine könnte jene Meinungs- und Glaubensfreiheit gewähren, die zu den naturalen Grundrechten des Menschen gehört, wie die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils lehrt.

Diese Meinungsfreiheit ist natürlich nicht unbeschränkt. Kein Staat könnte und dürfte etwa die Werbung für eine Religion zulassen, die Menschenopfer befiehlt. Kein Staat dürfte die Verbreitung der Meinung dulden, Übervölkerungsprobleme seien am besten durch Tötung von Alten, Kranken und Behinderten zu lösen. Selbstverständlich kann auch kein Staat seinen Bürgern die Freiheit einräumen, allen ihren Meinungen entsprechend zu handeln.

2 Vgl. K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (KTW), Herder TB, Nr. 557.

Gesetze wären überflüssig, wenn Meinungsfreiheit auch unbeschränkte Handlungsfreiheit als ein Grundrecht mit sich brächte.

Wir genießen den Pluralismus der Gesellschaft, wenn und weil wir glauben, daß er allein allen Bürgern ein Höchstmaß an Meinungsfreiheit und an Handlungsfreiheit gewähren kann. Aber wie alle hohen Güter hat dies einen Preis. Wir leiden auch unter dem Pluralismus.

Die frühesten Meinungsverschiedenheiten in der Kindheit sind oft schmerzlich, weil in ihnen nicht nur Meinung gegen Meinung, sondern zunächst Wollen gegen Wollen steht. Sie sind nicht nur »kognitive Dissonanzen«, denn sie betreffen das, was zu tun oder zu lassen, zu genießen oder aufzugeben ist – etwa ins dunkle Schlafzimmer abgeschoben werden oder noch am hellen Leben teilhaben dürfen. Meinungsverschiedenheit zwischen Kindern und Eltern sind kein herrschaftsfreier Dialog, sondern Auseinandersetzung zwischen Stärkeren und Schwächeren; oder Kraftproben, die zeigen sollen, wer der Stärkere ist. Diese wehe Kindheitstönung der Auflehnung des Ohnmächtigen gegen die vorerst Überlegenen behalten Meinungsverschiedenheiten meist lebenslänglich bei, weil ein Ungleichgewicht der Kräfte sich häufig wiederholt. Meinungen sind Behauptungen, und diese haben oft die Bedeutung der Selbstbehauptung, welche durch fremde Meinungen bedroht wird. Meinungsverschiedenheiten gehen auf die Nerven, manchmal ans Mark und an die Nieren. Sie sind ein Teil des immer schmerzhaften, freilich auch belebenden Kampfes ums Dasein. Sie machen natürlicherweise aggressiv. Nicht wenige Meinungen anderer werden als tiefe Bedrohung und Infragestellung erlebt, gegen die wir nur mit äußerster, wiederum schmerzhafter Anstrengung, oft widerwillig, an Toleranz und Liberalität festzuhalten vermögen.

Pluralismus und das Leiden an ihm beginnt also in der Kinderstube. Zusammenleben mit anderen heißt für jedes Kind, die Meinung anderer hören, ihr Verhalten vor Augen haben, ihre Wünsche spüren und den eigenen gegenüberstellen. Es bringt die Nötigung einer Parteinahme mit sich, die es nicht immer jedem recht machen kann. Das Kind fühlt nicht nur einen wunden Punkt des Pluralismus, die oft unvermeidliche Unvereinbarkeit eigener und fremder Gedanken und Wünsche, sondern auch die Unvereinbarkeit der Tendenzen der Größeren untereinander und mit ihm. Schließlich fühlt es nicht selten den Schmerz unvereinbarer Strebungen, Gedanken und Gefühle in sich selbst. Es gibt die vielen Seelen in einer Brust, den *inneren Pluralismus*[3] des einzelnen: Zwiespalt, Ambivalenz, Ichspaltung, Konflikt, Zerrissenheit. Leiden am Pluralismus bringt das Auseinanderstreben von Grundtendenzen der leidenschaftlichen Lebensbewegung. Der Mensch stößt überall auf Unvereinbarkeit. Er möchte, ein natürlicher Konformist, gleichzeitig Frieden, Eintracht, Gleichgesinntheit; aber die, deren Einverständnis er sucht, sind oft

3 KTW »Pluralismus«.

genug seine Gegner oder Gegner untereinander. Er will bei der Wahrheit bleiben, wie sie sich ihm zeigt, aber seine Hausgenossen sehen sie anders. Nicht selten erzwingt die Wahrheitsliebe Nonkonformismus, schmerzliche Entgegensetzung. Er will seinen Bedürfnissen folgen, aber damit stört er andere, gerät in Rivalität. Hart im Raum stoßen sich die Sachen, noch härter die Personen, am härtesten Es, Ich und Überich in der Person. Meinungsbildung ist nicht nur ein intellektueller, sondern oft ein Vorgang tiefster und leidenschaftlicher Betroffenheit. Kinder sind in der Wolle gefärbt in einer oft heißen, ja herzzerreißenden *Loyalität* gegen Eltern und Geschwister. In einer Familie enthält die Frage, ob man mit dem Vater, der Mutter oder dem großen Bruder einer Meinung ist, oft im Grunde die Frage, wem die größte Herzensloyalität geschuldet wird oder geschenkt werden sollte. Diese Frage aber führt manchmal zu einer die seelische Gesundheit gefährdenden Zerreißprobe und zu tiefen Spaltungen der Persönlichkeit. Denn unser Charakter ist zu einem guten Teil das Ergebnis von Identifikationen oder Parteinahmen, in denen das Vorbild eines anderen für uns maßgebend wird. Wir sind leidenschaftliche Loyalisten. Unter dem Anschein der gegensätzlichen »weltanschaulichen« Überzeugungen steckt die Frage, wer der Geliebteste ist, wer am meisten geschont werden muß, wen man um keinen Preis im Stich lassen oder enttäuschen darf. Viele ziehen sich in der Unlösbarkeit von *Loyalitätskonflikten* verzweifelt in eine schizoide Fühllosigkeit und Indifferenz zurück, weil Entschiedenheit zu weh tut, mir selbst oder anderen; weil sie unerträgliche Schuldgefühle mit sich bringen kann.

Entscheidungen für und gegen Überzeugungen sind also oft Entscheidungen für und gegen Personen; schlimmer noch, sie sind Bevorzugungen und Zurücksetzungen von Personen. Sie wecken alle Bitterkeit von Neid und Eifersuchtsproblemen. Einem anderen die eigene Überzeugung nicht vermitteln können, das heißt abgelehnt, nicht geliebt, nicht verstanden, nicht einmal anerkannt werden. An diesem wunden Punkt des Verlustes von Geltung und Anerkennung, auf die wir angewiesen sind, stellt Toleranz schier übermenschliche Ansprüche, weil sie Liebesverlust und Kränkung des Selbstwertgefühls hinnehmen muß. Dies ist das schwerste; hier geht der Toleranz und Liberalität oft der Atem aus. Dabei gilt das Gesetz der Haßprovokation durch kleine Differenzen. Katholiken, die mit Atheisten herzlich verbunden sind, können gleichzeitig vom bitteren Groll gegen »progressive« Theologen oder umgekehrt gegen konservative Verteidiger des »rechten Glaubens« nicht lassen. Das Hängen an eigenen Meinungen ist ein »narzißtisches« Problem der Selbsthochachtung von großer Brisanz. Wer meine Meinung bestreitet, stellt mich in Frage. Im Grunde ist der Mensch ständig in der Versuchung, Andersdenkende zu verachten und abzulehnen, wenn nicht zu hassen. Widerspruch ist für unser hochfahrend anmaßendes Ego Majestätsbeleidigung – »off with his head« pflegt die Königin in »Alice im Wunderland« auf die leiseste Andeutung einer abweichenden Meinung zu antworten.

Der mittlere Mensch verstellt sich oft bewußt oder unbewußt, wenn er sich pluralismusfreundlich tolerant gibt. Aufrichtigere Naturen sagen wenigstens in Träumen noch ihre wahre Meinung. »Ins Grab mit allen Feinden Brandenburgs!« Wahlkämpfe sind grausam.

Meinungsvielfalt und Meinungsverschiedenheit sind nicht einfach eine Wiederholung der schönen Vielfalt der Wirklichkeit auf der Erkenntnisebene. Denn Pluralismus gründet in einem Übel oder einem Mangel, in Unwissenheit, Fehlbarkeit, Irrtum. Wir wären nicht verschiedener Meinung über denselben Gegenstand, wenn wir uns gar nicht irren könnten und nicht immerfort Wissenslücken mit Vermutungen stopfen müßten. Die Vielfalt der Dinge zeigt Gegensätze und Polaritäten. Die Meinungsvielfalt aber Widersprüche. Wo immer ein Übel oder ein Mangel im Spiel ist und bewußt wird, da gibt es auch Leiden unter dem Übel.

Pluralismus bedeutet Verunsicherung und damit Angst. Vertrauensselig übernimmt ein Kind die Belehrung der Großen. Eines Tages entdeckt es Meinungsverschiedenheiten, durch die seine eigene Überzeugung zu einer angefochtenen, fragwürdigen wird. Eine wehtuende Erschütterung, ein Keim von Mißtrauen. Irrtumsfähigkeit und Unwahrhaftigkeit der Eltern werden schmerzlich entdeckt. Pluralismus wächst aus der offenen Wunde enttäuschten Vertrauens. Jeder Mensch hat ein tiefes Bedürfnis nach Einvernehmen. Er wünscht sich Gleichgesinnte, die ihn in seinen wichtigsten Auffassungen verstehen, anerkennen und bestätigen. Er selbst möchte für andere ein Anerkennender, nach Möglichkeit ein Lobender und Rühmender sein. Selbst der Gangster wünscht sich Kumpane und einen Boß, die er gut finden kann. Loyalität, Konsens über Ziele, Wege und das Zusammenhalten sind vital wichtig.

Pluralismus macht Heilsangst. Er stellt in Frage, ob ich in der wesentlichen Wahrheit bin, ob ich das richtige »Sesam – öffne dich« gehört und behalten habe, das den Zugang zu den Wegen Gottes und den »Gärten des Menschlichen« öffnet. Er konfrontiert mich lebenslänglich mit der Möglichkeit, aus Nachlässigkeit und Schuld die Heilswahrheit, das richtige Leben zu verfehlen, an meinem Menschsein vorbeizulaufen.

Pluralismus macht narzißtische Ängste. Mit soviel Mühsal habe ich mich zu einem kompetenten Urteil durchgerungen und ihm nach sorgfältiger Prüfung aller Argumente mein anspruchsvolles Qualitätssiegel aufgeprägt. Wer nun noch anderer Meinung bleibt, der erklärt mich im Grunde für dumm, fahrlässig oder böswillig; er bescheinigt mir einen schlechten Charakter. In Sigmund Freuds Argumentation kehrt oft der Gedanke wieder, seine Gegner hätten kein Recht zu ihrem Widerspruch, weil nur er seinen Gegenstand mit der angemessenen Methode und Sorgfalt erforscht habe. Für viele Menschen haben ja ihre Argumente ihr Gewicht nicht aus der Logik der Sache heraus, sondern sie gelten, weil sie von mir und meiner durch Sorgfalt und Gescheitheit hergestell-

ten Unfehlbarkeit vorgebracht werden. Da muß jede abweichende Meinung als Beleidigung empfunden werden. Pluralismus ist kränkend.

In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zeigt sich im Weltkatholizismus eine Entwicklung, die nicht nur den guten vorkonziliaren Katholiken erbeben macht, sondern auch Gestalten, die heute wie vor dem Konzil verehrt werden, so etwa John Henry Newman, tief hätte erschrecken lassen. Ich möchte diese Erscheinung den *Verlust des dogmatischen Prinzips* nennen. Der vorkonziliare Katholik verstand den katholischen Glauben als eine inhaltlich feststellbare Größe. Für ihn waren die Theologen gute Lexikonfreunde. Man konnte abfragen, was die Kirche glaubt und was sie nicht glaubt. Glaube, Unglaube, Irrglaube, Häresie und Schisma waren durch die klaren Grenzen des Dogmas definiert; darüber hinaus qualifizierten die Lehrbücher ihre jeweiligen Thesen, soweit sie nicht vom Wortlaut des definierten Dogmas gedeckt schienen, nach einer Skala des Sicherheits- oder Wahrscheinlichkeitsgrades, den die Verfasser bei der These gegeben sahen. Ein übrigens sehr empfehlenswertes Verfahren für jeden, der mit wissenschaftlichen Hypothesen oder Theorien umzugehen hat.

Man fand es selbstverständlich, daß die lehrende Kirche weiß, was sie glaubt und was sie verwirft. Die Theologie schien leicht in der Lage, wissenschaftlich festzustellen, was und wer rechtgläubig ist. Katholische Theologen waren untereinander konsensfähig wie sonst nur noch Naturwissenschaftler. Sie blickten mitleidig auf die Zerrissenheit der vielen protestantischen Theologen und Denominationen. Ein Gott, ein Glaube, eine Taufe, eine Kirche, eine Lehre; die Einheit und Einigkeit des Katholizismus war eine eindrucksvolle Erfahrung zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil, jedenfalls für den Augenschein.

Das ist nicht mehr so. Eine wachsende Zahl von katholischen Christen, unter ihnen viele Theologen, Religionslehrer, Priester und Laientheologen sieht keinen Grund mehr, sich am Dogma wundzureiben. Sie glauben, was ihnen einleuchtet. Sie benutzen die kirchliche Lehre wie einen Kompaß, bei dem man eine gewisse Mißweisung einkalkuliert. Sie fragen wenig danach, ob ihr Glaube mit der Lehre der Kirche vereinbar ist oder nicht, weil sie diese Lehre zwar in Grundlinien bejahen, aber im einzelnen nicht für feststellbar oder verbindlich halten. Sie leiden aber auch nicht unter Widersprüchen, denn sie verstehen sich viel mehr als ökumenisch gesinnte Christen denn als konfessionelle Katholiken. Der Katholizismus, wie er geht und steht, ist heute schon ein recht pluralistisches Gebilde. Er war das eigentlich immer, aber es fühlte sich seit langem nicht mehr so an. Das Selbstverständnis ungezählter Katholiken ist durch Erosion des dogmatischen Prinzips eher unbemerkt ein liberal-protestantisches geworden. Was sich gern ökumenisch nennt, ist nicht selten das Zusammenfließen eines weichen Protestantismus mit einem formlos gewordenen Gummikatholizismus – oft ein Etikettenschwindel.

Der katholische Erdkreis erwachte und war unversehens pluralistisch gewor-

den. Das fällt nicht in die Augen, weil der »protestantische« Katholik nur selten noch laut protestiert und weil der Pluralismus auf der Ebene der Bischöfe kaum in Erscheinung tritt. Der »undogmatische« Katholik bleibt »material-katholisch«; er hält vielleicht an vielen katholischen Glaubenssätzen, Überzeugungen, Einstellungen und Vorlieben fest; er möchte einige Sakramente und Rituale nicht missen, er ist vielleicht sogar ein sogenannter praktizierender Katholik; aber er bleibt in der Kirche wie einer, der nicht gern aus seiner Heimat auswandert, ohne sich nun zum Bleiben eigentlich durch Einsicht und Gewissensgründe verpflichtet zu fühlen. Er könnte auch gehen. Katholisch ist man dann mehr oder weniger aus Gefühlsbindungen, vielleicht aus ästhetischen und biologischen Gründen im weitesten Sinne; das Katholische gefällt besser, es spricht mehr an. Vor allem aber aus Loyalitätsbindungen; seltener vielleicht aber aus fundierten geistigen Überzeugungen. Es muß nicht sein.

Jene »Steinzeitkatholiken«, die am dogmatischen Prinzip festhalten, gelten als rigide Traditionalisten, charakterologisch als »autoritäre Persönlichkeiten« im Banne eines erstarrten Überichs, die einfach aussterben werden wie die Anhänger der ptolemäischen Astronomie oder als Berufsorthodoxe in den höheren Ämtern der Hierarchie überleben.

Diese Entwicklung hat wohl einen Ausgangspunkt in einem nahezu ökumenischen Konsens der Menschheit, den ich die *weltanschauliche Unbestimmtheitsrelation* nennen möchte. Dieser unausgesprochene Konsens sagt: Wahrheit und Genauigkeit sind »bekanntlich« nur im idealen Raum der Mathematik vereinbar. Im existentiellen Bereich schließen sie einander aus. Wahrheit gibt es, wenn überhaupt, nur als ungefähres, unbestimmtes atmosphärisches Gebilde mit verschwimmenden Grenzen, nicht als fest umrissene, prägnante Gestalt, niemals als definierbares philosophisches oder theologisches Dogma. »Dogmatisch« ist heute ein Schimpfwort.

Viktor von Weizsäcker, ein Pionier der psychosomatischen Medizin, pflegte gern zu sagen: »Im Menschlichen gibt es kein ›so und nicht anders‹, sondern nur ein ›so – und auch ganz anders‹.«

Das moderne Bewußtsein neigt dazu, ein *Unbestimmtheitssymbol* vor die Klammer aller Überzeugungen des Wissens und des Glaubens zu setzen. Ich glaube im großen ganzen, alles in allem, ungefähr das, worauf »das Christentum« hinauswill, ohne mich auf Einzelheiten festlegen zu lassen. Das gemeinsame Unbestimmte ist mir um Größenordnungen wichtiger als alle spitzfindigen Unterscheidungslehren jener Kontrovers-Theologen, die schon in ihrem selbstgewählten Namen ihre aggressiven Bedürfnisse dokumentieren. Diese Haltung wähle ich aber nicht aus subjektivistischer Willkür, sondern aus der Gefühlsüberzeugung, daß die dem Menschen erreichbare Wahrheit – die es gibt – nicht »genau« und das Genaue nicht wahr sein kann; vor allem, weil es das Lebendige tötet.

Für den Biologen ist dieses Argument nicht so gut. Er weiß, daß alles Leben

mit äußerster Genauigkeit steht und fällt. Organismen sind Präzisionsarbeit. Die Exaktheit, die bei der »Kopie« von Chromosomen erforderlich ist, damit ein lebensfähiger neuer Organismus entsteht, ist unvorstellbar. Der minimalste »Druckfehler« in einem genetischen Code von Millionen »Buchstaben« ist tödlich oder führt zu Mißbildungen.

Die Genauigkeit, mit der Hormondrüsen ihre Abgabe zwischen Zuviel und Zuwenig dosieren müssen, soll Leben und Gesundheit bestehen, zeigt, daß Präzision zunächst einmal notwendige Bedingung des Lebens ist, ehe sie am falschen Platz lebensfeindlich werden kann. Die Frage liegt nahe, ob es nicht doch Analogien zur Exaktheit der Natur auch im geistigen Leben, im Verhältnis zur Wahrheit und zum Glauben gibt, eine nicht mit Zahlen meßbare Genauigkeit als Bedingung des Lebens und der Wahrheit? So etwas wie mathematische oder naturwissenschaftliche Exaktheit kann freilich nicht das Ziel sein, weil die Sprache des Glaubens immer eine Sprache der Analogien, eine Sprache in Anführungszeichen ist. So ist es zwar oft noch gut möglich zu sagen, was Jesus sicher nicht gemeint hat. Aber was Er »genau« gemeint hat, läßt sich oft nicht so leicht feststellen. Ein Randstreifen von Unbestimmtheit gehört zum Wesen des menschlichen Wortes überhaupt. Genau sind nur Ziffern. Eine analoge Sprache (»Er redete in Gleichnissen, und ohne Gleichnisse sprach Er nicht zu ihnen«) kann keine ganz exakte sein. Sie arbeitet selten mit der *Idea clara et distincta* des Descartes. Wenn wir wie die Kinder mit Jesus Gott unseren Vater nennen, dann wissen wir, daß zwischen einem guten menschlichen Vater und dem göttlichen unendlich mehr Unvergleichliches als Vergleichbarkeit besteht.

Die Wurzel der Vorliebe für das Ungefähre liegt wohl nicht nur in solchen respektablen Sachgründen, sondern auch darin, daß der »Undogmatische« denkt und lebt unter der Übermacht des Augenscheins, des Plausiblen und vor allem der öffentlichen (Gruppen-)Meinungen, die durch unzählige physiologische und psychologische Faktoren die Sachverhalte verzerren. Karl Rahner nennt das die »gnoseologische Konkupiszenz«. Das Plausible, wahr Scheinende, ist *die* Quelle aller Irrtümer.

Diese *face-evidence*, der herrschende Augenschein, sagt aber: Wir haben einfach keine Chance, am ganzen Glauben der Kirche festzuhalten, alles zu glauben, was die Kirche lehrt. In aller Stille, so scheint es, gibt die Kirche das selber zu, indem sie ihren Glauben von Zeit zu Zeit revidiert, und besonders häufig in diesem Jahrhundert Dogmen uminterpretiert oder einfach unauffällig fallen läßt. Es kann nicht böse und falsch sein, in diesem unausbleiblichen Prozeß der Entwicklung der naturgemäß bremsenden Bewegung in den römischen Zentralen ein paar Schritte voraus zu sein. Schließlich wäre Papst Paul VI., hätte er die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vaticanum im fünfzehnten Jahrhundert auf dem Konzil von Florenz vorgetragen, mit großer Wahrscheinlichkeit als Ketzer verbrannt worden. Ich als einfacher

Gläubiger kann nicht im einzelnen prüfen, ob und wie das, was ich im Katechismus als Kind gelernt habe, heute noch mit oder ohne Veränderung als bare Münze zu nehmen ist. Im Holländischen Katechismus, in den neuesten Religionsbüchern, welche die französischen Bischöfe approbiert haben, liest man es anders. Es scheint, daß niemand mehr das überlieferte Dogma in vollem Umfang hält, wie wir es als Kinder im Katechismus gelernt haben. Ich kann auch keine Theologen fragen, weil die sich ja auch nicht einigen. Mir bleibt gar nichts anderes übrig als ein Hinnehmen der Tatsache, daß katholischer Glaube heute ein vieldeutiges und vielgestaltiges Gebilde ist, demgegenüber die kirchliche Autorität selbst nicht mehr wagt, ihren Glauben unfehlbar zu definieren. Nicht umsonst hat das II. Vaticanum ausdrücklich betont, es wolle keine Dogmen festlegen. Nicht umsonst scheuen sich – zum Glück – die letzten Päpste, in ihren heiklen Enzykliken wie z. B. »Humanae vitae« ihre Autorität voll, d. h. mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit, einzusetzen. Vielleicht können sie es hier gar nicht, weil die Offenbarungsgrundlage fehlt oder die Kirche ihrer Sache doch nicht so ganz sicher sein kann. Was aber nicht unfehlbar ist, ist fehlbar; also vielleicht falsch oder eine Halbwahrheit. Nicht umsonst werden »fortschrittliche« Theologen, die Dogmen im Dutzend verramschen, von den Autoritäten mit einer Schonung behandelt, die unvorstellbar und unvertretbar wäre, wenn diese Autoritäten selbst wüßten, was sicher zum unverfügbaren Glaubensgut der Kirche gehört und was zum Bereich der diskutablen theologischen Kontroverse zu rechnen ist, in dem freilich Pluralismus so legitim wie notwendig ist.

Katholische Professoren der Theologie schreiben und reden heute manchmal in einer Weise, die viele andere nicht einmal mehr als christlich verstehen können.

Als Gesamteindruck dieses Augenscheins bleibt für viele gutwillige Katholiken: Die Kirche vermag die »Essentials« des Christentums nicht mehr eindeutig zu vermitteln und Wesentliches vom Unwesentlichen nicht mehr zu unterscheiden. Wie die Protestanten vermag sie nicht einmal mehr, die Artikel der großen Glaubensbekenntnisse ohne Neuinterpretation aufrechtzuerhalten. Es gibt mehr und mehr »in dubiis libertas«, aber kaum mehr »in necessariis unitas«. Die katholische Kirche wird eine Möglichkeit innerhalb eines unvermeidlich pluralistischen christlichen oder »gläubigen« Spektrums, eine Wohnung im Hause des Vaters, der viele Wohnungen hat.

Dieser Pluralismus wird von vielen nicht erlitten, sondern genossen. Er hat keine Kanten und Ecken mehr, an denen man sich wundstoßen könnte. Er ermöglicht ein ungeahntes Ausmaß von friedlichem und freundlichem Nebeneinander in Ehen, Familien, Gruppen ohne die leidigen konfessionellen Spannungen. Toleranz ist Leidvermeidung. Auch falsche Toleranz, die zu Lasten der Wahrheit geht, ermöglicht tiefe Loyalitäten des Gefühls zu bewah-

ren, ohne auf die Absetzung und Abgrenzung z. B. zwischen Kindern und Eltern wie auch umgekehrt zu verzichten.

Gibt es einen berechtigten Pluralismus, das *Nebeneinander unvereinbarer Glaubensüberzeugungen* im Christentum, in der Kirche? Oder sollte die Kirche sich von jedem Pluralismus reinigen, indem sie bei Auftauchen unvereinbarer Positionen in der Theologie alsbald eine Entscheidung fällt, um Eindeutigkeit des einen Glaubens zu bewahren und herzustellen?

Sollte die Kirche umgekehrt einsehen, daß »Orthodoxie« an sich ein Unding ist? Sollte sie das dogmatische Prinzip aufgeben und zusehen, was Wort und Geist Gottes im einzelnen bewirken? Sollten wir eine »Hinduisierung« des Christentums wünschen, in der es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwerden von einer spirituellen Atmosphäre, die über alles Sagbare hinausführt? So sagt ein indischer Jesuit, Anthony de Mello, in einem Gedicht »Das Lied des Vogels«:

»Ein Vogel singt nicht, weil er etwas zu erklären hat,
er singt, weil ein Lied in ihm ist.
Die Worte des Gelehrten muß man verstehen,
die Worte des Meisters nicht!
Man muß ihnen zuhören, wie dem Wind in den Bäumen
und dem Rauschen des Flusses und dem Lied des Vogels.
Sie erwecken etwas in unserem Herzen,
das jenseits allen Wissens liegt.«[4]

Die Antwort, die zu allen Zeiten der Geschichte durchgehalten wurde, lautet wohl etwas anders. Sie sagt: Es gibt kein Christentum ohne »Prägnanztendenz«. Es gibt keine Lehre Jesu ohne Knochen, ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltsleere Ergriffenheit bewirken. Auch der Meister will verstanden werden. Seine Botschaft ist eine bestimmte, er hat »etwas« gemeint und gesagt. Gerade darum ist es möglich, ihn auch mißzuverstehen und in seinen Worten Botschaften zu finden, die er nicht gegeben, sondern mit Schärfe zurückgewiesen hat. Er gibt nicht jedem recht. Er hat sich oft mißverständlich ausgedrückt, weil es mit menschlichen Worten überhaupt nicht möglich ist, über das, was er mitteilen wollte, ganz unmißverständlich zu sprechen.

Wittgensteins Satz: »Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen«,[5] gilt nicht, wo von Gott und Mensch die Rede ist. Darum gibt es kein Christentum ohne Pluralismus, ohne miteinander unvereinbare oder unvereinbar scheinende Verständnisversuche. Das ist sehr gut. Jeder Versuch, ein völlig eindeutiges Christentum zu konstruieren, müßte scheitern, weil keine noch so

4 In: Meditation, I, 1983.

5 Tractatus logico-philosophicus, Vorwort.

genaue Definition ihr eigenes Mißverständnis verhindern kann. Er wäre unmenschlich, weil die Prägnanz menschlichen Denkens in diesem Bereich keine mathematisch eindeutige werden kann und werden soll.

Wie kann bei dieser Unvermeidbarkeit des Pluralismus noch von *Einheit des Glaubens* die Rede sein? Angesichts der Überfülle und Beliebigkeit von Glaubensmeinungen und Sekten, die wir in der Geschichte finden, könnten wir annehmen, daß Jesus entweder auf die Einheit keinen Wert gelegt hat oder in jedes Herz, das ihn kennen will, den Glaubensanteil legt, den dieser einzelne braucht; unter milder Duldung aller Irrtümer, die dieser einzelne in sein privates Verständnis des Gotteswortes einbringt. Auch die Botschaft des Sokrates wird ja nicht nichtssagend, obwohl keine Autorität und keine Institution über ihre richtige Weitergabe wacht.

Katholische Christen glauben jedoch, daß es so etwas wie eine lebensnotwendige Konturiertheit des Glaubens gibt, ohne den er sinnlos würde. Dann hätte Gott seine Worte sparen können. Sie glauben, daß die Kirche dafür sorgen kann und sorgen soll, daß diese Konturen »katholisch« im Wortsinn sind, also jederzeit *das Ganze* der Offenbarung uneingeschränkt und unentstellt zeigen. Religiöse Sprache hat und braucht einen Spielraum. Sie kann aber nicht völlig unprägnant sein, sonst wäre sie nichtssagend und gleichgültig. Sie kann auch nicht alle Zweifel an ihrem Sinn beseitigen oder verhüten, sonst könnte sie nicht Menschensprache bleiben. Wenn es aber innerhalb der Botschaft Zweifel gibt, wie Augustinus voraussetzt, dann muß es *Libertas in dubiis* geben; eine Freiheit, die nicht ohne Schmerz und Sorge, doch auch mit Freude genossen werden soll wie jede Freiheit. Wie in der Wissenschaft, so gibt es auch im Glauben einen Fortschritt der Einsicht nicht ohne Versuch und Irrtum.

Andrerseits muß es wohl eine *Unitas in necessariis* geben und jemand, der die *Necessaria* bezeichnet. Sollte ein Konzil auf die Idee kommen, die Gottheit sei leider allzu lange fälschlich als Dreifaltigkeit verstanden worden und wir müßten aufgrund neuerer wissenschaftlicher Forschungen schleunigst zu der jüdischen Form des Monotheismus zurückkehren, Unitarier werden, dann hätten wir die Last der lehrenden Kirche unsinnigerweise in Blut und Tränen umsonst getragen. Das wäre die Selbstzerstörung des katholischen Christentums; ein totaler Identitätsverlust, der dieses Christentum und seinen Stifter im akademischen Streit der Gelehrten im Laufe der Zeit unerkennbar machen müßte. Von »deutschen Christen« des Dritten Reiches bis zu Hegels Religionsphilosophie und zu einem atheistischen Christentum wäre alles möglich. Auch wer eine *Una sancta* ohne Credo und Dogma für möglich und wünschenswert hielte, könnte vielleicht noch zugeben, es sei unehrlich, so ein gepanschtes Mixgetränk noch katholisch zu nennen.

Pluralismus bedroht das geistige Zentrum unseres Glücks. Freude und Friede können im Menschen nur gedeihen und bleiben, wenn er sein Dasein als sinnvoll empfindet. Dauerhafte Lebensfreude ist an die Überzeugung gebun-

den, daß es einen lebenswerten Sinn gibt und daß man weiß oder herausfinden kann, wie sinngemäßes Leben aussieht.

Pluralismus stellt jeder Sinnbehauptung eine andere entgegen. Er gefährdet die ruhige Sicherheit in allen Überzeugungen. Die *Zerzweifelung* von Überzeugungen, die Bedingungen der Lebensbejahung sind, führt so zur oder ist schon Verzweiflung. Sie kann zwar für Jahrzehnte überspielt werden, sie muß auch weder in Depression noch in Selbstmord enden. Aber ihre verdeckteste Form, das Abgleiten in den Nihilismus der täglichen Zerstreuungen von Arbeit und Vergnügen, das Versinken in lauem Behagen, bedeutet eine Selbsterniedrigung, den Versuch, sich selbst zum eigenen Haustier abzurichten, Verlust des eigentlichen Menschseins.

Pluralismus ist dennoch wie der Irrtum auch ein *unvermeidliches Übel.* Nicht zuletzt weil er, auch wie der Irrtum, oft notwendig aus Unrecht entspringt. Eitelkeit und Stolz fördern das Bedürfnis, aparte Originalität, persönliche Profilierung mehr zu suchen als gewöhnliche, unoriginelle Wahrheit. Bequemlichkeit und Furcht vor Leid fördern jenes Wunschdenken, das die angenehmere, gemütlichere Lebenslehre der strengeren, aber vielleicht wahreren vorzieht. Umgekehrt gibt es ein masochistisches oder pseudoheroisches Wunschdenken voller Hochmut und Eitelkeit, das die härtere Theologie auf Kosten der Wahrheit der milderen voranstellt.

Das »Ich glaube«, mit dem das Credo beginnt, wird privatistisch mißverstanden; das übermütige private Ego vergißt, daß das Ich des Credos zuallererst das Ich der Kirche ist, welches allein weiß, was zu glauben ansteht. Dieses Ich muß immer zugleich ein Wir sein können. Es gibt keinen Glauben außerhalb der *Communio* mit dem Herrn des Glaubens und seinen Nachfolgern in allen Jahrhunderten und Weltregionen.

Pluralismus ist aber auch in einem guten Sinne notwendig: Es gibt wohl keine Reifung in der Glaubensgeschichte ohne Mißverständnisse und Umwege. Das zeigt sich auf anrührende Weise in den meisten Heiligengeschichten, die uns im Detail bekannt sind, angefangen von den Aposteln. Auch der Weg des Heiligen Geistes ist oft der Umweg.

Jeder von uns, der Kontakt hat mit Andersdenkenden und Andersgläubigen, mag gelegentlich von Anwandlungen der Selbstgefälligkeit heimgesucht werden, in denen er seufzt: Wie nützlich wäre es doch für meinen Gegner, wenn er in diesem oder jenem Punkt versuchen würde, mich und meine Gedanken besser zu verstehen. Er könnte wirklich etwas von mir lernen. Diese Anwandlung mag in vielen Fällen viel Wahres an sich haben. In jedem Fall aber ist sie wohl auch umkehrbar: Jene »Feindesliebe«, die sich bemüht, die mit den meinen unvereinbaren Gedanken anderer besser zu verstehen und auf ihren Wahrheitsgehalt hin abzuklopfen, wird großen Gewinn eben aus dem Pluralismus der unvereinbaren Gegensätze ziehen können, einen Gewinn, den es ohne

diesen Pluralismus nicht gäbe. Die Synthese über Antithesen ist nur um den Preis des ernsten Eindringens in beide zu haben.

In einer Vorlesung über »Christentum und wissenschaftliche Forschung« spricht John Henry Newman über ein Merkmal des souveränen Intellekts: »Wenn er in seiner Philosophie einen Grundsatz als Kardinalpunkt vertritt, so ist es der, daß die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann; hat er einen zweiten, so heißt er: Die Wahrheit steht oft scheinbar mit der Wahrheit in Widerspruch; der dritte käme auf die praktische Schlußfolgerung hinaus, daß wir solchen Anschein geduldig ertragen müssen und nicht vorschnell die Behauptung wagen dürfen, er sei wirklich von gefährlicher Natur.«[6]

In den sogenannten unmöglichen Berufen des Erziehers, des Politikers, des Seelsorgers und des Arztes, aber auch im unmöglichen Beruf des gewöhnlichen Menschen sieht sich ein jeder an den Ursprung des Pluralismus, vor unvereinbare Widersprüche gestellt. An diesen Beispielen schon zeigt sich außer der Last der Segen des Pluralismus. Er erlaubt, andere Wege zu suchen, wenn die bisher bewährten aus irgendeinem Grunde verlegt sind. Der geistige Weg der Christenheit durch die Geschichte ist geradezu gekennzeichnet durch die beharrliche Aufarbeitung von zunächst unlösbar scheinenden Widersprüchen. Angefangen von der Frage nach der Weitergeltung des mosaischen Gesetzes in der ersten Generation der Judenchristen bis zu den Unvereinbarkeiten zwischen biblischem Weltbild und Naturwissenschaft, die unsere Großväter beunruhigten und heute noch jene, die das neunzehnte Jahrhundert nicht verlassen können. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dringt ein, sagen wir, ungewohnter Pluralismus in die katholische Christenheit ein, weil es ihr schwerfällt, einzusehen, wann und warum die Kirche auch dort eine verpflichtende Lehrautorität behält, wo und wenn sie bewußt nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit spricht und sich also in der Gefahrenzone des Irrtums bewegt. Vor allem für viele Seelsorger ist jener Pluralismus in der Abweichung vieler Moraltheologen von den Eheenzykliken eine quälende Gewissenslast. Sie mag oft mit leichter Hand abgeworfen werden, doch nicht immer geschieht das mit einem guten und geklärten Gewissen.

Die Einheit der Christenheit besteht darin, daß Christen Gleichgesinnte Jesu Christi sein wollen, mit ihm Einverstandene.

Ohne diese Absicht verliert der Name »Christ« seinen Sinn. Dieses Ja enthält notwendig ein entschiedenes Nein. Wer Christ sein will, will nicht in Widerspruch stehen zu diesem Jesus Christus. Solche Bereitschaft zu Ja und das Nein ist das ökumenische Band der Einheit aller Christen.

Diese Einheit ist eine Einheit in Pluralität nicht nur des Denkens, sondern des Seins. Kein Christ soll Ihm gleichen wie ein Zwilling dem anderen. Der Identifikation der Nachahmung und Nachfolge steht jene Diversifikation,

6 In: Die Idee einer Universität. London 1873.

jenes »so nicht!« gegenüber, das in dem Auftrag ausgesprochen ist, ein »anderer« Christus zu werden.

Die Fülle des Menschlichen wie des Christlichen ist nicht in einer Person zu verwirklichen. Pluralität, nicht als Wiederholung ein und derselben wie auf dem Fließband – bei Nachbestellung genügt Angabe der Nummer –, sondern als reiche Vielfalt individueller Gestalten ist ein Grundzug aller Wirklichkeit.

Nun ist der Haß gegen die Pluralität des Individuellen, der Neid auf das Anderssein des anderen, jene Gleichmacherei, die fremde Vorzüge nicht erträgt, eine Gefahr des Menschen, die im Christentum natürlich auch zu finden ist, aber mindestens theoretisch keine unlösbaren Probleme stellt. Die Christenheit ist nur in puritanischen Sekten der Versuchung erlegen, alle Menschen in blaue Uniformen zu stecken wie Mao Tse-tung seine Chinesen.

Das unbewältigte Problem ist nicht die Pluralität, sondern der Pluralismus als die Unzahl unüberbrückbar scheinender Widersprüche vor allem im Glauben selbst, dann aber auch zwischen Glauben und Erfahrung oder Glauben und »Wissen«.

So müssen Christen damit fertig werden, daß die Kirche ihnen in ihrer Liturgie täglich Texte vorlegt, die ein Christ ohne Frevel gar nicht ernstlich sprechen darf, wie z. B. die Fluch- und Haßpsalmen. Auch soll der Gläubige ein ganzes Buch des Alten Testaments als Gotteswort annehmen, das Buch Kohelet (Prediger), das mehr existentialistischen Nihilismus zu vertreten scheint als ein religiöses Sinnverständnis des Lebens.

Das Grundgefühl, Christ sein heiße vor allem, recht viel Unfug glauben zu müssen, angefangen von der Dreifaltigkeit über die Wunderberichte des Neuen Testaments, die Gegenwart des Gottessohnes in Brot und Wein bis zur ärgerlichen Ehemoral der Enzykliken, hat auf den ersten Blick viel für sich. Es braucht viel Denkarbeit, Seelenarbeit, Bescheidenheit, leidvolle Lebenserfahrung und vor allem sehr viel gnadenhafte Aufklärung der tiefen Schatten, um schließlich das Evangelium und die Kirchenlehre nicht »nur« zu glauben, sondern auch in vielem als überwältigend sinnvoll, als ein Netzwerk von Einsichten und als weise einsehen zu können. Der »Unfug« des Glaubens, den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit, könnte das einzig mögliche Pharmakon sein, um den handgreiflichen Unfug der Weltgeschichte, Leid und Schuld, Sterben von kleinen Kindern, unentbehrlichen Müttern, oder die Selbstzerfleischung der Menschheit in Kriegen wieder zum Sinn und zum Heil zu wenden. Dennoch: wirklichen Unsinn glauben ist nicht nur dumm, sondern unmoralisch. Unter keiner beschönigenden Vokabel, etwa der des Paradoxes, ist uns dies erlaubt. Das Gewissen besteht auf Vernunft, auf einer Wahrheit, die sich nicht selbst widerspricht.

Der kulturelle Pluralismus in den Vereinigten Staaten von Amerika[1]

Von Brigitte Fleischmann

»Wir sind Amerikaner von Geburt – il faut prendre son parti. Ich betrachte dies als großen Segen, und ich glaube, ein Amerikaner zu sein, ist eine ausgezeichnete Vorbereitung auf Kultur. Wir haben als Rasse exquisite Qualitäten, und es scheint mir, daß wir den europäischen Rassen insofern den Rang ablaufen, als wir frei mit Zivilisationsformen umgehen können, die nicht unsere eigenen sind, und unser Eigentum auswählen, annehmen . . . und beanspruchen können, wo immer wir es finden. . . . Wir müssen natürlich etwas Eigenes haben, etwas deutlich Erkennbares und Homogenes, und ich nehme an, daß man es in unserem moralischen Bewußtsein, unserer unvergleichlichen, spirituellen Leichtigkeit und Kraft finden wird. In diesem Sinn wenigstens haben wir ein nationales ›cachet‹.«[2]

Henry James dokumentiert mit diesen 1867 geschriebenen Zeilen seinen Glauben an die amerikanische Idee, das heißt, an eine Tradition des Denkens, die über die offizielle Ideologie hinausgeht, und nicht nur Union und demokratische Einheit, sondern eine Einheit aus der kulturellen Vielfalt anstrebt. Stets lebendig und immer wieder verletzt, wurde diese Idee schließlich in der modernen Pluralismuslehre aufgegriffen und präzisiert.

Die amerikanische Pluralismuslehre

Die Pluralismuslehre als kulturologische oder im weitesten Sinn politische Theorie war ein natürliches Produkt der spezifisch amerikanischen Variante einer Philosophie des Pluralismus, wie sie William James vertrat. So war es auch einer seiner Schüler, Horace M. Kallen, der 1915 mit einem Aufsatz die Diskussion um die Grundlagen und die Besonderheiten eines Pluralismus amerikanischer Prägung einleitete.

Unter dem Eindruck der jüngsten monistischen Exzesse des angelsächsischen Rassismus wurde zunächst eher der Wert der Vielfalt als der Wert der Einheit betont. Tatsächlich jedoch war man sich einig, daß der Pluralismus die den USA adäquate Kultur sei, ja daß er von Anfang an im Wesen der Nation angelegt war. Daher hätte auch – um die Intention des jungen Amerika auszudrücken – das Motto der Vereinigten Staaten nicht nur *E Pluribus Unum*, sondern auch *Unum in Pluribus* lauten müssen.

Auf Grund ihrer Erkenntnisse und Annahmen sah die neue Lehre ihre Aufgabe in

1 Grundlage für die Diskussion des geschichtlichen und ideengeschichtlichen Hintergrunds ist Bernard Bailyn et al., The Great Republic. Lexington, Mass., 1977, für die Diskussion der Ethnizität die entsprechenden thematischen Aufsätze in Stephen Thernstrom ed., Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups. Cambridge, Mass., London, England, 1980.

2 Zitiert in Horace M. Kallen, Cultural Pluralism and the American Idea. Philadelphia 1956, S. 60 [eigene Übersetzung].

einer Reinterpretation der amerikanischen Geschichte (unter dem Zeichen von Anspruch und Verwirklichung der amerikanischen Idee) und in einem Programm der menschlichen Beziehungen, in dem sich das Bild der »Orchestrierung der verschiedenen Äußerungen von Diversität erfüllt«.[3] Die Frage, wie der Gefahr von Ethnozentrismus und Anarchie einerseits und von Monismus und Dominanz andererseits zu begegnen sei, wurde als zentrales Problem erkannt und dargestellt. Im Widerstreit der Meinungen gerieten selbst die Grundprinzipien der Nation ins Kreuzfeuer, weil sie angeblich nur dem Einen Ganzen und der Einzelperson, nicht aber der Gruppe gerecht wurden und deren Rechte sogar beschnitten. In einer gegensätzlichen Position wurde die Ansicht vertreten, daß es nicht im Sinn eines wahren Pluralismus sei, daß Gruppen und *eo ipso* das Eine Ganze unverändert und unberührt fortbestünden. Im Gegenteil: Pluralismus sei Dynamik und Konflikt. Die amerikanische Ideologie in ihrer Abstraktheit scheine daher in besonderer Weise geeignet, dieses – notwendige – Wechselspiel der Kräfte zu garantieren.

Das Ergebnis der Auseinandersetzungen war ein weitgehendes Bekenntnis zum Gleichheitsprinzip, unter dem jeder das Recht hat, »anders zu sein«, sei es als Individuum oder sei es als Repräsentant einer Gruppe; und es war ein Bekenntnis zur amerikanischen Ordnung, die breit und flexibel genug schien, um jene Konflikte aufzufangen, die sich nicht schon vorher im aufgeklärten Selbstinteresse der Gruppen und in der Dialektik der großen Gesellschaft und der Diversität gelöst hatten.

Da der Gegenstand dieser pragmatisch orientierten »Philosophie« nicht der ideale Pluralismus, sondern der objektiv wirkliche oder mögliche Pluralismus ist, verliert die theoretische Opposition von Konsens und Pluralismus oder Assimilierung und Pluralismus hier an Schärfe und Bedeutung: »Pluralismus ist etwas mehr Heterogenität, Assimilierung etwas mehr Homogenität.«

Diversität und Nationalcharakter

Die Diversität ist eine Tatsache der historischen und zeitgenössischen Situation der Vereinigten Staaten. Ihr besonderes Muster ergibt sich aus der Uneinheitlichkeit der Urbevölkerung, aus den unterschiedlichen Traditionen der Einwanderer, das heißt aus deren sprachlichem, nationalem, rassischem oder religiösem Hintergrund, und daraus, wie sich die einzelnen Gruppierungen auf amerikanischem Boden und unter dem Druck oder Eindruck der neuen Ambiente voneinander lösten, sich konsolidierten oder auch neu bildeten. Dieses Muster ist ständig im Wandel, so daß ein Katalog der Diversität stets impressionistisch und vorläufig erscheinen muß. Die Aufteilung der weißen Bevölkerung in Nationen, der Nichtweißen in Rassen und der Indianer in Stämme, wie sie in offiziellen Zählungen der USA zu finden ist, entspricht nicht der tatsächlichen Vielfalt.

Diese »ethnischen Gruppen«, wie sie heute allgemein in der Literatur bezeichnet werden, stellen das konstituierende Element der Pluralität[4] amerikanischer Prägung und weitergehend einer pluralistischen Gesellschaft dar. Der Grad ihrer Homogenität und

3 Ebd., S. 98.

4 Dieser Begriff bezeichnet den faktuellen Zustand der Vielfalt; »Pluralismus« dagegen meint entweder die tatsächliche *Gestalt* dieser Vielfalt oder aber die mit dem Problem der Vielfalt befaßte Theorie.

ihrer Integration ins Gesamtmuster hängt von den historischen Erfahrungen der Gruppen ab und davon, wie und aus welchen Gründen sie sich zusammenfanden. Nur einige von ihnen verstanden sich zu bestimmten Zeiten der Geschichte als Interessenverbände. Da aber die Grundlage oder der Zweck ihres Seins nicht ein Mitwirkungsanspruch am politischen Prozeß, sondern der Erhalt von Kultur oder eines kulturellen Bereichs ist, ist die spezifische Form des amerikanischen Pluralismus als kultureller Pluralismus zu bezeichnen.

Der Begriff »ethnisch« kam erst durch die modernen Sozialwissenschaften zu seiner heutigen Bedeutung. Er bezeichnet jede dauerhafte »Versammlung« von Menschen, die sich um fundamentaler sozialer Beziehungen willen oder zum Erhalt von Traditionen, Werten oder Zielvorstellungen zusammenfinden und ihre Gemeinsamkeit auch nach außen kenntlich machen. Die Etymologie des Wortes spiegelt eine Evolution des Wahrnehmens und parallel dazu des Wertens und Bewertens wider. Im frühen englischen Sprachgebrauch bedeutete »ethnic« zunächst nichtchristlich; und wenn man von Ethnizität sprach, meinte man den heidnischen Aberglauben und seine Erscheinungsformen. Dann wurde das Wort gebraucht, um nationale oder Sprachgruppen nichtenglischer Herkunft und schließlich auch Rassen zu bezeichnen. Regionale Gruppen galten erst als ethnisch, als der Begriff offiziell nicht mehr wertend und diskriminierend gebraucht wurde.

Ethnisch ist, was als andersartig erkannt wird, und Ethnizität als erkannte vielfältige Andersartigkeit ist eine Vorbedingung des kulturellen Pluralismus. Ob und wie der Pluralismus sich verwirklicht, ergibt sich aus der Relation der Ethnizität zum »Maßstab, an dem das andere gemessen wird«, das heißt aus dem Verhältnis der Ethnizität zum Nationalcharakter oder zur nationalen Kultur.

Doch »die Suche nach dem (amerikanischen) Nationalcharakter stürzt uns in ein Gewirr komplexer historischer Traditionen«,[5] wie Michael Kammen in seinem 1971 erschienenen Buch *The Contra-Puntal Civilization* sagt. Diese historischen Traditionen werden jeweils nur einer Komponente der amerikanischen Realität gerecht, da sie die Wechselwirkung von alten und neuen Idealen und von Idee, Ideal und objektiver Wirklichkeit unberücksichtigt lassen. Im Zusammenhang mit unserem Thema bedeutet dies, daß wir nur aus dem Gegensatz alter und neuer Denk- und Handlungsweisen erklären können, wie und warum das Fremde und das »Eigene« sich aneinander formten und verformten, und wie diese Wechselwirkung dem Ideal einer pluralistischen Gesellschaft gerecht wurde oder es verriet.

Aus theoretischer Sicht sind die Voraussetzungen für einen kulturellen Pluralismus in den Vereinigten Staaten gegeben. Da ist die Nation mit ihrem Anspruch auf Einheit, und da ist die Pluralität ethnischer Gruppen mit ihrem Anspruch auf kulturelle Autonomie. Zwei Vektoren – die amerikanische Idee und die natürliche Flexibilität von Kultur und Kulturen – sind dafür verantwortlich, daß der Pluralismus kontinuierlich möglich ist. Die Schwächung eines Vektors oder beider Vektoren ist gleichbedeutend mit einer Schwächung des tatsächlichen Pluralismus bis hin zu seiner Negation im Monismus oder aber im Partikularismus.[6] Die tatsächlichen Erscheinungsformen des historischen und

5 A.a.O., New York 1971, S. 3.

6 Das heißt Anhänglichkeit an eine spezifische Kultur und mangelnde Bereitschaft, sich mit über- oder nebengeordneten Systemen zu arrangieren.

zeitgenössischen Pluralismus in Amerika liegen zwischen den zwei Polen – der Idealgestalt und ihrer Negation. Diese Formen sind abhängig davon, welche Interpretation das natürliche Recht der Nation auf eine nationale Kultur und das natürliche Recht der ethnischen Gruppen auf Autonomie erfährt. Die mit dem erstgenannten Recht verbundenen Versuche der Assimilierung konnten freizügig oder zwanghaft sein und entweder auf Integration oder auf Absorbierung zielen. Parallel dazu war der Autonomieanspruch zu Zeiten totalitär, oder er erlaubte bestimmte Alternativen der Teilnahme am Leben der Nation. Assimilierungs- und Autonomiebestrebungen sind dialektisch miteinander verbunden.

Der historische Pluralismus und seine Negationen

Die Auseinandersetzungen der amerikanischen Nation mit ihrer Diversität können letztlich auf die Erkenntnis zurückgeführt werden, daß ein politisches System nicht ohne ein kulturelles System existieren kann. Eine Geschichte des Pluralismus in den USA ist somit auch eine Geschichte der Suche nach einer amerikanischen Identität und Kultur.

Nachdem sich die dreizehn Kolonien als eine Union vereinigter Staaten von England gelöst hatten und die erste Euphorie der neuen Einheit verebbt war, wurde deutlich, daß das nationale Dogma, die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Suche nach dem Glück nicht genügten, um die beginnende Parteienbildung und Konflikte politischer und sozialer Art aufzufangen und in den Einwanderern, die in Scharen erwartet wurden, patriotische Gefühle zu wecken. Man konnte annehmen – und dies mit gewisser Berechtigung –, daß die Idee und die Emotionen, die sich hinter den abstrakten Formulierungen und den Institutionen der jungen Republik verbargen, dem durchschnittlichen Neuankömmling weniger zugänglich waren als dem, der die Revolution und die Gründung der Nation erfahren hatte. So geschah auf der Suche nach einer amerikanischen Identität und nach einem Modell der Zuwendung, was der amerikanischen Idee im Grunde widersprach: Das Abstrakte wurde konkretisiert, und die politischen Errungenschaften wurden betont als intellektuelles Erbe aus der angelsächsischen Tradition ausgewiesen.

Amerika sah sich weiter als Asyl der Verfolgten und Unzufriedenen Europas; aber der Anspruch der Urheberschaft machte spezifische Merkmale und Eigenheiten der nichtenglischen Bevölkerung sichtbar, die bisher unbeachtet oder unkommentiert geblieben waren. Diese Merkmale wurden um so deutlicher als anders oder sogar störend empfunden, je mehr sich Amerika als exemplarisch verstand und sich im und aus dem Vergleich mit Europa profilierte. Aus dem Gegensatz zwischen dem agrarischen Ideal der Neuen Welt und den Anfängen der Industrialisierung in einer autoritären Alten Welt ergaben sich zusätzliche Differenzierungen. Unamerikanisch wurde gleichbedeutend mit undemokratisch und unrepublikanisch.

Thomas Jefferson wünschte, der Ozean wäre ein Feuermeer und trennte Amerika von den »servilen Massen« Europas; er fürchtete, daß die Europäer ihre in der Unterwerfung erworbenen Gewohnheiten nach Amerika tragen und das politische Ideal untergraben könnten. Seine und die Kritik vieler seiner Zeitgenossen galt aber nicht nur den Massen, sondern auch unamerikanischen Merkmalen bestimmter Volksgruppen, die wie die Deutschen dazu neigten, sich in Gruppen abzusondern. Gleichzeitig gab Jefferson

jedoch zu verstehen, daß Ängste und Befürchtungen kein Vorwand für eine einschränkende Gesetzgebung sein dürften. Obschon sich die meisten der so kritisierten Gruppen als religiöse Gemeinden verstanden, galten sie als separatistisch, weil sie nationale Traditionen, die Sprache, Umgangsformen oder politische Gewohnheiten bewahrten. Religiöse und politische Interessen schienen auf zu unterschiedlichen Ebenen zu liegen, als daß sie miteinander in Konflikt gerieten: Durch die Trennung von Kirche und Staat waren die Haltungen der Zeit nur-religiösen Verbänden gegenüber relativ liberal.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen führten Vorbehalte, wie sie von Jefferson und anderen geäußert worden waren, nicht zu einer Auseinandersetzung mit dem Fremden auf offizieller Ebene. Und unter den Ausnahmen waren es nicht unamerikanische, sondern angeblich antiamerikanische Verhaltensweisen, die mit Sanktionen belegt wurden. Antiamerikanisch war, was gegen die Minimalanforderungen der Amerikanisierung verstieß. Die Konditionen dieser Amerikanisierung – Verzicht auf Erbtitel und politische Bindungen an eine andere Nation, Treue zur Verfassung –, so einfach und plausibel sie erscheinen, waren offen für Interpretation und Mißinterpretation. So kam es, daß Unruhen (die von einigen Neueinwanderern mitgetragen wurden), parteiliche Konflikte und äußere Bedrohungen 1798 zu einer kurzfristigen Verschärfung der Naturalisierungsgesetze führten. Eine Maßnahme, die eigentlich als Affront der regierenden Föderalisten gegen die Republikaner und deren »politischer Ausbeutung der Einwanderer« gedacht war, diskriminierte die Fremden an sich und führte zu einer Polarisierung, in der alt und neu wie Synonyme von amerikanisch und unamerikanisch gebraucht wurden.

Derartige Ausflüge in den Dualismus wiederholen sich in der amerikanischen Geschichte bis in unsere Zeit, und sie sind unweigerlich mit einem Sündenbocksyndrom verbunden. Aber es handelt sich dabei vorwiegend um Ereignisse, das heißt, um jeweils vorläufige Ergebnisse aus den konkurrierenden Strömungen der Zeit. Die eigentlichen Haupttendenzen der frühen Republik spiegeln sich in zwei Haltungen wider, die beide mehr oder weniger gewollt dem Pluralismus oder zumindest einer tolerierten Pluralität Vorschub leisteten. Während die Kritiker eines tatsächlichen oder vermeintlichen Partikularismus der nichtenglischen Gruppen deren unamerikanische Merkmale bloßstellten, waren die Argumente der zeitgenössischen Befürworter einer kulturellen Diversität zwar impressionistisch, dafür aber um so euphorischer. Die letzteren bestärkten die nationalen Kulturen in ihrem Selbstverständnis; das Ja der ersteren zur Ideologie Amerikas, insbesondere zur Dezentralisierung und zum Prinzip der Gleichheit, erlaubte und garantierte den Fortbestand von Kulturen. Der feste Glaube der Zeit an die Macht der Umgebung und an eine natürliche, wenn auch gradualistische Amerikanisierung erleichterte diese Treue zur Ideologie und damit auch den Verzicht auf Mechanismen der Anpassung und auf Indoktrination.

Das Vertrauen in die formende Kraft der Umgebung blieb auch dann wirksam, als mit den großen Einwanderungswellen zwischen 1815 und 1860 eine Überschwemmung mit »servilen Massen«, die man befürchtet, aber aus wirtschaftlichen Erwägungen eingeleitet hatte, wahr zu werden schien. Zu einer Zeit, in der durch das Überwiegen der protestantischen Bevölkerung etwas wie ein nationaler Konsens hergestellt war, mußte das große Kontingent an Katholiken in der Immigration wie eine Bedrohung der Nation und des politischen Lebens erscheinen. Dies war nicht notwendigerweise ein Bruch mit der Freizügigkeit gegenüber den Religionen: Katholiken galten als demokratieunfähig,

weil sie – wie man meinte – von einem ausländischen Potentaten abhängig waren. Wie eine Kongreßkommission in späteren Jahren rückblickend feststellte, erwies sich diese sogenannte »alte Immigration« jedoch im Endeffekt als assimilierbar. Dies bedeutet nun nicht, daß sich die kulturellen Unterschiede verwischten, sondern daß die Konflikte der ersten Generation sich in den nachfolgenden Generationen entschärften.

Die anfängliche Polarisierung löste sich auf. Das freie Land im Westen und die alles überschattenden, wachsenden Differenzen zwischen den freien Nordstaaten und den Sklavenstaaten des Südens trugen dazu ebenso bei, wie die Art und Weise, in der sich das Alte und das Neue auseinandersetzten. Wie befürchtet und erwartet, wollten sich die Einwanderer nicht mit der »generalisierten Moral« der amerikanischen Gesellschaft abfinden. Neueingewanderte Protestanten wie Katholiken gründeten ihre eigenen national-religiösen Gemeinden mit Einrichtungen, vor allem Schulen, die bewußt der Erhaltung von Tradition dienen sollten. Diese kulturellen Inseln, vor allem der Katholiken, konnten als Absage an die umfassende Kirche und damit als ein Zugeständnis an die amerikanische Situation gewertet werden. Die amerikanische Gesellschaft war nicht imstande, diesen Partikularismus zu überwinden, auch wenn sie den Pfarrschulen ihre »common schools« entgegensetzte, der kirchlichen Gemeinsamkeit der Neueinwanderer ihre eigenen Wiedererweckungsbewegungen und der sozialen Verfaßtheit der Neuen ihre eigene Besessenheit mit dem Thema Amerikas: »Charakter und Individualismus«.

Wie sehr diese Einwanderung eine Herausforderung war, zeigt sich an der Heftigkeit, mit der die radikalen Elemente in antikatholischen und generell fremdenfeindlichen Kampagnen reagierten, aber auch daran, daß das offizielle Ideal schließlich revidiert wurde und an die Stelle der angelsächsischen Überlegenheit »die Überlegenheit des an der Freiheit und an den republikanischen Tugenden geschulten Amerikaners« gesetzt wurde. Ein ursprüngliches Motto der Nation, *novus ordo seclorum*, wurde nun wieder bewußt gebraucht, um zu verdeutlichen, daß Amerika bereit und willens war, sich in positiver Weise mit dem Neuen auseinanderzusetzen. Diese Revision war gleichzeitig ein Eingeständnis der Hilflosigkeit angesichts der veränderten Konstellationen, eine selbstauferlegte Verpflichtung und ein Angebot der Integration an jene, die die Situation ausgelöst hatten. Am Ende der »alten Immigration« war das Spektrum der kulturellen Formen weiter denn je; aber die Mehrzahl der Einwanderer hatte von dem breitgefächerten Angebot der Amerikanisierung Gebrauch gemacht und bekannte sich zum einen oder anderen Aspekt der amerikanischen Kultur oder zum einen oder anderen Aspekt einer ethnischen Tradition. Daß der Wandel in den Ansichten über die amerikanische Identität und deren Quellen eher kumulativ als synthetisch war, spielte für die Amerikaner in der Zeit des Bürgerkriegs, des Wiederaufbaus, der ersten Phase der Industrialisierung und Urbanisierung nur eine untergeordnete Rolle.

Doch wie kaum eine Periode der Geschichte der Vereinigten Staaten zeigte dann die sogenannte »neue Einwanderung« vor und nach 1900, wie sich Ideen »im Exil« radikalisieren. Durch die Zahl und Fremdartigkeit der meist aus Süd- oder Südosteuropa stammenden Immigranten fühlten sich die Amerikaner und Amerikanisierten im eigenen Lande isoliert. Die eigene Einheit und die Definition dieser Einheit wurden zum vordringlichen Problem; der Imperativ einer geschlossenen Haltung gegenüber der neuen Diversität machte eine Referenz nötig, die klar umschrieben und geschichtlich belegbar war. Historiker und Politiker verwiesen daher auf eine Zeit, die im Rückblick

als ein Muster der Homogenität erscheinen mußte, und auf eine Nationalität, die sich im wesentlichen zu jener Zeit geformt hatte: Man meinte die frühe Republik, aber die öffentliche Meinung sprach von der angelsächsischen Tradition. Bestärkt durch pseudowissenschaftliche Erkenntnisse aus der Evolutionslehre und aus dem Sozialdarwinismus schlug der Stolz auf dieses Erbe in einen angelsächsischen Rassismus um.

Anfänge und Gestalt des modernen Pluralismus

Selbst wenn wir vom *a priori* einer Kontinuität der amerikanischen Idee absehen, kann behauptet werden, daß der angelsächsische Rassismus seinen Widerspruch schon in sich trug. Als Bewegung war er in sich gespalten, da er in seinen monistischen Bestrebungen die sofortige und totale Anpassung wollte und in seinen dualistischen Bestrebungen die Einwanderer als nicht assimilierbar ansah. Die tatsächliche Zusammensetzung der amerikanischen Identität und des – atavistischen – angelsächsischen Anspruchs auf diese Identität waren zu gegensätzlich, um auf die Dauer übersehen zu werden. Aus der Opposition zu einer inhumanen Ideologie, die von Rassen und Nationen, nicht aber von Menschen sprach, kamen humanitäre Bemühungen, die die Einwanderer in ihrem Widerstand und ihrem Rekurs auf die eigene Kultur bestärkten. Aus der Opposition zu den Exzessen der Amerikanisierung erwuchs der Traum vom Schmelztiegel Amerika, in den alle Rassen, Nationen und Kulturen ihr Bestes einbrachten, und der Traum der jungen, rebellischen Intellektuellen vom »transnationalen Amerika als dem intellektuellen Schlachtfeld der Welt«.

Als dritte und langlebigste Variante ging auch die Vorstellung einer pluralistischen Gesellschaft zunächst durch eine Phase, in der sie eher Vision als Handlungsanleitung war. Die Anerkennung des Pluralismus als Gestaltungsprinzip geschah allmählich und erst in umfassender Weise, nachdem die Auswüchse des Rassismus im nationalsozialistischen Deutschland die verheerenden Wirkungen der Rassenideologie in tragischer Weise verdeutlicht hatten. Inzwischen hatte sich die soziale Landschaft Amerikas grundlegend gewandelt; durch die große Depression und das Gebot gemeinsamer Anstrengungen im *New Deal* und im Zweiten Weltkrieg hatten sich die kulturellen Unterschiede nivelliert. Die USA waren auf dem Weg zu einer Massengesellschaft, die ihren *élan vital* zuerst im *New Deal* aus der »staatlich geförderten« Diversität des Regionalismus und in und nach dem Zweiten Weltkrieg aus der Härte bezog, mit der sie gegen verdächtige Nationalitäten und die Vertreter einer unamerikanischen politischen Ideologie vorging. Aus dem Unbehagen mit diesen Entwicklungen und aus dem Gefühl der Verlorenheit in der Masse bereitete sich eine Renaissance der ethnischen Vielfalt vor. Die Sozialwissenschaften trugen mit Studien, die den Wert der überschaubaren Gemeinschaft und den Wert von Kultur an sich verdeutlichten, zu dieser Tendenz bei.

Die Frage, ob das moderne Amerika eine pluralistische Gesellschaft sei, wird in der einschlägigen Literatur sowohl bejaht wie verneint, in beiden Fällen mit den unterschiedlichsten Begründungen. Wer übersieht, daß Konflikt zum Wesen des Pluralismus gehört, ja daß Pluralismus eigentlich »a promise of disharmony«, ein Versprechen der Disharmonie ist, wird es vorziehen, lediglich von der Pluralität Amerikas zu sprechen. Die immer wiederkehrenden Diskriminierungen von Gruppen und der Ausschluß von Minderheiten aus dem amerikanischen Leben können dabei als Indiz verwendet werden. Im Pluralismus definiert das Ethnos sich selbst; doch die Grenzen, die z. B. die schwarze

Minderheit von der Gesellschaft bis zum Inkrafttreten der Bürgerrechtsgesetze trennten, waren von außen auferlegt; und die andere Hautfarbe ist noch immer Anlaß zu einem Separatismus auf persönlicher Ebene. Andererseits wird jedoch argumentiert, daß die USA auf dem Weg zur drei- oder viergeteilten Gesellschaft seien; allein durch die Unterschiede der drei großen Religionen und die Existenz der Farbigen sei noch ein gewisses Maß an »Uneinheitlichkeit« gegeben. Die bereits angesprochene Tendenz zur Massengesellschaft brachte Amerika den Ruf einer »pluralistischen Gesellschaft ohne Diversität« ein. Wie wir sahen, entstand dieser Eindruck in Krisenzeiten, in denen die Notwendigkeit zu überleben Kultur zum Luxus machte oder in denen sich die große Gesellschaft dem Ethnos annäherte, und in der Absicht zu verstehen, das Fremde ins Vertraute übersetzte und so gleichsam wegerklärte.

Gegen beide Argumente, das der puren Pluralität und das der mangelnden Diversität, spricht die Regelmäßigkeit, mit der Ethnizität in Amerika immer wieder auftaucht und mit der die Relation von *unum* und *pluribus* sich wandelt. Gerade die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte sind Zeugnis für die Hartnäckigkeit, mit der sich Kultur und Kulturen behaupten. Die Tatsache, daß sich die Gesellschaft nicht mehr mit Neueinwanderungen großen Stils befassen mußte und daß bereits Assimilierte sich freiwillig für die überschaubare Gemeinschaft oder Kultur entschieden, wirkte sich auf die Haltungen gegenüber der Diversität sowie auf die Art aus, in der sich die ethnischen Gruppen mit dem umfassenden Ganzen arrangierten. Kulturelle Spielformen werden heute weitgehend als eine Quelle neuer Energie und Vitalität betrachtet: die Nation – um mit Henry James zu sprechen – »erhebt wieder Anspruch auf ihr Eigentum, wo immer sie es findet«. Die Erscheinungsformen der Diversität haben sich unter den modernen Konditionen geändert. Während sich in der Vergangenheit die einzelnen ethnischen Gruppen auch dadurch unterschieden, daß sie uneinheitliche Zugeständnisse an das umgebende System machten, geht die Entwicklung heute zu mehr Konformität; wer bereits gelernt hat, als Amerikaner zu leben, wird die Aspekte oder die Dimension der ethnischen Kultur hervorheben, die in direktem Gegensatz zu den Defekten der amerikanischen Kultur stehen. Der Sozialwissenschaftler Milton Gordon konnte in einer 1964 veröffentlichten Studie davon sprechen, daß ethnische Gruppen fortbestehen oder wiederaufleben, wenn ihre Sozialstrukturen intakt sind. Diese Beobachtung war im historischen Kontext richtig, ist aber nicht allgemein gültig: Auf Grund des stetig anwachsenden Gefühls der Entwurzelung waren die zwischenmenschlichen Beziehungen zu neuer Bedeutung gekommen; die Entscheidung für die Gruppe war eher Zuwendung als Rückkehr, denn die kulturellen Äußerungen spielten dabei eine untergeordnete Rolle. Für die Relation zur großen Gesellschaft bedeutet dies, daß sich ein sozialer Partikularismus mit einem Ja zu den Idealen und der Ideologie der amerikanischen Nation paarte.

»Im Gegensatz dazu leitet sich die Identität oder das Gefühl dazuzugehören in der sogenannten neuen oder symbolischen Ethnizität aus der Vergangenheit oder aus den zeitlosen Symbolen der Region ab. Die wesentlichen Merkmale der neuen Entwicklung, die in den siebziger Jahren begann, sind der Bezug auf die unmittelbare, natürliche Umgebung oder aber die Betonung der symbolischen Aspekte von Kultur und das Credo zu den kulturellen Ausdrucksformen und zu den Errungenschaften der Vorfahren; die Vergangenheit ist dabei sowohl erinnerte wie rekonstruierte Vergangenheit. Wenn das Symbolische Vorrang hat, ist die Gruppe nicht mehr notwendigerweise der

Ort der kulturellen Gemeinsamkeit. Dieser weithin erkennbare Verzicht auf die soziale Komponente hat der neuen Ethnizität den Vorwurf mangelnder Eigenständigkeit eingebracht und Amerika den Vorwurf eines Scheinpluralismus.«[7]

Auf Grund des Widerstreits unterschiedlicher Interessen, des Wandels durch Annäherung und des Wandels durch Polarisierung, ist ein Pluralismus ohne Kulturverluste nicht denkbar. Daher scheint es auch unerheblich, daß Kultur hier ihre soziale Struktur verloren hat; die entscheidende Frage ist, ob dieser Verlust symptomatisch für eine wachsende Konformität ist.

Da es sich bei der symbolischen Ethnizität um die Rückkehr einer »dritten«, das heißt, assimilierten Generation zur Tradition handelt, liegt der »Verdacht einer Modeerscheinung, der Nostalgie oder sogar eines geschickten Schachzugs monistischer Kräfte nahe«.[8] Wenn wir aber davon ausgehen, daß die Besinnung auf die Vergangenheit eine angemessene Antwort auf das Unbehagen mit der Gegenwart ist, so haben hier die Mode und die Nostalgie zumindest ihre *raison d'être*. Ein weitaus überzeugenderes Argument für die Echtheit der neuen Bewegung liefert uns deren Entstehungsgeschichte. Die Rückkehr zum Ethnos war eine Folgeerscheinung der Bürgerrechtsbewegung. Das neue Ethnos sah sich nach dem Vorbild der Schwarzen und später der Indianer und Chicanos eher als (kultureller) Interessenverband denn als kulturelle Enklave. Die Entscheidung für die Ethnizität war freiwillig und bewußt; die Entscheidung für die symbolische Ethnizität war pragmatisch: Sie berücksichtigte, daß unter den gegebenen Umständen eine Rückkehr zur Gruppe die Zersplitterung von überregionalen Gemeinschaften bedeutet hätte, daß Gruppen kaum mit der großen Gesellschaft und dem Angebot der Mobilität konkurrieren konnten, und schließlich, daß jeder einzelne bereits in einem Netzwerk von Abhängigkeiten befangen war.

Die Erfahrung »Vietnam« fügte dem eine neue Komponente hinzu. Der historische Rassismus, die Fremdenfeindlichkeit und der Ethnozentrismus der früheren Jahre konnten als Perversionen der amerikanischen Idee gewertet werden. Mit »Vietnam« war die amerikanische Idee selbst stigmatisiert. Dem Prestigeverlust des Amerikanischen entsprach der Gewinn des Ethnischen. Um die gewonnene Überlegenheit auszudrükken, bietet sich die symbolische Dimension an. Sie schließt den Alltag und das Alltägliche aus und ist so in besonderer Weise geeignet, das Eigene zu glorifizieren. Dazu kommt, daß die kulturellen Äußerungen – sichtbar, prägnant und mit Bedeutung beladen – ein geeignetes Gegenbild zur Konturenlosigkeit der »Kultur der Masse« darstellen.

Die Gewichte haben sich verlagert. Doch während noch von seiten dieser einstigen Minoritäten der Versuch gemacht wird, die Verschiebungen auch politisch umzusetzen, erwächst der »ethnie métaphysique« eine Opposition aus den eigenen Reihen. Die ethnische Literatur beweist es; hinter den der Geographie und der Historie entnommenen Symbolen wird die Landschaft als unveräußerlicher Teil der physischen Ganzheit Amerikas und die Landschaft als Raum der amerikanischen Geschichte wieder sichtbar: »Pluralismus ist immer Entwurf, nie Errungenschaft.«[9]

---

7 Paraphrasiert nach einer Idee von Berndt Ostendorf, »Literary Acculturation. What Makes Ethnic Literature ›Ethnic‹.« In: Regis Durand/C. Thomas/M. Lecomte (Hrsg.), Pratique et Discours de l'Ethnicité. Université de Lille, III, im Druck.

8 Ebd.

9 Kallen, Cultural Pluralism, S. 50.

Im selben Tenor beschließt Michael Walzer 1980 seinen Aufsatz »Pluralism: a political perspective«.[10] Der Pluralismus als »föderative Wirklichkeit« (William James) wird in den USA auch heute noch als ein Experiment betrachtet, in dessen Verlauf nur minimale Korrekturen nötig oder möglich sind. Im Gegensatz zur europäischen Auffassung ist Pluralismus kein »Kampfbegriff«, der sich wie bei H. Laski gegen die Souveränität des Staates richtet oder sich wie bei E. Fraenkel aus dem Vergleich und in Opposition zum totalitären Staat definiert.

Amerika ist anders. Seine Geschichte ist Zeugnis dafür, daß sich die Gestalt der Diversität und damit die Gruppeninteressen kontinuierlich wandeln. Dies ist dem Versuch hinderlich, einen verbindlichen und gerechten Modus für die Teilnahme von Gruppen am politischen Leben zu entwickeln. Darüber hinaus erscheint ein solcher Versuch auch kaum erforderlich: Unähnlich der europäischen Situation, in der ganze Völkerschaften einer Nation einverleibt wurden, handelt es sich in den USA um eine Immigrantengesellschaft, die sich durch die Mobilität ihrer Mitglieder auszeichnet und der radikale Autonomiebestrebungen weitgehend fremd sind. Da zudem die »Gesellschaft als eine Kollektion von Gruppen, der Staat als eine Organisation individueller Bürger«[11] betrachtet wird, scheint eine Interessenkollision von Kultur und Politik theoretisch unwahrscheinlich.

Auf Grund dieser Erfahrungen und der spezifischen Staatsauffassung beschränkt sich der normative Gehalt der amerikanischen Pluralismuslehre hinsichtlich des Staates auf die Forderung, Toleranz zu üben. Ein zusätzliches Postulat ergibt sich aus dem neuen Selbstverständnis jener Gruppen »unfreiwilliger« Amerikaner – Schwarze, Indianer, Chicanos –, die in der Bügerrechtsbewegung begannen, ihre Interessen in politischen Begriffen auszudrücken. Pluralisten, die in diesem Zusammenhang das Recht des Staates auf Intervention und kompensatorische Maßnahmen zugunsten bestimmter Minderheiten bejahten, rückten damit einen Schritt von der liberalen Tradition des Pluralismus ab. Dieser Schritt ist jedoch nicht als der Beginn einer Europäisierung zu werten. Der europäischen Forderung nach Abstinenz des Staates steht die amerikanische Forderung nach einer Ausweitung der Leistungen des Staates gegenüber; der Loyalitätenkonflikt, der ein Hauptargument für den theoretischen Pluralismus Europas ist, findet in Amerika offensichtlich nicht statt: »Es ist die primäre Funktion des Staates und der Politik im allgemeinen, dem einzelnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und in einer pluralistischen Gesellschaft ist Ethnizität einfach eine der Hintergrundkonditionen für diesen Auftrag. Die ethnische Identifizierung gibt dem Leben vieler Männer und Frauen Bedeutung, aber sie hat nichts mit ihrem Status als Bürger zu tun.«[12]

10 In: Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups, S. 781-787.

11 Ebd., S. 785.

12 Ebd., S. 787 [eigene Übersetzung].

Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA

Von Hansjürgen Verweyen

I. Schwierigkeiten der internationalen Verständigung

Das Thema könnte – von Geschichte und Gegenwart der zu erörternden Sache her – kaum komplexer sein. Drei Gemeinplätze seien genannt, an denen unsere europäischen Verständnisschwierigkeiten besonders deutlich werden.

1. Die Vereinigten Staaten sind wesentlich vom Protestantismus bestimmt.
2. Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA ist durch die Revolution geprägt.
3. Es ist hier eine konsequente Trennung von Staat und Kirche vollzogen.

Alle drei Feststellungen sind richtig – und stellen dennoch große Mißverständnisse dar, wenn wir bei den Begriffen »Protestantismus«, »Revolution«, »Trennung von Staat und Kirche« von europäischen Vorstellungen ausgehen.

(1) Obwohl bereits seit etwa 1850 die katholische Kirche die zahlenmäßig größte Religionsgemeinschaft in den Vereinigten Staaten ist, bilden, zusammengenommen, auch heute noch die protestantischen Christen die überwiegende Mehrheit. Das allein ist nicht ausschlaggebend. Wichtiger ist, daß – mit gewissen Einschränkungen – noch immer zu Recht gesagt werden darf, um eine einflußreiche Position in den USA zu bekleiden, tue man gut daran, WASP zu sein: *w*eiß, *a*ngelsächsischer Abstammung und *p*rotestantisch. Was aber »protestantisch« in diesem Zusammenhang heißt, dafür fehlt uns, die evangelischen Christen Europas eingeschlossen, weitgehend die rechte Perspektive.

Gehen wir für diese Anfangsüberlegung zunächst von zwei negativen Abgrenzungen aus. Der die Geschichte der Vereinigten Staaten prägende Protestantismus liegt zum einen theologisch jenseits dessen, was Luther – und die für die anglikanische Kirche entscheidenden Reformatoren – als evangelisches Christentum anerkannten. Dasselbe trifft für den organisatorisch-hierarchischen Bereich zu (wenn wir diesen einmal, der leichteren Übersicht wegen, vom »theologischen Bereich« abheben wollen). Das von dem in den USA dominanten Protestantismus zugestandene Maß an »Amtskirche« liegt unter, man kann sagen: weit unter dem, was die Verfaßtheit von Kirche unter Bischöfen charakterisiert, wie wir sie in Europa, insbesondere in Deutschland, Skandinavien und England kennen. (Bezeichnenderweise werden in den USA die Anhänger der anglikanischen Kirche »Episcopalians«, die »Bischöflichen« genannt.) Selbst die Kirchengemeinschaften, die sich in der Schweiz in der Nachfolge Zwinglis und Calvins herausgebildet haben, sind nur schwer vergleichbar mit dem Protestantismus, wie er das kirchliche Leben in den Vereinigten Staaten bestimmt.

(2) Noch weniger angemessen ist es, den Begriff »Revolution« von den kontinentalen Umstürzen von 1789 und 1917 her auf die amerikanischen Ereignisse von 1775-1782 zu übertragen. Politisch gesehen, mag man zwar noch einen gemeinsamen Nenner für diese drei Geschichtsphänomene finden: Es handelt sich in allen Fällen um eine gewaltsame Ablösung der herrschenden Staatsmacht mit durchgreifenden Folgen, um einen nicht mehr rückgängig zu machenden Umsturz der Verhältnisse. Im Hinblick auf die

religiösen Implikationen dieser Revolutionen fallen die Geschehnisse diesseits und jenseits des Atlantiks aber völlig auseinander.

Die Französische Revolution stürzte mit dem Thron den daranhängenden Altar. Obwohl nicht prinzipiell antireligiös, hatte sie doch eine tiefgreifende Störung des geschichtlich gewachsenen religiösen Lebens zur Folge. Sie drängte dieses an den Rand des allgemein intellektuell und gesellschaftlich anerkannten Geschehens. Die bolschewistische Revolution war auch vom Prinzip her antireligiös und atheistisch.

Zu beidem gibt es in der amerikanischen Revolution keinerlei Parallele. Hier wurde mit der Loslösung vom britischen Imperium im Gegenteil der letzte Schritt auch in der religiösen Emanzipation gezogen, die von vornherein eine wesentliche, wenn nicht die wichtigste Kraft bei der Kolonisation der ersten dreizehn, nun ihre Unabhängigkeit durchsetzenden nordamerikanischen Staaten darstellte. Für den Typus christlichen Lebens, der die Vereinigten Staaten von ihrem Beginn her prägte, waren die in Europa geltenden Strukturen zu eng. Im Kontext des Traums von der Errichtung eines Gottesreichs auf Erden, der die meisten Gruppen nicht nur der allerersten Siedler beflügelte, hatte die politische Unabhängigkeit zugleich einen wirkmächtigen religiösen Symbolcharakter.

(3) Diesem im Verhältnis zu ihrem Pendant in der Neuen Welt grundverschiedenen religiösen Stellenwert der beiden großen europäischen Revolutionen entspricht auch die Schwierigkeit, den Begriff der »Trennung von Staat und Kirche« von hier nach dort zu übertragen. Bei allem Unterschied zwischen den Verhältnissen in Frankreich und in der UdSSR hat in beiden Fällen die Trennung von Staat und Kirche im wesentlichen einen für das kirchliche Leben abwehrenden, prohibitiven Effekt. In Frankreich hatte die katholische Kirche nach Abschluß der unmittelbaren Revolutionswirren ein gutes Jahrhundert Zeit, unter dem relativen Schutz des napoleonischen Konkordats von 1801 sich mit den 1789 neu gesetzten politischen Rahmenbedingungen zurechtzufinden. Ihre Aussöhnung mit den Grundgedanken moderner Demokratie schien gelegentlich zum Greifen nahe. Als 1905 aber schließlich die endgültige Trennung von Staat und Kirche vollzogen wurde, so geschah das in dem allgemeinen öffentlichen Bewußtsein kirchlicher Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Reife (Affäre Dreyfus!). Dieses Stigma trägt der Katholizismus Frankreichs im Grunde immer noch. Auf die Dauer gesehen, scheint die von daher ausgehende Verhinderung einer gesellschaftlichen Effektivität kirchlichen Wirkens verheerender zu sein als die offene Unterdrückung religiösen Lebens in der UdSSR. Auch hier ist die amerikanische Situation grundlegend anders, wenn auch die politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Kirche, abstrakt für sich betrachtet, denen in Frankreich recht analog scheinen. Die durch die amerikanische Verfassung garantierte Trennung von Staat und Kirche hatte nie einen »laizistischen« Aspekt (im französischen Sinn von antikirchlich). Sie war und ist vielmehr die entscheidende Möglichkeitsbedingung für die freie Entfaltung jenes kirchlichen Lebens, wie es die Vereinigten Staaten von Grund auf prägte. Die »Pilgerväter«, die zum großen Teil wegen religiöser Intoleranz die »Alte Welt« verließen, konnten – dies wurde in zunehmendem Maß klar, je mehr verschieden orientierte religiöse Gruppen jenseits des Atlantiks einen neuen Anfang suchten – ihren religiös-gesellschaftlichen Traum nur realisieren, wenn sie selbst nicht wieder in die angestammten Ordnungsschemata zurückfielen. Die Trennung von Staat und Kirche hatte damit von vornherein eine Richtung, die jedem aufgeklärten Europäer nur schwer

verständlich ist. Diese Richtung wird vielleicht durch nichts so anschaulich wie durch den Aufdruck, der noch immer jeden Geldschein der Vereinigten Staaten ziert: In God we trust.

II. Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung

Die christliche Lebensform, die die Gesellschaft der Vereinigten Staaten am nachhaltigsten prägte und noch immer in großem Maße bestimmt, ist puritanisch. Puritaner waren nicht nur die wagemutigen Leute, die im November 1620 mit der »Mayflower« im – wie man es damals noch nannte – »nördlichen Teil Virginiens« landeten, wie überhaupt die große Mehrheit der Siedler in den sechs Kolonien »Neuenglands« (Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island,Connecticut), insbesondere auch die Gründer der heute noch berühmtesten Zentren des geistigen Lebens, Harvard (1638) und Yale (1701). Puritanischer Ausrichtung waren noch mindestens 75 Prozent – wenn man Sidney E. Ahlstrom, dem zur Zeit vielleicht besten Kenner der amerikanischen Kirchen- und Religionsgeschichte, folgen darf, sogar bis zu 90 Prozent[1] – der Männer und Frauen, die 1776 ihre Unabhängigkeit erklärten. Wie läßt sich diese Form protestantischer Frömmigkeit in kurzen Zügen charakterisieren?

Der Puritanismus entstand im wesentlichen auf der Grundlage der Lehren Calvins im englischen Mutterland als radikalste Form des reformatorischen Protests gegen alles »Papistische«, in wachsendem Maße dann auch im Gegensatz zum Anglikanismus. Konsequenter als Luther hatte Calvin sich gegen alle Sichtbarkeit des Heils in Riten, sakralen Gegenständen, klerikalen Strukturen gewandt. Die absolut freie Wahl Gottes in der Bestimmung der einen zum Heil, der anderen zur Verdammnis war weder an einem sakramentalen Geschehen noch an einer kirchlichen Gewalt festzumachen. Mochte die Einschätzung der Sakramente oder ekklesialen Ordnungen im einzelnen auch noch so sehr variieren; dem in »puritanischer« Reinheit durchgehaltenen Grundgedanken entsprechend geht alle Heilsmacht so direkt von einem göttlichen »Oben« aus, daß es durch dingliche oder interpersonale Gegebenheiten nicht vermittelbar ist. Das heißt aber, konkret angewandt, daß alle kirchliche Ordnung von unten, von den geretteten Individuen und ihren freien Zusammenschlüssen her, ihren Ausgang nimmt, ob man nun – wie die strikten Kongregationalisten – die Einzelgemeinde als die absolut autonome Letztgestalt kirchlicher Ordnung betrachtet oder – wie die Presbyterianer – den Zusammenschluß der Gemeinden zu Synoden für notwendig hält.

In letzter Instanz ging es immer um den freien Bundesschluß Gottes mit dem je einzelnen Erwählten. Damit mußte aber die Erfahrung solcher Erwählung – das Ereignis von Bekehrung oder Erweckung – unausweichlich zu dem ausschlaggebenden Test des Gerettetseins und aller wahren Christlichkeit werden. Der zum Leben Erweckte schloß seinerseits einen Bund mit anderen, die er als ebensolche erkannte. Dem Urprinzip nach ist der Puritanismus wesentlich »kongregational«, auf freier Zusammenkunft basierend.

Auf dem Hintergrund dieses fundamentalen »Credo« lassen sich einige Grundzüge aus der verwirrenden Vielfalt der religiösen und gesellschaftlichen Entwicklung der

1 Vgl. Sidney E. Ahlstrom, A Religious History of the American People. New Haven/London 1972, S. 124 Nr. 1.

Vereinigten Staaten leichter herausheben. Der Puritanismus brachte nicht nur den unbeugsamen Willen mit, Gottes Reich, das sich unter den Bedingungen der »Alten Welt« nicht in seiner Reinheit verwirklichen ließ, im Neuen Land durchzusetzen. Er bot auch strukturell die besten Ausgangsvoraussetzungen für die Gewinnung eines solchen, von Menschenhand noch nicht geprägten Kontinents. Einzelgruppen von Gleichgesinnten als je autonome Kirchen auf dem Wege zur endgültigen Realisierung der Heilsordnung Gottes: Wir müssen wohl auf die großen Kulturleistungen von Orden, wie etwa der Zisterzienser bei der Besiedlung des Ostens, zurückgehen, um eine Vergleichsmöglichkeit für die geballte Energie zu haben, die hier wirksam war. Jene Orden von Zölibatären waren aber auf den Kontext oder wenigstens das Nachrücken der anderen angewiesen, die in der Welt verblieben. Die puritanische Gemeinde hingegen war eine »societas perfecta«, eine vollwertige Gesellschaft im geistlichen wie weltlichen Sinn. Man kann sich kaum vorstellen, daß die Zivilisation eines so ungeheuren Raumes zu einer, bei allem Pluralismus, so erstaunlichen kulturellen Einheit aus einer anderen Kraft als der freien Konkurrenz solcher kompakten Kleinzellen eines religiös motivierten »contrat social« hätte hervorgehen können.

Es ist interessant, daß Ahlstrom der von Max Weber vertretenen These prinzipiell zustimmt, der »Geist des Kapitalismus« sei aus der »protestantischen Ethik« erwachsen.[2] In der Tat scheint die Geschichte der amerikanischen Leistungsgesellschaft kaum anders als aus der Durchsetzung puritanischer Frömmigkeit verstehbar. Wo jede sakrale Konkretion des Heiligen verbannt ist (bis hin zur Bilderstürmerei), da schlägt sich der unvermeidliche Drang zur Konkretion der Heilserfahrung notwendig im säkularen Bereich nieder, in dem nun deren entscheidende Manifestation erwartet wird.

Ein Säkularismus, der im weltlichen Erfolg den sicheren Erweis der persönlichen Erwählung sucht, ist gewiß als ein Abfall vom protestantischen Selbstverständnis zu werten. Ebenso sicher führt aber die calvinistische Not der Frage, ob man denn nun zu den Erwählten oder Verdammten zähle, zu dem tiefen moralischen Ernst, im tätigen Leben Zeichen seiner Bekehrung zu setzen. Bei dem radikalen Abweis aller Zeichen christlicher Wirklichkeit, wie sie die traditionelle Kirche kannte – vom Ablaß und Bußwerk bis zu Liturgie und Kirchenkunst – blieb nur die rigorose weltliche Askese, die Forderung von säkularer Leistung.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich ein höchst dialektisches Phänomen von zwei Aspekten amerikanischer Religiosität, die auf den ersten Blick einander völlig entgegengesetzt scheinen. Auf der einen Seite fällt es dem Puritaner schwerer als Christen, die sich an vorgegebenen sakralen Strukturen und einer langen spirituellen Tradition orientieren können, den Übergang vom säkularen Engagement in den platten Säkularismus wahrzunehmen. Aus einer rein geistig-emotionalen Konversions- bzw. Erweckungserfahrung lassen sich keine Kriterien zur Beurteilung der ethisch-religiösen Qualität des weltlichen Werks gewinnen. Wem das Christkind grundsätzlich nicht besser ist als der Weihnachtsmann, der ist leichter in Gefahr, zum Spielball der Geister des Konsums zu werden, die er selbst geschaffen hat. Man glaubt auf diese Weise, sich noch immer in einem christlichen Umfeld zu befinden, wo man schon längst in einer nachchristlichen Zeit angelangt ist.

Nun ist es aber gerade für den amerikanischen Protestantismus typisch, daß in

2 Vgl. ebd., S. 118, Nr. 12.

unmittelbarer Nähe zum (von unserer Warte her gesehen) völlig säkularisierten Christen fundamentalistische Gemeinschaften ihre Wirksamkeit entfalten, die sich (wiederum von uns aus gesehen) an völlig überholte anti-säkulare Orientierungsmuster klammern. Ein Hauptgrund für die Vielfalt amerikanischer Sekten liegt sicher in dem kongregationalistischen Individualismus der Einzelgemeinden, die sich nur noch schwer einem übergreifenden »Nenner«[3] einpassen. Von diesem Pluralismus her läßt sich die wechselseitige Toleranz der zahllosen Gemeinschaften und ein für europäische Verhältnisse ungewohntes Fluktuieren zwischen manchen von ihnen erklären, nicht aber die durchaus positive Wertschätzung, die besonders einige jener »altmodischen«, streng auf ihre Eigenart bedachten Sekten genießen – wie etwa die Quäker und die Amish-Leute (eine Gruppierung, die aus den Mennoniten hervorging). Hier scheint eine Art Kompensationsmechanismus wirksam zu sein. In dem undefinierbaren Bewußtsein, irgendwo auf dem Wege der Weltgewinnung seine christliche Identität zu verlieren, ist der säkularisierte Protestant froh, in unmittelbarer Nachbarschaft ein kirchliches Leben wahrzunehmen, in dem er manches von dem wiedererkennt, was seine eigenen Vorfahren für unaufgebbar hielten – auch wenn er persönlich heute andere Wege gehen zu müssen glaubt.

Nach meiner Erfahrung mit Vertretern jener altangestammten Sekten verstehen sich diese selbst gleichsam reziprok dazu, d. h. eher als ein bleibendes Zeichen für die anderen denn im absoluten Gegensatz zu ihnen. – Das wird etwa in der (schon weniger altmodischen) Frage des strikten Pazifismus sichtbar, wo man durchaus anerkennt, daß dieses als urchristlich empfundene Modell zur Zeit noch nicht universal durchsetzbar ist und daß das gesicherte Leben in einer solchen Brüdergemeinschaft sich nicht zuletzt der Tatsache verdankt, daß Amerika als ganzes gerüstet ist.

Es ist wohl nicht sinnvoll, hier auf weitere Einzelzüge des in sich äußerst komplexen amerikanischen Protestantismus einzugehen. Wenn statt dessen mit einigen knappen Strichen die Entfaltung der katholischen Kirche innerhalb jenes im wesentlichen protestantisch bestimmten Gesamtrahmens skizziert wird, dann wenden wir uns damit zugleich dem vielleicht erstaunlichsten Phänomen des amerikanischen Protestantismus zu, insofern es dieser nämlich vermocht hat, trotz seines ursprünglich radikalen Gegensatzes zur Papstkirche den Katholizismus in den Vereinigten Staaten nicht nur zu tolerieren, sondern so in die Gesellschaft zu integrieren, daß er schließlich als wesentliche geistige und kulturelle Kraft dieses mannigfaltigen Ganzen anerkannt wurde, ohne dabei seine Identität aufgeben zu müssen.

Anerkennung ist meist ein Prozeß von Gegenseitigkeit. Was hat die katholische Kirche selbst zu diesem bemerkenswerten Geschichtsphänomen beigetragen?

Katholizismus gab es auf dem Boden der Vereinigten Staaten schon vor und unabhängig von der neuenglischen Besiedlung. Die spanischen Missionen erstreckten sich von Florida (das erst 1819 an die USA kam) über Georgia und Carolina bis nach Virginia. Die französischen Missionen erfaßten insbesondere das Gebiet um die Großen Seen und den Mississippi nach Süden über St. Louis bis New Orleans. Wenn auch gerade das französische Moment einen nicht unbeträchtlichen Anteil an der Prägung des

3 Das gängige amerikanische Wort für kirchliche Gemeinschaften, die wir je nach Wertung als Konfessionen, Bekenntnis oder Sekte bezeichnen, ist »denomination«. »Denominator« ist das englische Wort für »Nenner«.

nordamerikanischen Katholizismus hat: Die dem Europäer naheliegende Vorstellung, diese regionalen Vorgegebenheiten hätten auf die Dauer das Bild bestimmt, geht an der Sache vorbei.

Wichtiger war, daß eine Inititative zur katholischen Kolonisation im Herzen der englischen Kolonien gleichsam auf einer Hintertreppe von der englischen und protestantischen Krone selbst ausging. König Karl I. hatte im Jahre 1632 dem zweiten Lord Baltimore aufgrund der Verdienste seines zum katholischen Glaubens übergetretenen Vaters eine Baronie zum Lehen gegeben, die er aus der schon existierenden Kronkolonie Virginia herausschnitt: Maryland. In diesem Maryland überlebten jesuitische Missionare ziemlich unangefochten die Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch Papst Klemens XIV. im Jahre 1773. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich Baltimore im Staate Maryland praktisch zu einem Primatialsitz der katholischen Kirche Amerikas.

Während sonst in der katholischen Welt alles andere als religiöse Toleranz herrschte, waren die Katholiken Marylands von Anfang an gezwungen, die Gleichberechtigung der christlichen Bekenntnisse zu akzeptieren. Das half ihnen bis zur Amerikanischen Revolution allerdings wenig, da die Puritaner ihrerseits keineswegs gewillt waren, Katholiken in ihrer Mitte gleiche Rechte einzuräumen. Am meisten Freiheit genossen katholische Siedler in diesen Jahren der englischen Kolonisation in Pennsylvania, wo die Quäker erstmalig vorlebten, wie eine pluralistische Gesellschaft in Amerika aussehen könnte.

Nach den Unabhängigkeitskriegen wurden den Katholiken allgemein mehr Rechte zuerkannt – nicht nur aufgrund der nun geltenden Verfassung, sondern weil man sie im Kriege erstmalig als Menschen kennengelernt hatte, die für dieselbe Sache fochten. Keine andere christliche Kirche in den USA hat aber einen so entscheidenden Umbruch zwischen der kolonialen Phase und der Zeit nach 1776 erlebt wie die katholische. Bis dahin eine unbedeutende Minorität, wuchs sie durch den Zustrom von Einwanderern ab Anfang des 19. Jahrhunderts so enorm an, daß sie bereits um 1850 die größte Religionsgemeinschaft darstellte. Damit wurde auch das Problem der Anerkennung der Katholiken durch die anderen, bereits Etablierten, in eine neue Dimension erhoben.

Aber auch unter den katholischen Christen Amerikas selbst erwuchs nun ein Problem gegenseitiger Anerkennung von ungeahnten Ausmaßen. War es bislang für die Katholiken englischer Abstammung fast zur Selbstverständlichkeit geworden, Mission und Erziehung weitgehend französischen Ordensleuten zu überlassen – in Maryland entfalteten vor allem die Sulpizianer ihre Wirksamkeit –, so entstanden nun Konflikte zwischen ganz anderen ethnischen Gruppen, im 19. Jahrhundert besonders zwischen Iren und Deutschen, die das größte Kontingent der Einwanderer stellten. Ab 1880 gab es dann vor allem große Immigrantenzuströme aus Polen und Italien.[4] Von den ersten Jahrzehnten des 19. bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts galt die katholische Kirche der USA allgemein als die Kirche der Einwanderer.

Daß es den amerikanischen Katholiken tatsächlich gelang, schon im 19. Jahrhundert

---

4 In der Gesamtzahl der Einwanderer zwischen 1820 und 1969 bilden die Deutschen mit 7 Millionen den größten Anteil. Zählt man die Österreicher mit knapp 4 Millionen dazu, so übersteigt die Zahl der deutschsprachigen Immigranten sogar die der englischsprachigen – knapp 5 Mill. aus Irland und etwa ebensoviele aus Großbritannien. Hinter den Deutschen bilden die Italiener mit etwas über 5 Mill. die nächst größte Gruppe (nach Ahlstrom, a.a.O., S. 750).

einigermaßen mit dem Immigrationsproblem fertigzuwerden, ist vor allem fähigen Kirchenmännern an der Nordostküste zu danken, die seit Ende des 18. Jahrhunderts unablässig bemüht waren, durch Errichtung von Diözesen eine Infrastruktur aufzubauen. Hier besonders ballte sich die Flut der irischen Einwanderer zusammen, die in die sich mehr und mehr industrialisierenden Städte drängten. Rom verhielt sich diesem Prozeß der sich emanzipierenden amerikanischen Kirche gegenüber eher zögernd. Sie wurde erst 1908 als nationale Kirche voll anerkannt, blieb vorher als Missionsland der *Congregatio de Propaganda fide* unterstellt.[5] In diesem Zusammenhang muß ein Mann erwähnt werden, der wie kaum ein anderer die Geschichte des amerikanischen Katholizismus mitbestimmt hat: Kardinal James Gibbons. Sohn irischer Immigranten, leitete er von 1877 bis 1921 das Erzbistum Baltimore. Ihm ist es vor allem zu verdanken, daß kirchliche Ansätze zur Eingliederung der Arbeiterklasse, die in Europa mehr oder weniger bloßes Programm blieben, in den USA wirklich durchgeführt wurden – und zwar schon zu einer Zeit, da sie in Rom noch nicht einmal Programm waren *(Rerum novarum* 1891).

Mit dem Namen Gibbons verbindet sich ein weiteres wichtiges Thema, das die Geschichte des amerikanischen Katholizismus seit den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bestimmt hat: die sog. »Amerikanismus-Krise«. Vergleichbar den Versuchen im Frankreich des 19. Jahrhunderts, die katholische Kirche mit der Republik auszusöhnen, sind die zeitweise parallel verlaufenen, aber im ganzen erfolgreicheren Bemühungen, den Katholizismus in die pluralistische Gesellschaft der USA einzugliedern. Neben Gibbons waren die Hauptvertreter dieses »Aggiornamento« John Ireland, der Erzbischof von Saint Paul (Minnesota), John J. Keane, der erste Rektor der *Catholic University of America* in Washington, D. C. – die 1889 als erste katholische Universität in den USA gegründet wurde – und Denis J. O'Connell, als Rektor des Nord-Amerika-Kollegs in Rom der dort wichtigste Verbindungsmann. Als Gegner der Amerikanisierungsbestrebungen ragten vor allem die katholischen deutschen Immigranten hervor, die – besonders in dem sog. »Deutschen Dreieck« zwischen Cincinnati, St. Louis und Milwaukee angesiedelt – ähnlich wie die deutschen Lutheraner und später die polnischen Immigranten durch Beibehaltung der Muttersprache z. B. in den kirchlichen Schulen ihre religiös-kulturelle Identität zu bewahren suchten.

Wie schwierig, auch abgesehen von den hier zum Ausbruch kommenden ethnischen Konflikten, das Problem insgesamt war, dokumentiert vielleicht am anschaulichsten ein eher beiläufiges Ereignis. Mit einer Weltausstellung fand 1893 in Chicago die Vierhundertjahrfeier der Landung von Christoph Columbus statt. Zu diesem Anlaß wurde auch ein »Weltparlament der Religionen« abgehalten, in dessen Eröffnungssitzung Kardinal Gibbons bei der Rezitation des »Vater unser« in der (damals noch) protestantischen Fassung der Vorsitz eingeräumt war. (Bei dieser Gelegenheit traten übrigens auch erstmalig Vertreter östlicher Religionen öffentlich in den USA in Erscheinung.)

Papst Leo XIII. – der Sache der Amerikanisten im Grunde wohl ähnlich gewogen wie den Kräften, die in Frankreich die Aussöhnung mit der Republik anstrebten – nahm schließlich zweimal offiziell Stellung, in der Enzyklika »Longinqua oceani« von 1895 und in dem 1899 an Gibbons gesandten Brief »Testem benevolentiae«. In dem letzteren

5 »As for the Curia in Rome, it seems not to have understood the distinctive character of American developments until well into the twentieth century, if then« (Ahlstrom, ebd., S. 546).

wurden, verhalten zwar, aber doch deutlich genug Grenzen für die Anpassung der Kirche an »moderne Theorien und Methoden« gezogen.

Waren Anlaß und Inhalt dieses Schreibens schon nicht mehr von den, besonders in Frankreich, anhebenden Wirren des »Modernismusstreits« zu trennen, so wirkten die Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgenden Verurteilungen des sog. »Modernismus« durch Pius X. als Verstärker auch in Richtung »Amerikanismus«. Die katholische Kirche in den USA hielt sich nun noch mehr, als ihr dies ohnehin eigentümlich war, aus eigentlich theologischen Fragen heraus und wandte sich fast ausschließlich der Lösung praktischer Probleme zu – deren es, bei anhaltender Immigration aus ausgesprochen katholisch geprägten Ländern, mehr als genug gab. Immerhin verdient in diesem Zusammenhang der Erwähnung, daß Rom 1949 noch einmal mit einem Schreiben des Heiligen Offiziums an einen amerikanischen Bischof (Erzbischof Cushing von Boston) eingreifen mußte.[6] In Boston war die Enzyklika »Mystici Corporis« (1943) im Hinblick auf den Satz: »Außerhalb der Kirche (gibt es) kein Heil« noch enger ausgelegt worden, als dies Pius XII. intendiert hatte. Der Vorfall ist gewiß nicht exemplarisch für den gesamten amerikanischen Katholizismus dieser Zeit, wirft aber doch ein Licht auf den Wandel zum Konservativen, der innerhalb von fünfzig Jahren eingetreten war.

Wie schon angedeutet, lagen die größten Leistungen des amerikanischen Katholizismus bis etwa zur Mitte dieses Jahrhunderts in der Integration der Immigranten und der Arbeiterklasse – zwei durchaus zusammenhängende Probleme, weil Einwanderer, die in großen Schüben kamen, der Gefahr der Ausbeutung immer am stärksten ausgesetzt waren. Die katholische Kirche der Vereinigten Staaten war führend z. B. beim Aufbau der Gewerkschaftsbewegung. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die »National Catholic Welfare Conference« gegründet, deren enorme soziale Kraft wir Deutschen noch nach dem Zweiten Weltkrieg an eigenem Leibe erfahren durften. Diese Organisation wurde in der Hauptsache von Laien getragen, was in einer Zeit des römischen Integralismus, der auch die Mentalität der amerikanischen Bischöfe prägte, von großer Bedeutung war. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der bislang einschneidendste Versuch zur Herstellung eines »sozialen Netzes« in den USA zu einem guten Teil Werk der amerikanischen Katholiken war. Nicht nur die Wahl Franklin D. Roosevelts zum Präsidenten im Jahre 1933 wurde weitgehend von den Katholiken getragen. Sein »New Deal« war auch inhaltlich an den Konzepten sozialer Zähmung der Marktwirtschaft orientiert, die vom amerikanischen Katholizismus ausgearbeitet wurden. Die katholische Kirche der USA war stets eine Größe, mit der sich die Arbeiterschaft des Landes identifizieren konnte. Noch heute wohnt die überwiegende Mehrheit der Katholiken in den Großstädten, wenn sie auch mehr und mehr an dem »suburban life« der Mittelklasse teilhat.

Als nach dem Ende des Ersten Weltkriegs die Einwanderungsquoten drastisch eingeschränkt wurden, konnten sich die amerikanischen Katholiken stärker auch anderen als sozialen Aufgaben zuwenden. Seit den dreißiger Jahren gab die Wiederentdeckung der thomistischen Philosophie und Theologie durch Gelehrte wie E. Gilson und J. Maritain, nicht zuletzt in der populären Verbreitung durch die Schriftsteller G. K. Chesterton und C. S. Lewis, Möglichkeiten zu neuem geistigen Aufschwung. Kardinal Newmans lebendige Sicht der Tradition wurde zusammen mit der Enzyklika »Mystici

6 Vgl. DS 3866.

corporis« in ein wacheres Verständnis dafür aufgenommen, was Kirche als »Leib Christi« ist, im Absetzen gegen ein individualistisches Verständnis von Kirche, wie es die Katholiken weithin vom amerikanischen Protestantismus übernommen hatten. Als die Enzyklika »Divino afflante spiritu« Pius' XII. (1943) endlich dem Studium der Heiligen Schrift einige lange verschlossene Türen öffnete, konnten auch auf diesem zentralen Gebiet schrittweise Barrieren gegenüber der evangelischen Theologie abgebaut werden.

Ein äußerst wichtiger Durchbruch zur allgemeinen intellektuellen Anerkennung des amerikanischen Katholizismus war das glückliche Zusammentreffen des Pontifikats Johannes' XXIII. und der ersten Präsidentschaft eines Katholiken, John F. Kennedy. Mit Kennedy stand nicht das Ergebnis eines konfessionell-kulturellen Gettos, sondern ein Träger des Pulitzer-Preises für Geschichte vor der Öffentlichkeit, ein ehemaliger Student von Harvard, ein Millionär und Kriegsheld. Kennedy war klug genug, in seiner Regierungszeit alle Schritte zu vermeiden, die ihm als Katholiken angelastet werden konnten, z. B. in der heiklen Frage von Zuschüssen an Privatschulen.

Das Bild von einer erneuerten, gesellschaftsfähigen katholischen Kirche hielt sich unangefochten bis in den Pontifikat Pauls VI. hinein, unterstützt von dem großen Aufschwung, den das Vaticanum II besonders auch der amerikanischen Theologie gab, und dem Schock, den die Ermordung der beiden Kennedys hinterließ. Das Erscheinen der Enzyklika »Humanae vitae« (1968) wurde gewiß als ein retardierendes Moment empfunden. Während aber noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg das Wort galt, die amerikanischen Katholiken griffen *en masse* nach ihren Taschentüchern, sobald der Heilige Vater niese, stellte die Öffentlichkeit jetzt ein recht komplexes Verhalten der Katholiken fest, das nicht mehr auf einen Nenner zu bringen war.

Der Aufschwung der nachkonziliaren Theologie war in den USA weit stärker als etwa in der Bundesrepublik von Theologen aus dem progressiven Lager geprägt. Während Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar beispielsweise fast ausschließlich durch Übersetzungen eines geringen Teils ihres Schrifttums bekannt wurden, machten sich Theologen wie H. Küng, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg – durchaus der englischen Sprache mächtig – durch zahlreiche Vortragsreisen im Lande bekannt. Die amerikanischen Katholiken – allen voran die Ordensschwestern – sind teilweise recht aufmüpfige Söhne und Töchter des Heiligen Vaters geworden, wie etwa Johannes Paul II. bei seiner Reise durch die Vereinigten Staaten im Oktober 1979 feststellen konnte. Die Schlagzeile im TIME-Magazin vom 19. April 1982: »Katholiken gehen auf die Barrikaden. Bischöfe der Vereinigten Staaten nehmen El Salvador, Atomwaffen, Armut und Abtreibung in Angriff«,[7] drückt wohl recht deutlich einiges von dem Erstaunen aus, das die amerikanische Öffentlichkeit über die einst so zahme Herde der katholischen Christen erfaßt hat. Diese Kirche erscheint heute fast so vielgesichtig wie die amerikanische Gesellschaft in ihrem komplexen religiösen und säkularen Engagement überhaupt.

7 »Catholics Take to the Ramparts. U. S. bishops tackle El Salvador, nukes, poverty, and abortion«, S. 36.

III. Prinzipielle Grenzen kirchlichen und religiösen Lebens in den USA

Aus den Ausführungen konnte der Eindruck entstehen, als gebe es in den USA im wesentlichen nur eine Konkurrenz verschiedener christlicher Konfessionen. Ich habe aber bewußt ein ganzes Spektrum von religiösen und quasireligiösen Phänomenen ausgeblendet, um das Bild nicht noch mehr zu verwirren.

Wo Religion allgemein im öffentlichen Leben einen Vertrauensvorschuß genießt, aufgrund der Trennung von Staat und Kirche aber jede Art von Religion grundsätzlich gleichen Rechtes ist, ohne daß sie sich inhaltlich vor dem Forum einer kritischen, öffentlichen Vernunft ausweisen müßte, da blüht und wuchert alles in friedlichem Nebeneinander: protestantische Sekten, die noch immer eifrig um den Beweis der Existenz von fliegenden Untertassen aus der Bibel bemüht sind, konservative und progressive Katholiken, Jesus-People, Drogenenthusiasten bis hin zu Anhängern krassester Erscheinungen von Magie und Hexenwahn.[8] Fast jeder Amerikaner behauptet von sich, religiös zu sein. Würde man aber versuchen, all das, was man sich da unter Gott vorstellt, auf den größten gemeinsamen Nenner zu bringen, so käme eine Existenz ohne Wesen und Qualität heraus, wie sie Ludwig Feuerbach als Ausgeburt des praktischen Atheismus gekennzeichnet hat.

Mit dieser amerikanischen Form von religiösem Pluralismus hängen zwei Gefahren eng zusammen. Auf der einen Seite entsteht in dieser Situation unausweichlich ein Mangel an gesellschaftskritischer Potenz der Religionsgemeinschaften. Wo die Beschäftigung mit den fundamentalsten Fragen des Menschseins prinzipiell der Privatsphäre zugewiesen ist, da hat die Religion nicht mehr die Möglichkeit, als Institution kritisches Ferment der Gesellschaft zu sein. Dies kann nur in dem Maße stattfinden, wie eine Religion selbst im Durchgang durch öffentliche Diskussion und Kritik zur Anerkennung kommt, nicht aber aufgrund einer ihr schon von vornherein, ohne näheres Hinsehen, zugebilligten Toleranz.

Die heutigen Proteste amerikanischer Bischöfe gegenüber wichtigen politischen Entscheidungen haben im Kontext jener Gesellschaft einen anderen Stellenwert als etwa Verlautbarungen deutscher Bischöfe zur Grundwertediskussion. Unmittelbar mögen sie zwar, als aus dem persönlichen Engagement erwachsene kraftvolle Rufe, wie seinerzeit die Kritik der Berrigan-Brüder am Vietnamkrieg größere Überzeugungskraft haben als das, was hierzulande gegenwärtig im literarischen Genus von Hirtenbriefen unters Volk kommt. Prinzipiell, d. h. nach den Spielregeln des amerikanischen Verhältnisses von Staat und Kirche, gelten sie aber als Äußerungen von Privatleuten, haben nie die Funktion der Stellungnahme einer Kirche, die, etwa durch eine Konkordatsvereinbarung, öffentlich-rechtlich als Bildungsfaktor und Gesprächspartner des Staates anerkannt ist. Solche religiös motivierten Äußerungen bleiben im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich solange relativ belanglos, als es den Kritikern nicht gelingt, eine wirkmächtige Lobby hinter sich zu versammeln. Die *ad-hoc*-Institution der Lobby ist zwar eine aus dem heutigen demokratischen Pluralismus kaum wegzudenkende Kraft der Meinungs- und Faktenbildung, vor allem im Verbund mit den modernen Medien. Zur

8 Eine wichtige Ergänzung zu dem genannten Buch von Ahlstrom und dem ebenfalls informativen, etwas jüngeren Werk von Robert T. Handy, A History of the Churches in the United States and Canada. Oxford Un. Pr. 1976, bildet die Arbeit von Robert S. Ellwood, jr., Religious and Spiritual Groups in Modern America. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.

Realisierung von geistigen Werten ist sie aber eine höchst fragwürdige gesellschaftliche Macht. Wahrheit wird auf ihrem Rücken identisch mit dem, was sich durchsetzt.

Auf der anderen Seite gerät die Religion selbst, wo sie nicht mehr der öffentlichen, insbesondere der sich in allgemein anerkannten Bildungsinstitutionen kristallisierenden Kritik unterliegt, mit der Zeit außerstande, das Wesen ihres eigenen Lebens, ihrer Symbole, Riten und Feste zu erfassen. Der Privatsphäre und dem Individualismus der Meinungen überlassen, die man allzuleicht für unmittelbare Offenbarungen des Heiligen Geistes hält, haben sich die christlichen Bekenntnisse in den Vereinigten Staaten zum großen Teil selbst für die Ausnutzung durch eine konsumorientierte Wirtschaft zubereitet. Man braucht nur an den weltweiten Export des schon genannten Weihnachtsmannes oder die Veranstaltung eines amerikanischen Begräbnisses zu denken. Religiöse Symbole, im Grunde schon längst erstorben, werden hier durch den Werbeagenten künstlich am Leben erhalten.

Für die hier mit Blick auf die amerikanischen Verhältnisse in aller Kürze angeschnittene Frage nach dem für beide Seiten fruchtbarsten Verhältnis von Gesellschaft und Religionsgemeinschaften gibt es sicher keine Patentlösung. Man müßte allerdings blind sein, würde man nicht die ungeheuren kulturellen Leistungen wahrnehmen, die aus der Spannung zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, seit der Geburt der Universitäten im Mittelalter erwuchsen. Von der Art und Weise, wie dieses Wechselspiel des Bedenkens von Glauben und weltlichem Tun an öffentlichen Bildungsanstalten gelingt, wird stets zu einem guten Teil abhängen, inwieweit eine Gesellschaft und die in ihr wirkenden Religionsgemeinschaften einander fördern oder im Wege stehen.

Nun ist gerade aber die Philosophie angelsächsischer Prägung alles andere als eine Vertreterin der weltlichen Vernunft, die von sich her den Glauben in Frage stellen oder selbst von diesem in Frage gestellt werden könnte. Sie hat vielmehr äußerst effizient das Fragen nach letzter Wahrheit aus ihrem Gesichtskreis ausgeblendet und geht, wo sie sich überhaupt mit dem Phänomen Religion beschäftigt, wie in anderen Bereichen streng analytisch vor, setzt die religiöse Sprache als gegeben voraus und untersucht nur deren innere Funktionalität. In der Vergangenheit gab es zwar immer wieder Einbrüche aus dem kontinentalen, radikal-kritischen Denken in das anglo-amerikanische Philosophieren. Heute hingegen scheint es eher, als entschließe sich der alte Kontinent mehr und mehr auch in Sachen Philosophie zum Import von in den Vereinigten Staaten vorgefertigten Artikeln. Vielleicht werden wir alle, hüben wie drüben, neu lernen müssen, daß nur, wenn die »Alte Welt« ihren Traditionen treu bleibt – und das heißt, sie ständig neu bedenkt –, Amerika nicht der geistigen Reserven ermangelt, aus denen es bislang immer wieder die Kraft zu so bewundernswerten Aufbrüchen geschöpft hat.

Wissenschaft, Wahrheit und Dialog

Das Proprium der Akademiearbeit, rückblickend und gegenwärtig

Von Hermann Boventer

Mit dem gegebenen Zustand sind die Akademiedirektoren nicht zufrieden. Sie sehen den Kerngedanken der Akademiearbeit gefährdet. In einigen Diözesen, so glauben sie, gibt man der bewährten Einrichtung einer Katholischen Akademie keine Zukunft mehr und ist die Idee abgeschrieben. Sind die Katholischen Akademien überhaupt ein geschlossenes System? Was ist ihr Proprium? Wie sieht die Zukunft der Katholischen Akademien aus?

Im Franz-Hitze-Haus in Münster, wo der Leiterkreis der Katholischen Akademien seine Herbstsitzung 1982 veranstaltete, war über die Fragen des Selbstverständnisses keine Einigkeit zu erzielen. Der Konflikt schwelt seit einigen Jahren. Äußerlich liegt ihm das mehrfach abgewiesene Bestreben einzelner Häuser zugrunde, in den »Herrenclub« der Akademieleiter aufgenommen zu werden. Nach welchen Kriterien soll das geschehen? Und diejenigen, die seit altersher Sitz und Stimme im Leiterkreis haben, genügen sie überhaupt noch den Kriterien der Akademiearbeit? Das Franz-Hitze-Haus zum Beispiel versteht sich als Katholische Akademie im Bistum Münster und engagiert sich doch gleichzeitig in der Breitenarbeit der Erwachsenenbildung. So gehören Familienseminare, Soziale Seminare, die Aktivierung von Minderheiten wie Nichtseßhaften-Betreuung und andere »Routine-Kurse«, so formuliert Direktor Albrecht Beckel, ebenso ins Repertoire wie ausgesprochene Akademietagungen mit Wissenschaftsanspruch und »akademischer« Besetzung. Der Programmteil, der im strengen Sinn als Akademiearbeit bezeichnet werden kann, ist in die Mischform eines Gesamtangebots integriert. Beckel gibt als Pragmatiker der Diskussion um das »Eigentliche« der Akademien wenig Chance, und solche Formeln wie »Universalität der Thematik«, »interdisziplinäres Gespräch unter sachverständiger Mitwirkung der allerersten Fachleute aus Wissenschaft und Praxis« oder »Dialog der Kirche mit der Welt« umfassen seiner Auffassung nach nicht das Ganze der Akademiearbeit, die er als wandlungsfähige Einrichtung versteht. Schließlich könne man der übrigen Bildungsarbeit nicht absprechen, auch »dialogisch« angelegt und der Wahrheitssuche verpflichtet zu sein.

Die Gegenposition suchte Direktor Franz Henrich am Modell der Katholischen Akademie in Bayern nachzuweisen, die verdientermaßen als »Star« unter den Katholischen Akademien gilt. Sie mißt ihr Programm am strengen Akademiegedanken und klassifiziert alle anderen Veranstaltungen, auf die jedes Haus schon um der Wirtschaftlichkeit willen angewiesen ist, als Gast- und Fremdveranstaltungen. Henrich nennt die Formel von der »Interpretation der Welt« als bestimmendes Merkmal der Akademiearbeit und charakterisiert sie als Begegnung des katholischen Glaubens mit der Welt von heute in den Erscheinungsformen des theoretischen Wissens und der praktischen Lebensgestaltung. Nach Henrichs Auffassung können und sollen die Akademien mit dem Breitenangebot von Bildungswerken und Schulungszentren nicht konkurrieren, sondern besitzen sie eine Vorposten-Funktion, um die verschiedensten Fachgebiete mit der Theologie ins Gespräch zu bringen. Die Akademien bedürfen der wissenschaftlichen Gremien und Beratung. Das freie Wort ist nur gewährleistet, wenn diese Einrichtungen

kirchenpolitisch und finanziell möglichst unabhängig sind, und Karl Forster, so fügte Henrich im Hinblick auf seinen allzu früh verstorbenen Vorgänger hinzu, habe damals nicht grundlos seiner Bewunderung Ausdruck gegeben, daß die deutschen Bischöfe es gewagt hätten, die Akademien überhaupt zu schaffen.

Die Zahl der Häuser, die eine Akademiearbeit in dem von Henrich beschriebenen Sinne leistet, ist rückläufig und reduziert sich heute nach der Gewichtung ihrer Schwerpunkte fast schon auf die Hälfte derjenigen 22 Institutionen, die in der jüngsten Mitgliederliste des Leiterkreises enthalten sind. Die Brisanz der Frage nach dem Proprium der katholischen Akademiearbeit wird an dieser Diskrepanz ersichtlich und kann auch nicht länger zugunsten eines bloßen Weitermachens verdrängt werden, weil den Akademien mancherorts in der deutschen Kirche der Wind ins Gesicht bläst. Wir kommen am Ende unserer Überlegungen darauf zurück und wollen jetzt nach dem aktuellen Vorspann und Bericht von der Leiterkonferenz in Münster das Thema dieses Aufsatzes in zwei Abschnitten behandeln. Wir interessieren uns einmal für die »Geburtsurkunde« des Akademiegedankens, ausgestellt in jener Stunde Null der deutschen Nachkriegsgeschichte, die in Wahrheit keinen Nullpunkt, wohl aber einen »Kairos« gesetzt und nach 1945 zur Gründung der Evangelischen und Katholischen Akademien geführt hat. Wir fragen dann weiterhin in einem zweiten Ansatz nach dem Akademiegedanken in seiner bleibenden und bewährten Form. Wir sehen diesem Gedanken als tragende Idee der Akademiearbeit in dem Verhältnis von Wissenschaft, Wahrheitsfrage und Dialog abgebildet. Es geht um einen Dienst der Kirche und des christlichen Glaubens als Dienst an der modernen Welt und der politischen Kultur unserer Gegenwart, die wir als eine Gesprächskultur charakterisieren.

Politische Verantwortung der Christen nach 1945

Der Historiker und Politikwissenschaftler Karl Dietrich Bracher nennt sein neuestes Werk »Zeit der Ideologien«.[1] Die Beschreibung gilt einer Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Ideologie und Ideologisierung beruhen auf einem Konglomerat von Täuschungen und Selbsttäuschungen. Sie entstehen als Zusammenfluß pseudoreligiöser Bedürfnisse, eines fehlgeleiteten Idealismus und aus einem Vollkommenheitswahn heraus. Am Ende steht nicht selten die ideologische Selbstermächtigung zur Gewalt.

Die »Zeit der Ideologien« glaubt Bracher heute keineswegs an ihr Ende gekommen, wie manchmal etwas voreilig prophezeit wird, auch wenn der Fortschrittsgedanke als ideologischer Glaube und als Träger der gewaltigen Modernisierungswellen der Neuzeit sich merklich abgeschwächt hat. Unser Jahrhundert ist ein Jahrhundert der totalitären Verführung. Es hat immer zugleich die schärfste Kritik und die höchste Glorifizierung der Ideologien hervorgebracht, oft aus demselben intellektuellen Mund. Das Bedürfnis nach Weltanschauungen, die Anfälligkeit für die Tendenzen einer extremen Vereinfachung komplexer Realitäten, vor allem aber das Bedürfnis nach Orientierung und nach Werten werden die Fortschrittsbrechungen, die wir heute feststellen, überdauern. Wir haben es mit einem Kampf der Ideen zu tun, mit einem Kampf um die richtige Interpretation der Wirklichkeiten, die aus diesen Ideen hervorgehen, mit einem

1 Stuttgart 1982.

geistigen Kampf also, der leicht umschlägt in totalitäre und ideologische Denkstrukturen und als verführende Alternative zur »religion civile« wird. »Die Phantasie an die Macht« lautete der berühmte Slogan der Pariser Studentenrevolte von 1968. Die jungen und nicht mehr jungen Intellektuellen zeigten – und zeigen immer noch – in ihrem gleichzeitigen Verlangen nach Kritik und politisch-moralischer Identifizierung die stärkste Anfälligkeit für Ideologien.

»Zeit der Ideologien« war auch die nationalsozialistische Herrschaft, und als sie im Inferno des Zweiten Weltkriegs endete, war es der starke Wille aller, die überlebten und sich verantwortlich fühlten, daß die fürchterlichen Erfahrungen zukünftig als Warnung dienen sollten. Diese Warnung, dieser Aufruf zur Besinnung und zur Wachsamkeit gegenüber ideologischen Einbrüchen hat gewissermaßen auch auf der Geburtsurkunde des Akademiegedankens gestanden, als es in den Jahren nach 1945 in beiden Kirchen zur Errichtung neuartiger Begegnungs- und Gesprächszentren kam, die man Akademien nannte. Hinter uns lagen die zwölf Jahre, da die Diktatur nicht mehr nur gedacht und in Ideen vollzogen wurde, sondern blutige und totalitäre Realität geworden war. Für ein kurzes Dutzend Jahre war der Leninismus, der mächtigste und heute schon länger als 60 Jahre währende politische Einzelkult unseres Jahrhunderts, von dem jähen und sprunghaften Irrationalismus des Nationalsozialismus in den Schatten gestellt worden. Die Ideologisierung des Volkswillens war nahezu perfekt, und die Verführung war eine teuflische. Als das Hitler-Reich zusammenbrach und wir das ganze Ausmaß innerer und äußerer Zerstörung überblickten, das der totalitäre Wahnsinn angerichtet hatte, taten viele inmitten der Trümmerfelder einen Schwur, alles zu tun, damit eine solche Zeit sich nicht wiederhole.

Diese starke Überzeugung von der politischen und geistigen Verantwortung auch der Christen hat an der Wiege des Akademiegedankens gestanden. Auf die Entfremdung des Geistes von den politischen Realitäten und Pflichten, die der Weimarer Republik zum Verhängnis geworden war und auch viele Christen in ihren Strudel gerissen hatte, folgte nach 1945 erstmals seit der Jahrhundertwende in Deutschland eine positive und nunmehr das ganze Volk umfassende Anerkennung der freiheitlichen Demokratie. Anstelle permanenter Demokratiekritik und eines vor allem von den Intellektuellen gepflegten Kulturpessimismus trat ein starker Aufbauwille zugunsten politischer Vernunft in den Vordergrund. Die Skepsis richtete sich jetzt gegen alles Ideologische und Totalitäre, gegen die Versuchungen des utopischen Denkens und auch gegen die selbstzerstörerische Toleranz der Demokratie ihren Feinden gegenüber. Die Weimarer Republik war nicht zuletzt am geistigen Wertrelativismus zerbrochen.

Die »Geburtsurkunde« und Bad Boll

Es ist unerläßlich, sich dieses Kapitel deutscher Nachkriegs- und Zeitgeschichte vor Augen zu führen, wenn man den Ursprung und die geistigen Entwicklungslinien des Akademiegedankens in den ersten Gründerjahren nachzeichnen will. Zwischen 1945 und 1950 fielen die wichtigsten Entscheidungen, von denen wir heute noch zehren und worauf unser Gemeinwesen in wesentlichen Stücken gegründet ist. Das war nicht einfach eine Stunde Null, sondern die apokalyptischen Erfahrungen eines Leidensweges hatten Läuterung gebracht und eine Umkehr bewirkt in ein schöpferisches Verständnis

der menschlichen Freiheit und Würde, der politischen Institutionen und moralischen Werte der Demokratie.

Die »Geburtsurkunde« der Evangelischen Akademien stammt vom Jahre 1942. Helmut Gehrig, der verstorbene Akademiedirektor von Freiburg, hat diesen Ausdruck in einem Brief an Helmut Thielicke vom 28. Juli 1971 geprägt. Thielicke, der damals Privatdozent in Tübingen war, überreichte 1942 dem evangelischen Oberkirchenrat eine Denkschrift zur Planung einer Evangelischen Akademie. Sie war die allererste Konzeption dessen, was dann mit Hilfe des Organisationstalents von Eberhard Müller in Bad Boll unmittelbar nach dem Krieg geschaffen wurde und von da aus weiter ausstrahlte.

Beim Durchblättern dieser kurzgefaßten Denkschrift stößt man ganz vorn, wo das Ziel einer Evangelischen Akademie fixiert wird, auf die Stichworte: 1) *Communio sanctorum.* 2) Theologische Schulung und theologische Durchdringung der Lebensgebiete, wie sie sich vor allem vom Beruf her ergeben. 3) Schaffung von geistlichen Querverbindungen in den einzelnen Berufen. 4) Überwindung des Säkularismus in der Sinnbegründung der Berufe. 5) Praktisch-kirchliche Ausbildung für bestimmte Laienämter im Namen des Allgemeinen Priestertums. 6) Schaffung von »christlichen Ausstrahlungszentren«. Sodann folgt unter der Rubrik der Mittel: 1) Ein Haus, möglichst mit Grundstück. 2) Auswertung des Lebensstils, wie ihn das »Lager« nach seinen guten Seiten entwickelt hat. 3) Einberufung aller wichtigen Berufe, ganz besonders aber führender Vertreter.

Zu den festen, immer wiederkehrenden Lehrstoffen der einzelnen Kurse von wenigstens acht Tagen zählte Thielicke an erster Stelle die Bibelarbeit »und der eine oder andere dogmatische bzw. ethische locus«. Entscheidend wichtig sei die Lebensgemeinschaft mit den Lehrern, und deren bloß sporadisches Auftauchen zu Referaten sei zu vermeiden. Abschließend verweist Thielicke nochmals darauf, wie die nationalsozialistische Technik des Lager-Haltens gelehrt hat, daß die intensive Verbindung von Lehre und Leben eine formende Kraft besitzt. Thielicke, der damit auch auf Erfahrungen der Jugendbewegung zurückgriff, richtete abschließend seinen Blick auf eine ganz praktische Erziehung zu einem Gemeindeamt, »weil wir von der Pastoren-Kirche loskommen müssen«.

Eberhard Müller, der während des Krieges in Tübingen als Studentenseelsorger arbeitete und mit Thielicke befreundet war, hat die Ideen dann sofort nach Kriegsende realisiert. Als Generalsekretär der christlichen Studentenbewegung und der »Deutschen Evangelischen Woche« konnte Müller in den Sommermonaten 1945 wichtige Verbindungen wiederherstellen und eine erste Akademietagung im Kurhaus von Bad Boll vorbereiten. Im Kriege hatte Müller als Feldgeistlicher in den freien, methodisch geführten Gruppengesprächen eine Form der Kommunikation geübt, mit der Menschen zu einem Nachdenken über die letzten Fragen ihres Lebens gebracht werden können, vor allem auch solche Menschen, die durch Predigten und geistliche Vorträge nicht zu erreichen waren. In einer ersten Programmschrift hat Eberhard Müller damals seine auf solchen Erfahrungen gründenden Vorstellungen niedergeschrieben, und dort heißt es auszugsweise und schon sehr programmatisch für die zukünftige Akademiearbeit:

»Die Evangelische Akademie will mit den Menschen der Gegenwart über die Fragen und Zweifel reden, die sie beim Hören der christlichen Botschaft bewegen. Es genügt nicht, daß die Kirche nur predigt. Sie muß ein Gespräch führen. Sie muß in Rede und Gegenrede, ohne auszuweichen, dem Zweifel des modernen Menschen standhalten und

mitten in ihm hinein die Autorität des göttlichen Wortes bezeugen. Die Kirche wird damit von selbst auf die platonische Methode der ›Akademie‹ geführt, in der im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit der rechte Weg der Erkenntnis gesucht wird . . .« Das Geistliche und das Weltliche sollten eine neue Verbindung eingehen. Wörtlich heißt es dann weiter in diesem Prospekt der Akademie Bad Boll vom Jahre 1946: »Denn nicht nur der Sonntag bedarf der religiösen Begründung, sondern auch der Alltag; nicht nur die private Sphäre der persönlichen Lebensführung, sondern auch das berufliche Handeln; nicht nur die Familie, sondern auch der Staat.«

Dies war, evangelischerseits, so etwas wie eine kleine Magna Charta der Akademiearbeit, und der Protestantismus vor allem auch schwäbisch-pietistischer Herkunft bedurfte der bitteren Erfahrung der Spaltung und inneren Zerrissenheit in der nationalsozialistischen Zeit, um sich zu einer neuartigen Weltzugewandtheit durchzuringen, die dem Katholizismus auf seine Weise und nicht zuletzt unter dem Druck des Kulturkampfes bereits im 19. Jahrhundert aufgetragen war. Allerdings fehlte dem Katholizismus, darin vom protestantischen Geist unterschieden, weithin die kulturelle Repräsentanz in der Gesellschaft. Jetzt nach 1945 konvergierten die Entwicklungslinien der beiden Kirchen ganz deutlich; der Akademiegedanke zeigte es, und so kündigt sich in ihm von Anfang an die Ökumene an, das Zusammenrücken der Christen in der gemeinsamen Führungsaufgabe für die tragenden gesellschaftlichen Berufe und Schichten. Die Evangelische Kirche hat den Akademiegedanken zuerst aufgegriffen, obwohl er dem katholischen Denken niemals ferngelegen hat und er auf mannigfache Vorprägungen in der katholischen Verbands- und Akademikerarbeit verwiesen werden kann.

Das Kurhaus Bad Boll bei Göppingen in Württemberg, das der Herrnhuter Brüdergemeinde gehörte und ein ehemaliges Jagdschloß der württembergischen Herzöge war, stand leer. Die Amerikaner hatten die Betten für ein Lazarett abtransportiert, aber es ging auch auf Notlagern und in Massenunterkünften, und so wurde dieses Haus für fünf Jahre lang die erste Herberge der Evangelischen Akademie Bad Boll. Vom 29. September, dem Michaelstag, bis 12. Oktober 1945 fand die erste Bad Boller Tagung für »Männer des Rechts und der Wirtschaft in Württemberg« statt. Landesbischof Wurm schrieb in der Einladung: »Unter den schwierigsten Umständen muß unser Volk beginnen, eine neue Grundlage seines Daseins, eine neue Ordnung seines Lebens und eine neue Zukunft für seine Jugend zu erringen . . . Namhafte Männer Ihres Faches werden im Verein mit Männern der Kirche und der theologischen Wissenschaft uns helfen, vom christlichen Glauben her eine Orientierung zu finden, die wir für den Neubau unseres rechtlichen und wirtschaftlichen Lebens brauchen, wenn es wirklich ein Leben mit Gott sein soll.«

150 nahmen teil, darunter zahlreiche Kabinettsmitglieder, der alte Staatspräsident Hieber, der Justizminister, und alle mußten Wolldecken mitbringen, weil man nur die Versammlungsräume heizen konnte. Die Rednerliste war prominent genug, und an jedem Morgen standen Bibelstudium und Gottesdienst auf dem Programm ausgeschrieben. In einem Bericht über diese Tagung hieß es: »Jeder Teilnehmer wurde zu einem Nachdenken darüber geführt, worin er selbst im Widerstand gegen die Gewaltherrschaft versagt hatte in dem Augenblick, in dem der Staat nicht mehr Wahrer des Rechts, sondern Urquell des Verbrechens wurde.« Einer der Referenten war Professor Gerhard Ritter aus Freiburg. Er zeigte »an dem Gegensatz zwischen der brutalen Machtethik Machiavellis und den christlich-humanistischen Utopien des Erasmus und Thomas

Morus den Weg eines biblischen Realismus auf, wie ihn Luther – im Unterschied zu seinen staatshörigen Nachfahren – lehrte.«

In Hohenheim, in Bensberg, in Bayern

Der Bericht über diese erste Akademietagung, dem noch viele farbige Details hinzugefügt werden könnten, soll hier abgebrochen werden. Diese Szene von 1945 und von den nachfolgenden Anfängen der evangelischen Akademiearbeit wäre nunmehr auch im Hinblick auf die nachfolgenden Gründungen von katholischer Seite zu ergänzen. Die ersten Gespräche zur Errichtung einer Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim begannen bereits im Jahre 1947. Domdekan Alfred Weitmann führte sie, und ähnlich wie in der evangelischen Landeskirche sollte im katholischen Bistum Rottenburg ein neuartiges Begegnungsfeld von Kirche und Welt eröffnet werden. 1950 erfolgte die förmliche Gründung dieser ersten Katholischen Akademie, und nach Beendigung der Umbaumaßnahmen im Hohenheimer Christkönigsheim konnte Alfons Auer zum ersten Akademiedirektor berufen werden. »Eines der wesentlichen Ziele«, so berichtete Weitmann rückblickend auf einer Kuratoriumssitzung der Hohenheimer Akademie am 14. März 1981, »war der Dialog mit den verschiedenen Disziplinen von Technik, Wirtschaft und Naturwissenschaft. Es wurde bald wahrgenommen, daß in der Akademie Zeitfragen mit den entsprechenden Experten besprochen werden konnten und damit für die Kirche ein Gedankenaustausch und eine Wegweisung erfolgte, die aus eigenen Kräften heraus nicht zu gewinnen war. Darüber hinaus konnte man die ganzen Bemühungen um den Wiederaufbau von Staat und Kirche durch die Akademie viel umsichtiger begleiten und fördern.«

1948 hatte das Kölner Diözesankomitee in Bensberg die Anfänge für ein Bildungsheim gelegt, aus dem dann durch die tatkräftige Förderung von Kardinal Frings als zweitälteste Katholische Akademie die Bensberger Thomas-Morus-Akademie hervorgegangen ist, 1953 offiziell dazu erhoben. »Wer den Mut zum freien Gedankenaustausch hat«, schrieb der damalige Diözesankomitee-Vorsitzende Anton Roesen in der Kölner Kirchenzeitung vom 21. November 1951, »wird in allem Wesentlichen die Frucht der Einheit ernten, vorausgesetzt, daß am Anfang der Diskussion die Liebe zur und in der Kirche steht. In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!« Hier in dem Köln-Bensberger Akademiemodell war es vor allem die Laienverantwortung, die sich im deutschen Nachkriegskatholizismus mit dem Akademiegedanken verband.

Eine »Geburtsurkunde« besonderer Art weist die Gründungsgeschichte der Katholischen Akademie in Bayern auf, deren Genesis kürzlich zur 25-Jahrfeier mit großer Akribie und vielen interessanten Schlaglichtern auf die Denkprozesse der ersten Nachkriegsjahre in einer eigenen Dokumentation nachgezeichnet worden ist. Die bayerischen Diözesen begründeten diese Institution auf Landesebene als eine kirchliche Stiftung. Eigentlicher Baumeister dieser Akademie wurde Kardinal Wendel. Man nahm sich vier Jahre Zeit, die Fundamente zu legen und erörterte in Denkschriften, Ideenskizzen, Satzungsentwürfen und nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Erfahrungen, die durch vorausgegangene Gründungen Evangelischer und Katholischer Akademien gemacht worden waren, die Konzeption der Katholischen Akademie in Bayern, von der sich mit Franz Henrich sagen läßt, daß sie »ein im katholischen Raum der Bundesrepublik Deutschland beispielloses Experiment« geworden ist, eine Institution, »die bis

heute in großer Unabhängigkeit als Forum geistiger Auseinandersetzung, als Ort des Dialogs und der Begegnung ihren Auftrag zu erfüllen sucht«. 1957 übernahm Karl Forster die Leitung der neueröffneten Münchener Akademie, und er konnte ihr in wenigen Jahren zu jenem Rang verhelfen, der bis heute unbestritten ist. Als besondere Schwerpunkte sind der Austausch wissenschaftlicher Erkenntnisse und die fundierte Erörterung politisch-aktueller Zeitfragen hervorgetreten.

Der frühe Tod von Karl Forster hat daran erinnert, daß die Gründerjahre der kirchlichen Akademiearbeit schon fast »Geschichte« sind. Niemand ist imstande, die Wirkungsgeschichte der Evangelischen und Katholischen Akademien mit ihren vielen tausend Tagungen und Gesprächen über die letzten Jahrzehnte zu schreiben. Sie entstanden als Gegen-Institutionen aus den bitteren Erfahrungen der Hitler-Diktatur, aber zugleich haben sie sich von Anfang an auch als Stätten der Versöhnung, des Brückenschlags zwischen Glauben und Welt, zwischen zerstrittenen Fronten und auseinanderfallenden Disziplinen verstanden. Das bestimmt bis heute das Dialogische ihres Charakters und Auftrages; es macht dessen Strenge aus und verleiht zugleich eine Freiheit, wie sie sonst nur wenigen Institutionen in der Kirche mitgegeben ist. Auf hoher Ebene entwickelte sich eine Gesprächs- und Tagungskultur, deren Wirkungen anhalten und zu einem tragenden Bestandteil unserer geistigen und politischen Nachkriegsgeschichte werden sollte. Nach dem historischen Rückblick wollen wir uns jetzt dieser tragenden Idee der Akademiearbeit zuwenden.

Akademien »im Hain des Akademos«

Welches Modell schwebte den Gründern der Katholischen Akademie in Bayern vor? Diese Frage wird in der bereits erwähnten Dokumentation zur Gründungsgeschichte gestellt, und dabei wird als erste Möglichkeit angeführt: »Anschluß an die von Platon entwickelte klassische Urform, deren Herzstück die Begegnung im Dialog war«. Evangelische und Katholische Akademien führen einen Namen im Firmenschild, der die Jahrtausende überdauert hat und im sokratisch-platonischen Dialog eine Grundform der Wahrheitsfindung erblickt. Es liegt keine direkte Anknüpfung an die von Platon gegründete Schule »im Hain des Akademos« vor, deren ununterbrochene Tradition von der Antike bis an die mittelalterlichen Fürstenhöfe reicht. Das Leben der »Akademie« schloß eine gewisse Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schüler in sich, und neben den Unterrichtsstunden müssen wir den freundschaftlichen Gesprächen auch im Verlaufe gemeinsamer »Trinkgelage« und festlicher Mahlzeiten einen gewissen Raum geben. Sie blieben, klug benutzt, für Platon eines der grundlegenden Elemente der Erziehung. Die dialektische Methode war weit davon entfernt, den Gesprächspartnern ein fertiges, selbsterzeugtes Wissen einzuhämmern. Das ließ Sokrates, der hier für Platon steht, entsprechend der nach ihm benannten Methode von den Schülern selbst erarbeiten. Jedes Gespräch wird zu einer Entdeckungsfahrt in der sokratischen »Hebammenkunst« als einer Methode der kommunikativen Wahrheitsfindung.

Dieses Modell, wie gesagt, wird von den Nachkriegsgründungen kirchlicher Akademien nicht unmittelbar kopiert. Dennoch lassen sich schon im Äußerlichen einige Merkmale nachweisen, die einer »Akademie« gemäß sind. Schon räumlich suchen die Häuser eine Atmosphäre der Muße zu schaffen, die es allererst erlaubt, zusammen das Ungewohnte anzuhören und in freundschaftlichem Geist aufzunehmen. Das gemein-

same Essen ist ein wirksames Symbol dieser Art mußevoller Gemeinschaft geblieben, und in den kirchlichen Akademien sind diese kurzen Phasen eines Miteinanderlebens und -redens nicht ohne die antiken Dimensionen. »Atmosphäre« gilt als entscheidendes Stichwort vieler Häuser. Tutzing liegt in einem wunderschönen Park am Starnberger See und zählt mit Loccum oder Bad Boll, ebenso idyllisch gelegen, zu den ältesten Evangelischen Akademien. Die Münchener Akademie hat inmitten des Schwabinger Künstler- und Studentenviertels mit ihrem Schlößchen Suresnes und seinem Park den Charakter eines städtebaulichen Kleinods, wo sich gut wohnen, speisen und miteinander Streitgespräche führen läßt. Selbst ärmere Diözesen ließen es in den letzten Jahren nicht an architektonischem Mut fehlen, ihre Katholische Akademie als Visitenkarte zu präsentieren, und die jüngste, vor zehn Jahren erfolgte Gründung der Katholischen Akademie in Hamburg liefert ein schönes Beispiel dafür.

Der neue Areopag, den die Akademien darstellen, hat mit dem alten gemeinsam, daß Orte eines Miteinander-Sprechens entstehen, wo man aufeinander hört, wo man die Argumente sorgfältig prüft, bevor sie aufgenommen oder widerlegt werden. Der Auftrag des Dialogischen steht vorn. Das heißt, die Wahrheitsfrage soll wachgehalten, der Wahrheitsfindung soll gedient werden. Dabei erscheinen die Wissenschaften, die bisher den Universitäten anvertraut waren, als Hilfsmittel und Durchgangsstadium. »Es war nach der Zeit einer überanstrengten Diktatur das freie Atmen der Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung, das die Gespräche in Hermannsburg und in Loccum aufregend erscheinen ließ«, erinnerte sich der spätere Leiter des EKD-Außenamtes, Wischmann, anläßlich der 25-Jahrfeier von Loccum. Er äußerte Genugtuung darüber, daß so viele den Weg in die Akademie fanden: Tagungen mit Rudolf Alexander Schröder, T. S. Eliot, mit den Historikern Toynbee und Butterfield, mit Ortega y Gasset ebenso wie mit dem früheren Reichskanzler Brüning, dem Bundestagspräsidenten Ehlers, mit Theodor Heuss und Konrad Adenauer – sie alle hätten ihre Frucht getragen. Aus den Akademiegesprächen gingen viele Denkschriften der EKD hervor.[2]

Die Wahrheitsidee ist die tragende Idee der Akademiearbeit. Dabei wird »Wahrheit« nicht als etwas Statisches begriffen, das zu verwalten ist wie ein Besitz, sondern sie ereignet sich dialogisch im »kommunikativen Handeln«, wie Jürgen Habermas das Wahrheitspostulat in der idealen Sprachgemeinschaft gespiegelt sieht. Das Philosophieren und das moderne Denken zeigen sich heute für den in der sprachlichen Kommunikation bekundeten Wahrheitswillen besonders aufgeschlossen. Karl-Otto Apel identifiziert diesen Wahrheitswillen mit seinem »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft« und spricht von der transzendentalen Hermeneutik, die nach Hans-Georg Gadamers schöner Beschreibung ihre eigene Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit aufweist: »Was wir in allem Bemühen um Wahrheit mit Erstaunen gewahren, ist, daß wir nicht die Wahrheit sagen können ohne Anrede, ohne Antwort und damit ohne die Gemeinsamkeit des gewonnenen Einverständnisses. Das Erstaunlichste am Wesen der Sprache und des Gespräches aber ist, daß auch ich selber nicht an das, was ich meine, gebunden bin, wenn ich mit anderen über etwas spreche, daß keiner von uns die ganze Wahrheit in seinem Meinen umfaßt, daß aber gleichwohl die ganze Wahrheit uns beide in unserem einzelnen Meinen umfassen kann. Eine unserer geschichtlichen Existenz angemessene Hermeneu-

2 »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 9. 11. 77.

tik würde die Aufgabe haben, diese Sinnbezüge von Sprache und Gespräch zu entfalten, die über uns hinwegspielen.«[3]

Krise des Gesprächs

Der kommunikative Wahrheitswille, wie er in der Hermeneutik der Sinnbezüge einer modernen, der pluralistischen Gesellschaft angemessenen Gesprächskultur hervortritt, steht im Auftragsbuch der kirchlichen Akademien an vorderster Stelle. Das Wahrheitsethos unserer Zeit bezieht mit Vorliebe seine Normen heute aus den Regeln der Argumentation und setzt die Dialogsituation voraus, wie sie auf den Foren Evangelischer und Katholischer Akademien gewährleistet ist. Darin wird der christliche Glaube »öffentlich«, daß zusammen mit dem Weltbezug die Du-Beziehung hergestellt wird, die durch das sprachliche Mit- und Zueinander, durch Kommunikation, gebildet wird und gleichzeitig die Sittlichkeit des Umgangs der Menschen miteinander konstituiert. In diesem Sinne führen die Akademien heute das Zeitgespräch und geben sie ihm einen Horizont, der unmittelbar auch den Glaubenshorizont berührt. Man könnte hier die Kategorien von Martin Buber anführen, mit denen er den dialogisch-kommunikativen Akt umschreibt. Der echte Dialog konstituiert sich aus der »Authentizität des Seins« zwischen »Partnern, die sich einander in Wahrheit zugewandt haben, sich rückhaltlos äußern und vom Scheinenwollen frei sind . . . Das Wort ersteht Mal um Mal substantiell zwischen den Menschen, die von der Dynamik eines elementaren Mitsammenseins in ihrer Tiefe ergriffen und erschlossen werden«.[4] An anderer Stelle schreibt Buber: »Uns geht es um die Voraussetzungen des Zwischenmenschlichen. Der Mensch ist nicht in seiner Isolierung, sondern in der Vollständigkeit der Beziehung zwischen dem einen und dem andern anthropologisch existent: erst die Wechselwirkung ermöglicht, das Menschentum zulänglich zu erfassen.«[5]

Die Akademien als Orte des dialogischen und interdisziplinären Kommunizierens, die das Zeitgespräch aus der Weltperspektive und aus der Einbindung in die »religio« führen, um, wie es Bonhoeffer ausgedrückt hat, »weltlich von Gott reden zu können«, sind heute auch deshalb schon unentbehrlich geworden, weil die Krise des Gesprächs, des Verstehens und Verstandenwerdens in der Gesellschaft allgemein ist. Nicht ohne Grund ist der Begriff »Kommunikation« in nahezu allen Wissenschaftsbereichen zu einem modischen Schlüsselwort avanciert; woran es am meisten mangelt, davon redet man gern und viel. Die Wahrheit ist ein Kommunikationsbegriff *par excellence*, und nicht weniger ist es die Freiheit als das Fundament unserer gesellschaftlichen Ordnung, in der meine Freiheit gegen deine Freiheit abgegrenzt und aufgewogen ist, so daß Freiheit und Verantwortung als moralische Selbstverpflichtung ein Bedingungsverhältnis eingehen.

Überfordern wir die Akademien nicht mit den Zielsetzungen einer alternativen Gesprächskultur und eines dialogisch-kommunikativen Handelns? Die Mittel dazu sind in den Kirchen vorhanden, und es bleibt nur zu hoffen, daß bei knapper werdenden Finanzen die Prioritäten in den nächsten Jahren nicht anders gesetzt werden. In der

3 Kl. Schriften I. Tübingen 1976, S. 58.

4 Das dialogische Prinzip. Heidelberg 1979, S. 166.

5 Ebd., S. 290.

Nikomachischen Ethik wirft Aristoteles die Frage auf, was denn das Werk des Menschen sei, das ihn über alle einzelnen Verrichtungen hinaus kennzeichnet. Seine Antwort: das Werk der Wahrheit sei es, das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Wirklichen. Bei Aristoteles steht die Theorie (als Wissenschaft) noch nicht im Gegensatz zur Praxis (des Werks); vielmehr ist die »Theoria« selber eine Praxis, ja höchste Praxis. Sie ist eine Lebensweise. Im wissenschaftlichen Begreifen solcher Praxis wird die Ethik zum praktischen Wissen, zur praktischen Philosophie, werden die Wahrheiten zu »gelebten« Wahrheiten. Die Wahrheitssuche und die Wissenschaft gehören zusammen. Wo die Wissenschaft zur reinen und »wertfreien« Methode wird, um die Natur zu beherrschen und deren Kräfte auszubeuten, da können die Verheißungen der modernen Technik zur Drohung umschlagen, und der entfesselte Prometheus wird zum Überlebensproblem.

Solche Feststellungen, die hochaktuell sind und sich heute bis in die politische Parteienlandschaft niederschlagen, finden ihren Ort der Auseinandersetzung in qualifizierten Akademietagungen. Die Wertschätzung, die solchen Tagungen in den ersten Nachkriegsjahrzehnten innerhalb und außerhalb der Kirchen entgegengebracht wurde, hat sichtlich nachgelassen. Das Angebot hat den Charakter des Einzigartigen verloren. Generell hat aber auch die Bereitwilligkeit abgenommen, die Polarisationen zu überbrücken, und bis in die Kirchen hinein geht die innere Zerrissenheit, aber auch die Ratlosigkeit, wie wir mit den Aporien unseres Wissens und unserer Wissenschaften fertig werden können. Sind die Akademien als Orte des dialogischen Sprechens in eine Situation des »Dennoch« und »Trotzdem« versetzt worden? Oder haben die Zeitläufte, die so ganz anders sind als in jenen Aufbaujahren nach 1945, solche Einrichtungen wie Evangelische und Katholische Akademien gänzlich überholt? Wir sind damit beim letzten Teil unserer Überlegungen angelangt und wollen das Proprium der kirchlichen Akademiearbeit, das wir im dialogisch-kommunikativen Gedanken, in der Wahrheitsidee und im Wissenschaftsethos dargestellt haben, auf seine Tauglichkeit für heute und morgen befragen; das geschieht stichwortartig in vier Punkten.

Macht von Ideen, Macht über Ideen

1. Die Zeit der ideologischen Selbsttäuschung und totalitären Verführung ist keineswegs an ihr Ende gekommen, wie wir eingangs ausgeführt haben. Der demokratische Gedanke hat beachtliche Wurzeln geschlagen. Aber die Kirchen tragen auch heute noch, ähnlich wie nach 1945, eine maßgebliche Verantwortung für das Wertefundament in der Gesellschaft. Trotziges Rebellieren gegen neue Realitäten und Wiederkehr des Pessimismus hat K. D. Bracher als Symptome eines neuen Krisendenkens herausgestellt. Die Demokratie ist immer gefährdet, der Blick für die Gefahr politischer Ideologien ist immer zu schärfen. »Das Ringen um Werte und Orientierungen« steht im Zentrum der politischen Kultur. Über die Akademien erhalten sich die Kirchen den Zugang zu den Führungsgruppen aus Politik und Wirtschaft, aus dem Geistesleben und den Wissenschaften.

2. Die Macht von Ideen, die Macht über Ideen in der Gesellschaft muß in das gemeinsame Ethos der ständigen Wahrheitssuche eingebunden bleiben, die wesentlich aus der Erfahrung, der Lebenserfahrung gespeist wird und aus der Konfrontation mit Vernunft- und Glaubensgründen ihre besondere Kraft gewinnt. Eine kirchliche Akade-

mie versteht sich nicht nur als Ort des fragenden Denkens, sondern ist auch immer in den Versöhnungsauftrag hineingenommen, zwischen den Parteien und pluralistischen Gruppen einen vermittelnden Dienst zu leisten. Disputation, Streitgespräch, eine in Zucht genommene Gegnerschaft lassen alle diejenigen, die sich beteiligen, zu Lehrenden und Lernenden in der »Entbergung« der Wahrheit werden, um an die Heideggersche Übersetzung des griechischen »aletheia« mit Unverborgenheit anzuknüpfen. Keiner ist sich an diesem Ort des Miteinander-Sprechens selbst genug. Dialog wird zum Dienst am Menschen, eben seiner Mensch-Werdung, und Wahrheit wird ein anderer Name für Gott, eben eines Dienstes am Menschen.

3. Die Sinnfragen, die heute allenthalben gestellt werden, sind letzten Endes Glaubensfragen. Nicht selten treten sie uns als Probleme entwurzelter Religiosität gegenüber. Seitens der Wissenssoziologie und Systemtheorie wird der Religion heute die Funktion zugesprochen, das Kontingenzgefühl des einzelnen aufzufangen und der unbestimmbaren Komplexität der gesellschaftlichen Lebensbezüge Herr zu werden. Dies genügt nicht; vielmehr hat die Religion eine Innenseite, in der das Göttliche als die »Sinntotalität« alles zur Einheit und Identität bringt. Die Antwort der christlichen Botschaft auf die Sinnfrage des modernen Menschen gilt es heute an der entscheidenden Nahtstelle von Glaube und Welt zu verdolmetschen, und wie die Theologie dies bewerkstelligen kann, das ist exemplarisch auf dem Forum der Akademiearbeit möglich, uns in seiner Weltzugewandtheit ein Bekenntnis zum Glauben und zur Hoffnung in dieser Zeit verkörpert, die Sinnfrage als Gottesfrage auszulegen und dennoch in den »Plausibilitätsstrukturen« unserer weltlich gewordenen Welt verbleiben zu können. So sind die Akademien im Theologischen wie »Schaufenster« zur Welt, wo die Kirche »werbend« zeigt, was den Menschen in der Existenzweise einer glaubenslosen Welt betrifft.

4. Den zeitgeschichtlichen, dialogischen und theologischen Bestimmungen des Propriums der kirchlichen Akademiearbeit folgen in einem abschließenden Punkt einige Hinweise, die an die eingangs erwähnte Krise im Selbstverständnis der Katholischen Akademien anknüpfen. Die Frage nach dem Proprium stellt sich hier auch im Hinblick auf die kirchen- und bildungspolitische Gegenwartsszene und hat sich vor ihr zu legitimieren. Auf katholischer Seite hat die Krise des Akademiegedankens zwei auslösende Momente vorzuweisen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Dialogische im Glaubens- und Verkündigungsverständnis zu einem seiner tragenden Prinzipien gemacht, und die Akademien haben hier mindestens für den deutschen Sprach- und Kulturraum erhebliche Vorläuferdienste geleistet. Waren sie damit nach dem Konzil nicht überflüssig geworden? Sollte ihr Dienst, der exklusiv begonnen hatte, sich jetzt in der Breite auswirken? Die auf das Konzil folgende Identitätskrise der Katholischen Akademien ist bis auf den heutigen Tag nicht richtig »verarbeitet« worden. Man ist ausgewichen oder hat in den Kirchenleitungen ganz einfach neue Prioritäten (Glaubenskatechese, regionale Bildungswerke, Exerzitienhäuser, geistliche Zentren, Bibelschulen, pastoral-theologische Institute) geschaffen, vielfach an den Akademien vorbei oder ganz ohne sie. Die Akademien haben es ihrerseits zuwenig verstanden, ihre besonderen Dienste in der Kirche und vor der Öffentlichkeit neu zu interpretieren.

Das explosionsartige Anwachsen des Erwachsenenbildungsbereichs auch in der Kirche, das in den sechziger und vor allem den siebziger Jahren erfolgte, stellte die Akademien mit ihrer bewährten Arbeitsweise vor eine gänzlich neue Situation. Teils

hängten sie sich – *nolens volens* – an die expansive Entwicklung an, um von ihr wirtschaftlich zu profitieren, teils suchten sie sich, oftmals nicht ohne Schwierigkeiten, wenigstens einen Kernbereich der Akademiearbeit zu erhalten, während sie im ganzen ein Mischprogramm entwickelten. Dementsprechend ist das Profil der Akademien verschwommen. Der üppige Geldfluß von staatlicher Seite brachte enorme Kapazitätserweiterungen, wo man sich gegenseitig die »Kundschaft« streitig macht, und der Einbruch in die traditionellen Themen- und Zielgruppenbereiche der Akademien durch die zahlreich entstandenen Bildungswerke und Bildungshäuser, die nicht selten eine Akademiearbeit »im Kleinformat« kopierten, war unvermeidlich. Die Akademien öffneten sich ihrerseits für die Probleme der Erwachsenenbildung am Ort, indem sie in wissenschaftlichen Studienkonferenzen oder qualifizierten Mitarbeiterseminaren dazu beitrugen, daß Theorie und Praxis aufeinander zugehen. Aber das konnte nicht in allen Fällen ihre Außenseiterrolle, in die sie geraten waren, korrigieren, zumal mit der Professionalisierung der Erwachsenenbildung dann auch ihre Zentralisierung und Bürokratisierung anwuchs und damit manche Freiheitsräume der Akademiearbeit beschnitten wurden. Unter dem Druck einer Maximalisierung von Teilnehmertagen, zentral verordnet und überwacht, kann dieser anspruchsvolle Typus Arbeit kaum gedeihen.

Der Goldregen, der sich einige Jahre über die Erwachsenenbildung auch in der Kirche ergoß, ist am Ende. Mancher Wildwuchs hebt sich auf, und der Bildungseuphorie ist die Spitze abgebrochen. Die Frage wird wieder gestellt, was denn ein Bildungsunternehmen in der Kirche an Unentbehrlichem bringt. Das »Gesundschrumpfen« und ein verstärktes Wiederanknüpfen an das ehrenamtliche Engagement in der allgemeinen kirchlichen Erwachsenenbildung wird vermutlich die Entwicklung der nächsten Jahre bestimmen. Der Härtetest, dem sich die Katholischen Akademien gegenüber einer wieder verstärkten gemeinde- und glaubensbezogenen Basisarbeit der Erwachsenenbildung stellen müssen, liegt auf einem anderen Feld.

Die Akademien sollten aufhören, sich mit der allgemeinen Erwachsenenbildung amalgamieren zu wollen. Sie müssen sich auf das Besondere ihres Auftrags, auf das geistige Proprium der Akademiearbeit in der Tritas von Wissenschaft, Wahrheitssuche und dialogischer Kommunikation besinnen. In der Erfassung der Lebens- und Glaubenswirklichkeit jener Menschen, die in beruflicher und persönlicher Hinsicht den Führungsschichten angehören, liegen seit jeher die besonderen Aufgaben und Erfahrungen der Akademien. Die Präsenz der Kirche in diesen Gruppen hat in erschreckendem Maße abgenommen. Die Unbestechlichkeit in der Qualität des Angebots und die Verarbeitung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf hohem Niveau zeigt sich als das Herausragende und Exemplarische der Akademiearbeit. Von solcher Art brauchen wir in der Bundesrepublik Deutschland katholischerseits vielleicht zehn oder zwölf Häuser mit regionaler Schwerpunktbildung und einer gewissen Arbeitsteilung in thematischer Hinsicht. Die Vorstellung, jede Diözese habe »ihre« Akademie, entspricht schon seit längerem nicht mehr den Realitäten, weil die Mischformen häufig die Akademiearbeit im strengen Sinn verdrängt haben, womit keineswegs ein Werturteil getroffen wird. Daß einzelne Häuser auch weiterhin einen Teil ihres Programms als Akademieveranstaltungen entwickeln, sollte man ihnen nicht verwehren; darum geht es nicht, und diese Freiheit muß sich an den örtlichen Gegebenheiten orientieren. Anders sieht es bei Institutionen aus, die sich ausschließlich als Katholische Akademien verstehen und jede

Inflationierung ihres Qualitätsanspruchs ablehnen – und dazu auch infolge ihrer (finanziellen) Unabhängigkeit und großzügigen Freiheitsgewährung imstande sind. Sie repräsentieren Idee und Programm der Katholischen Akademie in der Eindeutigkeit des Auftrags und der Ausstrahlung.

Aus der amerikanischen Kommunikationswissenschaft ist der Begriff der »Agenda Setting-Function« übernommen worden. Den Massenkommunikationsmitteln wird eine Thematisierungsfunktion zugesprochen; worüber in den Medien nicht berichtet wird, das existiert auch nicht für das öffentliche Gespräch. Die Medien bestimmen die Tagesordnung des Zeitgesprächs. Eine ähnliche Pilot- und Thematisierungsfunktion ist den qualifizierten Akademieeinrichtungen der beiden Kirchen zuzusprechen; sie haben das Forum dazu und müssen sich das publizistische Ansehen in der Öffentlichkeit verschaffen.

Auch unter solchen Gesichtspunkten ist einer Konzentration der Kräfte und Ressourcen das Wort zu reden. Wir sind heute in immer größerem Ausmaß von medienerzeugten Realitäten »umstellt« und beziehen unsere Kenntnisse, Werturteile und Gefühle aus der Massen-Kommunikation. Diese kollektive Medien- und Informationskultur, die sich mit den neuen Technologien noch steigern wird, bedarf der personalen Ergänzung und Gesprächskultur. »Zelte des Nachdenkens« hat man die kirchlichen Akademien genannt; sie müssen uns heute mehr denn je in der Strenge ihres »akademischen« Anspruchs und in der Beispielhaftigkeit des dialogischen Hörens und Sprechens erhalten bleiben. Nicht ohne Demut formulierte Landesbischof Wurm in seinem Einladungsbrief vom Herbst 1945, was dem Akademiegedanken bei seiner Gründung mitgegeben wurde und in gewisser Hinsicht auch heute gilt: »Es war das Unheil der vergangenen Jahrzehnte, daß wir glaubten, der Besitz oder die Macht oder der Fleiß oder die Klugheit oder das Tempo oder die Gewalt könnten allein ein Volk stark und glücklich machen und für alle Zeiten seine Zukunft sichern. Wir wollen uns die Lehre, die Gott unserem Volke in der gegenwärtigen Zeit gibt, tief einprägen.«

Interpretation – Kontemplation – Aktion

Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Die Verleihung des Romano-Guardini-Preises bedeutet Jahr um Jahr Selbstbesinnung der Katholischen Akademie in Bayern auf ihre Grundlagen und auf ihren Auftrag. Die große Gestalt Romano Guardinis, des christlichen Deuters von Welt und Zeit, tritt wieder vor sie hin als Maß und als Weisung. Mit dem Stichwort »Interpretation der Welt« wird ihr inhaltlicher Auftrag ins Gedächtnis gerufen, den das Programm von 1956 in die Worte gefaßt hat: »Die Aufgabe der Katholischen Akademie läßt sich umfassend

* Vortrag, gehalten aus Anlaß des fünfundzwanzigjährigen Jubiläums der Katholischen Akademie in Bayern am 27. Juni 1982 in München.

bestimmen als Begegnung des katholischen Glaubens mit der Welt von heute in ihren verschiedenen Erscheinungsformen des theoretischen Wissens und der praktischen Lebensgestaltung.«[1] Inzwischen ist die ansehnliche Reihe der Guardini-Preisträger selbst zu einer Auslegung des Wortes »Interpretation der Welt« und damit des Wollens der Akademie geworden, zu einem sprechenden Hinweis darauf, wie vielgestaltig die Weisen solcher Interpretation sein können und müssen angesichts der Dimensionen von Welt und Mensch, um die es dabei geht. Die philosophische und theologische Reflexion, die künstlerische Gestaltung, die Kontemplation – sie alle können Wege und Weisen von Interpretation der Welt sein.

Damit ist zugleich auch schon die Unerschöpflichkeit des Themas angedeutet und auch die Aussichtslosigkeit offenkundig, es in einem Vortrag irgendwie zulänglich behandeln zu können, da doch so vielgestaltige Lebenswerke es ihrerseits immer nur ausschnitthaft, in ihrer Weise, mit ihren Grenzen und ihrer Fülle, zu bewältigen vermögen. Das bedeutet für mich die Freiheit zur Auswahl, die im letzten nur zufällig sein kann. Ich lasse mir den Weg dafür vorgeben von dem Besonderen dieser Stunde: von dem Erinnern, das in ihr liegt, wie von dem Gegenwärtigen und Besonderen, das sie auszeichnet. Das Erinnern betrifft die Entstehung der Akademie vor 25 Jahren und ihre seitherige Geschichte mit den Fragen, die sie begleitet haben, wie mit den Impulsen, die sie geben durfte. Da ich hier nicht mit einer chronistischen Aufgabe, sondern mit der Suche nach dem Grund betraut bin, der den Anfang gibt und die Zukunft öffnet, sind die Fragen wichtiger als das Bedenken des Geschehenen.

Gegen Idee und Wirklichkeit einer Katholischen Akademie gab es von Anfang an, je nach den Zeiten in wechselnder Stärke, zwei Einwendungen, die in mancher Hinsicht konträr, in mancher aber auch wieder recht verwandt sind. Da konnte zum einen gefragt werden: Sind Akademien dieser Art wirklich dem Auftrag der Kirche gemäß? Geraten sie nicht allzuleicht zur Ausflucht vor dem Glauben in das geistreiche Reden über den Glauben, in jenes »Abstumpfen des Geistes durch das Geistreiche«, wovon Goethe gesprochen hat?[2] Wäre das eigentlich Angemessene nicht ein Raum der Verwirklichung: das Exerzitienhaus etwa, worin nicht *über* den Glauben gedacht, sondern *der* Glaube gedacht, geübt und im Üben getan wird? Hier also gerät das Akademische in Gegensatz zum Kontemplativen. Eine uralte Auslegung und Gefährdung des Akademischen wird sichtbar, die bis in die Zeit der sogenannten mittleren Akademie, also bis in vorchristliche Zeit, zurückreicht und in Augustins Buchtitel »Gegen die Akademiker« aufklingt. Das Loskommen vom bloß Akademischen war für ihn eine Stufe auf dem Weg zur konkreten Christwerdung. So stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Akademischen zum Kontemplativen, nach dem Ort der Kontemplation in der Akademie und in ihrer Auslegung der Welt. Geschichte geht in Gegenwart über: Die Fragen des Anfangs berühren sich mit dem besonderen Anlaß dieses Abends, an dem die Vertreterin eines

---

1 B. Zittel, Gründungsgeschichte der kath. Akademie in Bayern. München 1982, Dokument 25, S. 118.

2 Maximen und Reflexionen. Kröners Taschenbuchausgabe, hrsg. v. G. Müller, Nr. 944; hier zitiert nach J. Pieper, Was heißt akademisch? München 1964², S. 47. Diese 1952 zuerst erschienene kleine Schrift scheint mir nach wie vor grundlegend für die Frage nach dem »Akademischen«; mein Referat verdankt ihr die entscheidende Wegweisung.

kontemplativen Ordens ausgezeichnet und so auch ganz grundsätzlich Kontemplation als wesentliche Weise der Interpretation der Welt benannt werden soll.[2a]

Vielleicht ging es allerdings manchen, die Akademien als überflüssige Stätten der Theorie empfanden, weniger um die Kontemplation als um einen gewissen pastoralen Pragmatismus, der nicht Reflexion, sondern konkret zu Buche schlagende Aktion sehen möchte. Ja, meine ganze Überlegung wird auf den Nachweis abzielen, daß der pragmatistische Einwand gegen die Akademie dann überwunden ist, wenn man als den Kern geistlicher Verwirklichung die Kontemplation erkennt und zugleich begreift, daß das wahrhaft Akademische auf das Kontemplative zuführt und ohne dieses nicht bestehen kann. Aber damit sind wir schon vorausgeeilt; zunächst wäre zu sagen, daß im Pragmatismus sich der scheinbare Einwand der Frömmigkeit mit der Kritik der Unfrommen trifft, die wieder höchst unterschiedlich instrumentiert sein kann. Da wird zum Beispiel gefragt: Was hat es schon mit der Freiheit einer solchen Akademie auf sich? Ist sie nicht ein leeres und darum eher gefährliches Alibi der kirchlichen Macht, sprich: der Hierarchie, die nun sagen kann: Da seht ihr doch, daß wir einen Freiraum des Gesprächs wollen und anerkennen, während es sich in Wirklichkeit nur um eine wohl eingezäunte und ungefährliche Spielwiese handelt, die zwar einen schönen Schein erzeugt, aber folgenlos ist? Auch hier ist das Eigentliche nicht die Sorge um die Freiheit, sondern die Frage nach der Veränderungspotenz eines solchen Unternehmens. Das heißt: Es wird nicht im klassischen Sinn akademisch, sondern durchaus pragmatisch gefragt – wobei die Vorstellungen von der angestrebten Veränderung weit auseinandergehen können. Solche Kritik an einem Tun, das wesentlich auf Interpretation abzielt, berührt die seit Marx allgegenwärtige Frage, ob man denn nicht überhaupt mit Interpretation zuwenig tue und vielmehr verändern müsse – eine Frage, die so scharf und so programmatisch gewiß erst Karl Marx formuliert hat, die aber sachlich doch bis in den Grund des neuzeitlichen Denkens zurückreicht, wenn Francis Bacon in seinem »Novum Organum«, in der neuen Logik der Zukunft, von der Frage der Wahrheit als der alten, veralteten Frage abrückt und sie in die Frage nach dem Können, die Frage nach der Macht, umwandelt. Das Ziel der Philosophie ist nun nicht mehr das Verstehen des Seins, sondern dies: uns zu »maîtres et possesseurs de la nature« zu machen.[3] War vorher das Stichwort »Kontemplation« als Gegenpol zu »Interpretation« aufgetaucht, so stellt sich hier nun »Aktion« als Gegenprogramm entgegen. Um diese drei Stichwörter sollen meine Überlegungen kreisen. Mit anderen Worten: Es soll gefragt werden, wie die Akademie als Stätte der Interpretation im Gegenlicht von Kontemplation und Aktion zu verstehen sei.

So ist zu fragen: Die Akademie, das Akademische, was ist das eigentlich? Wenn man die Geschichte von Wort und Wirklichkeit »Akademie« seit Platon bis zur Gegenwart betrachtet, sieht man, daß es eine sozusagen auf der Statistik des kleinsten gemeinsamen Nenners beruhende Antwort nicht geben kann; sinnvoll ist nur die Frage nach jener gründenden Kraft, die dem Akademischen im Wandel der Kultur und im Vorübergang

---

2a Guardini-Preisträgerin des Jahres 1982 ist Schwester Gemma Hinricher, Priorin des Karmels von Dachau, jetzt Berlin.

3 Vgl. Pieper, ebd., S. 20. Die Bedeutung von Bacon im geistigen Umbruch der Neuzeit ist auch nachdrücklich herausgestellt bei M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung. Freiburg 1980, S. 78-82; vgl. ferner R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? München/Zürich 1981 S. 13; 100f.

der Mächte immer wieder Bedeutung verlieh und es zu jener ausgezeichneten Kraft der abendländischen Kultur machte, die auch in einer Weltkultur Bestand haben kann, ja, muß. Die Antwort, die im letzten sehr einfach ist, kann sich – wie mir scheint – aber nur in einem behutsamen Zugehen auf das Eigentliche erschließen, das sonst in seiner Abgründigkeit hinter allzu verbrauchten Wörtern verborgen bleiben könnte.

I. Was konstituiert eine Akademie?

1. Der Dialog

Gehen wir also vom Äußerlichen her vor, das doch mehr als Äußerlichkeit ist. Akademie, wie Platon sie dachte und wie wir sie heute noch und wieder wünschen, ist zuallererst Stätte des Dialogs. Aber was ist das eigentlich: »Dialog«? *Dialog* kommt ja nicht einfach schon dadurch zustande, daß geredet wird. Das bloße Gerede ist der Verfall und das Verfehlen des Dialogs. Dialog entsteht erst, wo nicht nur Wort, sondern auch Hören ist und wo im Hören sich Begegnung, in der Begegnung Beziehung und in der Beziehung Verstehen als Vertiefung und Verwandlung von Sein vollzieht. Versuchen wir die einzelnen Elemente des Vorgangs, die damit genannt sind, in ihrer Bedeutung zu begreifen.

Da ist zunächst das Hören. Es ist ein Vorgang des Öffnens, des Offenwerdens für das andere und den anderen. Vergegenwärtigen wir uns, welche Kunst es ist, wenn jemand zuhören kann. Das ist nicht eine Fertigkeit wie das Bedienen einer Maschine; es ist ein Sein-Können, in dem die Person als ganze angefordert ist. Hören bedeutet den anderen erkennen und anerkennen, ihn in den Raum des eigenen Ich hereintreten lassen, bereit sein, sein Wort und darin sein Sein zu assimilieren ins Eigene und so, umgekehrt, sich ihm zu assimilieren: Nach dem Akt des Hörens bin ich ein anderer, ist mein eigenes Sein bereichert und vertieft, weil es zusammengeschlossen ist mit dem Sein des anderen und darin mit dem Sein der Welt.

Dabei ist vorausgesetzt, daß das Wort des anderen im Dialog nicht bloß irgend etwas aus dem Bereich des Wißbaren und der Fertigkeiten, des äußeren Könnens betrifft. Wenn wir vom Dialog im eigentlichen Sinn reden, dann ist ein Wort gemeint, in dem etwas vom Sein selbst, die Person selber, zur Sprache kommt, so daß nicht nur die Menge des Gewußten und des Gekonnten vermehrt, sondern das Mensch-sein selber berührt, das Sein-können des Menschseins gereinigt und vertieft wird.

So erschließt sich aber eine weitere Dimension des Dialogs, seines Hörens und seines Redens, auf die der frühe Augustinus besonderen Wert gelegt hat, dessen Bekehrungsgeschichte uns ja dokumentarisch greifbar ist in den Dialogen mit den Freunden, in denen sich die kleine Akademie von Cassiciacum tastend auf die Stunde zubewegt hat, in der schließlich ein neues Wort, das Platon nicht gekannt hatte, in ihre Mitte fallen und zur Lebenswende werden konnte. In der Rückschau und Analyse dieser Gespräche kommt Augustinus zu dem Ergebnis, daß die Freundesgemeinschaft einander hören, einander verstehen konnte, weil sie alle gemeinsam auf den inneren Meister, die Wahrheit, hörten.[4] Menschen können einander verstehen, weil sie gar nicht völlig getrennte Inseln

4 Vgl. zur Philosophie des frühen Augustinus etwa E. König, Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins. München 1970.

des Seins sind, sondern in der gleichen Wahrheit kommunizieren. Sie begegnen einander um so mehr, je mehr sie dies eigentlich sie Einende anrühren, die Wahrheit. Dialog ohne dieses innere Hören auf den gemeinsamen Grund würde ein Disput von Tauben bleiben.

Hier stoßen wir auf einen Sachverhalt, der in der Debatte von heute außerordentlich wichtig ist und zugleich die Gefährdung des Dialogs deutlich werden läßt: Die Menschen sind konsensfähig, weil es die gemeinsame Wahrheit gibt; nicht aber darf der Konsens als Ersatz der Wahrheit auftreten wollen. Brechen wir an dieser Stelle, die uns schon mitten ins Zentrum geführt hat, vorerst ab, um ein zweites Kennzeichen des Akademischen zu bedenken.

2. *Die Freiheit*

Zum Wesen des Akademischen und seiner Bemühung um Interpretation, um Verstehen, gehört von Anfang an die *Freiheit*. Die Freiheit bedeutet dabei wesentlich ein Doppeltes: Sie ist zunächt die Möglichkeit, alles zu denken, alles zu fragen, alles zu sagen, was im Ringen um die Wahrheit als sagens-, fragens- und denkwürdig erscheint.[5] Bis hierher bewegen wir uns ganz offenkundig im Bereich dessen, was heute von jedermann mindestens theoretisch angenommen und verteidigt wird. Aber man muß doch fragen: Was rechtfertigt diese unter Umständen so gefährliche Freiheit? Was begründet sie? Wofür wird dieses Risiko eingegangen? – Die Antwort, die einzig befriedigende, lautet: Die Wahrheit selbst, um ihrer selbst willen, ist so kostbar, daß sie solches begründet; niemand sonst könnte es. Hier befinden wir uns nun allerdings sogleich in einem dramatischen Konflikt mit allen Veränderungsstrategien und zugleich in der Grundlegungsfrage unserer Gesellschaft überhaupt. Versuchen wir daher, diesen Punkt möglichst genau zu umschreiben, den Josef Pieper – Guardini-Preisträger des Jahres 1981 – so definiert: »Das Unterscheidende (des Akademischen) ist vor allem dies Freisein von der Bindung an irgendwelche Nutzungszwecke – welches Freisein die eigentliche ›akademische Freiheit‹ ist, die demnach *per definitionem* ausgelöscht wird, sobald die Wissenschaften die bloße Zweckveranstaltung eines wie auch immer organisierten Machtkonzerns werden.«[6] »Man kann zwar die Philosophie in Dienst zu nehmen meinen; aber siehe da: das in Dienst Genommene ist nicht Philosophie.«[7]

Die Frage der Freiheit ist untrennbar mit der Frage der Wahrheit verknüpft. Wo die Wahrheit kein Wert in sich selber ist, der unabhängig von Erfolgen des Einsatzes und des Verweilens würdig ist, da kann Erkennen nur am Nutzen gemessen werden. Wenn es so steht, hat es seine Rechtfertigung nicht mehr in sich selbst, sondern bloß noch in Zwecken, denen es dient. Dann gehört es dem Bereich der Zwecke und der Mittel zu, und das heißt: Es ist in irgendeiner Form der Macht, dem Machterwerb zugeordnet. Nochmals anders gesagt: Wenn der Mensch die Wahrheit selber gar nicht sollte erkennen können, sondern nur die Brauchbarkeit der Dinge für dies und das, dann wird das Gebrauchen und Verbrauchen der Maßstab alles Tuns und Denkens; dann ist die Welt nur noch »Material von Praxis«. Hier wird der unerbittliche und unausweichliche Grundentscheid deutlich, der immer tiefer zum Dilemma der Neuzeit geworden ist und

---

5 Vgl. zu diesem Abschnitt J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche. In: E. Correcco/N. Herzog/A. Scola, Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Fribourg 1981, S. 37-52. 6 A. a. O., S. 28. 7 Ebd. S. 29.

heute sich als ihre Schicksalsfrage stellt: Ist Wahrheit dem Menschen überhaupt zugänglich? Lohnt es sich, sie zu suchen? Ist die Suche nach ihr, ihre Erkenntnis als der eigentlichen Herrin des Menschen vielleicht sogar das einzig Rettende? Oder ist der Abschied von der Wahrheitsfrage, wie er in Francis Bacons neuer Logik deutlich wird, die wahre Befreiung des Menschen, mit der er aus der spekulativen Träumerei aufsteht und endlich selbst die Herrschaft über die Dinge in die Hand nimmt, um »Maître et possesseur de la nature« zu werden? Gilt Giambattista Vicos Definition, Wahrheit sei allein das Gemachte (und damit das Machbare), oder gilt der christliche Entscheid, daß Wahrheit dem Machen vorausliegt?[8] Die Freiheit, die aus dem neuen Denken Bacons folgt, ist die Freiheit, alles zu machen und das Können als die einzige Gesetzlichkeit des Menschen anzuerkennen – eine Freiheit, die allerdings vordem nicht gegolten hatte und die sich, in der Gebärde des jüngeren Sohnes, der sein Erbe selbst in die Hand nimmt und damit auszieht ins Unbekannte, als die wahre Befreiung etablieren konnte. Aber die Freiheit, alles zu machen, die in der Wahrheit – dem Vater – keine Bindung mehr sieht, steht unter dem Zwang, daß nun nur noch das Brauchen und das Gebrauchtwerden über den Menschen gebietet, und sie ist darum im letzten eine Sklavenfreiheit – auch wenn sich dies erst spät zeigt und auch wenn es lange dauert, bis sie so abgewirtschaftet hat, daß sie bei den Schoten der Schweine angelangt ist und noch die Schweine beneiden muß, weil sie nicht im Fluch der Freiheit stehen. An den vorgerücktesten Stellen der modernen Geistesentwicklung ist dieser Punkt erreicht, aber der ökologische Aufschrei gegen den Menschen als Zerstörer des Seins ist so lange keine Rettung, solange er mit dem Können zugleich den Geist verdammt, weil man den Geist nur noch als Macht des Könnens weiß, nicht mehr als Gefäß der Wahrheit. »Die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,32) – dieses Wort des Herrn können wir in seinem abgründigen Anspruch und in seiner Größe heute ganz neu verstehen. Die Freiheit des Machens und die Freiheit der Wahrheit sind zur eigentlichen Alternative unserer Stunde geworden. Aber die von der Wahrheit ungehemmte Freiheit des Machens ist die Diktatur der Zwecke in einer wahrheitslosen Welt und damit die Versklavung des Menschen unter dem Schein seiner Befreiung. Nur wenn die Wahrheit in sich selber gilt und sie zu sehen mehr ist als alle Erfolge, nur dann sind wir frei. Und nur die Freiheit der Wahrheit ist darum die wahre Freiheit.

3. Das Zentrum: Wahrheit als Grund und Maß der Freiheit

Damit sind wir am eigentlichen Kernpunkt unserer Überlegungen angelangt: Die Freiheit der Akademie ist die Freiheit zur *Wahrheit*, und ihre Rechtfertigung ist es, für diese dazusein, ohne umschauen zu müssen nach den erreichten Zwecken. Das zurückschauende Weib des Lot wird zur Salzsäule; der ans Licht steigende Orpheus verlor alles, als er sich umblickte nach dem Erfolg.[9] Wir werden auf diese Zusammenhänge zurückkommen müssen, wenn wir uns dem Thema Kontemplation zuwenden. Die Berührung des Akademischen und des Kontemplativen, des Platonischen und des Christlichen wird hier ganz augenfällig.

---

8 Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 33-43.

9 Dieses Bild bei Pieper, S. 69, im Anschluß an K. Weiß.

Aber zunächst müssen wir den Gedanken selbst möglichst genau zu fassen versuchen, um seinen Anspruch und seine Konsequenzen möglichst deutlich zu Gesicht zu bekommen. Mir scheint es bezeichnend, daß Romano Guardini ihn einmal im Zusammenhang der jüdischen Frage mit der ihm eigenen Helligkeit und Unerbittlichkeit formuliert hat. Das ist kein Zufall, denn hier, in den Schreckenstagen des Dritten Reichs, war das Zerstörerische der Allianz von Vernunft, Maschine und Politik zu letzter Deutlichkeit gelangt. Was Vernunft wird, in der der Zweck und das Können zum einzigen Gott erhoben sind, war hier anschaubar geworden, und anschaubar war damit, daß allein das In-Geltung-Stehen der Wahrheit, ihre Unantastbarkeit das Rettende ist. Was Guardini damals über die Universität gesagt hat, muß auch tiefste Bestimmung gerade einer Akademie sein: »Wenn die Universität einen geistigen Sinn hat, dann jenen, die Stätte zu sein, wo nach der Wahrheit gefragt wird, nach der reinen Wahrheit – nicht um eines Zweckes, sondern um ihrer selbst willen: deswegen, weil sie Wahrheit ist.«[10] Den gleichen Gedanken hat im Kontext unserer heutigen Sorgen vor zwei Jahren Bischof Hermann Dietzfelbinger bei der Verleihung des Romano-Guardini-Preises formuliert. Er hat dabei auf die Verschiebung von der Wahrheits- zur Wertfrage verwiesen und daran erinnert, daß die Ideen des beginnenden Nationalsozialismus oder die von Herbert Marcuse zunächst als sinnvolle und befreiende »Werte« gewirkt und sich so legitimiert haben. Der damals zitierte Satz von Carl Friedrich von Weizsäcker verdient es, hier wiederholt zu werden: »Ich behaupte, nicht eine glücksorientierte, nur eine wahrheitsorientierte Gesellschaft kann auf die Dauer gedeihen.«[11]

Das bedeutet aber, gerade wenn wir an den Kontext des vorhin erwähnten Guardini-Wortes denken, das folgende: Die größte Verteidigung des Menschen, die beste Verteidigung und Reinigung der Welt geschieht, wo der Herrschaft des Veränderungsdogmas, überhaupt des Machbarkeitsdogmas, Widerstand geleistet und das Recht der Wahrheit um ihrer selbst willen festgehalten wird. Denn das Wahrwerden des Menschen ist zugleich ein Stück Wahrwerden der Welt, und wenn der Mensch wahr wird, wird er gut und wird an seiner Stelle die Welt gut. Thomas von Aquin hat die Wahrheit bekanntlich als Angleichung des Geistes an die Wirklichkeit definiert. Das Unzulängliche dieser Definition ist vor allem in der personalistischen Philosophie der Zwischen- und Nachkriegszeit sehr scharf herausgestellt worden.[12] Gewiß ist mit dieser Formel nicht alles gesagt, aber Entscheidendes wird doch sichtbar: Wahrheit vernehmen ist ein Prozeß, der den Menschen seinsgemäß macht. Es ist Einswerden von Ich und Welt, es ist Zusammenklang, es ist Beschenkt- und Gereinigtwerden. In dem Maß, in dem Menschen sich von der Wahrheit führen und reinigen lassen, finden sie nicht nur zu ihrem wahren Selbst, sondern zum Du. Denn in der Wahrheit berühren sie sich, und die Wahrheitslosigkeit ist es, die sie einander verschließt. Zugehen auf Wahrheit bedeutet demnach Zucht; wenn sie vom Selbstischen, vom Wahn der Autarkie reinigt, den Menschen gehorsam macht und ihm den Mut der Demut gibt, so heißt dies auch, daß sie die Parodie der Freiheit, die in der Machbarkeit liegt, und die Parodie des Dialogs, die im

10 R. Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage. München 1952, S. 10.

11 H. Dietzfelbinger, Dimensionen der Wahrheit. In: Kath. Akademie in Bayern, Chronik 1980/81, S. 148-156; Zitat S. 150.

12 Vgl. L. B. Puntel, Wahrheit. In: H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild, Handbuch philosophischer Grundbegriffe III. München 1974, S. 1649-1668.

zuchtlosen Geschwätz liegt, zu durchschauen lehrt, die Verwechslung von Bindungslosigkeit und Freiheit überwindet und so gerade dadurch fruchtbar ist, daß sie absichtslos geliebt wird.

Mit diesen Überlegungen sind wir zu einem letzten Schritt gerüstet. Wir müssen noch die Pilatusfrage stellen: Was ist eigentlich Wahrheit? – freilich anders, als Pilatus es getan. Hermann Dietzfelbinger hat vor zwei Jahren darauf hingewiesen, daß das Bedrückende der Pilatusfrage darin liegt, daß sie eigentlich gar keine Frage, sondern eine Antwort ist. Zu dem, der mit dem Anspruch der Wahrheit kommt, sagt er: Laß dieses Gerede – was ist schon Wahrheit? Wir wollen uns lieber dem Konkreten zuwenden. – In dieser Form wird die Pilatusfrage auch heute meistens gestellt. Aber nun muß sie in allem Ernst angefaßt werden: Woher kommt es, daß Wahrwerden Gutwerden heißt, daß Wahrheit gut, das Gute überhaupt ist? Woher kommt es, daß sie aus sich selber gilt, ohne sich durch Zwecke ausweisen zu müssen? Das alles gilt nur, wenn die Wahrheit ihre Würde in sich selber hat, wenn sie in sich selbst besteht und mehr Sein hat als alles andere; wenn sie selbst der Grund ist, auf dem ich stehe. Wenn man das Wesen von Wahrheit ganz bedenkt, dann ist man beim Gottesbegriff angelangt. Man kann das Selbersein, die Würde der Wahrheit, an der wieder die Würde des Menschen und der Welt hängt, auf die Dauer nicht festhalten, wenn man nicht darin das Selbersein und die Würde des lebendigen Gottes zu sehen lernt. Deshalb ist die Ehrfurcht vor der Wahrheit im letzten nicht abtrennbar von jener Gesinnung der Verehrung, die wir Anbetung nennen. Wahrheit und Kult stehen in einer untrennbaren Beziehung zueinander – eins kann ohne das andere nicht wirklich gedeihen, sooft sie sich auch in der Geschichte voneinander getrennt haben.

4. Der Kult

Damit sind wir bei einem letzten Gesichtspunkt in unserer Untersuchung des Akademischen und seiner Theoria angelangt. Daß das Wort »Akademie« zunächst Name eines vorstädtischen Tempelbezirks war, ehe dann Plato dort seine Schule errichtete, mag zunächst als ziemlich äußerlich für die Geschichte der neuen Institution erscheinen. Bei näherem Zusehen zeigt sich hier ein tieferer Zusammenhang, der dem Gründer wohl nicht unerheblich gewesen ist. Denn Platons Akademie war, rechtlich gesehen, ein Kultverband. Die kultische Verehrung der Musen war dementsprechend fester Bestandteil des Lebens in ihr; es gab ausdrücklich das Amt des Opferbereiters.[13] Dies ist weit mehr als ein äußerlicher Zufall, eine Konzession etwa an die soziologischen Strukturen von damals. Die Freiheit für die Wahrheit und die Freiheit der Wahrheit kann letztlich nicht sein ohne die Anerkennung und die Verehrung des Göttlichen. Die Freiheit von der Nützlichkeitspflicht kann nur begründet werden und nur bleiben, wenn es das vom Nutzen und vom Eigentum des Menschen wirklich Herausgenommene gibt, wenn das höhere Eigentumsrecht und der unberührbare Anspruch der Gottheit besteht. »Die Freiheit der Theoria«, sagt Pieper im Anschluß an Platon, »ist wehrlos und ohne Schutz – es sei denn, sie begebe sich auf besondere Weise in den Schutz der Götter«.[14] Die

13 Pieper, a. a. O., S. 37f.; vgl. H. Meinhardt, Akademie. In: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie I. Basel/Stuttgart 1971, S. 121-124.

14 Ebd., S. 36.

Freiheit vom Nutzen, die Freistellung von den Zwecken der Macht, findet ihre tiefste Verbürgung allein in der Vorbehaltenheit des keiner menschlichen Macht Untergeordneten: in der Freiheit, die Gott der Welt gegenüber hat und gibt. Die Freiheit der Wahrheit steht nicht nur zufällig, bei Platon, der sie als erster philosophisch formulierte, sondern wesenhaft im Kontext der Verehrung, im Kontext des Kultes. Wo es diesen nicht mehr gibt, hört auch jene auf. Es gibt ihn selbstverständlich auch da nicht mehr, wo kultische Formen zwar weitergeführt, aber zu bloßem sozialem Symbolhandeln umgedeutet werden. Dies alles aber heißt, daß immer da anarchische Pseudofreiheit am Werke ist, wo die Fundamente der Anbetung, wo die Bindung an die Wahrheit und ihre Forderung negiert werden. Diese falschmünzerischen Freiheiten sind heute übermächtig, und sie sind die eigentliche Bedrohnung der wahren Freiheit. Die Aufklärung im Begriff der Freiheit gehört heute zu den entscheidenden Aufgaben, wenn es uns um die Rettung des Menschen und der Welt zu tun ist.

II. Was gehört zu christlicher Kontemplation?

Mit dieser Analyse des Akademischen, des Interpretatorischen, im Gegenlicht des Aktionistischen, Pragmatischen sind wir nun schon mitten in unseren dritten Grundbegriff, in den des *Kontemplativen* hineingeraten. Die Situation verleitet mich, vor dem letzten Überlegungsgang, der nun endlich das Kontemplative thematisieren muß, noch einmal einen kleinen Hinweis auf die Geschichte der Akademie einzuschalten. Platons Akademie wurde bekanntlich im Jahre 529 n. Chr. durch Kaiser Justinian aufgelöst, weil sie bis zuletzt an dem unlöslichen Zusammenhang zwischen Kult der Götter und Philosophie festhielt – und so in der christlichen Welt zum Fremdkörper geworden war. Aber gut hundert Jahre zuvor hatte Kaiser Theodosius II. eine christliche Akademie ins Leben gerufen, die den kultischen Gehalt ins Christliche übersetzte und sich so als die bessere Erbin Platons wußte. Von dieser Akademie führt der Weg direkt zur Reichsuniversität des Kaisers Konstantin Monomachos, die ihrerseits die Voraussetzung für das Entstehen der ersten Universitäten des Westens bildete. Ich habe gesagt, daß Kaiser Theodosius die erste christliche Universität gründete; aber das ist nicht ganz genau: Die eigentliche Urheberin war eine Frau, seine Gattin Eudokia, die die Tochter des damaligen Oberhaupts der Platonischen Akademie, Plutarch von Athen, gewesen ist und sich so mit Recht als Trägerin des großen Erbes der griechischen Philosophie fühlen durfte. Ihre Dichtung über den Zauberer Kyprianos von Antiochien bildet die Quelle für die mittelalterliche Faust-Sage. So fließt hier vieles zusammen, auch und wieder das Kontemplative, denn ihre tiefste Prägung hat diese Frau in der Begegnung mit dem kontemplativen Mönchtum ihrer Zeit gefunden.[15]

Aber kommen wir wieder zu Sache. Während in der scholastischen Theologie des Mittelalters die Frau kaum eine Rolle spielte, ist ihr Anteil an der mystischen Theologie bedeutend. Das liegt sicher zunächst daran, daß Scholastik und Mystik einen je anderen soziologischen Kontext haben: zum einen die Schule, zum anderen das Monasterium, das eine Gemeinschaft in den göttlichen und menschlichen Dingen bildet. Teresa von Ávila, die in diesen Monaten besonders vor unseren Augen steht, ist aus solchen Traditionen herausgewachsen; sie verkörpert in einzigartiger Weise, was christliche

15 Vgl. Pieper, a. a. O., S. 13f.; H. Homeyer, Eudokia – Athenais. In: LThK III, Sp. 1170.

Kontemplation heißt, und vielleicht konnte nur eine Frau dies so rein verkörpern. Hier stehen freilich sofort wieder eine Menge Fragen auf dem Weg. Von außen her wird gefragt: War diese Mystik nicht vielfach eine Spielerei, eine Art Ersatzleben für den Ausschluß von der Gestaltung der öffentlichen Dinge? Von innen her gibt es den Einwand, daß Kontemplation das eigentlich Christliche verfehle. Hier werde die Geschichte des Heils, der geschichtlich handelnde und uns ins Handeln rufende Gott als Anfängerstufe zurückgelassen; am Ende gehe es nicht mehr um Christus, der Mensch bleibt in Ewigkeit, sondern um die Überschreitung der Geschichte und des Menschseins zu einer statischen Schau des geschichtslos Ewigen. In Wahrheit kann so nur blanke Unkenntnis sprechen, denn das Inkarnatorische und das Österliche bilden auf allen Stufen die Herzmitte der teresianischen Frömmigkeit. Dies alles darzustellen ist hier nicht möglich. Ich möchte nur noch in Stichworten zeigen, daß die grundlegenden Strukturelemente des Akademischen, des Interpretatorischen, die wir vorhin erhoben haben, zugleich auch die Strukturelemente der teresianischen Kontemplation sind. So kann die Verwiesenheit des Akademischen auf das Kontemplative und die Offenheit des Kontemplativen für das wahrhaft Akademische und ihrer beider Bedeutung für das Seinkönnen des Menschseins, für das rechte Bestehen der Welt deutlich werden; alles zusammen mag dann als Auslegung des eingangs erwähnten Programms der Akademie, als Deutung ihres Weges gestern und morgen sich zusammenfügen.[16]

1. Der dialogische Charakter der Kontemplation

Bei Teresa ist die Sprachform des Dialogs zur Seins- und Lebensform geworden, weil das Leben in seiner Grundbewegung Gebet geworden ist, Dialog mit dem, »von dem wir wissen, daß er uns liebt«.[17] Ihre Bekehrung besteht letztlich darin, daß sie vom »Gespräch als Geschwätz mit der Welt und über die Welt befreit wird zum wirklichen und wesentlichen Gespräch mit Gott, über Gott, über sich, über die Menschen und ihre Welt in der Sicht und Perspektive Gottes selbst«.[18] Dieses tiefste Im-Gespräch-Stehen, das deshalb gültige menschliche Seinsform werden kann, weil es die Seinsform des trinitarischen Gottes selber ist, öffnet auch neu zum Gespräch mit den Menschen. Das Geschwätz, mit dem wir einander so oft begegnen, ist ja zumeist eine Art von sublimem Versteckspiel; wir reden über das Vielerlei, um uns selbst nicht zur Sprache bringen zu müssen. Der Großteil dessen, was Teresa geschrieben hat, ist schon rein seiner literarischen Form nach nicht für künftige unbekannte Leser literarisch komponiert, sondern Anrede an konkrete Menschen, die aus der Anrede an Gott hervorgeht, in sie führt und oft ganz unvermittelt in sie übergeht, so daß ein Interpret sagen konnte: »Teresas Schriften sind fixiertes lebendiges Reden mit Gott und den Menschen.«[19] Wo das Sein einer Person, wie bei Teresa, von seinem innersten Grund her nicht nur

16 Für die folgende Darstellung der teresianischen Mystik stütze ich mich weitgehend auf den erhellenden Beitrag von U. M. Schiffers, Der Unsinn einer Flucht vor Gott. Ermutigung des Sünders zum inneren Gebet. In: Christliche Innerlichkeit 17 (1982), S. 111-132.

17 Das Leben der heiligen Theresia VIII 5; deutsche Ausgabe besorgt von P. Alkofer: Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu I: Leben von ihr selbst beschrieben (München 1979²), S. 88: »Meiner Ansicht nach ist nämlich das innerliche Gebet nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, daß er uns liebt.«

18 Vgl. Schiffers, a. a. O., S. 116.

19 Ebd., S. 115.

geöffnet, sondern der beständige Akt des Offenseins auf den gegenwärtigen Freund hin geworden ist, da ist im eigentlichen Sinn dialogische Existenz gegeben. Auch in der Wortlosigkeit ist dieses Leben Angeredet-sein und Antwort-sein. Die Kontemplation ist der Dialog mit der Wahrheit und gibt dem Dialog den Atem der Wahrheit.

2. *Die Freiheit*

Darin aber verwirklicht sich Freiheit. Wir kennen heute eine Form von Meditation, in der Religion zur Droge wird. Es geht ihr nicht um Antwort auf Wahrheit, sondern um die Befreiung von der Last und Not der individuellen Existenz. Es geht darum, das Unerträgliche und Bleierne der Alltagsrealität zu verlassen und statt dessen den Glanz des Nichts, die Seinssteigerung des Irrealen zu erfahren. Obwohl vordergründig das Auslöschen des Ich, die Befreiung vom Ich, das Ziel ist, ist solche Religiosität höchst selbstisch. Sie ist nicht Eintreten in das Fordernde einer Beziehung, sondern das Sich-fallen-Lassen in den Genuß der Unendlichkeit hinein. Die Warnungen Karl Barths, daß Religion der Gegensatz zum Glauben werden könne, gewinnen heute ihre eigentliche Aktualität. Zur geistigen Signatur der Gegenwart gehört die Flucht vor dem Glauben in die Religion: Die Wahrheit ist zu schwer, mag sie doch offenbleiben; aber ihren schönen Geschmack, den wollen wir haben. Hier sind die Relationen umgekehrt: Orpheus schaut schon um, bevor er noch in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Die rechte Kontemplation wie die rechte Theorie suchen nach der Wahrheit, ohne ihren Nutzen zu kalkulieren; hier aber wird die angenehme Form gesucht, ohne die Mühsal der Wahrheit zu wollen.

Auch dies ist eine der Freiheits-Parodien, mit denen wir uns auseinanderzusetzen haben. Denn dieser Scheinweg der Befreiung führt nur in den Schein, und der Schein ist nicht – Freiheit. Die Freiheit Teresas – die Freiheit dessen, der sich in den Dialog der Liebe begibt und ihn zum Logos seines Lebens macht – sieht anders aus. Sie zeigt sich bei Teresa in den zwei Grundfragen ihres Jahrhunderts: der Frage nach der Heilsgewißheit und der Frage nach dem Werk. Teresas Antwort mit derjenigen Luthers zu vergleichen, würde ein schwieriges Geschäft hermeneutischer Vermittlung verlangen, an das ich mich hier nicht heranwagen will.[20] So stelle ich Teresas Antworten einfach so hin, wie sie sie gegeben hat. Für sie ist ein objektivierbares Gewiß-sein-Wollen der eigenen Rettung jene Weise des Umschauens nach sich selbst, in der die Beziehung erstirbt, auf der gerade das Heil gründet. Es ist nur dann da, wenn ich nicht nach mir frage, sondern selbstvergessen im Vollzug der Begegnung bleibe. Teresas Stellung zu dieser Frage kann man in zwei Sätzen ihres Werkes zusammengefaßt finden: »Ihn anzuflehen, daß wir ihn nicht beleidigen, ist die größte Sicherheit, die wir besitzen können«[21]: Unsere Sicherheit ist im Hinschauen auf Ihn und im Vertrauen auf Ihn, im Freigeben unser selbst. Von da kann dann das andere gesagt werden: »Nach meinem Dafürhalten ist es bei der Beschaffenheit unserer Natur unmöglich, mutig große Dinge

20 Vgl. dazu J. Moltmann, Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther. In: »Stimmen der Zeit« 107 (1982), S. 449-463. Das Thema bedarf zweifellos weiterer Erörterung.

21 Die Seelenburg; Schriften hrsg. von P. Alkofer V. München 1973[5], S. 223: 7. Wohnung, 4. Kap., Nr. 3; Schiffers, S. 123.

zu unternehmen, wenn man nicht erkennt, daß man bei Gott ›favorecido‹ ist« – daß also, so könnte man übersetzen, Gott einen mag, daß man bei Ihm in Gunst steht, in Gnaden ist.[22] Dieses gelassene Wissen um das Gemochtsein, um das Angenommensein, das aus dem Hinschauen auf Ihn kommt – das hat nichts mit falscher Sicherheit zu tun, aber alles mit der Freiheit, die den Mut des Handelns und des Leidens gibt.

So wird schon der ganz und gar nicht quietistische Charakter von solcher Kontemplation sichtbar. Er gibt sich noch deutlicher zu erkennen, wenn Teresa an anderer Stelle formuliert: »Hierfür ist das Gebet da, meine Töchter, das ist die Bestimmung dieser geistlichen Ehe, nämlich daß immerfort Werke entsprießen, Werke.«[23] Daß hier nicht eine ängstlich sich selbst besorgende Werkfrömmigkeit gemeint ist, liegt auf der Hand. Abgewiesen wird aber eine Weise der Meditation, die in der Flucht vor sich selbst nur sich selber meint: eine Meditation, die die Welt ihrem eigenen Elend überläßt und sich darin genügt, selber den Ausweg gefunden zu haben. Das Anschauen dessen, der uns bis zur Torheit geliebt hat, führt nicht zu solcher Art von Heilsegoismus, sondern drängt zum Tun und macht das Tun zum Ausdruck der Freiheit vom Ich, die aus der Begegnung mit der Wahrheit und der erlösenden Kraft ihres Gutseins kommt.

3. Die Wahrheit

Mit alledem ist schon deutlich geworden, daß teresianische Mystik dialogisch ist, daß sie auf Wahrheit bezogen ist und diesen Dialog nie hinter sich lassen kann. Das Neue und vorher Unerreichbare ist, daß nun die Wahrheit als Liebe entdeckt wird – wie für Augustinus beides zu der Erkenntnis verschmolz, daß der Logos kein anderer als der gekreuzigte Christus ist, so daß ihm Wahrheit, Liebe und Ewigkeit in eins verschmelzen.[24] Glaube, der in der Kontemplation Dialog geworden ist, wird nicht mehr als pflichtmäßige Zustimmung zu einer Menge von Sätzen aufgefaßt. Er verliert alles Äußerliche. Aber er verliert nicht seinen Inhalt; er verflüchtigt sich nicht ins Unbestimmte privater Erfahrungen. Das Fordernde und zugleich Helfende solcher Verwiesenheit auf den Gott, der mir gegenüber bleibt und mich auf eine ganz bestimmte Weise anredet, wird sichtbar in einem Satz, in dem die ganze Glaubensgestalt dieses Menschen, Teresas, in dem Last und Gnade eines Lebens sichtbar werden: »O unendliche Güte meines Gottes! . . . Wie wahr ist es: Wer Deine Nähe erträgt, den erträgst Du!«[25] Die Wahrheit ertragen, Gott ertragen – wie schwer kann dies sein! Aber zuletzt trägt sie uns, weil sie nicht ein Neutrum ist, sondern uns begegnet in dem, der unser aller Last getragen hat.

4. Der Kult

Schließlich erhält diese dialogische Orientierung auf die befreiende Wahrheit, die wir als Kern von Teresas Kontemplation erkannten, ihre konkrete Gestalt in ihrer Lehre vom

22 Leben X 6, Alkofer I, S. 102; Schiffers, S. 122.

23 Seelenburg 7. Wohnung, 4. Kap. Nr. 6, Alkofer V, S. 224; Schiffers, S. 122.

24 Conf VII 10, 16.

25 Leben VIII 6, Alkofer I, S. 89; Schiffers, S. 124.

Erinnern und vom Danken. Erst das Erinnern schafft den Zusammenhang einer geistigen Geschichte im einzelnen Menschen und führt ihm zugleich die ganze Geschichte als seine eigene Geschichte zu. Erst das Erinnern lehrt Verstehen, macht dankbar und führt zur Liebe.[26] Das alles kann hier nicht mehr entfaltet werden. Aber eines ist auch ohnedies deutlich: Mit der Lehre von Erinnerung und Dank sind wir beim Kern des christlichen Kults angelangt, der in seinem tiefsten Wesen nichts anderes als dankendes Erinnern ist und gerade so das tiefsinnige Wort Platons wahr werden läßt, daß der letzte Sinn allen Kultes das Heilwerden der Liebe sei.[27] Die Wurzel der Kontemplation ist der Kult; aber der Kult braucht die Kontemplation, wenn er nicht im Ritualismus erstarren soll. Und nur in diesem Gefüge trägt sich jene Heilung des Menschen zu, die weder Flucht noch Vergewaltigung ist, sondern Aufgehen des Heils, auf das wir alle warten. Die Kontemplation ist die Voraussetzung der wahren Aktion.

Der Wandel der Kunst und die Kirche

Von Hans Maier

Wandel der Kunst und Kirche – bei diesem Stichwort denkt man zunächst an die sich überstürzenden Stil- und Bildsequenzen zeitgenössischer Künste, an ihren raschen Wechsel, ihre verblüffende Auflösung und Neubildung und an die spezifischen Verlegenheiten, die das alles für die Kirche mit sich bringt. Statt daß Liturgie Kirchen baut und Frömmigkeit Kunst hervorbringt, scheint die Kirche in der Neuzeit eher von Entwicklungen *innerhalb* der Kunst ins Schlepptau genommen, denen sie fremd und hilflos gegenübersteht: von Wechsel zu Wechsel gleitend, wird sie mehr und mehr zum Ablageplatz des Zeitgeistes, den sie doch verwandeln müßte – sie, die jahrhundertelang die »Mutter der Bilder« (E. Wachter) und »ein Hort leuchtender Schönheit«[1] war.

Doch bei genauerem Zusehen tritt hinter dieser ersten eine zweite Problematik hervor. Denn nicht erst mit dem raschen Wandel der Kunstprodukte und Kunstbegriffe in der Moderne, schon mit der Entstehung der »Kunst« als eines eigenen Bereichs scheinen jene Verlegenheiten zwischen Kunst und Kirche zu beginnen, die uns spätestens seit dem 19. Jahrhundert beschäftigen. Ja, ich meine, die Entstehung einer autonomen, ästhetisch und begrifflich verselbständigten Kunstsphäre, vorgebildet in der Renaissance, mitbegründet in der Scheidung von Kunst und Technik, vollendet in der »liberalen Kunst« (Kurt Bauch) des 19. Jahrhunderts mit ihrer Freiheit und Voraussetzungslosigkeit – dies alles sei für die Kirche heute eine weit gewichtigere und schwierigere Hypothek als das allmähliche Zerbrechen, die Auflösung dieser autonomen Kunstsphäre im 20. Jahrhundert. Gewiß wirft die verzehrende Selbstverschlingung der Kunstformen und -produktionen für eine auf Dauer gestellte Institution wie die

26 Sehr schöne Ausführungen darüber bei Schiffers, a. a. O., S. 127-131.

27 Symposion 188 b-c.

1 M.-J. Le Guillou, Das Mysterium des Vaters. Einsiedeln 1974, S. 186.

Kirche besondere Probleme auf – wir sehen es an den modernen Kirchen dieses Jahrhunderts, die oft schon heute mehr Restaurierungsmittel verschlingen als die zarten Gebilde des Rokoko oder des Klassizismus, die mit einer gründlichen Kur pro Vierteljahrhundert auskommen.[2] Dennoch: die Knechtsgestalt, in der sich die gegenwärtige Kunst präsentiert mit ihren Zerstörungen und Übermalungen, ihren Filz- und Fettecken, ihren Schleimspuren und Trivialitäten, ihrem Minoritenpathos des Unvollkommenen, Häßlichen und Peinlichen – dies alles scheint mir *sub specie aeternitatis* zumindest nicht *weiter* von der Kirche entfernt zu sein als die ästhetische Glorie einer im naiv oder sentimental Schönen befangenen »sakralen Kunst«.

I

Erinnern wir uns: Sakrale Kunst, religiöse Kunst, Kirchenkunst – das sind sehr junge Begriffe. Und nicht minder jung ist der Begriff der Kunst selbst. Wir projizieren ihn nur allzu unbefangen in die Vergangenheit zurück. In Wahrheit hat erst das humanistische 16. Jahrhundert die Künste von den Wissenschaften und Techniken, von den *scientiae* und den *artes mechanicae* geschieden.[3] Für den heiligen Thomas z. B. war die Musik noch eine Wissenschaft.[4] Für Leonardo und Vasari dagegen ist sie, wie auch Malerei und Architektur, eine Kunst. Die Dichtung folgt nach, auch sie wird in der Neuzeit Kunst, wie die Malerei – *ut pictura poesis*. Wie aber wird jetzt Kunst bestimmt? Aus der Wahrnehmung, der *Aisthesis*, also ästhetisch – nämlich durch den Bezug auf den Betrachter. Damit kommen alle jene Bestimmungen ins Spiel, die für den Weg des Künstlers in die freie Subjektivität, für den Weg des Kunstwerks in die moderne Autonomie bezeichnend sind – Emotion, *plaisir*, Bewunderung, Gefallen. Ich kann den Weg dieser »Ästhetisierung« der Kunst (und damit ihrer Verselbständigung gegenüber älteren Aufträgen und Funktionen) hier nicht im einzelnen nachzeichnen. Genug, daß wir das Ergebnis festhalten: »Die Kunst« tritt aus der Gemengelage mit Technik, Handwerk, Wissenschaft, aber auch mit volkstümlichem Spiel und Brauch, mit trivialer anspruchsloser Übung »für alle« heraus; »Nachahmung des Naturschönen« wird ihr Gegenstand, sie nimmt nicht mehr einfach Aufträge entgegen, sondern sucht ihr Gesetz in sich selbst. Kultur der Gemütskräfte, so umschreibt Kant ihre Wirkung, und damit rückt sie in den Mittelpunkt einer Bildung und Erziehung, die nun mit vollem Recht »ästhetische Erziehung« heißen darf und deren Leitwort lautet: Schönheit, »durch welche man zu der Freiheit wandert«.[5]

Das ist etwas ganz anderes als jene Zeigefunktion des Bildes, die in älteren Zeiten, also *vor* der Ästhetisierung der Kunst, den Charakter der Bilder und Kunstwerke in

2 Zu dem Problem kirchlicher Denkmalpflege vgl. die Referate von Hartwig Beseler, Willy Weyres und Heinz Dohmen auf der XIV. Kirchenbautagung der Künstler-Union Köln. In: Schwarz auf Weiß, XIV/2, 1982.

3 Hierzu und zum folgenden: Art. Kunst, Kunstwerk In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, Basel/Stuttgart 1976, S. 1357ff., bes. 1374ff.; W. Oelmüller (Hrsg.), Kolloquium Kunst und Philosophie I (Ästhetische Erfahrung). Paderborn 1981, hier bes. die Referate von G. Boehm (13ff.) und O. Marquard (159ff.); H. Schade, Gestaltloses Christentum? Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst. Aschaffenburg 1971, S. 43ff., 216ff.

4 H. Pfrogner, Musik. Geschichte ihrer Deutung. Freiburg/München 1954 (Orbis Academicus I/4), S. 132f.

5 So Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795-97.

Kirchenräumen und in religiösen Zusammenhängen bestimmte[6] und die noch die schlichteste Votivtafel und das einfachste religiöse Gerät in einer Bauernkapelle mit den Chören und Glasfenstern der Kathedralen und den Kirchengemälden eines Tizian, Baldung, Rubens verband. Jene Kunst versuchte Gegenstände der Heilsbotschaft durch Bilder zu vermitteln. Sie wandte sich sowohl an die des Lesens Unkundigen *(Biblia pauperum)* wie an jene, die lieber schauen als lesen – sie war »didaktisch«, »an alle« adressiert. Theologisch beruhte sie auf jener Mittellinie, welche die karolingischen Theologen formuliert hatten, als sie das Abendland aus dem morgenländischen Entweder-Oder des Bilderstreits herausholten:[7] Bilder seien zur *Belehrung* der Gläubigen da, sie seien weder sakramentale Abbildungen des Göttlichen selbst (Ikonen), noch seien sie ein Verstoß gegen das erste Gebot des Dekalogs (»Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, um es anzubeten«). Das *Wort* der Verkündigung behielt damit im Abendland seinen Vorrang – aber es wurde anschaubar. Erzählende Bildprogramme stellten dem Beschauer die Zusicherung einer gottgelenkten Welt und Überwelt vor Augen. Es wäre zu einfach, wollte man hier »Kunst« nur als »Auftrag« der Kirche sehen – schon die Auftraggeber reichen weit über den Kreis des Amtes im engeren Sinn hinaus, neben Päpsten, Kardinälen, Bischöfen, Prälaten, Pfarrern stehen Landesherren, Städte, Dörfer, Gemeinden, Stiftungen, einzelne Bürger. Und das universelle Zusammenspiel aller Handwerke und Kunstfertigkeiten erhielt seinen Anstoß nicht allein aus Aufträgen; sein stärkster Antrieb war »eine Leidenschaft der Vorstellung und der Einbildung im wörtlichen Sinn. Indem man die Bilder vor Augen stellt, wird man ihrer Inhalte mit jedem Blick von neuem gewiß und durch Anschauen teilhaftig, weil sie sich einprägen, weil sie von Geist und Sinn Besitz ergreifen.«[8] Von den Programmen mittelalterlicher Kathedralen bis zum Welttheater barocker Deckenfresken und noch weit hinein ins 19. Jahrhundert, zu den erzählenden Altarbildern und Kreuzwegstationen der Nazarener und Historienmaler, reicht jene »narrative« Tradition einer »an alle« adressierten Kunst – so wie auch Musik und Dichtung (»In die Ohren soll es schallen, in die Augen muß es springen«) in dieser Zeit alle Register des Triumphs, der frommen Innigkeit, der predigthaften Ansprache und des evangelisierenden Nachdrucks (Johann Sebastian Bach!) ziehen.

In François Villons Ballade an die Gottesmutter betrachtet seine arme alte Mutter, »die nichts weiß und nie Geschriebenes las«, in ihrer Pariser Kirche das Bild des Himmels mit Harfen und Lauten und die Hölle mit den Verdammten in der Glut: »Das eine macht mich froh, das andere bange«.[9] Hier wird nicht, wie Ernst Bloch meinte, ein

6 Hierzu und zum folgenden: Sachs/Badstübner/Neumann, Christliche Ikonographie in Stichworten. München 1973 (dort weitere Literatur).

7 Zu den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen siehe H. Schade, Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild. In: »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 79 (1957); K. Onasch, Ikonen. Berlin (Ost) 1961, S. 9ff.; W. Nyssen, Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz. Freiburg 1962, S. 11ff.; S. Hordynsky, Die ukrainische Ikone. München/Graz 1981, S. 13ff. Hinweise danke ich auch der Skizze von F. B. Weishaar, Religion und Kunst. München 1978 (Masch.).

8 Weishaar, ebd., S. 3.

9 »Femme je suis povrette et ancienne, Qui riens ne sçay; oncques lettre ne lus. Au moustier voy dont suis paroissienne Paradis paint, ou sont harpes et lus, Et ung enfer ou dampnez sont boullus: L'ung me fait paour, l'autre joye et liesse.« (Ballade que Villon feist à la requeste de sa mère pour prier Nostre Dame.)

utopisches Potential mobilisiert – es sind vielmehr Objektivationen einer Ordnung, die sich ins Gemüt prägen. Keineswegs einer Ordnung des Natur- oder Kunstschönen übrigens: von der furchteinflößenden Majestät, dem *terror antiquus* ravennatischer und sizilianischer Christusbilder bis zu den Kreuzigungs- und Folterszenen spätgotischen Mitleidens, ja bis zu der das Absurde und Surreale streifenden Kunst Grünewalds und des Hieronymus Bosch ist Kunst in christlichen Zusammenhängen nie einfach »schöne« Kunst gewesen. Will man ihre vielgestaltige Erscheinung überhaupt in Begriffe bringen, so wäre eher zu sagen, daß diese Kunst bildhaft anrührend, mitteilend, verallgemeinerungsfähig ist, daß sie gemeinverständlich sich an alle wendet, daß selbst ihre Geheimnisse und Hermetismen sich am Rande einer planen Bildlichkeit abspielen, daß die Subjektivitäten ihrer Erzeuger eingebunden sind in allgemeine Programme und Aufträge – kurz, daß diese Bilder ebenso *ikonographisch* bestimmt sind, wie moderne Bilder (im allgemeinen, und gewiß mit bemerkenswerten Ausnahmen!) *ästhetisch* bestimmt sind.

Hier – und nicht einfach zwischen »christlich« und »unchristlich« – verläuft denn auch die Scheidelinie zwischen den »Alten« und den »Modernen«. Man kann sich fragen, ob es sinnvoll ist, Donatello, Michelangelo oder Rembrandt als »christliche Künstler« zu bezeichnen, so unbestreitbar viele, ja die meisten ihrer Werke dem Kosmos christlicher Überlieferungen zugehören. Denn sie lebten ja in einer christlichen Umwelt; »Christliche Kunst« hob sich damals kaum ab von der umgebenden Zeit und Gesellschaft; sie war ein Teil des Säkulums, »etwas Öffentliches, das im Blut und in den gemeinsamen Adern floß« (Charles Péguy). Erst mit der Ästhetisierung der Kunst geht jene Unmittelbarkeit verloren; erst jetzt entsteht eine ästhetische Kunstwelt, in der das Christliche nicht mehr vorgegeben ist, sondern sich in der Sprache der »Gemütskraft«, der Ästhetisierung und Subjektivierung vernehmlich machen muß. Jetzt entsteht, mit forderndem Anspruch, eine christliche Kunst, die entweder alte Formaufträge (des Monumentalbaus, des Andachtsbildes usw.) gegen die Zeit durchzuhalten versucht oder bewußt zum altchristlichen, mittelalterlichen, altdeutschen Zitat greift, der es aber immer weniger gelingt, eine Verbindung mit der Kunst ihrer Zeit einzugehen.

Auch das ist kein Zufall und keine bloße Unzulänglichkeit, sondern erscheint uns heute, bei aller subjektiven Tragik vieler christlicher Künstler im 19. Jahrhundert, ganz unvermeidlich. Denn die Gegensätze waren kaum überbrückbar: wenn das Gesetz der »liberalen Kunst« Entgrenzung, Subjektivismus, Eigengesetzlichkeit war, wie sollte sie eine Kirchenkunst akzeptieren, die ikonographisch umrissen, liturgischen Erfordernissen verpflichtet und von der christlichen Wahrheit in Dienst genommen war? Und umgekehrt: wenn Kirchenkunst und Staatskunst seit dem späten 18. Jahrhundert in Europa vor dem bürgerlichen Innenraum immer mehr zurücktraten, wenn nicht nur Kirchenbauer von neugotischen, neuromanischen, neubyzantinischen Rückgriffen lebten, sondern selbst ein Rodin vor dem Problem des monumentalen Denkmals in Schwierigkeiten geriet – war es da ein Wunder, daß die christliche Kunst im 19. und 20. Jahrhundert in einer herausfordernden Spannung zur Zeitkunst lebte?

Denn vergessen wir nicht: Mit der Ästhetisierung und Subjektivierung der Kunst war ein Prozeß in Gang gesetzt, der nicht nur das ikonographisch Gemeinverbindliche, die Hierarchie der Gegenstände auflöste. Er mußte schließlich zur Entgegenständlichung schlechthin, zum Verlust des Bildlichen im alten Sinne führen. Noch Theodor Haecker soll sich gesprächsweise über den Satz eines französischen Malers ereifert haben, ein

gutgemalter Blumenkohl sei ebensoviel wert wie eine Madonna. Er hatte recht und unrecht zugleich: recht vom Standpunkt der überlieferten, an gegenständlichen Hierarchien orientierten Kunst, unrecht gegenüber der Modernität, die gerade aus der Enthierarchisierung, Entthematisierung des Kunstwerks ihre Dynamik zog. Eine Kunst für Kenner, eine Kunst ohne öffentliche Funktion, ohne definiertes Verhältnis zum Religiösen und Politischen, ohne öffentliche Aufträge, Bilder, auf Verdacht gemalt, nicht mehr in Akademieausstellungen, sondern in freien Kunstausstellungen gezeigt, gekauft oder nicht gekauft von Menschen, die den Künstler unter Umständen niemals sahen – das war jedenfalls schon äußerlich der schärfste Gegensatz zur alten Kunst. Die Kunst des 20. Jahrhunderts hat hier nur die letzten Konsequenzen aus den Ästhetisierungen und Formalisierungen des 19. Jahrhunderts gezogen: sei es in einem Strukturalismus, der die überlieferten Themen durch Begrifflichkeiten und verabsolutierte Kunstmittel ablöst, sei es in der Auflösung des Gegenständlichen im *Informel,* sei es in der absichtsvollen Verrätselung der gegenständlich erkennbaren, in altmeisterlicher Manier gemalten, aber eben dadurch um so nachdrücklicher verfremdeten Bildinhalte im europäischen *Surrealismus.*[10]

Man hat in Kreisen christlicher Kunst und Wissenschaft lange Zeit darüber diskutiert, ob und inwieweit die hier angedeuteten Tendenzen moderner Kunst rückholbar seien in Religiosität und Kirche – aus Frankreich seien hier die bekannten Bücher der Patres Régamey und Couturier,[11] aus dem deutschen Sprachbereich Namen wie Lothar Schreyer und Anton Henze genannt.[12] Wir verdanken den erwähnten Autoren verdienstvolle Beobachtungen und Bilanzen. Doch wird diese Fragestellung heute bereits von einer anderen, neuen überlagert. Denn die ästhetische Autonomie der Kunst ist inzwischen selbst zu einem Problem geworden, sie wird in der Moderne zunehmend in Frage gestellt, und zwar sowohl unter künstlerischen wie unter politischen und sozialen Gesichtspunkten. Damit verbindet sich ein Zweites: In dem Maß, in dem die ästhetische Selbstbegründung der Kunst nicht mehr genügt und das formale Medium der Kunst nicht mehr »die Botschaft« ist, meldet sich das verdrängte Problem der Ikonographie erneut zu Wort; man darf ein Stück des so kruden und oft banalen Neo-Realismus der 60er und 70er Jahre und ebenso die herausfordernde Wiederkehr des Gegenstandes in *Ready-mades* und Alltäglichkeiten, die zu Kunst erklärt werden, in Dadaismus und *Pop-art* gewiß so deuten. Und endlich werfen moderne Reproduktionstechniken, die Verwendung allgemein zugänglicher Produktionsweisen wie der Fotografie, überhaupt die Kultur des Trivialen, nach Verallgemeinerung Verlangenden, die Konjunktur von U-Musik und U-Kunst Fragen nach dem Konsens über Kunst auf – Kunst verstanden als »Vereinbarungsbegriff« (Werner Hofmann). Wenn Kunst nicht mehr eine autonome Größe ist, wenn ihre Inhalte nicht mehr beliebig sind, wenn niemand mehr das Monopol

---

10 K. Bauch, Abendländische Kunst. Düsseldorf 1952, S. 295ff., 320ff.; W. Spies, Das Auge am Tatort. Achtzig Begegnungen mit Kunst und Künstlern. München 1979, passim.

11 P. Régamey, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert. Graz/Wien/Köln 1954; M.-A. Couturier, Die Freiheit des Christen. Mainz 1964.

12 L. Schreyer, Christliche Kunst des XX. Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt. Hamburg 1959; A. Henze, Das christliche Thema in der modernen Malerei. Heidelberg 1965; vgl. auch Schade, Gestaltloses Christentum, S. 125ff.

auf ihre Erzeugung hat,[13] wenn Unkunst, Antikunst zu Kunst werden kann – stellt sich dann die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Kirche im letzten Viertel unseres Jahrhunderts nicht neu?

II

In der Tat – das Problem muß neu umschrieben, die Fronten der Diskussion müssen neu abgesteckt werden. Herbert Schade SJ hat dazu kürzlich in den »Stimmen der Zeit« bemerkenswerte Ausführungen gemacht.[14] Er stellt fest, daß die Versuche moderner Theologen, die abstrakte Kunst als »visuelle Ekstasis«, als Hinweis auf ein Jenseitiges zu interpretieren und ihr eine privilegierte Stellung unter den modernen Künsten zuzuschreiben, problematisch sind. Schade weist nach, daß in solchen Interpretationen die moderne Ästhetisierung der Kunst nachklingt und daß hier letzten Endes kantische Positionen der Ästhetik verteidigt werden. »Erstaunlich ist die Verteidigung dieser kunsttheoretischen Position vor allem deshalb, weil die zeitgenössische Kunst seit mehr als einem halben Jahrhundert die ›Reservate des interesselosen Wohlgefallens‹ durchbrochen hat und gegen ein kleinbürgerliches Denken, das den Künstler ins ästhetische Abseits der Museen verbannt, sehr bewußt zu Felde zieht. Heute vertritt allen voran Joseph Beuys den religiösen und gesellschaftsverändernden Charakter der ›Kunst‹ oder besser der ›Antikunst‹, d. h., einer nichtästhetischen Symbolik. Die Idee einer nicht mehr schönen Kunst wurde seit Jahrzehnten auch von Picasso verteidigt. Diese nicht mehr schöne Kunst läßt sich mit dem Begriff Kants von einer ›schönen Kunst‹ und der ›Autonomie der Kunst‹ kaum noch vereinen, weil sie gerade das Eindringen von Wirklichkeitsbereichen jenseits der autonomen Künstlerpersönlichkeit dokumentiert.«[15]

Damit ist in der Tat auf etwas Entscheidendes hingewiesen: daß es heute nicht mehr genügen kann, die Positionen einer autonomen ästhetischen Kunst, wie sie sich seit dem späten 18. Jahrhundert entwickelt haben, einfach vorauszusetzen. Denn die Kunst des 20. Jahrhunderts, die heute überblickbar vor uns liegt, geht über diese Positionen weit hinaus. Ich kann hier das Thema nicht in jener Breite und Systematik entwickeln, die für eine genauere Darstellung nötig wäre. Nur einige Hinweise seien erlaubt.

Da ist zunächst, wie erwähnt, als äußerlichster, wenn auch auffälligster Zug die schier provozierende Rückkehr zu einer realistischen Darstellungsweise – deutlich vor allem im weltweiten Siegeszug der amerikanischen (bald auch russischen?) Malerei unseres Jahrhunderts, die Wiederaufnahme einer *Grammatik der Gemeinverständlichkeit*, die

13 »Alle können Kunst machen«, war eine Parole der sechziger und siebziger Jahre; vgl. H. Maier, Kunst und Zeit. In: Ensemble 1975, S. 7ff. Sieht man von abstrusen Übersteigerungen dieser These ab, so erscheint sie im Licht traditioneller Kunstauffassungen so unverständlich nicht: Die meisten Bilder, Statuen, Kirchen vergangener Zeiten sind von »Laien« gemacht worden; die Professionalisierung des Künstlerberufs und der Künstlerausbildung ist ein relativ junges Phänomen.

14 H. Schade, Kirche und autonome Kunst. Zur Neubestimmung der Beziehungen zwischen Kirche und Kunst. In: »Stimmen der Zeit« 10/1982, S. 677ff.

15 Schade, ebd., S. 682, mit dem zusätzlichen Hinweis, daß sich auch andere theologische Themen wie z. B. Passion und Auferstehung in der abstrakten Malerei nachweisen lassen (etwa bei Manessier oder Bazeine). – Zum Thema Mystik und Abstrakte Kunst vgl. neuerdings den gleichnamigen Essay von H. Kern. In: Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde, hrsg. von W. Schmied. Stuttgart 1980, S. 127ff.

auch in anderen Künsten (so der Musik) fast unvermittelt das Zerebrale und Esoterische überlagert und abgelöst hat. Wiederaufnahme ist dabei vielleicht ein nicht ganz treffendes Wort – man sollte eher von einer nach vorn, auf Gegenwärtigkeit hin orientierten Kunst sprechen, die noch das letzte banale Umweltpartikel des hier und heute lebenden Menschen in die Darstellung miteinbezieht: sei es im betont Massenhaft-Banalen moderner Reproduktionstechniken in der *Pop-art*, sei es in der »grausamen Fotografie« amerikanischer Hyperrealisten wie Diane Arbus, sei es in dem »zwischen Horror und Moral« oszillierenden (Werner Spies) Werk von Edward Kienholz, im kalten Sex-Appeal der Warenwelt Richard Lindners oder in den auf fotografischer Basis entwickelten Verletzungen und Verformungen der Menschengestalt bei dem Engländer Francis Bacon.[16] Diese Welt mag trivial, abstoßend und bedrückend sein – unverständlich-esoterisch, ästhetisch für eine *happy few* reserviert ist sie gewiß nicht. Sie drängt entschieden über das bürgerliche Interieur, den malerischen Bildrand hinaus, ja sie hat die alten sichtbaren und unsichtbaren Rahmen, das Prinzip des Bildausschnitts, die Gesetzmäßigkeiten, die von ihm ausgehen, außer Kraft gesetzt. Konsequent und einleuchtend daher, daß sie nach neuen monumentalen Formen sucht, sich Bauwerken als Verpackung anschmiegt oder die Landschaft als neues rahmenloses Bezugssystem aufsucht; in jedem Fall wird man feststellen können, der »Rückzug des Künstlers auf seine eigene gesetzgebende Organisation des Sehbildes«[17] sei beendet.

Eine zweite Beobachtung in diesem Zusammenhang betrifft die nicht minder herausfordernde Wiedereinsetzung des Gegenstandes – oder wie man vielleicht präziser sagen sollte, die neue Hinkehr zum Thematischen. Ich meine jene Linie der Entwicklung, die von den *Ready-mades*, den zur Kunst erklärten Alltagsgegenständen, zur metaphysisch beschwerten Objektkomposition führt – eine Entwicklung, deren ironischer Protagonist der Franzose Marcel Duchamp und deren unironisch ernsthafter Vollender der Deutsche Joseph Beuys ist. Gewiß ist das letzte Wort über diese den Gesetzen von Nachahmung und Masche reichlich ausgesetzte Richtung noch nicht zu sprechen; eines wird man jedoch bezüglich ihrer Wirkung jetzt schon sagen können: daß sie die Visualisierung des Kunstwerkes, die Transformation der Bildinhalte in Sichtweisen, die Auflösung des Ikonographischen in die Maltechnik, kurzum das Ausrinnen des Gegenstandes mit einem entschlossenen Ruck umgekehrt, ja ins Gegenteil verwandelt hat. An Stelle abstrakter künstlerischer Lineaturen also die ultrakonkrete Un-Kunst des Objekts – diese Demonstration knüpft immerhin Verbindungen zu einem Jahrtausend vorästhetischer ikonographischer Bild-Kunst; sie ist in einem konkreten Sinne ebenso »Programm« wie die inhaltlichen Bildvorgaben von Kreuzigungen und Grablegungen in früheren Zeiten religiöser Kunst.[18]

Nimmt man endlich noch die mannigfachen In-Dienst-Nahmen moderner Kunst für Gesellschaft und Politik hinzu, die seit Courbet unübersehbare »sozialpolitische Veränderung der ikonographischen Elemente«,[19] so wird man einen weiteren Grundzug

16 Spies, a. a. O., S. 187ff., 199ff.

17 So W. Spies, ebd., S. 241 in seinem Aufsatz: Das objektive Bild. Von Duchamps Ready-mades zur Minimal-art.

18 Die angedeuteten Zusammenhänge bedürften genauerer Darlegung. Einige Gesichtspunkte bei Schade, Gestaltloses Christentum, S. 220ff.

19 So Spies, a. a. O., S. 241; vgl. auch den Essay von H. Haufe, Christliche Ikonographie im

ästhetischer Kunst in Frage gestellt sehen: nämlich die »interesselose« Unabhängigkeit des Kunstwerkes von Gesellschaft und Umwelt, Auftraggeber und Benutzer. Auch hier läßt die Entwicklung moderner Kunst wie in einem Palimpsest ältere Strukturen durchscheinen. Nicht minder gilt das für die mannigfachen, hier nicht näher zu untersuchenden Überschreitungen ästhetischer Sprachgrenzen in die Sphäre des Trivialen, Banalen, der Alltagswelt und Alltagserfahrung hinein. Kurzum, der Kosmos des autonomen Kunstwerkes hat seine festen Umgrenzungen verloren – er fließt über in einen Bereich des Spielerischen, Aleatorischen,[20] der Probierstücke »für alle«, des alltäglichen Designs, des Massengeschmacks, des Bänkelsangs. Wer täglich den artistischen Kunstfleiß moderner E-Musik inmitten einer riesigen Klangwolke von U-Musik als etwas fast Verschwindendes wahrnimmt, kann viele Parallelen aus dem Bereich der Musik beibringen.[21]

III

Und nun – was bedeutet dies alles für unser Thema, für Kunst und Kirche heute?

Darüber soll hier keine Theorie vorgetragen, sondern es sollen nur ein paar behutsame Fragen formuliert werden – als Anreiz zur weiteren Diskussion. Ich lasse dabei das Problem einer möglichen »anonymen Religiosität«, einer anonymen Christlichkeit (Karl Rahner) in der modernen Kunst oder an ihren Rändern ganz beiseite (darüber haben Berufenere wie Herbert Schade,[22] Hans H. Hofstätter,[23] Günter Rombold[24] und Wieland Schmied[25] gehandelt) – ich frage einfach, wie die geschilderte Entwicklung die Stellung des christlichen Künstlers und der religiösen Kunst verändert hat.

Eines ist sicher: Einige der Entfremdungs- und Isolationsgefühle, die ein solcher Künstler noch im 19. Jahrhundert empfand und empfinden mußte, braucht er heute nicht mehr zu empfinden – nicht weil es besser, sondern weil es anders geworden ist. Christliche Bildinhalte können unbefangener, direkter objektiviert werden, sie bedürfen nicht mehr der subjektiven Umsetzung in andächtiges Gefühl oder soziales Mitleid wie bei den Nazarenern, bei Uhde und noch bei Rouault. Der unsichtbare Rahmen als ästhetisches Gesetz auch monumentaler Malerei und Plastik, die Interiorisierung und Subjektivierung – sie haben ihre Macht verloren. Das müßte der freien malerischen und plastischen Durchgestaltung von Wänden und Räumen in Kirchen den Weg öffnen – wie dies bei dem weniger von Ästhetisierung betroffenen, stärker von seinen Funktionen

---

Dienst der Gesellschaftskritik. In: Zeichen des Glaubens . . . (Anm. 15), S. 83ff. mit der Reihe Dix-Grosz-Rivera-Orozco.

20 Maier (Anm. 13), S. 9f.

21 Lesenswert der Vergleich, den J. Kaiser zwischen den Passionen von Bach, Penderecki und Andrew Lloyd Webster, ihren Sprachgrenzen und Überschneidungen zieht (Passions-Publikum, Penderecki-Publikum, »Superstar«-Publikum). In: J. Kaiser, Erlebte Musik, Teil 1 (Von Bach bis Verdi). ²München/Kassel 1982, S. 31ff.

22 Schade, Gestaltloses Christentum, S. 63ff. (»Zum ›anonymen Christentum‹ der modernen Malerei«, eine eingehende Darstellung des Problems, in deren Mittelpunkt die Gestalt Max Beckmanns steht.)

23 H. H. Hofstätter, Der Gekreuzigte ist allgegenwärtig. In: Zeichen des Glaubens, S. 80ff.

24 Günter Rombold, Transzendenz in der modernen Kunst, ebd., S. 14ff.

25 W. Schmied, Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts. In dieser Zeitschrift 1/83, S. 72.

geprägten Kirchenbau längst der Fall ist. Und wenn die über den Bildrand getretene nichtästhetische, ja antiästhetische Kunst längst den Prozeß und die Aktion, die Geste und die Szene wiederentdeckt hat, entgegen aller bildlichen Statik – müßte dies nicht für rationalistisch ausgetrocknete Liturgien ein Anstoß zu größerer Beweglichkeit sein?[26]

Wer sich erinnert, daß das Kyrie einmal wirklicher Ruf, das Alleluja wirklicher Jubel, die Totenklage wirklicher Schrei war und daß all dies bezogen war auf eine Gemeinschaft, eine Ordnung des Zusammenlebens – der wird auch der oft kruden und ungefilterten Expression und Emotion, dem Schrei nach Erfahrung und Erlebnis, nach Gemeinschaft, der in der modernen Kunst oft so wunderlich mit dem subjektiven Hermetismus des Künstlers kontrastiert, Beachtung schenken. Sind alle jene Proklamationen und Aktionen, die den Zuschauer einfordern, ihn aus einem kühl ästhetischen Betrachter zu einem Prozeß- und Spektakel-Partner[27] machen wollen, nicht ein Hinweis darauf, daß das moderne Kunstwerk auch in bezug auf seine Entstehung und Wirkungsweise »den Bildrand überstiegen« hat? Gewiß äußert sich solches Bestreben oft in provozierenden, geschmacklosen, beleidigenden Formen – so wie hinter manchem Jugendprotest der Wille steht, von den beleidigten Autoritäten endlich ein Wort des Widerspruchs und Widerstands und nicht der Anpassung einzufordern. Wer Katholikentage und Kirchentage verfolgt, wer die von Taizé ausgehende Gestik und Rhythmik – so flach sie oftmals sein mag – bei solchen Massenkundgebungen als Grammatik jugendlichen Ausdrucks wiederfindet[28] – ähnlich wie im *Sacro-pop* und in rhythmischen Liedern –, der wird Guardinis resignierendes Diktum, der moderne Mensch sei nicht mehr »liturgiefähig«, überprüfen müssen. Daß auch hier das Auftauchen neuer Ausdrucksmuster ein Gemeinschafts-, nein, ein Massenvorgang ist, der die isolierte Subjektivität nachdrücklich einholt und überwindet[29] sei nur am Rande angemerkt.

Am wichtigsten jedoch scheint mir das Wiederauftauchen einer Bildlichkeit zu sein, die den subjektiven ästhetischen Horizont, die *Aisthesis* des Betrachters, übersteigt und die selbst in ihren manierierten, vorläufigen oder trivialisierten Formen Umrisse einer neuen Ikonographie erkennen läßt. Nochmals: es ist keine »schöne« Bilderwelt – von den irdische *belezza* auskostenden Formen der Renaissance, vom theaterhaften Gestus des Barock, vom volkstümlichen Andachtsbild noch des 19. Jahrhunderts sind wir hier

26 Schade bemerkt bereits 1971: »Ob wir die rationalisierenden Bemühungen des Kubismus, Funktionalismus und Konstruktivismus beachten, die ihren Ursprung aus der Technik und Industrieform herleiten, oder ob wir die spontanen und visionären Kräfte betrachten, die im Expressionismus, Surrealismus und phantastischen Realismus Gestalt annehmen, immer bemerken wir Modelle und Urbilder, die mit Vorstellungen alter Religionen und Riten verwandt sind (Gestaltloses Christentum, S. 221). . . Eine Metamorphose der Kirchenkunst und der Liturgie zur größeren Spontaneität und lebendiger zeitgenössischer Kräfte wird sich nicht aufhalten lassen.« Schade erinnert an die Farbkinetik des Tanztheaters von Alwin Nikolais, die »den Modellbildern der überkommenen Liturgie viel näher (steht) als die Kunst des Realismus und Impressionismus. In vergleichbarer Weise sollte man bei aller Diskretion die Errungenschaften des Surrealismus auch als Grundlage für eine neue kirchliche Kunst nutzen« (ebd., S. 226f.).

27 Maier, a. a. O., S. 8.

28 Hierzu M. Plate, Die Gestik der Religion. Beobachtungen auf dem Katholikentag. In: Bilder der Gegenwart (Beilage zu: Christ in der Gegenwart), Okt. 1982.

29 Man vergleiche damit das Verschwinden des Sie als Anrede junger Menschen selbst in formbewußten Gesellschaften wie der französischen, deutschen, italienischen und die universelle westliche Annäherung an das angelsächsische Du bei jungen Menschen.

weit entfernt. Aber spiegeln die Abgründe, die Häßlichkeiten, die »Seelenauswürfe« (Gottfried Benn) dieser Kunst nicht etwas wider von dem, was christliche Kunst von Anfang an prägt, was ihr Gesetz ist, dem sie auch mit ästhetischer Lizenz nicht ausweichen kann: daß nämlich das Erscheinen Gottes in der »Gleichgestalt des Menschen« Ausleerung ist ins »Schema Mensch«, bis hin zur Kreuzigung?[30]

Ich schließe mit Sätzen von Hans Urs von Balthasar, der dem Zusammenhang von weltlicher Schönheit und göttlicher Herrlichkeit wohl am nachdrücklichsten unter allen modernen Theologen nachgegangen ist. Er spricht von der »abgrundtiefen Problematik der Transposition von Herrlichkeit in Schönheit« – jener Herrlichkeit nämlich, die unter den Menschen nicht im Überbild des Herrschers, sondern in der Leidensgestalt des Gottesknechtes erschienen ist, der »weder Gestalt noch Schönheit hat«. – »Zum Wesen dieser Schönheit gehört es, allen Verzweckungen überlegen ›selig in sich selbst zu scheinen‹ (Mörike), somit ein höchster Abglanz des Göttlich-Absoluten in der Welt zu sein; und nun soll diese weltliche Schönheit doch zum ›Zweck‹ haben, die ihr überlegene, ganz andere Herrlichkeit Gottes – die zudem in Paradox der Gestaltlosigkeit des Kreuzes erscheint – abzubilden. Kann so etwas wie ›christliche Kunst‹ überhaupt gelingen? Der durch die Geschichte immer neu aufflackernde Ikonoklasmus wird nein sagen, zumindest das Fragezeichen unterstreichen . . . Es wird hier einer ganz scharfen Unterscheidung der Geister bedürfen. Wann und wie wird christliche Kunst wirklich transparent auf das, was in Wahrheit dargestellt werden soll: durch Schönheit hindurch die dreieinige Liebesherrlichkeit? Und wann absorbiert sie gleichsam die letztere in sich selbst, um ihre eigene allzuirdische Selbst-›Herrlichkeit‹ zu steigern? Hier Diagnosen zu stellen ist ein fürchtenswertes Geschäft . . .

Unterscheidung der Geister nicht nur für den Betrachter der Kunst und zu seinem Heil, sondern schon objektiv für das Kunstwerk selbst. Verlangt ist dabei vom Betrachter eine zugleich ästhetische und religiöse Erziehung. Schließen wir mit einem letzten Beispiel: die Colmarer ›Kreuzigung‹ Grünewalds. Höchstes Können (Kunst kommt von Können) in den Dienst des höchsten Grauens gestellt, aber seltsam genug wird hier – im Gegensatz zu so vielen Grauen-Kruzifixen – eine Demut des Malers fühlbar, der hinter dem alleinigen Kunstwerk Gottes verschwindet, und diese christliche Qualität läßt es zu, daß durch das Gräßliche dieses Gekreuzigten, durch die scheinbare Abwesenheit aller Schönheit das flammende Rätsel der göttlichen Liebesherrlichkeit hervorbricht: *fulget crucis mysterium.*

Selten gelingt dies, aber es kann gelingen.«[31]

---

30 So H. Urs von Balthasar, Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit. In dieser Zeitschrift 6/82, S. 513ff. (516.)

31 Ebd., S. 515ff.

Medienpolitische Eckwerte heute

Aus der Sicht eines Fernsehratsmitgliedes

Von Johannes Niemeyer

1. In dem umfangreichen und ausufernden Feld der gegenwärtigen Mediendiskussion verschränken sich kommunikationspolitische, technische, wirtschaftspolitische, familienpolitische, staatspolitische, ethische, ja sogar außenpolitische Gesichtspunkte (Stichwort: Luxemburg) zu einem verwirrenden Geflecht von Knäueln. So ist es sehr schwer zu sehen, wer da warum welche Fäden zieht. Mit Recht stellt der Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Georg Moser, im Vorwort einer empfehlenswerten Broschüre »Materialien zur Medienpolitik«[1] fest, »die in der Bundesrepublik Deutschland geführte Diskussion ist bisher durch wirtschafts- und machtpolitische Überlegungen bestimmt«.

In dem umfangreichen Themenfeld ist eine strikte Beschränkung vonnöten. So muß leider der Film ganz ausgeklammert werden; dasselbe gilt weitgehend für die gedruckten Medien. Es wird also hauptsächlich um die elektronischen Medien gehen und dabei mit Schwerpunkt um deren Zukunftsperspektiven.

2. Eine zweite Beschränkung der Behandlung des Themas ergibt sich fast wie von selbst: Der Standpunkt, von dem aus der Blick auf die medienpolitische Landschaft geworfen wird, ist eng verbunden mit den kirchlichen Aufgaben in Staat und Gesellschaft. Denn meine vierzehn Jahre im Fernsehrat des ZDF habe ich ja als ein von der katholischen Kirche entsandtes Mitglied verbracht.

Bei dem Versuch, ein wenig Übersicht in das verwirrende Geflecht von Knäueln zu bringen, sollen einige Grundaussagen und Grundannahmen festgelegt werden. Diese kann man, einem neueren Sprachgebrauch folgend, als »Eckwerte« bezeichnen. Fünf solche Orientierungspunkte sollen behandelt werden. Die Auswahl ist nach bestem Wissen getroffen, aber naturnotwendig ist sie subjektiv.

I

Der erste Eckwert ist ein erkenntnistheoretischer: *Das Thema Medienpolitik ist in besonderer Weise der Frage ausgesetzt, ob man wirklich weiß, wovon man redet.* Das gilt sowohl für die öffentliche Diskussion als ganzes als auch für einzelne Diskutanten.

1. Für die öffentliche Diskussion ist diese Frage vor allem deshalb drängend, weil kaum eine vernünftige Ahnung davon besteht, was Hörfunk und Fernsehen eigentlich bewirken oder anrichten. Es blüht zwar der Weizen der wissenschaftlichen Medienforschung in einer lawinenartig anschwellenden Flut von Veröffentlichungen; aber der Weizen blüht und blüht und will keine Frucht ansetzen. Damit ist gemeint, daß alle Wirkungsforschung noch kein greifbares Ergebnis gebracht hat, also kein Resultat, das als Basis für medienpolitisches Handeln oder auch nur für die Programmgestaltung dienen könnte. Sollte eine Untersuchung einmal doch zu einem für die Praxis verwertba-

---

1 Herausgegeben von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Kaiserstraße 163.

ren Ergebnis gekommen sein, so ist es ausschließlich eine Frage der Zeit, wann die entgegengesetzte These publiziert wird, und sei es auch nur eine solche, die in einer sehr beliebt gewordenen Manier den »methodologischen Ansatz« der angegriffenen Untersuchung in Grund und Boden verdammt. So findet eine permanente Aufrüstung, ein echter Rüstungswettlauf der sich wissenschaftlich gebenden Schlag-Wörter statt, der im medienpolitischen Tageskampf zu einem argumentativen Patt führt. Der Unterschied zu dem Patt in der furchtbaren Atomrüstung aber besteht darin, daß dort die Arsenale verschlossen bleiben (und mit Gottes Hilfe für immer bis zur Abrüstung verschlossen bleiben werden), während aus dem Argumentationsarsenal der Wirkungsforschung es oft knüppeldick auf den verdutzten Zeitgenossen einhagelt.

Da hören wir einmal, daß die Darstellung von Gewalt insbesondere auf Kinder und Jugendliche verrohend und aggressionsfördernd wirkt, während andere von einem Katharsis-Effekt von Gewaltdarstellung im Fernsehen sprechen, d. h. also den reinigenden, aggressionsabbauenden Wirkungen von Brutalitäten auf dem Bildschirm. Da wird einmal gesagt, das ständige Beschauen bewegter Bilder mache den Menschen auf die Dauer unfähig, sich dem Bücherlesen zu widmen, während nachweislich noch nie soviel Bücher verkauft worden sind wie im Zeitalter des Fernsehens und die Lesetätigkeit auch insgesamt nicht abgenommen hat.

Zur Frage der Medienwirkungsforschung heißt es in den vorläufigen Unterlagen der einschlägigen Enquete-Kommission des Bundestages: »Die Ergebnisse der Medienwirkungsforschung sind aus theoretischen und methodischen Gründen defizitär, punktuell und widersprüchlich. Während zur quantitativen Nutzung ausreichend Daten vorliegen, gibt es zur Frage der . . . Wechselwirkung mit anderen Faktoren – Persönlichkeitsstruktur, soziale und familiare Rahmenbedingungen – kaum verläßliche Ergebnisse. Nachgewiesene Wirkungen auf Kinder und Familien resultieren aus Laborexperimenten unter Ausschluß der aufgeführten Faktoren und ihrer Wechselwirkungen. Eindeutige, auf reale Verhältnisse übertragbare Ergebnisse können so nicht gewonnen werden.«

2. Die Frage, ob man weiß, wovon man redet, stellt sich auch bei einzelnen Diskutanten. Das Feld unserer Medien der Massenkommunikation ist ja in der Tat schwer überschaubar. Kein einzelner Mensch, nicht einmal eine große Organisation, kann sämtliche Radioprogramme und die sieben Fernsehprogramme prüfen oder auch nur prüfen lassen. Mit Mühe kann man gewisse Tendenzen feststellen und an exemplarischen Beispielen festmachen. Hinzu kommt die rasante technische Entwicklung auf den verschiedensten Gebieten. Dabei geht es ja nicht nur darum, daß es neue Medien oder neue technische Formen für alte Medien gibt; auch andere technische Neuerungen, z. B. das Glasfaserkabel, können durchaus eine konsenssprengende Explosionskraft haben. Nimmt man dann noch hinzu, daß auch die politischen Parteien und gesellschaftlichen Kräfte ständig an ihren medienpolitischen Positionen arbeiten, so ist einleuchtend, wie schwer überschaubar dieses Gebiet schon für denjenigen ist, der sich kraft seines Berufes Tag für Tag mit den Medien der Massenkommunikation beschäftigen muß.

Nun aber ist die Mediengestaltung in ihrer ganzen Breite in den parteipolitischen Tageskampf und in die gesamtpolitische Diskussion geraten. Dies bedeutet zwangsläufig, daß sich Politiker und politische Institutionen häufig dazu äußern. Es liegt auf der Hand, daß derjenige, der nur ein »Teilzeit-Medien-Kenner« sein kann, sich mit dem Überblick noch schwerer tut als der Fachmann. Dies sieht man, das sei ohne jede

Überheblichkeit gesagt, vielen Stellungnahmen von politischen Instanzen und Personen auch an.

Was machen nun Politiker in solchen Fällen, in denen schon der Fachmann kaum die Übersicht hat? Die Politiker, die ja auch nur Menschen sind wie wir, wissen sich zu helfen: Sie beziehen einen grundsätzlichen Standpunkt, einen Orientierungspunkt (meistens nennt man dies heute eine Option), und schlagen von dort aus eine Schneise durch das Dickicht der verschiedensten Fachargumente und Fachüberlegungen. So ist es in der militärpolitischen Diskussion in der breiten Öffentlichkeit z. B. ja dahin gekommen, daß man *SS 20* gegen *Pershing II* und *Cruise Missiles* aufrechnet. So einfach ist das geworden.

Eine ähnliche Grundoption mit Schneisenwirkung haben die politischen Instanzen in der Bundesrepublik auch bei der Medienpolitik eingenommen. Ich werde darauf noch zurückkommen. Jetzt sei nur festgehalten, daß die politische Diskussion um die Medien oft auch daran krankt, daß der einzelne Diskutant die Bedeutung der von ihm selbst verwendeten Argumente nicht immer erschöpfend erfaßt.

3. Dieses Unvermögen darf auch im folgenden in Anspruch genommen werden. Zwar habe ich in vierzehnjähriger Tätigkeit innerhalb eines Aufsichtsgremiums zwangsläufig Erfahrungen sammeln müssen. Ich habe mich aber selbst ebenfalls zu einer Grundoption entschließen müssen, um von dort aus eine Schneise zu schlagen, einige Fäden aufzuwickeln oder auch einige Knoten durchzuhauen.

Das führt zum zweiten Eckwert.

II

Der Gebrauch und die Entwicklung bestehender sowie die Einführungen neuer Medien sollten primär vom humanen Fortschritt, d. h. davon abhängen, was es dem Menschen hier und heute einbringt.

Dabei ist der Mensch in seinen konkreten Bedürfnissen, aber auch in seinen Verführungsmöglichkeiten gemeint, der Mensch als einzelner und in seiner Familie, der Mensch in jedem Lebensalter, in jedem Beruf.

Einen so formulierten Eckwert kann man kurz abhandeln. Wir könnten zum nächsten Punkt übergehen, wenn nicht der Teufel im Detail steckte. Und da muß sich das Humane manchmal Verkürzungen gefallen lassen, denen gegenüber sich Prokrustes wie ein Maßschneider ausnimmt.

Zwei Beispiele:

1. Das eine ist das Kabelpilotprojekt. Ersparen wir uns alle Einzelheiten und sagen wir einfach so: Bei diesen Versuchen soll in bestimmten Gebieten erprobt werden, was passiert, wenn man Hörfunk- und Fernsehprogramme per Kabel in die Haushalte schickt und dabei auch zusätzliche Hörfunk- und Fernsehprogramme produziert und anbietet. Vom humanen Standpunkt aus ist das eine gute Sache. Man will also erst einmal probieren, wie all das Neue dem Menschen bekommt. Deshalb müßten alle dafür sein, die medienpolitische Probierstube möglichst reich auszustatten, also

- z. B. verschiedene Finanzierungssysteme zu testen, wie etwa das Gebührenfernsehen *(pay-TV)*,
- oder die verschiedenen Organisationsmöglichkeiten zu erproben, etwa neben dem öffentlich-rechtlichen ein privatrechtliches und ein gemischtes System,

- oder die verschiedenen Bürgerbeteiligungen zu erproben, so den sogenannten offenen Kanal,
- oder die verschiedenen Bedürfnisse zu erkunden, so etwa durch zeitversetztes Anbieten bereits vorhandener Programme usw., usw.

Aber die Verwirklichung der Pilotprojekte schleppt sich fast unerträglich hin, so daß das öffentliche Interesse mit Recht zunehmend erlahmt (was vielleicht manchem Beteiligten ganz lieb ist). Es müßte dem nachdenklichen Zeitgenossen von Anfang an zu denken geben, daß sich die beteiligten Politiker sogleich ein Vorgefecht leisteten, das unter dem Stichwort der »Rückholbarkeit« der Versuche steht: Die einen werfen, bevor überhaupt der erste Schritt getan ist, den anderen vor, sie wollten ja in Wahrheit gar nicht Versuche unternehmen, sondern endgültige Fakten schaffen, die eben nicht mehr »rückholbar« seien. Es scheint, daß einige Vertragspartner Abkommen unterzeichnet haben, bezüglich dessen Gegenstand sie nur eines wünschen, nämlich daß er nicht verwirklicht werde.

2. Das zweite Beispiel betrifft die Benutzung der Familie als Argumentationsknüppel im medienpolitischen Tageskampf. Hier könnte man belustigt sein, wenn es nicht so bitterernst wäre. Die Vermehrung des Angebots an Fernsehprogrammen soll die Familie schädigen. Allgemein anerkannte konkrete Beweise dafür gibt es nicht, vergleiche das Thema Wirkungsforschung. Die Familie ist aber gut genug, Argumentationsmaterial für eine bestimmte parteipolitische Option zu liefern. Ein wenig zynisch könnte man anmerken, es sei immerhin etwas, wenn man glaubt, durch Beschwörung des Wohles der Familie Bürger überzeugen und Stimmen gewinnen zu können; vor einem Jahrzehnt war ja für einige noch die Familie ein repressives Herrschaftssystem. Dazu eine persönliche Erfahrung: Im ZDF gab es eine längere kontroverse Diskussion darüber, ob im ganzen Bundesgebiet zwischen 10 und 13 Uhr ein Vormittagsprogramm eingeführt werden solle. Es wurde argumentiert, dieses Programm sei wichtig für die Alten, die Kranken und insbesondere die Schichtarbeiter. Die Gegner der Ausdehnung des Programms in den Vormittag hinein bezweifelten die Tragweite dieses Arguments – in Krankenhäusern kann man z. B. auch Videoapparate einsetzen –, machten aber vor allem geltend, daß gerade die noch nicht schulpflichtigen Kinder in die Gefahr gerieten, schon am Vormittag vor dem Bildschirm zu sitzen. Daß diese Gefahr in bestimmtem Umfange bestand, ließ sich ganz konkret an den Einschaltquoten für das an der Grenze zur DDR hin schon immer ausgestrahlte Vormittagsprogramm nachweisen. Dieselben Kräfte aber, die jetzt die Familie gegen die Programmvermehrung anrufen, sind über diesen Punkt glatt hinweggegangen und haben die zugegebene und anerkannte Gefahr für die kleinen Kinder in Kauf genommen. Übrigens hat sich die Auswirkung des Vormittagsprogramms auf die Kinder bestätigt, wogegen Nachweise dafür fehlen, daß die Schichtarbeiter die Programmerweiterung als Wohltat empfinden.

In Wahrheit ging es weder um die Kranken, um die Alten noch um die Schichtarbeiter. Es ging ganz schlicht darum, durch das öffentlich-rechtliche Fernsehen weitere Programmplätze zu belegen gegenüber der vorauszusehenden Konkurrenz von Satellitenprogrammen und evtl. privaten Anbietern. Dies sagt natürlich keiner, weder die Anstalten noch die Befürworter des Vormittagsprogramms. Die Gegner dieses Programms, zu denen ich mich damals wie heute bekenne, haben wenig Resonanz. Ich bin auch davon überzeugt, daß das Vormittagsprogramm bleiben wird, auch wenn alle Gründe widerlegt sind, auf Grund deren man es damals eingeführt hat.

Diese beiden Beispiele mögen für den Umgang mit dem Argument des humanen Fortschritts in der gegenwärtigen medienpolitischen Diskussion genügen. Die Betrachtung der Familie als Prügelstock im medienpolitischen Schlagabtausch leitet über zum dritten Eckwert, den man wie folgt formulieren könnte:

III

Die parteipolitische Grundoption in der Medienpolitik ist bei den Unionsparteien von der Entwicklung zu möglichst großer Programmvielfalt, auch durch private und kommerzielle Anbieter, bestimmt, die der SPD durch möglichst vollständige Ausweitung des Sendemonopols der bestehenden Anstalten; die FDP bewegt sich dazwischen und liegt im Durchschnitt näher bei der Union.

Das sind klare Fronten, die allerdings ständig von ganzen Batterien argumentativer Nebelwerfer verhüllt werden. Solche Optionen werden auf Biegen und Brechen eingehalten. Sie sind die Meßlatte, sind das Lakmus-Papier für jedwedes Argument. Was die Option unterstützt, wird vorgebracht; was ihr entgegenläuft, wird entweder bis zur Unkenntlichkeit abgeändert oder schlicht verschwiegen. Wer die jeweiligen Argumente zu ihrem echten Nennwert nimmt und nicht bedenkt, daß sie nur dazu dienen, eine medienpolitische Grundoption zu verteidigen, der muß zwangsläufig verwirrt werden. Denn es macht den Parteien nichts aus, in der Mediendiskussion Argumente zu verwenden, die sonst nur der politische Gegner verwandte und die deshalb erbittert bekämpft wurden. Da finden sich Vertreter des ausgesprochen linken politischen Spektrums plötzlich im Lager der entschiedenen und feinfühligen Verteidiger der Familie, übrigens auch der Kinder und der Jugendlichen, wieder, eben jener Kinder und Jugendlichen, die jetzt bei den elektronischen Medien vor dem bewahrt werden sollen, was man Anfang der siebziger Jahre bei der sogenannten Reform der Pornografievorschriften ohne genügende Rücksicht auf die Verletzlichkeit der jungen Menschen zur Herstellung zuließ. Da findet sich beispielsweise die Union auf der Seite der »Systemveränderer« und der galoppierenden Progressisten.

Zu besonders abstrusen Kopfsprüngen führt die Diskussion über die Wahl zwischen Kupferkabel und Glasfaserkabel. Unbestritten ist, daß das Glasfaserkabel das Kabel der Zukunft ist, weil es gegenüber dem Kupferkabel billiger ist, große technische Vorteile hat und insbesondere eine vervielfachte Übertragungskapazität aufweist. Man sollte nun meinen, daß diejenigen, die gegen eine Vielzahl von Programmen sind, eher dem Kupferkabel zuneigen als den vervielfachten Übertragungsmöglichkeiten der Glasfaser. Weit gefehlt! Sozialdemokraten – und wie fast überall, so auch hier, deckungsgleich mit ihnen die Gewerkschaften – erklären das Kupferkabel für überholt und propagieren das Glasfaserkabel. Mit dieser erstaunlichen Wendung wollen sie erreichen, daß für die nächsten Jahre, bis die Glasfaserkabel einsatzbereit ist, keine Kupferkabel mehr verlegt werden. Hier wird ersichtlich ein technisches Argument verwandt, um in der Medienpolitik einige Jahre (man spricht von drei bis fünf Jahren) Luft zu bekommen, d. h. mögliche Maßnahmen zu unterlassen, die sonst zu einer größeren Programmvielfalt geführt hätten. Was aber medienpolitisch geschehen soll, wenn nach einigen Jahren überall Glasfaserkabel verlegt werden, darüber wird geschwiegen. Es ist schon erstaunlich, was an argumentativen Widersprüchen dem mündigen Bürger zugemutet wird.

Weil gerade in kirchlicher Sicht die Frage der Arbeitslosigkeit mit ihrer Verschrän-

kung von humanitären und wirtschaftlichen Aspekten einen hohen Stellenwert genießt, sei noch auf die Verwendung dieses Arguments eingegangen. Der Postminister geht forsch und entschlossen daran, die Verkabelung – und dafür kommen nach dem heutigen Stand der Technik natürlich nur Kupferkabel in Frage – rasch anzupacken, indem er aus dem Milliardenetat der Post hohe Summen bereitstellt. Er spricht, gar nicht zu unrecht, von etwa 25 000 Arbeitsplätzen, die im nächsten Jahr auf diese Weise geschaffen werden könnten. Dies ist folgerichtig, paßt in die gegenwärtige wirtschaftspolitische Landschaft, paßt auch in das Programm der Bundesregierung, das den Charakter eines Dringlichkeitsprogramms wegen der beschränkten Zeitspanne bis zum 6. März 1983 haben muß. Vor allem aber paßt es in die Grundoption der Union, nämlich in die Wegbereitung für eine möglichst große Programmvielfalt. Man kann es auch so ausdrücken:

Ein sozialdemokratischer Postminister hätte sich wohl auch etwas einfallen lassen wollen, um mit dem Milliardenetat der Post Arbeitsplätze zu beschaffen. Nur wäre er auf jede andere Idee gekommen als auf diejenige, diese Arbeitsplätze durch das Vorantreiben der Verkabelung zu beschaffen. Die medienpolitische Grundoption der SPD hätte das nicht zugelassen.

IV

So relativ einfach die Grundoption der Parteien ist, wenn man nur bis auf den Grund schaut, so schlicht ist auch die Position der bestehenden öffentlich-rechtlichen Anstalten in der gegenwärtigen medienpolitischen Debatte. Einen vierten Eckwert könnte man deshalb so formulieren:

Die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten möchten alles behalten, was sie haben, und alles bekommen, was es an Neuem gibt, und das beides möglichst ungestört und ohne Konkurrenz; was man ihnen an neuen Möglichkeiten nicht ausschließlich übertragen kann, sollte tunlichst gesetzlich verboten oder sonstwie verhindert werden.

Die Grundposition der Anstalten ist zwar auf diese Weise etwas nackt formuliert, sie ist aber in sich konsequent, durchsichtig und am Ende auch menschlich verständlich. Wer sollte denn auch erwarten, daß Personen, die ihr Einkommen und ihre Einflußmöglichkeiten einem Teilmonopol verdanken, welches mit Gebühren finanziert wird, nun lauthals nach Konkurrenz schreien und damit am Ende die Finanzierung ihres eigenen Arbeitsplatzes und Einflußbereichs gefährden. Es ist vielleicht nicht allen bekannt, daß die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, obwohl sie Gebühren bekommen, doch rundgerechnet die Hälfte ihrer Ausgaben durch Werbung bestreiten. Jedes aus Werbung finanzierte weitere Programm wäre also nicht nur inhaltlich eine Konkurrenz, sondern beeinträchtigt ja auch den Anteil der Anstalten an dem nun einmal beschränkten Werbepotential der deutschen Wirtschaft. Niemand, auch die Katholiken und die Kirchen nicht, sollten einen solchen heroischen Grad von Tugenden von den Anstalten verlangen, daß sie in schierer Selbstverleugnung sich Konkurrenz auf den Hals wünschen.

Die Grundoption der Anstalten gilt natürlich nicht nur für die jetzt bestehenden Sendemöglichkeiten, sie gilt aus der Logik der Sache heraus auch für alle zukünftigen. Monopole und Teilmonopole haben es immer an sich gehabt, jede Marktausweitung unter sich selbst aufzuteilen. Sonst würden sie ja ihre Vorrangstellung verlieren.

Die Haltung der Anstalten ist also in sich konsequent. Dies gilt auch in dem Sinne, daß die Anstalten ihre Konsequenzen aus der eingenommenen Grundposition ziehen. Von diesen Konsequenzen sollen zwei genannt werden:

1. Da ist zunächst die Position, die die Anstalten im einzelnen in der öffentlichen Debatte einnehmen. Dort unterstützen und verstärken sie natürlich alle Argumente, die auf eine Einschränkung der künftigen Möglichkeiten hinauslaufen, soweit diese eben nicht den Anstalten selbst ausschließlich zuerkannt werden. Sie werden das Ihre dazu tun, die Argumente gegen eine Vergrößerung der Programmvielfalt zu unterstützen und zu verstärken. Dies mag man sich bei allen Äußerungen vor Augen halten, die von den Rundfunkanstalten zur gegenwärtigen Medienpolitik zu vernehmen sind.

2. Die Anstalten beginnen aber auch eine zweite Konsequenz zu ziehen, die ich für richtig und wichtig halte: Sie mühen sich darum, sich auf die künftige Konkurrenz einzustellen. Einen immer größeren Raum bei ihren Planungen nimmt die Frage ein: Was wäre, wenn im Bundesgebiet mehrere Fernsehprogramme zu empfangen sind, die nicht von öffentlich-rechtlichen Anstalten verbreitet werden? Dafür macht es zunächst keinen Unterschied, ob solche Programme über Kabel kommen oder per Satellit aus dem Weltraum abgestrahlt werden. Mit Recht bemühen sich die Anstalten – und ich weiß aus eigener Anschauung, daß das ZDF hier, insbesondere sein Intendant, beachtliche Phantasie und Tatkraft entwickelt – darum, ihre eigenen Stärken auszuspielen und bei einer zukünftigen Programmvielfalt zur Geltung zu bringen. Dazu folgende Stichworte:
- vielfältige, qualitativ hochstehende Nachrichtengebung
- Betonung der Aktualität und der aktuellen Dokumentation und
- beträchtliche Verstärkung der Live-Elemente, auch in der Unterhaltung.

Auf diesen beispielhaft genannten Gebieten haben die Anstalten mit ihrem ungeheuren Apparat, ihrem großen Personenreservoir und ihrer gewaltigen elektronischen Ausstattung einen Vorsprung, den andere so leicht nicht einholen können.

Im übrigen gibt es manche kluge Zuschauer der medienpolitischen Szene, die der Meinung sind, daß ein frischer Wind der Konkurrenz den doch vielfach verkrusteten Apparaten mit ihren beamtenähnlichen Strukturen nur guttun könnte. Auch ich habe die Meinung, daß die großen Anstalten mit ihren oft mehreren Tausend Bediensteten am eigenen Schwergewicht zu ersticken drohen, durch eigenen Augenschein bestätigt gefunden. Ich empfehle daher den Rundfunkanstalten, sozusagen als dritte Konsequenz aus der sich abzeichnenden Medienzukunft, sich einer künftigen möglichen Konkurrenz auch auf dem Personalsektor zu stellen. Dies bedeutet eine viel größere Beweglichkeit im wechselnden Einsatz der sog. »kreativen Potenzen« in der Programmarbeit einer Anstalt. Viel zu schnell haben sich Erbhöfe gebildet, gerade auch bei befähigten Journalisten, die ihren Kollegen vormachen könnten, was Flexibilität und Breite des journalistischen Engagements ausmachen kann. Heute kostet es einen Intendanten eine große, oft vergebliche Mühe, einen hochbefähigten Journalisten von einem wichtigen Posten auf einen anderen zu versetzen. Wenn sich dies nicht ändert, müssen unsere Anstalten die Konkurrenz kleiner und flexibler privater Produktionseinheiten mit Recht fürchten. Ein bißchen nach dem alten christlichen Grundsatz *sperare contra spem* möchte ich auch in diesem Punkt die Hoffnung nicht aufgeben.

V

Jede verantwortliche Medienpolitik muß heute schon in Rechnung stellen, daß dem Bürger und seiner Familie in Zukunft eine rasch steigende Vielzahl elektronisch übermittelter Eindrücke zur Verfügung stehen wird.

Es geht bei diesem Eckwert nicht darum, ob man sich möglichst viele Programme wünscht, wie z. B. die Unionsparteien, oder ob man das Gegenteil erstrebt, wie z. B. die SPD, sondern es geht schlicht um die Einschätzung der zukünftigen Entwicklung der elektronischen Medien. Ich bin der festen Überzeugung, daß selbst dann, wenn in Bund und Ländern diejenigen politischen Kräfte, die gegen jede Programmausweitung sind, die absolute Mehrheit hätten, der Bürger binnen relativ kurzer Frist eine Vielzahl elektronisch übermittelter Programme zur Verfügung hätte. Dies soll mit drei Hinweisen begründet werden:

1. In wenigen Jahren – etwa zwischen 1986 und 1990 – werden in der ganzen Bundesrepublik zusätzliche Hörfunk- und Fernsehprogramme empfangen werden können, die von Satelliten abgestrahlt werden, welche in 36 000 km Höhe stationiert sind. Solange wir keinen diktatorischen Staat haben, wird keine politische Macht in der Bundesrepublik den Bürger daran hindern können, serienmäßig hergestellte Empfangsantennen aufzustellen und solche Programme zu empfangen. Internationale Abkommen haben bereits festgelegt, welche Länder wohin wieviel Programme abstrahlen dürfen. Die Bundesrepublik erhält fünf Fernsehkanäle, wobei für jeden Fernsehkanal auch sechzehn Hörfunkkanäle gewählt werden können.

Wir müssen festhalten: Der Satellitenrundfunk – also Hörfunk und Fernsehen – kommt bestimmt und kann nicht verhindert werden, weder durch Parteitagsbeschlüsse noch durch Gesetze.

2. Viel wichtiger und auch noch viel aktueller als der Satellitenrundfunk ist die kaum vorstellbare Entwicklung auf dem Videomarkt. Es ist nicht bloß ein Werbeslogan, wenn man sagt: Die Cassette macht den Bürger zum eigenen Programmdirektor. Sprunghaft steigen die Zahlen der Haushalte an, die ein Videogerät zu Hause haben; noch sprunghafter wächst von Monat zu Monat die Zahl der angebotenen Cassetten, die man kaufen oder auch leihen kann. Wir können uns diese Entwicklung gar nicht revolutionär, gar nicht umstürzend genug vorstellen. Transponieren wir einmal diese Entwicklung auf den Büchermarkt und nehmen wir an, es habe bisher nur die Möglichkeit gegeben, sich Bücher vorlesen zu lassen, und zwar von bestimmten Personen, zu bestimmten Zeiten und in bestimmter Auswahl. Jetzt aber auf einmal gebe es die Möglichkeit, in jedem Laden Bücher zu kaufen oder in Hunderten von Bibliotheken sich Bücher zu leihen. Dieser Vergleich macht klar, wie wenig damit gewonnen wäre, sich darum zu verkämpfen, ob es fünf, sieben oder zehn Fernsehprogramme gibt, während es immer leichter und billiger wird, den eigenen Bildschirm mit selbst ausgewählten Cassetten zu füllen.

Es seien nur wenige Zahlen genannt: Nach Angaben des nordrhein-westfälischen Sozialministeriums werden zur Zeit in der Bundesrepublik etwa 4 000 verschiedene Video-Film-Titel in etwa 4 000 Shops, Kauf- und Versandhäusern sowie in 3 000-4 000 Radio- und Fernsehgeschäften angeboten. Die Miete für eine Spielfilmcassette liegt zwischen 1 und 18 DM pro Tag. Der Kaufpreis beträgt 200-300 DM.

So sehr diese Zahlen aufhorchen lassen, so ist dennoch nicht die Quantität das

entscheidende, sondern die Frage, was denn da angeboten wird. Ein städtisches Jugendamt hat beantragt, nicht weniger als 744 Videocassetten in die Liste der jugendgefährdenden Schriften aufzunehmen, weil sie gewaltverherrlichenden und pornografischen Charakter haben. Wenn man weiß, welch hohe Voraussetzungen bestehen, bevor unsere Jugendämter einen solchen Schritt tun, kann man sich vorstellen, was sonst noch an bedenklichem Inhalt auf den für jedermann verfügbaren Cassetten zu sehen sein wird. Auch bei den politischen Kräften, die anfangs der siebziger Jahre mit aller Kraft die Pornografiebestimmungen gelockert haben, ist nun teilweise die Erkenntnis eingekehrt, daß man unsere Jugend wirksam schützen müsse. Die nordrhein-westfälische Justizministerin Frau Donnepp hat eine Initiative ergriffen, um die sich häufenden Verstöße gegen das Verbot der Gewaltverherrlichung stärker durch die Staatsanwaltschaften verfolgen zu lassen. Die frühere Bundesfamilienministerin Frau Fuchs schrieb am 23. September 1982 an den früheren Bundesjustizminister: »Sollte sich in der Strafverfolgungspraxis erweisen, daß § 131 StGB geltender Fassung der aktuellen Entwicklung auf dem Video-Sektor nicht hinreichend gerecht werden kann, wäre m. E. eine entsprechende Überarbeitung dieser Vorschrift im Interesse größerer Effektivität zu prüfen.« Und der Bremer Jugendsenator Henning Scherf sagt: »Wir können es nicht zulassen, daß bedenkenlose Geschäftemacher große Teile unserer Jugend schlichtweg verbiegen.« (§131 StGB verbietet die Verherrlichung von Gewalt und die Aufstachelung zum Rassenhaß.)

Das sind von dieser Seite her neue Töne, das ist, von uns aus gesehen, eine späte Einsicht. Aber wir sollten an ihr nicht vorübergehen, sie könnte sich für die Zukunft der gesamten Medienpolitik als fruchtbar erweisen.

3. Der dritte Hinweis betrifft die verfassungsrechtliche Seite dieses Problems, also den Artikel 5 des Grundgesetzes, der die Meinungs- und Informationsfreiheit als Grundrecht sichert. Wenn es wahr ist, was das Bundesverfassungsgericht immer sagt, daß die Meinungsfreiheit eines der Lebens- und Wesenselemente der Demokratie ist, die auf das sorgfältigste zu schützen sei, dann ist es nicht einzusehen, daß sich dies auf die gedruckten Medien beschränken soll. Ein Staat, der Rundfunkwellen zurückhält oder bei ihnen eine totale Monopolstellung schafft, weil er die Zahl von Hörfunk- und Fernsehprogrammen beschränken will, handelt im Grunde nicht anders als eine Diktatur, die die Papierzuteilung für den Druck von Zeitungen auf bestimmte Verlage begrenzt, um ihre Bürger vor schlechten Zeitungen zu bewahren. Die Pressefreiheit ist nicht teilbar nach gedruckten und elektronischen Medien. Diese für jeden Juristen, eigentlich auch für jeden Demokraten einsehbare Binsenwahrheit liegt auch ersichtlich der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zugrunde, wenn man nur bereit ist, die Urteile unvoreingenommen zu studieren. Eine ganz andere Frage ist es, ob das Gemeinwohl bestimmte Auflagen und Einschränkungen verlangt.

*

Soweit die Beschreibung von fünf Eckwerten heutiger Medienpolitik. Ich räume gern ein, daß noch über viele andere Rahmenbedingungen zu sprechen gewesen wäre. Es fehlt z. B. die Verfassungswidrigkeit des Gesetzes über den WDR, die generelle Politisierung, insbesondere die parteipolitische Polarisierung unserer Rundfunkanstalten, die kirchliche Mitwirkung an den Kabelversuchsprojekten, insbesondere in Ludwigshafen, aber auch am Bildschirmtext, um nur einiges zu nennen.

Jedoch soll es jetzt um die Nutzanwendung aus den bisher angestellten Betrachtungen gehen.

1. Wenn man der Zukunft ins Auge schaut und zugleich die Erfahrungen der Vergangenheit verwertet, dann müßte eigentlich gerade der gegenwärtige Zeitpunkt für eine breitgetragene und alle Medien umfassende Politik günstig sein. Kurzum: Jetzt ist der Kairos für eine Medienpolitik aus einem Guß.

Denn auf der einen Seite des politischen Spektrums müßten spätestens seit den beängstigenden Vorgängen auf dem Videomarkt zwei Erkenntnisse an Boden gewinnen: zum einen, daß die bestehenden Anstalten zumindest gegen die Konkurrenz des Videomarktes und des Satellitenrundfunks nicht geschützt werden können, und zum zweiten, daß nun doch wohl verstärkte inhaltliche Auflagen, vor allem zum Schutz der Jugend, unumgänglich sind.

Und auf der anderen Seite des politischen Spektrums wird es, auch unter dem Eindruck der immer profilierter werdenden Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, mehr und mehr klar, daß die reinen Marktprinzipien, der Wettbewerb allein die Medienstrukturpolitik nicht beherrschen dürfen. Da sind in der Tat auch manche italienischen Erfahrungen hilfreich gewesen.

Auf der Grundlage einer solchen schrittweisen Annäherung der beiden parteipolitischen Grundoptionen, die ohne Gesichtsverlust möglich wäre, könnte eine Medienpolitik der Vernunft, die auch von den Kirchen und gesellschaftlichen Kräften wie etwa den Sozialpartnern getragen werden könnte, in ihren Grundzügen so aussehen:

a) Die zur Zeit unternommenen Versuche, besonders die Kabelprojekte, werden nunmehr zügig durchgeführt und auf alle Variationen erweitert, die für den Bürger überhaupt von Interesse sein können. Die Rückholbarkeit der Versuche für den Fall, daß ihre Ergebnisse negativ für den Bürger und seine Familien sind, wird von allen Seiten formell bekräftigt.

b) Bund und Länder erörtern gemeinsam mit den übrigen Beteiligten auf der Grundlage der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts die Voraussetzungen für die Ausstrahlung weiterer Hörfunk- und Fernsehprogramme, z. B. per Satellit, sowie die darauf bezüglichen inhaltlichen Auflagen und Beschränkungen. Auch die Verteilung von Gebühren und Werbeaufkommen muß als Frage der Strukturpolitik gemeinschaftlich angegangen werden.

c) Die Arbeit an Landesmediengesetzen wird unverzüglich aufgenommen bzw. zügig fortgesetzt, und zwar mit dem Ziel, die Eigenart eines jeden Bundeslandes zu wahren und in den Grundzügen zu einer möglichst bundeseinheitlichen Regelung zu kommen.

d) Das Programm der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten bildet den Kern einer künftigen allgemeinen Programmstruktur. Dazu werden die Anstalten besonders ausgestattet und gegenüber privaten Anbietern bevorzugt, z. B. durch die Zuerkennung von Rundfunkgebühren.

e) Es wird ein bundeseinheitlicher gesetzlicher Schutz vor den Gefahren angestrebt, die von Medien ausgehen können. Dabei sollen gedruckte und elektronische Medien im Grundsatz gleich behandelt werden. Eine solche Regelung sollte auf der einen Seite Vorschriften zugunsten der Presse- und Rundfunkfreiheit enthalten und auf der anderen Seite klar deren Grenzen definieren. Es sollte für alle Medien Vorschriften über den Jugendschutz und den Minderheitenschutz sowie gegen die Gewaltverherrlichung, Völkerverhetzung und Pornografie enthalten. Eine gesetzliche Regelung sollte nach

umfassender und ausführlicher öffentlicher Diskussion durch den Bundestag mit Zustimmung des Bundesrates erlassen werden.

f) Das Erlernen des Umgangs mit den Massenmedien – also die Medienpädagogik im weitesten Sinne – wird in gezielter und umfassender Weise staatlich gefördert, z. B. durch einen Verbund zwischen der Bundeszentrale für politische Bildung und den behördlichen und freien Trägern der Schulen aller Arten und Formen, der Erwachsenenbildung und der sonstigen Bildungsarbeit.

Diese sechs Nutzanwendungen der humanen Grundoption, wenn ich die hier vertretene Position einmal so nennen darf, müßten eine Medienpolitik aus einem Guß ergeben und aus der gegenwärtigen Sackgasse herausführen können. Es hat doch keinen Zweck, einerseits punktuell für die Videocassette nach dem Staatsanwalt zu rufen und die gedruckte Gewaltverherrlichung weiterhin unter der Theke zu dulden und andererseits die Diskussion um klare Auflagen für künftige zusätzliche Fernseh- und Hörfunkprogramme dadurch zu umgehen, daß man sie allein den bestehenden Anstalten monopolartig überantworten will.

Nein, man muß den künftigen Programmanbietern auf die Finger sehen, und zwar von Anfang an. Das Bundesverfassungsgericht hat da sehr klare Vorstellungen und gibt auch sehr klare Hinweise, die an einer »qualifizierten Vielfalt« orientiert sind, wie es ein Bundesverfassungsrichter einmal ausgedrückt hat. Zu den besonders wirksamen Steuerungsmitteln des Gesetzgebers gehört die Auflage bei der Lizenzerteilung. Wenn ein Programmanbieter gegen diese Auflagen verstößt, kann ihm die Lizenz entzogen werden, so daß er vom Markt verschwinden muß. Es ist hohe Zeit, daß sich die öffentliche Diskussion mit diesen Fragen und auch damit befaßt, wie zukünftig Werbeeinnahmen und Gebühren aufgeteilt werden können.

Zur künftigen Rolle der gegenwärtigen Anstalten sei noch folgendes angemerkt: Die nach 1945 gewachsene Struktur unserer elektronischen Massenmedien bildet eine ausgezeichnete Basis für die künftige Fortentwicklung unserer Medienkultur. Wir haben in der Bundesrepublik nun über drei Jahrzehnte hinweg Erfahrungen mit einem Rundfunksystem sammeln können, das weder dem Staat noch privaten Eignern gehört, sondern das ein Instrument der Gesellschaft ist. Wie berechtigt die Klagen über eine zu starke Politisierung unseres Rundfunkwesens und über den parteipolitischen Einfluß und die parteipolitische Polarisation auch sind – jedes Mitglied eines Aufsichtsgremiums weiß davon ein garstiges Lied zu singen –, insgesamt gesehen haben die öffentlich-rechtlichen Anstalten doch ein Programmangebot zustande gebracht, das trotz aller erkennbaren Schwächen von beachtlichem Niveau ist und um das uns mancher in der Welt beneidet. Eine vernünftige Medienpolitik wird diesen Vorteil nicht aufgeben, sondern wird versuchen, ihn in die Zukunft hinein zu sichern. Sie wird auch das andere Extrem zu vermeiden haben, nämlich diesen Vorteil der öffentlich-rechtlichen Konstruktion zu verabsolutieren und sich damit für alle Zukunft die Hände zu binden.

Wenn die Zukunft durch eine Vielzahl von Programmen und Anbietern gekennzeichnet ist, dann sollten die Anstalten dies als Herausforderung begreifen. Die staatliche Medienpolitik ihrerseits sollte die Anstalten dabei unterstützen, sich dieser Herausforderung zu stellen und sie zu bestehen. Dies aber nicht dadurch, daß man die Anstalten gegen jede Konkurrenz abschottet, sondern dadurch, daß ihren öffentlich-rechtlichen Verpflichtungen auch künftig eine öffentlich-rechtliche Finanzierungsgrundlage ent-

spricht. Staat und Gesellschaft sollten von den öffentlich-rechtlichen Anstalten der Zukunft verlangen, daß sie durch ein qualitativ hochstehendes Angebot es dem Zuschauer ermöglichen, sein Auswahlrecht breit wahrzunehmen und nicht nur wählen zu müssen zwischen verschiedenen einander konkurrierenden privaten und kommerziellen Programmen. Eine Kulturnation sollte es sich etwas kosten lassen – konkret: sie sollte es sich eine öffentliche Fernseh- und Rundfunkgebühr wie bisher kosten lassen–, um der Selektionsmöglichkeit des Zuschauers nicht nur auf dem Papier zu genügen, sondern ihm auch in der Realität des Programmangebots Raum zu schaffen. Der erwähnte beachtliche Startvorsprung der Anstalten würde so ergänzt und unterstützt durch ein öffentlich-rechtliches Finanzierungssystem. Diesen »Privilegien« entsprechen bestimmte Erwartungen und auch rechtliche Auflagen an den Programminhalt, z. B. an eine umfassende und häufige Nachrichtengebung, an Dokumentation, an Hintergrundinformation u. ä. Natürlich haben diese Anstalten wie bisher den Auftrag, unterhaltende Programme aller Art auszustrahlen.

2. Was den Bürger und seine Familie angeht, so steht die Nutzanwendung unter dem uns aus der Soziallehre wohlbekannten Begriffspaar Freiheit und Verantwortung: Dem Bürger soll die Wahlfreiheit in möglichst großem Umfange zustehen. Er soll tatsächlich soweit wie möglich sein eigener Programmdirektor für Hörfunk und Fernsehen sein. Er ist ja auch sein eigener Zeitungs- und Zeitschriftenredakteur, weil er sowohl seine Zeitungen als auch seine Zeitschriften aus einem unübersehbar großen Angebot auswählt und dann auch noch ganz frei entscheidet, welche Artikel er liest und welche nicht. Der Bürger ist auch sein eigener Verlagslektor, weil er selbst bestimmt, welches Buch aus dem unübersehbaren Angebot er liest.

Auf dem Rundfunksektor wird sein Wahlrecht flankiert einmal durch die Tatsache, daß es mehrere Programme öffentlich-rechtlicher Anstalten gibt, die ohne allzu ängstliches Schielen auf die Einschaltquoten hergestellt werden. In diesen Programmen sollten die Anstalten es als eine vornehme Aufgabe betrachten, dem Bürger soweit wie eben möglich eine Übersicht, und zwar eine orientierende Übersicht über das jeweilige Gesamtprogramm des Tages und der Woche anzubieten.

Eine weitere flankierende Maßnahme ist der klare Auftrag an Staat und Politik, die gröbsten Auswüchse an Mediengefahren gesetzlich zu unterbinden.

Zu alldem muß noch eine verstärkte Anstrengung auf dem Gebiet der Medienpädagogik hinzukommen. Dahinter verbirgt sich nichts anderes als die Vermittlung von Kenntnissen, wie ich für mich selbst und für diejenigen, die mir anvertraut sind, mit den Medien umgehe.

Mit Recht ist in der gegenwärtigen Diskussion einmal gesagt worden, es sei eine dringende Staatsaufgabe, das Erlernen des Umgangs mit den Medien mit allen Kräften zu unterstützen. Es ist einerseits wahr, daß die sogenannte Medienpädagogik nicht zum Prügelknaben und zum Alibi für alle ordnungspolitischen Versäumnisse auf dem Mediensektor gemacht werden darf.

Richtig ist aber auch, daß Medienpädagogik wesentlich mehr als bisher gefördert werden kann. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Das Reflektieren über das Medium selbst, warum dieser Fernsehfilm gerade so und nicht anders gemacht ist, warum diese Nachrichten so und nicht anders aufgebaut worden sind, kann zur »Entmystifizierung des Mediums Fernsehen« beitragen. Man sieht dann nämlich, daß auch dort nur mit Wasser gekocht wird und daß dort auch nur Menschen am Werke sind. Noch deutlicher

wird das bei der sogenannten aktiven Medienpädagogik, d. h., wenn man Schüler anleitet, selbst Fernsehsendungen, ein Hörspiel oder einen Videofilm herzustellen. In diese Richtung sollten sich die Gedanken des Bürgers bewegen, und wir müssen alle dazu beitragen, die Ängste abzubauen, die uns dazu führen, in einer Vermehrung von Programmangeboten allein schon das schiere Unglück zu sehen.

Hier bekommt das Wort vom mündigen Bürger einen sehr ernsten, ihn selbst in Pflicht nehmenden Sinn. Diese Verantwortung kann in einer modernen Massendemokratie mit sich immer weiter ausbreitenden Massenkommunikationsmitteln dem einzelnen niemand abnehmen. Es wird also im Kern dabei bleiben müssen: Was dem einzelnen Menschen und seiner Familie dient, muß er letzten Endes durch Betätigung des Ein- oder Ausschaltknopfes selbst bestimmen.

3. Die dem Bürger für sich und seine Kinder zufallende besondere Verantwortung trifft natürlich auch uns Christen. Der Verantwortung des einzelnen Christen entspricht die dringende Verpflichtung der kirchlichen Institutionen, in umfassender und möglichst familiennaher Weise den Gläubigen medienpädagogische Hilfestellung zu geben. Dies ist ein weites Feld, in dem die Verantwortung von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz bis zu jedem einzelnen Pfarrgemeinderat reicht. Dieses Feld wäre gesonderter Betrachtung wert.

*

An den Schluß möchte ich drei Bemerkungen zur Verantwortung der Kirche und des Christen setzen:

Die erste: Die Kirchen nutzen mit vollem Recht die elektronischen Medien für ihren Verkündigungsauftrag, aber auch für ihren Weltauftrag auf vielfältige Weise. Ich nenne hier ganz verschiedene Beispiele:

- Da sind die Kurzwellensender von Radio Vatikan in Rom und Radio Veritas in Manila, letzterer mit Programmen u. a. für ganz China, für Vietnam, für Teile von Indien und für Indonesien.
- Die philippinische Kirche benutzt Tonbandcassetten, um die Verbindung mit philippinischen Gastarbeitern in den muslimischen Ländern des Nahen Ostens, vor allen Dingen in Saudi-Arabien, aufrechtzuerhalten, in denen die Ausübung des christlichen Glaubens verboten ist.
- Der Erzbischof von Paris hat den UKW-Sender »Radio Notre-Dame« für den Großraum Paris errichtet, der in 24 Stunden Sendezeit einzelne Themenblöcke, die jeweils eine Stunde dauern, siebenmal am Tag wiederholt. Für diesen Sender stellen z. B. Familien Kinderprogramme her.
- Am 1. November 1982 hat das ZDF zum ersten Mal eine Eucharistiefeier übertragen, die ein Gehörlosenseelsorger leitete. Dabei ist die gesamte Gestaltung des Gottesdienstes auf die Bedürfnisse der Gehörlosen ausgerichtet.
- Der Südwestfunk übertrug während des Katholikentages 1982 in einer Sondersendung als zusätzliches Programmangebot 15 Stunden *live* aus Düsseldorf. Der Südwestfunk konnte damit einen vollen Erfolg bei seinen Hörern verbuchen.
- Dem Rat der EKD wurde am 23. Oktober 1982 berichtet, daß neueren Untersuchungen zufolge gottesdienstliche Sendungen sowie die Beiträge der Kirchenfunkredaktionen in Hörfunk und Fernsehen 45 Prozent der Hörer und Zuschauer erreichen. Der Rat ist der Meinung, »daß auch Rundfunkprogramme in privater Trägerschaft,

die in naher Zukunft zu erwarten sind, sich dem Wunsch der Rundfunkteilnehmer nach religiöser Orientierung und Beratung nicht entziehen können«.

Diese vielfältigen Erfahrungen gilt es fortzusetzen; zugleich aber muß auch Neuland betreten werden. Die Kirchen haben sich daher auch, wenn die evangelische Kirche auch etwas zögernder, an der Erprobung neuer Formen der Massenkommunikation beteiligt. Dies kann im einzelnen nicht geschildert werden. Sicher ist aber, daß dort noch große Anstrengungen vor uns liegen. Der Münchener Kommunikationswissenschaftler Hans Wagner hat im Organ der Katholikenräte Bayerns folgenden Rat gegeben: »Bauen wir ruhig einmal eine Kirche weniger und machen wir dafür ein gutes Kabelprogramm. Werden wir doch endlich offensiv und konstruktiv!« Ein sehr wichtiges Zukunftsproblem kann hier nur angemerkt werden: Es laufen bereits die ersten Erprobungsversuche für ein europäisches Satellitenprogramm, das von einer Reihe europäischer Länder veranstaltet wird und jeweils synchron in der Landessprache zu empfangen ist. Hier liegen natürlich noch Probleme zuhauf. Worum es geht, ist die Tatsache, daß die Kirche, namentlich die nationenübergreifende katholische Kirche, eigentlich geradezu fasziniert von einer solchen Möglichkeit sein müßte, insbesondere wenn man die visionären Worte im Ohr hat, die der Papst von Spanien aus ganz Europa zugerufen hat.

Die zweite Bemerkung: Haben hier die kirchlichen Amtsstellen, Verbände und Organisationen übergenug an Verantwortung für die Medienzukunft, so dürfen wir doch als einzelne Christen, insbesondere in unseren Familien, nicht die Hände in den Schoß legen. Wenn jeder sein eigener Programmdirektor sein kann, dann gilt das natürlich auch für uns selbst und in besonderem Maße als Verpflichtung gegenüber unseren Kindern.

Das ist selbstverständlich. Nicht so selbstverständlich ist allerdings für viele die Erkenntnis, daß wir auch bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge durchaus in gewissem Umfange Programmdirektor für das öffentlich-rechtliche Fernsehen sein können. Gemeint ist hier die Mitwirkung in der Form von Hörer- und Zuschauerzuschriften an die Sender. Es ist wichtig für einen Redakteur, vor allem positive Zuschriften zu bekommen. Um es nur wenig überspitzt auszudrücken: Wenn die Katholiken ihre Mitwirkungsmöglichkeiten durch argumentativ begründete positive und negative Kritik gegenüber den Rundfunkanstalten auch nur annähernd wahrnähmen, so hätten sie eine zusätzliche publizistische Wirksamkeit, die mindestens der einer großen überregionalen Tageszeitung entspräche. Auch wer Gelegenheit hat, in Pfarrgemeinderäten mitzuwirken, sollte von dieser Stelle aus zu entsprechenden Initiativen aufrufen.

Und eine letzte Bemerkung: Die Dokumente des Konzils und die päpstlichen Aussagen dazu begreifen die Instrumente der Massenkommunikation als Teil der Schöpfung, als Geschenke Gottes, die dem Menschen zum guten Gebrauch anvertraut sind. Es ist für den Christen keine neue Erfahrung, daß gute Gaben mißbraucht werden, daß Möglichkeiten, die dem Fortschritt des Menschengeschlechts dienen können, Gegenstand der Machtpolitik werden. Wir Christen wissen, daß wir gerade deshalb den Fragen und Problemen nicht ausweichen, sondern an der guten Gestaltung mitwirken müssen. Das tun wir in dem Wissen darum, daß wir unser eigenes Tun auf diesem Gebiet einmal persönlich werden verantworten müssen. Wir tun es aber auch in der tröstlichen Gewißheit, daß wir nicht allein gelassen werden. Mit dieser christlichen Tugend der Gelassenheit sollten wir also nach dem guten paulinischen Grundsatz handeln: Prüfet alles, das Gute behaltet.

ÖKUMENISCHES GOTTESHAUS IN Majdanek. – *Der Bischof von Lublin, Boleslaw Pylak, schreibt am 18. November 1982: »In Communio 6/81, S. 593 fand ich einen interessanten Aufsatz von Emil Wachter ›Von der Notwendigkeit des Bildes‹, in dem ein Vorschlag unterbreitet wird, eventuell in Auschwitz seitens des deutschen Katholizismus eine Hl.-Blut-Kirche zu bauen. Ich erlaube mir, Sie darauf aufmerksam zu machen, daß wir beabsichtigen, nach einem in diesem Geist gemachten Plan in Majdanek bei Lublin eine Kirche zu bauen.« Der Bischof skizziert seinen Plan wie folgt:*

Das Konzentrationslager Majdanek besitzt schon ein Mahndenkmal und ein Mausoleum. Das geplante Gotteshaus soll ein Denkmal sein, dem besonders eine sakrale Bedeutung zukommt.

Majdanek war Ort der Begegnung in der Ökumene während der Hölle des Leidens. Es verband 52 Nationalitäten, verschiedene christliche Konfessionen, verschiedene Religionen und Weltanschauungen. Das Gotteshaus soll daran erinnern, welches Schicksal ein Mensch dem anderen bereitet hat. Besonders möchte es als Zeichen der Versöhnung, des Friedens, der Brüderlichkeit, der Gemeinschaft, der Hoffnung, der Mithilfe und des Gebetes um eine bessere Welt im ökumenischen Zusammenleben dienen.

Dieses Denkmal soll besonders deutlich die Lehre Papst Pauls VI. von der Ökumene, die Papst Johannes Paul II. in seinem Sinne fortsetzt, verdeutlichen. Die Lehre berücksichtigt drei Themenschwerpunkte:

I. Einheit unter allen christlichen Konfessionen (Katholiken, Orthodoxen, Protestanten und andere), II. Einheit unter den verschiedenen Religionen (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und andere), III. Einheit aller Menschen untereinander.

Das Gotteshaus in Majdanek soll allen Menschen Heimat geben. Nicht nur den Katholiken, sondern auch den Orthodoxen, den Protestanten, den Juden, den Mohammedanern usw. sowie auch den Ungläubigen und den nach Glauben suchenden Menschen.

Dieses erste so verstandene Gotteshaus in Polen und in der Welt wird ein Ort der Würdigung der Opfer sein, des Gedenkens der hier begangenen Verbrechen, des Nachdenkens über das menschliche Schicksal, der Annäherung aller, trotz der Verschiedenheit, der Ehrfurcht vor allen Menschen, unabhängig von ihrem Glauben.

Hier verbindet sich der Patriotismus mit der Liebe und Achtung aller Völker in der solidarischen Arbeit der Menschen zugunsten der geistigen Werte und des Menschen selbst.

Die obigen Grundgedanken setzen folgende architektonische Planungen des Gotteshauses voraus:

a) Geplant ist ein Zentralraum, der als ökumenischer Teil des Gotteshauses auch das Hauptschiff ist.

b) Geplant sind weitere sechs kleinere an das Hauptschiff angrenzende Räume, die Konfessionskapellen: für die Katholiken, Orthodoxe, Protestanten verschiedener Richtungen, Juden, Mohammedaner und für die Ungläubigen sowie die nach Glauben Suchenden. Diese einzelnen Räume sollen mit dem Hauptschiff so verbunden sein, daß jede Konfession das Hauptschiff mit für einen Gottesdienst und für Gedenkfeiern verwenden kann.

Schon der Zentralraum soll für alle Konfessionen einen sakralen Charakter haben. Die Nebenräume sollen die Eigenart einer jeden Glaubensgemeinschaft betonen. Die Kapelle für die Juden soll die wesentlichen Elemente einer Synagoge enthalten. Das wäre das Heiligtum mit den Schriften, der siebenarmige Leuchter und der Vorhang. Die Kapelle für die Orthodoxen soll ein Kaisertor haben, wohingegen die Kapelle für die Mohammedaner eine Stelle für die rituellen Waschungen, in Richtung nach Mekka gebaut, enthalten soll. Die Kapelle für die Ungläubigen braucht besondere Zeichen, weil man auf keine Vorbilder in der Welt zurückgreifen kann. Dieser Ort soll so etwas Ähnliches sein wie der Ort der Stille am Sitz der UNO in New York; ein Raum ohne Fenster und Schmuck, still, im Zentrum ein Felsbrocken, auf den von oben ein schmaler Lichtschein fällt. Jeder Mensch, der auf der Suche ist, kann in diesem Raum verweilen. Der Lichtschein soll verdeutlichen, daß er den Weg

zu sich selbst hier finden kann. Gläubige und Ungläubige finden hier eine Möglichkeit zum Nachdenken.

Das Gotteshaus soll auch als Mausoleum verstanden werden; daher auch einige Erinnerungsstücke, die an das dramatische Leben im Konzentrationslager Majdanek erinnern. Sie werden ausgestellt und verehrt wie Reliquien. Jede Religionsgemeinschaft zeigt in ihrer Kapelle bestimmte Reliquien, die das Glaubensleben ihrer Mitmenschen in Majdanek verdeutlichen sollen. Die Reliquien sollen sich in die einzelnen Kapellen einfühlen. Das Gotteshaus ist so geplant, daß auch Räume für Ausstellungen, Vorträge, Filme und Begegnungen vorgesehen sind.

Dieses Denkmal soll Leben in sich haben, das besonders bei den hier gehaltenen Feiern einzelner Gemeinschaften zum Ausdruck kommt. Das Gotteshaus soll ein Programm für eine ökumenische Seelsorge sein, die alle Funktionen des Baues beinhalten soll. Auch sind einige Wohnungen für die Priester vorgesehen.

Bischof Boleslaw Pylak

Bei dem Beitrag auf Seite 110 handelt es sich um den dritten und abschließenden Teil des Artikels, welchen Karl Lehmann Eugen Biser zu dessen 65. Geburtstag gewidmet hat. Der Beitrag ist erschienen in der Festschrift »Communicatio Fidei« (Friedrich Pustet, Regensburg 1982).

Albert Görres, geboren 1918 in Berlin, ist Professor für Psychotherapie an der Technischen Universität München.

Brigitte Fleischmann, geboren 1942 in Straubing, ist Akademische Rätin am Amerikainstitut der Universität München (Abteilung Kulturgeschichte). 1981/82 als ACLS-fellow an der University of New Mexico: Recherchen zur Persistenz indianischer Kulturen. Spezialgebiet: Kulturanthropologie und Ethnohistory.

Hansjürgen Verweyen, geboren 1936 in Bonn, ist seit 1975 ordentlicher Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Essen – Gesamthochschule.

Hermann Boventer, geboren 1928 in Düsseldorf, bis 1981 Direktor der Thomas-Morus-Akademie Bensberg; danach freier Publizist und Lehrbeauftragter für Pädagogik (Universität Bonn) und Kommunikationstheorie (Universität München); bereitet als Herausgeber einen Sammelband über die Akademiearbeit beider Kirchen vor.

Der Beitrag auf Seite 179 ist der überarbeitetete Text des Vortrags, den Hans Maier auf der Öffentlichen Veranstaltung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V. am 5. November 1982 in München gehalten hat.

Johannes Niemeyer, geboren 1927 in Ramsdorf (über Borken), ist stellvertretender Leiter des Kommissariats der Deutschen Bischöfe in Bonn. Der Beitrag auf Seite 189 ist identisch mit dem Text, den Niemeyer am 23. November 1982 vor dem Wilhelm-Böhler-Klub in Bonn vorgetragen hat.

Boleslaw Pylak, geboren 1921 in Lopiennik (Polen), ist seit 1975 Bischof von Lublin.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Mitglieder der Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck. Anschrift von Verlag und Redaktion: Moselstraße 34, 5000 Köln 50, Tel.: 0221-392913. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 48,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 47,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 325,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung, Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn

Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn.

Der Inlandsausgabe dieses Heftes sind beigefügt je ein Prospekt des Herder-Verlages, Freiburg, und des Bonifatius-Verlages, Paderborn, sowie eine Bestellkarte des Bonifatius-Verlages, Paderborn.

Christi Himmelfahrt – Geschichte und theologische Bedeutung

Von Walter Kasper

I

Das normale christliche Verständnis der Himmelfahrt Jesu entspricht ziemlich genau der Darstellung im 1. Kapitel der Apostelgeschichte des Lukas: Nach seiner Auferstehung erschien Jesus während vierzig Tagen den von Gott vorherbestimmten Zeugen (Apg 10,41). Er mahnte sie, Jerusalem nicht zu verlassen, bis sie »schon in wenigen Tagen« mit Heiligem Geist getauft werden. Danach sollen sie seine Zeugen sein »bis an die Grenzen der Erde«. »Als er das gesagt hatte, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn auf und entzog ihn ihren Blicken« (Apg 1,9). Die in dieser Hinsicht bis ins 4. Jahrhundert zurückgehende Gestalt des Kirchenjahres entspricht diesem Bericht: Ostern, vierzig Tage danach Christi Himmelfahrt und nach weiteren zehn Tagen Pfingsten.[1]

Das Bild, besser: die Bilder, die uns die heutige historisch-kritisch arbeitende Exegese zeichnet, sind von diesem christlichen Normalverständnis erheblich verschieden.[2] Kurz und damit selbstverständlich verkürzt ausgedrückt, kann man außer der eben angedeuteten traditionellen Deutung zwei unterschiedliche Auffassungen finden: Die radikalere Auffassung bezeichnet die Himmelfahrtsgeschichte als Mythos oder Legende, die gemäßigtere und heute meist vertretene sieht in ihr eine lukanische (oder auch schon vorlukanische) Aus- bzw. Umgestaltung der urchristlichen Botschaft von der Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters. Sie versteht Auferstehung und Erhöhung bzw. Himmelfahrt als einen einzigen realen, wenngleich nicht im strengen Sinn historischen (d. i. historisch nachprüfbaren) Vorgang. Die Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt bei Lukas kann nach dieser Deutung wiederum verschieden erklärt werden. Vor allem zwei Modelle bestimmen die Diskussion: Nach den einen handelt es sich um eine historisierende, legendarische Ausmalung, nach den andern um eine anspruchsvolle theologische Komposition des Lukas. Der

1 Vgl. G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« 66 (1954/5), S. 209-253; B. Fischer, Art. Himmelfahrt Christi. III. In: LThK V, Sp. 362. Dort auch Hinweise auf ein älteres Verständnis und eine ältere liturgische Praxis, für welche die 40 Tage als historische Größe keine Rolle spielten.

2 Vgl. den Überblick bei G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (Studien zum AT und NT. Bd. 26). München 1971, S. 13ff. Neuere Literatur vgl. bei G. Schneider, Die Apostelgeschichte, 1. Teil (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. 5). Freiburg/Basel/Wien 1980. Bei der mehr systematisch-theologischen Absicht dieses Beitrags braucht nicht auf alle historischen Fragen im einzelnen eingegangen zu werden.

theologische Kern des Unterschieds zwischen dem traditionellen Normalverständnis und der neueren Position liegt also in der Frage nach der Bedeutung der vierzig Tage: Geschichtliche Aussage und/oder literarisches Schema mit theologischem Aussagegehalt?

II

Die Antwort auf die gestellte Frage läßt sich nicht, wie es leider immer wieder geschieht, aufgrund philosophischer oder auch traditioneller Vorverständnisse geben. Sie muß zumindest in einem ersten Schritt aus den Quellen selbst gewonnen werden. Lassen wir dabei die komplizierten, aber in unserer Frage theologisch nicht ergiebigen text- und literarkritischen Fragen beiseite, so begegnet uns in der Exegese zunächst das religionsgeschichtliche Argument. Es sagt, daß sowohl die griechisch-römische Antike wie das Judentum vielfältige Himmelfahrtsgeschichten kannten.[3] Dabei sind Berichte von Himmelsreisen der Seele mit ausführlichen und konkreten Beschreibungen der einzelnen Stationen des Weges von den knappen Berichten von Entrückungen zu unterscheiden. Diese liegen im außerbiblischen Bereich etwa vor bei Romulus oder bei der Apotheose römischer Kaiser, im alttestamentlich-jüdischen Bereich bei Henoch, Elia, Esra, Baruch, Mose. Die lukanische Himmelfahrtsgeschichte entspricht der Form solcher Entrückungsgeschichten. Selbstverständlich darf man aus solchen Analogien nicht vorschnell Genealogien machen. Doch daß Lukas die Form der Entrückungsgeschichte benützt hat, war den Autoren der frühen Kirche kein Problem. Sie sahen den Unterschied nicht in der Form der Auffahrt, sondern in der Person des Auffahrenden, oder einfach darin, daß die antiken Entrückungen ja doch nur erdichtet sind, während sich die Himmelfahrt Jesu wirklich ereignet hat.[4] Mit anderen Worten: Nicht die mythologische Sprache ist das Problem, sondern das Verhältnis von Mythos und Geschichte.

Doch wenden wir uns nach den religionsgeschichtlichen Problemen zunächst den innerbiblischen traditionsgeschichtlichen Problemen zu. Das wichtigste Argument zugunsten der neueren exegetischen Meinung besteht darin, daß sich im Neuen Testament eine eigene Himmelfahrtsgeschichte allein bei Lukas findet, während das übrige Neue Testament von der Erhöhung spricht, diese aber mit der Auferstehung identifiziert. Diese Identifikation ist vor allem in zwei sehr frühen, allgemein als schon vorpaulinisch bezeichneten Textstücken gegeben. In dem alten Bekenntnis in Röm 1,3f. heißt es von Jesus Christus: »Der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung der Toten.« In dem Christuslied in Phil 2,6-11 wird der Weg Jesu Christi von der Erniedrigung »bis zum Tod am Kreuz« und

3 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 32ff.

4 Vgl. ebd., S. 76f.

von dort zur Erhöhung beschrieben, ohne die Auferstehung überhaupt zu erwähnen; sie ist in der Erhöhung eingeschlossen. In der einzigen Ostererscheinung, die Mattäus berichtet, erscheint der Auferstandene als der Erhöhte, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf der Erde und der die elf Jünger in alle Welt aussendet, um alle Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen (Mt 28,16-20). Schließlich erscheint der Auferstandene der Maria aus Magdala sozusagen auf dem Weg zu Gott, seinem Vater (Joh 20,17).

Außer im lukanischen Doppelwerk finden wir also im Neuen Testament nirgends die Erwähnung einer Zeitspanne von vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Ja, auch innerhalb des lukanischen Doppelwerkes müssen wir genau unterscheiden. Das Lukasevangelium setzt nämlich in Lk 24,26 offensichtlich voraus, daß der Auferstandene sogleich in seine Herrlichkeit einging. Der Abschied von seinen Jüngern findet deshalb nach Lk 24,50-53 bereits am Osterabend selbst statt. Demgegenüber setzt die lukanische Apostelgeschichte dazwischen einen Zeitraum von vierzig Tagen an, während deren Jesus den Aposteln erschienen ist und ihnen vom Reich Gottes gesprochen hat (1,3; vgl. 10,41; 13,31). Die Spannung zwischen dem Schluß des lukanischen Evangeliums und dem Anfang der lukanischen Apostelgeschichte war schon Gegenstand vieler Hypothesen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Die meist gegebene Antwort lautet: Die Zahl 40 ist nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift eine heilige Zahl zur Charakterisierung einer länger dauernden heiligen Zeit. Denn vierzig Jahre wanderte das Volk Israel durch die Wüste, vierzig Tage war Elija unterwegs zum Berg Horeb, vierzig Tage wurde Jesus in der Wüste erprobt. Die Frage ist also: Was liegt hier vor?, ein symbolisch zu verstehendes theologisches Schema oder eine geschichtliche Aussage?

Die Argumente für die neuere exegetische Position sind also, auch wenn sie – wie grundsätzlich bei derartigen Fragen – keine absolute Gewißheit ergeben, durchaus beeindruckend. Das hat dazu geführt, daß heute auch viele katholische Systematiker Auferstehung/Erhöhung und Himmelfahrt als zwei Aspekte eines einzigen Geschehens verstehen.[5] Sieht man nicht aufs Detail, sondern aufs Grundlegende, so kann man schon fast von einer neuen *communis opinio* der Theologen sprechen. Nun steckt freilich bekanntlich nicht nur der Teufel im Detail, sondern insbesondere die Wissenschaft. Schaut man sich aber die Detailfragen genauer an, dann ergeben sich wesentlich mehr Probleme, als gewöhnlich bewußt ist, Probleme, die alle auf ein Grundproblem hin konvergieren: das Verhältnis von Heil und Geschichte.

5 Vgl. J. Ratzinger, Art. Himmelfahrt Christi. II. In: LThK V, Sp. 360-2; H. U. von Balthasar, Mysterium paschale. In: Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2. Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, S. 302-4; W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 172-176.

III

Es besteht in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion kaum ein Zweifel daran, daß gerade für Lukas Heil und Geschichte eine Einheit bilden. Es ist das Verdienst der Untersuchungen von H. Conzelmann, herausgestellt zu haben, daß Lukas der Theologe der Heilsgeschichte war, der sein ganzes Werk nach einem klaren heilsgeschichtlichen Konzept aufgebaut hat: Zeit Israels – Zeit Jesu (Mitte der Zeit) – Zeit der Kirche.[6]

Innerhalb dieser heilsgeschichtlichen Periodisierung erhalten die beiden für unsere Frage entscheidenden Texte des lukanischen Doppelwerkes ihren Platz.[7] Lk 24,50-53 ist ganz offensichtlich als Abschiedsszene Jesu von seinen Jüngern gestaltet. Dazu gehört vor allem der Segensgestus und die Proskynese (Anbetung) mit abschließendem Lobpreis Gottes. Damit findet die heilsgeschichtliche Periode des irdischen Wirkens Jesu seinen Abschluß. Anders Apg 1,1-12. Dieser Text steht ganz im Zeichen der Parusie. Jesus antwortet auf die Frage seiner Jünger: »Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich Gottes für Israel wieder her?« (Apg 1,6). Die Terminfrage wird von Jesus zurückgewiesen, doch die Verheißung der Ausgießung des Geistes nimmt, wie das Joelzitat in der Pfingstpredigt des Petrus zeigt (Apg 2,17-21), die eschatologische Erwartung doch auf. Die Ausgießung des Geistes leitet also die letzten Tage ein; aber die Endzeit – und dies ist entscheidend – ist eine gedehnte Zeit, in der Raum ist für die Zeit der Kirche, die gesandt ist, in der Kraft des Geistes weltweit zu missionieren (Apg 1,8). Die Zeit der Kirche wird erst durch die Parusie abgeschlossen werden (vgl. Apg 1,11). Nicht Abschluß und Rückblick, sondern Ausblick und neuer Anfang ist hier das Thema. Lukas will also mit der Himmelfahrtsgeschichte Antwort geben auf das Problem der sich verzögernden Parusie und der sich in der Geschichte einrichtenden Kirche. Für ihn ist die Zeit der Kirche die Zeit der Mission.

Zwischen die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche schiebt sich nun die Zeit der vierzig Tage, in denen sich die Zeiten sozusagen überlappen: Jesus ist noch leibhaftig da, aber er ist es auf eine geheimnisvolle neue Weise, in der Weise des Entzugs und des Zuspruchs von der Transzendenz her. Diese Zwischenzeit hat bei Lukas offenkundig die Funktion, die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche herauszustellen. Dieses Grundanliegen bewegte Lukas schon in der Einleitung seines Evangeliums. Er schreibt ja bereits in der relativ späten Zeit nach 70, wo sich die geschichtlichen Spuren verwischen und sich mit apokryphen Traditionen zu vermischen beginnen. In dieser Situation der Gefahr eines Traditionsbruchs ist Lukas entschlossen, »allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen«, sich an diejenigen zu halten, »die von Anfang an Augenzeugen

6 H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur hist. Theol. Bd. 17). Tübingen ^{5}1964.

7 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 251ff.

und Diener des Wortes waren« und so »von der Zuverlässigkeit der Lehre zu überzeugen« (Lk 1,2.4).

Genau diesem Anliegen dient auch der Anfang der Apostelgeschichte. Dem Kontinuitätsschema der vierzig Tage ist nämlich eine doppelte Kontinuität zugeordnet: die Kontinuität der Zeugen. Mehrfach wird gesagt, und besonders die Nachwahl des Mattias ist dafür charakteristisch, daß die Apostel, die Autoritäten in der Kirche also, von Anfang an mit dabei waren (Apg 1,21f.; 10,37.39; 13,31). Dazu kommt die Kontinuität der bezeugten Lehre. Die Botschaft vom Reich Gottes, das Jesus verkündete, über das er die Apostel über vierzig Tage unterwies und das sie dann später selbst verkündeten. Zeugnis und Zeugen sind getragen von dem einen Geist, der nach Lukas schon beim irdischen Jesus wirksam ist (vgl. Lk 4,14; 5,17; 6,19 u. ö.), der nun den Aposteln als Kraft mitgeteilt wird (Lk 24,49; Apg 1,8) und der künftig die Mission leitet und führt (Apg 2,33; 5,32; 6,10; 8,29; 10,19; 11,12; 13,2-4; 15,28; 16,6f.).

Mit dieser theologischen Deutung des biblischen Motivs der vierzig Tage ist diesem auch im Sinn eines großen Teils heutiger Exegese nicht jeder geschichtliche Sinn abgesprochen. Nach der vor allem von W. Michaelis entwickelten und von F. M. Braun, P. Benoit und A. Wikenhauser übernommenen Theorie stellt die Himmelfahrtsgeschichte die letzte Erscheinung des bei der Auferstehung schon Erhöhten dar.[8] Die vierzig Tage wären danach also die besonders heilige Zeit, da Jesus den Aposteln noch in einer unmittelbar erfahrbaren Weise nahe war, während er nachher in der Zeit der Kirche dieser vermittels der Leitung des Geistes mehr mittelbar und verborgen gegenwärtig bleibt. Nach G. Lohfink trifft diese Deutung jedoch eher auf die Abschiedsszene bei Lk 24,50-53 zu, aber nicht auf Apg 1,1-12. Deshalb schreibt Lohfink – ganz im Sinn der christlichen Normalvorstellung – Lukas die Konzeption eines stufenweisen Weges des Aufgenommenwerdens Jesu beim Vater zu. Danach wurde Jesus zwar schon bei der Auferstehung verherrlicht, aber noch nicht endgültig von Gott aufgenommen.[9] Sachlich lassen sich diese beiden Deutungen, die beide einen geschichtlichen Kern festhalten, durchaus verbinden.[10] Dabei ist allerseits unumstritten, daß es Lukas nicht darum geht, »ein farbiges und möglichst

8 Vgl. W. Michaelis, Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte. In: »Theologische Blätter« 4 (1925), S. 101-109; ders., Die Erscheinungen des Auferstandenen. Basel 1944; ders., Art. ὁράω. In: ThWNT V, Sp. 315-381; F. M. Braun, Jesus Christus in Geschichte und Kritik. Luzern 1950; P. Benoit, Die Himmelfahrt. In: ders., Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf 1965, S. 182-218; ders., Art. Himmelfahrt. In: X. Léon-Dufour, Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Freiburg/Basel/Wien 1964, Sp. 331-335; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (Regensburger NT, Bd. 5). Regensburg 1961, S. 28-32.

9 Vgl. G. Lohfink, a.a.O., S. 274f.

10 Vgl. H. Schlier, Jesu Himmelfahrt nach den Lukanischen Schriften. In: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 227-241; H. U. von Balthasar, a.a.O., S. 304.

eindrucksvolles Bild der Himmelfahrt zu entwerfen oder weiterzugeben. Nicht der Historiker und nicht der fromme Erzähler Lukas, sondern der verantwortungsbewußte Christ, der seinen Brüdern zu dem gottgewollten Verständnis ihrer Existenz verhelfen wollte, hat die Gestalt dieses Abschnitts geformt, wenn man es einmal so überspitzt ausdrücken darf«.[11]

Mit dieser Deutung der lukanischen Konzeption taucht freilich sofort erneut die Schwierigkeit auf, wie diese lukanische Aussage von einem stufenweisen Aufgenommenwerden mit der sonstigen neutestamentlichen Aussage von der Einheit von Auferstehung und Erhöhung vermittelt werden kann. Noch tiefer reicht die grundsätzliche Frage, wie wir uns einen solchen Weg des Verklärten überhaupt denken können. Inwiefern ist es überhaupt möglich, von Zeit und Geschichte jenseits der Grenze des Todes zu sprechen? Die lukanische Konzeption der Heilsgeschichte führt uns damit zu der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Heil und Geschichte; sie stellt uns ein Grundproblem der Theologie überhaupt, das freilich mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese allein nicht hinreichend beantwortet werden kann.

IV

Seit der großen von R. Bultmann ausgelösten Entmythologisierungsdebatte der fünfziger und beginnenden sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hat sich das Problem in der Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte nicht unerheblich verschoben. Der Mythos gilt nicht mehr länger als überholte Vorstellungs- und Denkweise in der Kinderzeit der Menschheitsgeschichte. Er darf auch nicht kurzschlüssig mit dem heute ohne Zweifel überholten dreistökkigen Weltbild gleichgesetzt werden, wonach der Himmel als Überwelt eine Art Stockwerk oder Bühne über der Erde ist. Bedeutende Denker vom Rang eines K. Jaspers, E. Bloch, P. Ricœur, L. Kolakowski haben in unterschiedlicher Weise wie zuvor schon die Romantik im letzten Jahrhundert auf das bleibende Recht und die bleibende Aktualität des Mythos hingewiesen. C. G. Jung hat dies aus tiefenpsychologischer Perspektive bestätigt. Der Mythos stellt danach eine bleibende Möglichkeit des Menschen dar, ja die einzige Möglichkeit, um in Bildern die Dimension der Transzendenz aussagen zu können.[12] Insofern gibt der Mythos, wie P. Ricœur formuliert, bleibend zu denken.[13]

Diese Aussagen lassen sich für unser Thema leicht verifizieren. Denn wenn wir vom Himmel sprechen, dann meinen wir selbst noch in unserer säkularisierten Alltagssprache nicht nur das Firmament über der Erde. Himmel ist

---

11 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Krit.-ex. Kommentar über das NT, 3 Abt.). Göttingen [12]1959, S. 118f.

12 Vgl. den Überblick bei F. Schupp, Mythos und Religion. Düsseldorf 1976.

13 Vgl. P. Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg/München 1971, S. 27, 395ff.

vielmehr auch nach heutigem Sprachgebrauch eine Metapher für den Inbegriff menschlicher Erfüllung. Wir sagen etwa, man fühle sich wie im siebten Himmel, man habe den Himmel auf Erden, oder der Himmel sei verhangen. Der Himmel meint also die Dimension der Selbsttranszendenz der Person, die Verwirklichung ihrer je größeren Hoffnung. So gesehen meldet sich in der Metapher vom Himmel eine Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern zutiefst ist, auf die er sich selber aber keine endgültige Antwort geben kann. Der Himmel ist dort, wo die tiefste Sehnsucht des Menschen, die in der Sprache der Religionen Gott heißt, erreicht bzw. geschenkt wird, wo Gott endgültig beim Menschen und der Mensch endgültig bei Gott ankommt.

In dieser Perspektive betrachtet bedeutet Christi Himmelfahrt, daß mit Jesus Christus erstmals ein Mensch ganz und endgültig bei Gott angekommen und von ihm aufgenommen worden ist. Genau dies will ja die Wolke im Himmelfahrtsbericht sagen (Apg 1,9). Sie ist kein meteorologisches Phänomen, sondern im Sprachgebrauch der Schrift Symbol von Gottes geheimnisvoller Gegenwart.[14] Bei der Himmelfahrt ist Jesus also nicht in einen schon vorher bestehenden überirdischen Raum oder Bereich eingegangen; Christi Himmelfahrt ist vielmehr des Himmels eigenes Werden, so daß unser Himmel, d. h. unser endgültiges Bei-Gott-Sein im Neuen Testament als ein endgültiges Beim-Herrn-Sein bestimmt werden kann (2 Kor 5,8; vgl. Phil 1,23).[15] Christi Himmelfahrt bedeutet also einen endgültigen neuen Anfang. Durch sie wird Jesus Christus eingesetzt als Herr der Welt, als ihr bleibendes Maß und Ziel, als das er freilich erst am Ende der Zeit endgültig offenbar werden wird. Der Ausblick auf die Parusie ist dem Vorgang der Himmelfahrt deshalb vom Wesen der Sache her immanent.

Immanent ist dieser eschatologischen Erfüllung aber auch ihr geschichtlicher Charakter. Denn die Erfüllung der Hoffnung des Menschen ist »von unten« nicht zu leisten; sie ist Gottes Gabe und Geschenk und insofern unableitbares Ereignis von Gottes gnädiger Freiheit. Sie kann sich darum nur in geschichtlicher Kontingenz ereignen. Ihre Geschichtlichkeit ist damit alles andere als eine unwesentliche Gestalt, die abgestreift werden könnte, um den reinen Gehalt auch ohne sie zu behalten. Die geschichtliche Gestalt ist vielmehr dem Gehalt wesensmäßig und deshalb unablösbar von ihm; sie ist das sakramentale, das heißt erfüllte Zeichen des sich ereignenden Heils selbst. Himmelfahrt ist darum kein Mythos, der in bildhafter Sprache sagt, was überall und immer und deshalb nirgends und nimmer geschieht. Sie ist keine allgemeine Wahrheit etwa nach dem Motto »per aspera ad astra«, keine kosmologische, geschichtsphilosophische oder anthropologische Chiffre. Hier gilt vielmehr: *mythica antimythica*

---

14 Vgl. A. Oepke, Art. νεφέλη In: ThWNT IV, Sp. 904-912.

15 Vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: Schriften zur Theologie. Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, S. 47-60.

dicunt. In der Sprachform des Mythos wird etwas ganz und gar Unmythisches gesagt, etwas, das mythischem Denken schlechterdings als Skandalum erscheinen mußte: In einmaliger Geschichte ereignet sich ein für allemal Gültiges; Gott selbst geht in die Geschichte ein.

Diese Fleischwerdung des ewigen Logos (Joh 1,14) geschah freilich ein für allemal schon in der Menschwerdung. Zu fragen bleibt also, in welcher Weise nicht nur die Himmelfahrt, sondern auch Kreuz und Auferstehung ein eigenes geschichtliches Ereignis sind und nicht nur Abwandlungen ein und desselben Themas der Christologie. Gibt es also innerhalb der grundsätzlichen Geschichtlichkeit des Christusgeschehens nochmals eine innere Geschichte dieses Geschehens selbst? Die Frage nach den vierzig Tagen und ihrer Geschichtlichkeit erweist sich damit als Teil eines umfassenderen Problems.

Die Antwort auf die Frage nach der inneren Geschichtlichkeit des Christusgeschehens kann nur bejahend sein. Denn die Menschwerdung bedeutet die Annahme einer menschlichen Natur, zu deren innerem Wesen die Pilger-Existenz und das heißt Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit gehört. Es gehört zum Wesen des Menschen und seiner Freiheit, daß er sich in der Zeit verwirklicht, daß er seine Gegenwart nur hat in Erinnerung an das Vorher und in hoffendem Aufgriff auf die Vollendung.[16] Die Menschwerdung des Sohnes Gottes besagt also das Eingehen Gottes in die Zeitstruktur des Menschseins; sie bedeutet damit auch, daß die Menschwerdung in der Inkarnation zwar ein für allemal geschieht, sich aber doch in einem zeitlichen Prozeß auszeitigt, nämlich im Durchgang durch Geburt, Wachstum und Reife, und daß sie schließlich erst im Sterben voll zu sich selbst kommt. Die Heilsbedeutung des Christusgeschehens besteht ja eben darin, daß Gott in der Menschwerdung seines Sohnes das sich in die Leere des Todes hinein auszeitigende Dasein des Menschen erfüllt hat mit der unzerstörbaren Fülle seines Lebens, so daß im Zerbrechen der menschlichen Gestalt im Tod das neue Leben erst voll zum Durchbruch kommen konnte. In Auferstehung und Verklärung zeitigt sich das in der Menschwerdung grundsätzlich Geschehene endgültig aus. Diese Vollendung brachte die menschliche Natur zu ihrer aus ihr selbst nicht leistbaren Erfüllung. Sie hob deshalb deren Zeitlichkeit nicht auf, sondern erfüllte sie in unvergleichlicher Weise. Von dorther ist der Gedanke einer inneren Geschichtlichkeit der verklärten Existenz durchaus sinnvoll, auch wenn wir uns davon keine konkrete Vorstellung machen können. Daß Lukas das Aufgenommenwerden Jesu in die Herrlichkeit Gottes als einen Weg beschreibt, bedeutet in dieser Perspektive, daß Jesus in und nach seiner Auferstehung nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit eingeholt und in Gott eingeborgen hat, um so die Fülle der Zeiten heraufzuführen und in sich alles zu vereinen (Eph 1,10).[17]

---

16 Vgl. Augustinus, Confessiones XI, 28,37-39.

17 Damit entspricht der Sinn der lukanischen Himmelfahrtsgeschichte dem entsprechender

Was wir, der lukanischen Darstellung nachdenkend, dargelegt haben, ist der traditionellen Theologie durchaus vertraut. Sie bedachte das Gesagte unter dem Stichwort der Perichorese, d. h. der gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen in Jesus Christus.[18] Vermutlich könnten unsere Überlegungen nochmals wesentlich vertieft werden, würden wir den ganzen Reichtum, den die Tradition in dieser Hinsicht entfaltet hat, ausbreiten. Doch dies ist in diesem Zusammenhang leider nicht möglich.

So müssen wir uns auf die abschließende Bemerkung beschränken, daß wir mit dem Gesagten die neue *communis opinio* von der Identität von Erhöhung und Himmelfahrt nicht bestritten, aber doch so differenziert haben, daß sie dem in sich selbst differenzierten Befund des Lukas gerecht werden kann. Die lukanische Komposition läßt sich als sachgerechte erzählerische wie theologische Explikation des urchristlichen Erhöhungskerygmas verstehen. Sie verkündet, daß die Erhöhung Jesu Christi zugleich die Erhöhung des Menschen und seiner Geschichte zu Gott ist. Sie erweist sich damit als Botschaft der Hoffnung darauf, daß am Ende der Tage auch unsere Geschichte einmündet in das Leben der kommenden Welt.

---

anderer neutestamentlicher Texte (Eph 4,8-10; 1 Tim 3,16; 1 Petr 1,20f.; 3,18f.; 21f.). Das Besondere bei Lukas besteht nur darin, daß er die Erhöhung mit der letzten Erscheinung des Auferstandenen verbindet und somit vor Zeugen geschehen läßt. Vgl. G. Schneider, a.a.O., S. 209.

18 Vgl. P. Hünermann, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones disputatae, Bd. 72). Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 114-140.

Der Erstling der neuen Welt

Von Hans Urs von Balthasar

1. Himmel und Erde

Fragt man nach der Bedeutung der Himmelfahrt Christi, dann ist als erstes auf die biblische Nichtidentität von Himmel und Erde zurückzugreifen. Das erste Wort der Bibel drückt sie aus: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde« (Gen 1,1), und sie hält sich durch bis zum letzten Buch; da »der erste Himmel und die erste Erde vergangen« waren, »sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde« (Apk 21,1). Der Himmel ist »geschaffen«, ist aber trotzdem der Ort innerhalb der Schöpfung, den Gott sich für sein Wohnen und Wirken vorbehält. Der Abstand Himmel-Erde wird so zur Versichtbarung des Abstands Gott-Geschöpf: »Die Himmel sind die Himmel des Herrn, die Erde hat er den Menschenkindern gegeben« (Ps 115,16). Dies bleibt wahr, auch wenn Israel immer besser weiß, daß Gottes Herrlichkeit »über die Himmel erhaben« ist (Ps 148,13), »aller Himmel Himmel vermögen ihn nicht zu fassen« (1 Kön 8,27), und daß deshalb Jahwe »Gott des Himmels und der Erde« ist (Esr 5,11). Es bleibt wahr, weil es in Gottes Schöpfung um einen Verkehr, ein Zueinander, einen Austausch zwischen Himmel und Erde, Gott und Menschen gehen soll, was nur möglich ist von einem primären und nicht aufhebbaren Unterschied aus.[1] Schon im Alten Bund ist Gott ein vom Himmel »Herabschauender«, ja »Herabfahrender«, Gnade und Gericht, Wort und Weisheit vom Himmel herabsendender Gott, während der Mensch ein zum Himmel Aufblickender ist (Dan 13,9.25). Der Gnadenbund mit Abraham und Mose besiegelt den Tauschgedanken, dessen Vollkommenheit sich vorweg im Bild der »Jakobsleiter« mit den ab- und aufsteigenden Engeln versinnbildet. Aber noch ist der Alte Bund von dieser Vollkommenheit weit entfernt: Gott geruht zwar, ein Zelt und einen Tempel unter den Menschen zu haben, ihnen seine Weisungen zu geben; der Glaubende setzt seine ganze Hoffnung auf ihn, aber die Schranke des Todes bleibt geschlossen: Der Sterbende fährt »zur Grube«, ein Zugang zum Himmel Gottes ist ihm verwehrt. Der Hebräerbrief zählt die Großtaten des glaubenden Alten Bundes auf, muß aber zum Schluß feststellen: »Sie alle erlangten die Verheißung nicht, weil Gott für uns etwas Besseres vorgesehen hat; jene sollten nicht ohne uns zur (himmlischen) Vollendung gelangen« (Hebr 11,39f.). Nur ahnungsvolle Vorzeichen für diese Vollendung kennt der Alte Bund: Moses Aufstieg zum Berg, auf dem Gott weilt; Elijas Auffahrt im feurigen Wagen (wohin wird nicht gesagt), die zunehmende

1 Hierzu die klassischen Ausführungen von Karl Barth in: Kirchliche Dogmatik III/3 (1950), S. 486-558.

Bewohntheit des Himmels Gottes durch seine »Heerscharen« und Engelsboten, Visionen der Propheten, die (wie Jesaja und Ezechiel) Gottes Herrlichkeit schauen, in der Spätzeit Ausblicke auf eine Auferstehung der Toten am Ende der Welt (die freilich immer auf Erden stattfand [Jes 26,19]), vereinzelte Worte der Hoffnung bei den Psalmisten, ewig in Gott geborgen zu sein (Ps 16,10; 17,15; 49,16). Lauter Bilder der sehnsüchtigen Hoffnung, daß der Austausch Himmel-Erde sich nicht nur von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben vollende.

2. *»Es ist gut für euch, daß ich gehe«*

Jesus sagt es zu den trauernden Jüngern (Joh 16,7). Gut ist es, denn sein Hingang zum Vater ist die innere Vollendung seines Abstiegs und die erste entscheidende Einübung der Seinigen in seine Grundhaltung.

Er ist – in Menschwerdung, Kreuz und Eucharistie – der Hingegebene, der kraft der Sendung des Vaters alle Räume und Zeiten der Welt und ihrer Geschichte, alle Herzen und alle menschlichen Geschicke Erfüllende. Man muß die Himmelfahrt in dreifacher Hinsicht als die Erfüllung dieser Hingabe verstehen. Einmal ist diese Rückkehr nach vollendeter Weltsendung »in den Schoß des Vaters hinein« *(eis ton kólpon tou patrós:* Joh 1,18) die Wiederbegegnung mit dem sich ergießenden Urquell alles Seins, dem sich alles, auch der Sohn selbst verdankt, der seine Hingabe nunmehr als die Antwort auf die unvordenkliche, grundlose Hingabe des Vaters erkennen wird; ihr zu begegnen ist seine Seligkeit: »Der Vater ist größer als ich«, und er verlangt von seinen Jüngern, sie sollen sich ob dieser seiner Seligkeit freuen (»Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen . . .« Joh 14,28). Aber Rückkehr ist zweitens nicht Abkehr: »Ich gehe und ich komme zu euch« (ebd). Seine »Erhöhung« ist der »Ort«, von dem aus er die Kirche eucharistisch durchlebt und von innen her strukturiert; er ist nicht nur »bei« uns »alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20), er ist, von seinem Hoheitsort aus, »in« uns (Joh 14,20; 17,23), indem er uns nicht nur sein Leben mitteilt, sondern uns von seiner uns persönlich zugemessenen Sendung verleiht: »Die einen zu Aposteln, die anderen zu Propheten«, bis er in uns die Vollreife seines »Leibes« erlangt hat (Eph 4,11ff.). In diesem Sinn ist die Eucharistie wie die Himmelfahrt letztlich ganz wörtlich Freigabe: durch den scheinbaren Entzug (der »für euch gut ist«) die Gabe der Freiheit, innerhalb seiner eucharistischen Hingabe die uns geschenkte Sendung zu erfüllen. So ist der Entzug seines Neben-uns-Seins die Ermöglichung seines In-uns-Seins, und das heißt, der Mitteilung seines Geistes. »Es ist gut für euch, daß ich gehe, denn ginge ich nicht, so würde der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn euch senden« (Joh 16,7). Entzogen wird lediglich, was die letzte Innigkeit hindert; vor allem muß man sich hüten, die Himmelfahrt in einem Gegensatz zur Eucharistie zu sehen: Der einmal

Hingegebene nimmt sich nie mehr zurück. Aber um den Jüngern diese seine Hingegebenheit mitzuteilen, muß er sie in die Bejahung seines Heimgangs zum Vater einüben. Er geht zum Vater, so sagt er, damit seine Sohnes-Freude vollkommen auch ihre Freude sei (Joh 17,13).

Von Ostern her beginnt diese Einübung. Er erscheint den Jüngern immer nur als der nicht Festzuhaltende; im Augenblick, da er sich in Emmaus eucharistisch schenkt, entschwindet er und lehrt damit, daß er im Inneren leibhafter ist denn als außen Gesehener. Maria von Magdala, die am Grab weint, trifft er mit seiner Anrede ins Herz, aber versagt ihr die Berührung: Er ist im Begriff, »in den Schoß des Vaters hinein« aufzufahren, darin schenkt er sich ihr, wie den Jüngern von Emmaus, als Sendung zu den Brüdern. Mit der Thomasszene schließt (ein erstes Mal) das Johannesevangelium. Thomas wird seine Forderung gewährt, aber er greift nur in die Leere der Wunden, dort, wo Blut durch das Herz pulsen sollte, ist nichts greifbar, deshalb sind selig, die mit der Verwandlung des irdisch Vertrauten in die intimere eucharistische Leiblichkeit einverstanden sind. Alle diese Verzichte sind Einübung in den Grundakt Christi, den man als den archetypischen Glaubensakt bezeichnen kann.[2] Der Glaube hat immer einen Charakter des Loslassens, der Entsicherung, weshalb ein sich selbst reflektierender Glaube ein Widerspruch in sich selbst ist.[3] Christi Himmelfahrt lehrt den Glaubenden, daß sein Loslassen, das er vielleicht als einen Verlust seiner Standfestigkeit fühlt, tiefer nicht nur seine eigene Befreiung ist, sondern Freigabe (»Sein-Lassen«), offener Raum begabt mit der Gabe zum Freisein anderer.

3. Das Wohin der Himmelfahrt

Jesus nennt dieses Wohin ausdrücklich: »Ich gehe zum Vater« (Joh 16,28). Wenige Theologen haben sich mit dieser Auskunft begnügt, sie hängen dem alten Weltbild an, in dem die werdenden und vergehenden Dinge sublunar, in der untern Welt sind, die ewigen und vergeistigten in der obern; so scheint ihnen die Himmelfahrt von der irdischen Welt in einen kosmologischen Himmel zu führen. Bei einem Dichter wie Dante ist eine solche Versinnlichung verstehbar, bei einem Denker wie Thomas weniger.[4] Er wäre wohl besser seinem Lehrer Albert gefolgt, der, alle Anschaulichkeit aufgebend, von einer Rückkehr des Gottmenschen in den Himmel der Dreieinigkeit spricht: »Der Apostel sagt: ›(Christus) fuhr auf über alle Himmel‹ (Eph 4,10). Aber jenseits

2 Jacques Guillet, La foi de Jésus-Christ. Paris 1979.

3 Das ist der zentrale Vorwurf, den Paul Hacker dem Protestantismus macht (»Das Ich im Glauben bei Martin Luther«. Graz 1966).

4 »Locus . . . in quo nos habitamus est locus generationis et corruptionis, sed locus coelestis est locus incorruptionis. Et ideo . . . fuit conveniens etc.« S. Th. III 57,1.

aller Himmel ist kein Ort mehr, es sei denn, man bezeichne übertragenerweise den Himmel der Dreieinigkeit als Ort, denn die Dreieinigkeit wird von keinem geschaffenen oder körperlichen Ort umschlossen. Deshalb wird der Himmel der Dreieinigkeit nichts Geschaffenes oder Körperliches sein, sondern die Dreieinigkeit selbst.«[5] Ihm folgt, wie öfter und wie aus seinem Bild des Gottmenschen als des Weltinbegriffs nicht anders zu erwarten, Nikolaus von Kues: Christus fährt nach ihm auf zu einem Ort oberhalb aller »Einflüsse der Himmel«; »wir sprechen zwar von einem Ort der ewigen Seligkeit und des ewigen Friedens oberhalb aller Himmel, obschon er als Ort weder erfaßbar noch beschreibbar noch definierbar ist. Er ist sowohl das Zentrum wie der Kreisumfang der Geistnatur, und weil der Geist alles umfaßt, ist er über allem . . . So verstehen wir die Aussage, Christus sei ›über alle Himmel aufgestiegen, um alles zu umfassen‹, dahin, daß er über alle Orte und alle Zeiten zu einer unvergänglichen Bleibe aufstieg.«[6]

Am leidenschaftlichsten und ausführlichsten hat der große karolingische Systematiker und Bewahrer der patristischen Überlieferung Johannes Scotus Eriugena diese Ansicht vertreten. In Jesu Himmelfahrt beginnt die ganze Menschheit und mit ihr (die ja Mikrokosmos ist) die gesamte körperliche Welt ihre Rückkehr in die göttlichen Urgründe, ohne dadurch ihr geschaffenes Wesen zu verlieren.[7] Deswegen nennt Scotus den einen »Wahnsinnigen« *(amens)*, der behauptet, »der Leib Christi werde nach der Auferstehung innerhalb dieses körperlichen Himmels behalten«;[8] vielmehr »besteht kein Zweifel, daß Christi Leib von keinem Ort behalten, von keiner Zeit verändert wird, vielmehr alle Orte und Zeiten, überhaupt jede Begrenzung überschreitet«.[9] Nur so kann er »Maß und Vollendung und Fülle seines Leibes, der Kirche« werden;[10] in ihm als dem »einzigen und geräumigsten Haus wird alles geordnet und eingefaßt, in ihm wird das Staatswesen *(res publica)* des Alls von Gott und in Gott begründet, in vielen und vielfältigen Wohnungen (Joh 14,2) . . . Christus ist dieses Haus, er, der durch seine Kraft alles umgreift, . . . mit Gnaden schmückt, mit Weisheit erfüllt, durch Vergöttlichung vollendet«.[11] Denn »was er im besondern in sich selbst« durch die Himmelfahrt »vollendet, das wird er allgemein in allen vollenden. Ich sage nicht bloß in allen Menschen, sondern auch in allen sinnlichen Kreaturen. Denn als Gottes Wort die menschliche Natur annahm, ließ er keine geschaffene Substanz aus, die er nicht

5 De Resurrectione tr 2, q 9, a 3 (Opera Tom. 26, Münster 1958, 286, andere Stellen in Anm. 29).

6 Docta Ignorantia III 8 (Petzelt, Nicolaus v. Cues, Philos. Schriften I. Stuttgart 1949, S. 107).

7 De Divisione Naturae 1 V 6 (PL 122, 872A).

8 V 38 (993B).

9 Ebd. 992C; vgl. V 19 (894BC).

10 Ebd. 994C.

11 V 36 (984B).

in jener Natur mit aufgenommen hätte.«[12] Deshalb bringen Augustins realistische Schilderungen des Auferstehungsleibes in kosmologischen Himmeln Scotus völlig außer sich *(stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo),*[13] er kann sich diese Tatsache nur dadurch erklären, daß solche *spiritualissimi viri* für Einfältige geschrieben hätten, um sie allmählich an Geistigeres zu gewöhnen . . .

Man sieht, daß es bei Scotus zu Beginn, bei Cusanus am Ende des Mittelalters nichts zu »entmythologisieren« gibt. (Für Johannes Scotus ist auch lächerlich, eine unter der Erde liegende Hölle anzunehmen.[14]) Der Glaubende, der seinen Glauben zu denken versucht, wird mit dem Kusaner die alles »umlebende«[15] Natur des eucharistischen und erhöhten Christus als den endgültigen »Ort« der neuen Welt bedenken; gerade weil er in der Menschwerdung die äußerste »Kontraktion« oder »Komplikation« auf sich nahm, steht ihm in der Himmelfahrt die äußerste »Explikation« zu. Beide Unendlichkeiten aber sollen nach Nikolaus – als *coincidentia oppositorum* – eins sein. Dieses Paradox lösen wir hier nicht mathematisch, sondern christologisch, ja trinitarisch. Denn die höchste »Entäußerung« *(kenosis))* ist als solche auch die höchste Ergießung der Liebe Gottes zur Welt, somit ihre höchste Selbstverherrlichung, und im innern Leben Gottes ist die absolute Hingabe jeder Person an die andere auch deren volle Konstitution.

12 V 24 (912BC).

13 V 37 (986B).

14 V 36 (971A).

15 Das Wort stammt von R. Guardini.

Die Höhe Gottes

Von Miklos Vetö

Nach Thomas ist die Himmelfahrt Jesu die Ursache unseres Heils.[1] Wenn er das abschließende Geheimnis des Lebens Jesu theologisch so deutet, so geschieht es noch entsprechend der allgemein verbreiteten, aristotelischen Symbolik, daß der oberste Ort der würdigsten Wesenheit zusteht.[2] Schon im religiösen Bewußtsein der Völker wohnen ja die Götter oder Gott zumeist in den Höhen, und irdisch erhöhte Orte gelten als für Kultstätten geeignet. Die Götter erscheinen mit Vorliebe auf Bergen. Allgemein verbinden die Sprachen »Höhe« und »Vorrang«; Fürsten werden mit »Hoheit« angesprochen. Aber bloßer quantitativer Abstand begründet noch nicht das Gefühl des geistig »Erhabenen«. Die Vorliebe des religiösen Bewußtseins für räumliche Ausdrücke hängt nicht am äußerlich meßbaren Abstand. »Das Herumschauen«, sagt Hegel, »ist nichts Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist.«[3] Ferne als bloße Distanz fundiert noch keine geistige Beziehung, vielmehr erst jene Raumdimensionen, die wir als »Richtungen« bezeichnen. Und dies unbeschadet der Einsicht Kants, der den Raum als subjektiv ansah. Erst eine Phänomenologie der räumlichen Dimensionen macht die symbolische Verwendung des Raumes für Geistiges verständlich: Tiefe, Ferne, Höhe können quantitativ gleich sein, aber sie bergen radikal verschiedene Qualitäten in sich.

Lassen wir die Analyse des »Unten« beiseite; das »Ferne« wird vornehmlich als horizontaler Abstand empfunden: es ist das kaum noch Wahrnehmbare, aber vom Blick noch immer Verfolgte. Es ist das Getrennte, aber nicht gänzlich Entschwundene. »Nehme« ich davon »Abstand«, so entziehe ich mich seiner Lockung. Das Ferne beweist mir meine Begrenztheit und verheißt, sie zu überwinden, oder eher: es gaukelt mir deren Aufhebung vor. Es ist so zweideutig schillernd wie ein ferner Anruf, der zur Annäherung lockt, aber der Nahgerückte, der »Nachbar« wird damit noch nicht zum wahrhaft Nächsten: So verdeutlicht der Anruf des Fernen die Dialektik der menschlichen Sehnsucht, die durch bloßes Näherrücken enttäuscht wird. Wahre Liebe ist nicht Bemächtigung, sie respektiert den Abstand des Andern; in der Bemächtigung hört dieser auf, er selber zu sein. Der wahrhaft Nächste muß zugleich der Ferne bleiben. Das dauernde Hin und Her von Annäherung und Entfernung der Wesen, die sich auf der gleichen Seinsebene befinden, enthüllt – trotz aller Leistungen der Einbildungskraft – die Ohnmacht der Endlichkeit, sich

1 Summa Theologica III, 57, 6 concl.

2 Aristoteles, De Caelo, I, 3 27Ob 6-8.

3 Philosophie der Religion, Werke 12 (1932) 52.

endgültig zu finden. Der von ferne Rufende kann nicht eingeholt werden, denn um er selbst zu bleiben, muß er sich in neuen Abstand begeben, um der Andere des Heraneilenden zu bleiben. Und dies gerade, weil er gleichen Wesens ist.

Nun aber gibt es ein anderes Moment der Räumlichkeit, das eine echte Gemeinschaft der voneinander Abstand Wahrenden erlaubt: die Höhe. Auch von ihr her ertönt ein Anruf, aber anders als der des Fernen, kein unerfüllbarer, sondern einer, der – wenn man ihm durch horizontales Annähern antworten wollte – etwas Neues offenbart: daß man nämlich erfaßt und geführt wird. Horizontales Voranschreiten täuscht Fort-schritt nur vor, in Wirklichkeit patscht man bloß herum oder dreht sich im Kreis; wird man aber von der Höhe in Beschlag genommen, so beginnt man ernsthaft zu steigen.

Der von oben Ansprechende kann deshalb hilfreich sein, weil er nicht, wie der von fern Anrufende, auf der gleichen Ebene wie der Anrufende steht, sondern ihm über-legen ist und damit dessen Dialektik nicht teilt. Er kann in sich aufnehmen, ohne seine Identität zu verlieren; er braucht nicht immer höher zu steigen, um der Überlegene zu bleiben (wie der Ferne immer ferner rücken mußte, um er selber zu bleiben). Er ist, als der Überlegene, der nicht zu Überwältigende, der Unverletzliche, selbst wenn er eingeholt wird. Indem er zu sich emporzieht, geht er nicht unter sich. Damit ist die Höhe die ausgezeichnete Raumdimension.[4]

Der Mensch, der sich in der Horizontalen im Kreis dreht, hat seine Ebene nicht gewählt, sondern sich auf ihr vorgefunden. In der Höhe dagegen findet sich keiner vor; der dort Befindliche aber ist mit einer Macht ausgestattet, die Dimensionen des Raumes nach Belieben zu durchmessen. Der unten stehende Mensch kann den Himmel nicht ersteigen (Dtn 30,12); Gott aber, der im Himmel wohnt, kann herabsteigen, um mit Abraham umzugehen (Gen 17,22). Dies Souveräne in der Beziehung zu jedem Ort ist der Kern des Mysteriums der Himmelfahrt Christi.

Hier wird sichtbar, daß dem alten religiösen Archetyp der Auffahrt zum Himmel metaphysisch der Begriff einer Verfügung über alle Dimensionen der Wirklichkeit entspricht. Himmelfahrt im Neuen Testament ist nicht bloße vertikale Bewegung, sondern Anzeige der Überlegenheit, in der Oberes und Unteres sich gegenseitig einschließen. Die »Auffahrt über alle Himmel« entspricht der »Niederfahrt in das Untere der Erde« (Eph 4,9). In der Synagoge von Kafarnaum verheißt der Herr den Aposteln: »Ihr werdet den Menschensohn auffahren sehen dorthin, wo er zuvor war« (Joh 6,62). Im Nikodemusgespräch wird die Himmelfahrt gleichsam aus der kenotischen Erniedrigung »deduziert«: »Keiner ist in den Himmel aufgestiegen außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist« (Joh 3,13). Aufstieg und Abstieg werden auch

4 Man muß, sagt Baader, »von Oben ausgehen. Das Höchste durchdringt alles bis zum Niedersten herab. Das Niedrige aber faßt sein Höheres nicht.« Werke XIII (1855) 115.

anläßlich der Parusie aufeinander bezogen: »Dieser gleiche Jesus wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel fahren sehen« (Apg 1,11). Der Gott des Alten Bundes, der Vater Jesu, bekundet seine Erhabenheit, indem er absteigend und aufsteigend die Abgründe zwischen Himmel und Erde durchmißt. Diese »Bewegungen« Gottes sind Äußerungen seiner Allerhabenheit. Aber Gottes Abstieg, zuletzt in seinem Sohn, ist nicht Zeichen vor allem seiner Macht, sondern seiner Güte. Der Abstieg bis in die Unterwelt war nicht Krafterweis, sondern Befreiung der dort Schmachtenden,[5] wie das Durchwandern der Niederungen Galiläas kein Inkognito-Spaziergang eines Himmelsfürsten war, sondern ausgeführte Sendung für die Umkehr der Sünder. Und der kosmisch gefärbten Himmelfahrt war eine andere, spektakuläre vorausgegangen: die Erhöhung am Kreuz, an dem der Retter für seine Brüder starb.

Nicht umsonst preisen die himmlischen Heerscharen Gottes Herrlichkeit in der Höhe angesichts des Wickelkinds in der Krippe unten. In ihm tut sich die obere Macht am tiefsten kund. Ja, diese Macht offenbart sich eben darin, daß sie sich selbst übersteigen und Ohnmacht werden, sich untersteigen kann. Gott ist, sagt Schelling, »seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig«;[6] er kann anders werden, ohne sich zu verlieren; tut er es, so aus einem einzigen Grund: weil er gut ist. Wenn das Schwache die Menschwerdung des Starken ist, so ist das nicht Dialektik, sondern die lautere Güte Gottes, der sich erlösend niederneigt.

Der Gott der griechischen und von ihr abhängigen scholastischen Philosophie ist in sich selbst erfüllt und kann keine realen Beziehungen zu etwas haben, das er nicht ist. Für den biblischen Gott war dies nicht beizubehalten. Schon indem er Schöpfer der Welt wird, tritt er, wenn auch unverändert in sich selbst, zu dieser Welt in Beziehung. Aber, so wird eingewendet, diese Beziehung bleibt einseitig die des Geschaffenen zum Schöpfer, der davon nicht affiziert werden kann. Läßt sich das bei der Menschwerdung aufrecht erhalten? Rührt Gott hier nicht innerlich an das Geschaffene? In der hypostatischen Union ist die göttliche Natur der menschlichen wahrhaft geeint, im Sohn hat »einer der Trinität im Fleische gelitten« (DS 401). Die Scholastik hat freilich noch immer Distinktionen bereit, um auch hier die Unveränderlichkeit Gottes (und des Sohnes im Himmel) durchzuhalten, weil sie nicht einsieht, daß Erniedrigung die Hoheit sowenig in Frage stellt, daß sie vielmehr deren bester Erweis ist. Griechisches Denken versteht nicht, daß, wie Höhe nicht eine beliebige Dimension des Raumes ist, sondern die beherrschende, so auch wahre Transzendenz nicht reine Trennung vom Endlichen ist, sondern daß sie dieses durchdringt, ja wird. Wenn christliches Denken sich dem Geheimnis der Trinität anzuschmiegen hat, begreift es, daß der Gott, der in sich selbst

5 Summa Theologica III, 57, 6 concl.

6 Darstellung des philosophischen Empirismus. Werke X (1861) 260.

Austausch und Beziehung ist, dies auch »nach außen« werden kann. Gott ist oberhalb von Akt und Potentialität und deren gemeinsamer überlegener Ursprung.[7] Er ist weder der Starke noch der Schwache; aber in der Schwachheit offenbart er sein Gottsein am tiefsten.

In der Schöpfung aus nichts erniedrigt sich Gott zu dem »Nichts«, das ihm als ein solches nichts vergelten kann; Gottes Liebe ist rein umsonstig. In Menschwerdung und Erlösung erniedrigt Gott sich noch tiefer: der Sünder, den er einholt, ist »weniger als nichts«. Gott zieht die »Ähnlichkeit des sündigen Fleisches an und verurteilt die Sünde in seinem Fleische« (Röm 8,3). Er muß damit auch die Paradoxien der Ferne übernehmen, wie sie anfangs beschrieben wurden, und sich jede echte Kommunion mit dem »Nächsten« versagen. Und doch ist er zugleich der Hohe, der durch diese Fernen hindurch den Niedrigen erwarten und einholen kann. Er ist kein Anrufender, der sich immer wieder entfernt, er »bleibt« (am Kreuz angenagelt), er läßt sich finden. Und dieses »Bleiben« bis zum Verlassenheitsschrei bezeugt endgültig, daß Gott das »unlösbare Band« ist.[8]

Weil Gott in Christus immer als der Allgütige sich selber gleich ist, weigert er sich, der Unberührbar-Leidlose zu sein. Seine unauflösliche Identität erlaubt ihm, sich in die *conditio* der Sünder zu begeben, seine Verdienste ihnen zukommen zu lassen, wobei die Menschen auch in ihrer Angleichung an ihn – die Griechen sagen: in der Vergöttlichung – identisch sie selber bleiben. Sie lösen sich nicht in Gott auf; Gott hat Ehrfurcht vor seinem in die Freiheit entlassenen Geschöpf. Der Mensch wird als der Andere Gottes in Gott hinein gerettet. Dadurch am meisten erweist sich Gottes vollkommene Hoheit. Gott allein vermag etwas hinzustellen, was sogar in seiner Gegenwart Wert behält;[9] seine Hoheit allein bürgt dafür, daß dieses Hingestellte sich in der Einigung mit ihm nicht auflöst. Der zum Himmel Aufgefahrene sitzt als Mensch zur Rechten des Vaters: weder verletzt das Gottes Identität, noch zerstört es Christi Menschsein. Das ist die durch die Himmelfahrt vermittelte »Lehre«. Gottes Höhe und Sicherheit ist es, die ihn anregt, sich in Güte dem Geschaffenen mitzuteilen und es so zu sich zu erheben, daß es ebenfalls die freie Sicherheit der Liebe gewinnt. Gottes Hoheit ist ohne Neid und Eifersucht, vielmehr der Quell für des Nichtgöttlichen Erhebung. So ist Jesu Himmelfahrt die Ursache unseres Heils.

---

7 Schelling, Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie. Werke XIV (1858), 339ff.

8 C. F. Oetinger, Biblisches und emblematisches Wörterbuch (1776) 636.

9 K. Rahner, Theos im Neuen Testament. Schriften zur Theologie I (1954), S. 91ff.

Verklärte Gegenwart

Von Jean-Luc Marion

Christus hat »alle Neuheit gebracht, indem er sich selber brachte, um den Menschen neu zu machen«.[1] Seit Ostern ist nichts mehr wie früher, und wir Alten haben, wie die Kinder, alles neu zu lernen. »Lauf, Bruder, die neue Welt ist vor dir«, vergiß, »was hinter dir liegt« (vgl. Phil 3,13); nicht durch alte Gewohnheiten und Kategorien sicherst du dich, »denn wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen« (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Vom Kreuz her ist alles verändert, auch etwas so Elementares wie die Gegenwart. Nichts schien uns geläufiger zu sein als diese. Man konnte sie ertasten, sehen (zumindest im Geist). Müßte nicht Christus, der auferstandene, der endgültige Mensch uns auch seine endgültige »Gegenwart« schenken? Aber schon am Ostermorgen darf man ihn nicht berühren (Joh 20,17), auch wenn hernach einige dessen gewürdigt werden (Joh 20,27); sichtbar ist vor allem die Leere: die des Grabes (Joh 20,2), die des Entschwindens (Lk 24,30f.) in einer Wolke (Apg 1,9), in einen Himmel (Lk 24,51), in dem man niemanden mehr sieht (Apg 9,7). Gewiß: »durch die Auferstehung wurde der Offenbarer des eschatologischen Willens Gottes zur Verkörperung der eschatologischen Wirklichkeit selbst«.[2] Aber weshalb soll die langerwartete »abschließende Menschwerdung« sich als Abwesenheit ohne absehbares Ende erfüllen?

Damit wird unser schwacher Glaube in eine Versuchung geführt, die zwei geläufige Antworten erwirkt hat: eine rationalistische oder fideistische: Das Verschwinden Jesu war der Grund für die Entstehung der Kirche, die ihre Enttäuschung durch den mythischen Himmelfahrtsbericht kaschierte;[3] und eine philosophische: die Himmelfahrt löst den Glauben von seinen letzten empirischen Bindungen, fortan kann eine rein geistige, moralische, spekulative Beziehung zwischen dem Menschen und Gott Platz greifen, Christi Fleisch spielte eine bloß vorübergehende, pädagogische Rolle.[4] Aber beiden Antworten widerspricht der dauernde Glaube der Kirche, daß Jesus leiblich zum Himmel gefahren ist,[5] was freilich das Paradox erheblich verschärft; denn die

---

1 Irenäus, Adv. Haer. IV 34,1.

2 W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh ²1966, S. 381; vgl. Schillebeeckx, Jesus, Die Geschichte von einem Leben. Freiburg i. B. ⁴1977, S. 481.

3 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ²1954, S. 46. Übersicht über die exegetischen Deutungen: G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. München 1971, S. 13-31.

4 Kant, Religion innerhalb der bloßen Vernunft, III, 2; Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Absolute Religion, II, 3; Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1980, S. 418f.

5 Symbolum des Epiphanius (325?), Leos IX. (DS 681), des 4. Laterankonzils (DS 802). Kant bedauert »die Materialität aller Weltwesen« (a.a.O.); aber K. Rahner antwortet richtig: »Wir

geglaubte leibliche Gegenwart bei sichtbarer Abwesenheit läßt sich durch keine platonisch-gnostisch-kartesianische Spiritualisierung wegerklären. Vielmehr eröffnet die Himmelfahrt eine ganz neue, »auferstandene« Form von Gegenwart.

Lukas: Der Segen

Der in den Evangelien einzige Himmelfahrtsbericht führt uns unmittelbar an die erwähnten Paradoxe heran: »Jesus führte die Jünger bis gegen Betanien, erhob seine Hände und segnete sie *(eulogēsen)*. Und es begab sich, während des Segnens *(en tō eulogein)* gewann er Abstand von ihnen *(diestē)* und wurde zum Himmel entrückt. Sie aber warfen sich anbetend nieder, kehrten in großer Freude nach Jerusalem zurück, und sie waren allzeit im Tempel, Gott segnend *(eulogountes ton Theon).*«

Jesus verläßt mitsamt den Jüngern die Stadt der Welt, wo er gekreuzigt worden war und sie sich aus Furcht versteckt hatten, in die sie aber schließlich zurückkehren werden, um Gott zu preisen. Er geht auf Bethanien zu, von wo er einst, ihnen allen voran, auf Jerusalem zugeschritten war (19,28 f.), auf den volkstümlich-triumphalen Einzug, auf eine erste Verherrlichung im Tempel (Joh 12,27-36), schließlich auf das Kreuz zu. Er ließ damals die Juden stehen: »Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr selber sprecht: Gesegnet sei, der kommt im Namen des Herrn« (Mt 23,10 = Ps 118,26). Der Gesandte des Vaters entzieht sich (und der Vater mit ihm), da das Volk ihn nicht segnet, und diese Verweigerung des Segens führt nicht nur die Vorläufer, die Propheten, sondern den Sohn selbst in den Tod. Nicht als wäre Gott abhängig vom Segen der Menschen, aber ungesegnet kann er und sein Gesandter für sie nicht gegenwärtig sein. »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11), »die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt« (Joh 14,17), ihn nicht segnend willkommen heißt. Anders aber kann eine Gegenwart, die sich als Gnade anbietet, nicht »gesehen« und »gekannt« werden. Deshalb müssen die Jünger zuletzt in den Tempel zurückkehren, um anstelle des mißverstandenen »Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn« (Lk 19,38 = Ps 118,26) die wahre Segnung des Kommenden vorzunehmen, und so die Erstlinge des wahren Israel zu werden.

Mit dem Schlußwort des Lukasevangeliums öffnet sich die Kirchengeschichte und ihr Auftrag: den wahren Palmsonntag zu verwirklichen, Jesu wahren Einzug in die wahre heilige Stadt: das himmlische Jerusalem. In der Tat fährt Jesus zum Himmel, *weil* die Kirche ihn endlich wahrhaft segnend

---

Christen sind also die sublimsten Materialisten: wir können und dürfen uns keine Vollendung des Geistes und der Wirklichkeit überhaupt denken, außer wir denken auch die Bleibendheit der Materie und ihre Vollendung« (Schriften VII, 1956, S. 181). Das entkräftet auch einen der Vorwürfe von Marx gegen die Christen: »Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist« (Die heilige Familie, IV, 3).

empfängt,[6] aber mehr noch: den Sinn von Jesu Einzug in die heilige Stadt nachfolgend verwirklicht: nicht mehr als bloße Zuschauer und Mitläufer dieses Einzugs, sondern um – aufgrund der leiblichen Hingabe Jesu – in seine Leiblichkeit hineingenommen dem gleichen Kreuz entgegenzugehen, was sich ein erstes Mal im Martyrium des Stephanus verwirklichen wird.

Aber das Schlußwort – daß die Jünger im Tempel Gott segnen – setzt notwendig ihr Gesegnetwerden durch den Auferstandenen voraus. Der Bericht sagt es mit jeder wünschbaren Deutlichkeit. Zwei miteinander verbundene Fragen stellen sich: Was bedeutet der Segen Jesu? Und wie verhält sich sein Segen zu seinem Entschwinden, das sich während des Segnens ereignet? Jesu Segnen verdeutlicht sich am klarsten im Emmausbericht: »Er nahm das Brot, sprach den Segen darüber, brach es und reichte es ihnen« (Lk 24,30). So schon vorweg bei der Brotvermehrung (9,16 par), wobei *eulogein* genau dem *eucharistein* (bei Mt, Mk und Joh) entspricht. Bei der Einsetzung der Eucharistie selbst übernimmt auch Lukas das Wort (22, 17.19). Deshalb läßt sich der Segensakt bei der Himmelfahrt nicht vom eucharistischen Segensakt trennen, worin sich beides vollendet: des Vaters Segnung der Menschen und Jesu Segnung des Vaters. Nun aber wirft die Emmausszene ein überraschendes Licht auf Jesu eucharistisches Segnen nach Ostern. Wann erkennen ihn die beiden Jünger? (Lk 24,31.) Nicht während seiner empirischen Gegenwart unterwegs, sondern da er bei Tisch den eucharistischen Segen spricht: im Dargereichten erkennen sie die Gabe des in diesem Menschen gegenwärtigen Gottes, da dieser Mensch sich bis zur Selbstverschwendung – wie man Brot verteilt – hingeben, seine ganze Gegenwart zu einer Gabe verdichten kann. Deshalb entschwindet er den beiden Jüngern im Segensakt selbst. Entsprechend wird er bei der Himmelfahrt im Segnen entschwinden und damit seine Göttlichkeit bezeugen. Für ihn ist ja Segnen kein religiöser Akt unter andern, es offenbart seine einzigartige Beziehung zum Vater. So schon im Jubelruf, da Jesus »im Heiligen Geist frohlockte und rief: ›Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du diese Dinge vor Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart hast. Ja Vater, so gefiel es dir. Niemand kennt den Sohn als nur der Vater und niemand den Vater als nur der Sohn‹« (Lk 10,21f.). Die hier betonte vollkommene Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn, die sich im Jubel des Geistes als »Bekenntnis« des Sohnes *(exomologoumai)* offenbart, wird in der Folge den Jüngern mitgeteilt: »Zu seinen Jüngern im besondern sich

6 »Es ist ein Abschieds- oder Entlassungssegen, in dem sich der volle Segen des Gekreuzigten und von den Toten Erweckten auf die Seinen legt. Und nicht nach diesem Segen, sondern während dieses Segens scheidet er von ihnen... So ist, zugespitzt gesagt, Segnen und Scheiden hier eigentlich dasselbe«: H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg i. B. 1964, S. 230. Damit ist vorweg die Antwort an G. Lohfink erteilt (»Subtrahiert man Segensschema und Engelszene, so fällt praktisch das Gerüst der noch verbleibenden Texte«, a.a.O., S. 244), denn der Akt des Segnens bildet als solcher den Schwerpunkt des ganzen Textes.

wendend, sprach er: ›Selig die Augen, die sehen, was ihr seht‹« (Lk 10,23). Beides wird verbunden im Heiligen Geist: die Segnung des Vaters als höchstes Bekenntnis des Sohnes zu dessen Willen – und die Anerkennung Jesu als Sohn durch die Jünger. Was bei der Jordantaufe und bei der Verklärung geschah – daß der Vater den Gehorsam des Sohnes anerkennt (Lk 3,20; 9,35), der darin immerfort den Vater verherrlicht hat, bis hin zur »lauten Stimme«, mit der der Gekreuzigte seinen Geist dem Vater zurückgab – das vollendet sich bei der Himmelfahrt: Jesus segnet die Jünger mit einer so umfassenden Segensgebärde, daß diese ihn für den Vater als den ewigen Sohn und für die Jünger als den Meister schlechthin erkennbar macht und sie die Kirche, die zurück nach Jerusalem geht, selber zu segnen ermächtigt.

Damit ergibt sich die Antwort auf die zweite Frage. In Emmaus fällt das »Öffnen der Augen« der Jünger mit dem Entschwinden Jesu zusammen. Bei der Himmelfahrt dasselbe. Der aufgewiesene eucharistische Segen erklärt das Paradox: Dieser Segen fordert geradezu sein Entschwinden.[7] In Emmaus entzieht das Entschwinden den Jüngern den unerträglichen Anblick der Herrlichkeit, aber nicht Jesu Gegenwart, die ihnen vielmehr unter den Gestalten des Brotes dargereicht wird, und diese Gegenwart ist für sie *realer* als Jesu Sichtbarkeit auf der Straße, »neben« ihnen, »mit ihnen« schreitend, aber in leiblicher Trennung. Denn jetzt ist er eucharistisch in ihnen, oder vielmehr sie sind in ihn aufgenommen (Augustinus),[8] mit einem Herzen, das endlich versteht. Die Gegenwart Jesu hat sich in reine Gabe bis zur gegenseitigen Durchdringung vertieft. So auch bei der Himmelfahrt: durch den »Abstand«, den Jesus nimmt, wird er den Jüngern gegenwärtiger. Man erkennt es daran, daß sie »mit großer Freude« (Echo des Jubelrufs des Herrn) nunmehr den Segen Jesu selbst übernehmen. Sie sind keine bloßen Zuschauer mehr (Lk 10,23), sondern Mitwirker, und dies, sofern Jesus in ihnen selber den Vater segnet. Wie Christi Leib wird ihnen sein Segen innerlich. Er wirkt fortan mit ihnen zusammen *(tou kyriou synergountos:* Mk 16,20). Nach Apg 1,8 fällt der Segen des zum Himmel Fahrenden mit der Sendung der Jünger zusammen: Beides ist, wie noch zu zeigen sein wird, eins.

Johannes: Der Abstand

Christi Gegenwart schwindet also nicht mit der Himmelfahrt, sondern vollendet sich: als Gabe in Herz und Leib der Jünger hinein. Die Gegenwart erzeigt sich durch eine Abstandnahme hindurch, die Lukas (und er allein) durch das

7 Man könnte hier auch auf das Schweigegebot Jesu an seine Jünger hinweisen, wann immer ein Segensaustausch zwischen Vater und Sohn erfolgt. Die endgültige Erfüllung des Segens kann solange nicht erfolgen, als die Welt unter der Sünde bleibt. Der trinitarische Segen sprengt sie, muß deshalb einstweilen von ihr entfernt bleiben. Solange das Angesicht der Welt sich nicht läutert, muß Jesus seine Segensgemeinschaft mit dem Vater ihrem (und auch der Jünger) Anblick entziehen.

8 Confessiones VII, 10,16.

griechische Verb *diistēmi* ausdrückt. Es besagt weder Verschwinden noch Entrückung nach oben, sondern ein Zurücktreten.[9] Der jetzt Zurücktretende, so kündet der Engel, wird einst »auf gleiche Weise« wieder vortreten (Apg 1,11). Der Himmel ist weder das Entziehende noch das Unzugängliche, er ist »zerrissen« wie der Vorhang des Tempels (Mt 27,51; vgl. Jes 63,10); er kann als »offen« gesehen werden (Apk 19,11), Austausch zwischen ihm und der Erde ist fortan möglich. »Christus ist im Himmel, das beinhaltet danach: Gott steht offen auf den Menschen hin« (J. Ratzinger).[10] So hatten schon die Väter das Geheimnis der Himmelfahrt verstanden: »Damals wurde der Menschensohn als Gottessohn offenbar, da er sich in die Glorie der väterlichen Herrlichkeit zurückzog und auf unaussprechliche Art der Gottheit nach *gegenwärtiger* wurde, während er als Mensch sich entfernte . . . Wenn ich zum Vater auffahren werde (sagt der Herr zu Thomas), wirst du mich *vollkommener und wahrhaftiger* betasten« (Leo der Große).[11]

Johannes formuliert das Paradox von Näherung durch Abstand genau: »Ihr habt gehört, daß ich euch sagte: ›Ich gehe weg *(hypago)* und komme zu euch‹ *(erchomai pros hymas)*. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater zurückgehe, denn der Vater ist größer als ich« (14,28). Von einem chronologischen Nacheinander von Weggang und Wiederkunft ist nicht die Rede (trotz gewisser Übersetzungen), denn beides steht im Präsens. Anderseits kann das Paradox nicht wegerklärt werden, indem man vorgibt, beide Verben bedeuteten das gleiche. Der »Weggang« führt immer zum Vater hin (vgl. 7,33; 8,22; 13,36; 16,5.10.17); Jesus geht zum Vater, wohin ihm jetzt weder die Juden noch die Jünger folgen können. Aber im gleichen Augenblick kommt er. Deshalb die weitere Aussage: »Es ist vorteilhaft für euch, daß ich gehe« (16,7). Gerade die Abstandnahme fördert die Gegenwart. Das ist für menschliche Liebe nicht selbstverständlich, wo Entfernung so oft das Vergessen, das Erkalten bewirkt; getrennte Liebe ist nicht glücklich. Aber für Jesus gilt das Gegenteil: »Wer meine Weisungen hat und sie hält, der liebt mich; und der mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren« (14,21; vgl. 15,10; 16,28; 17,21).

Christi Abstand dient, wie er sagt, dazu, seine Weisungen in uns hineinzulegen, so wie der Regisseur den Schauspielern seine Weisungen gibt, damit sie das

9 *Diistemi* bezeichnet Lk 22,59 ein Intervall von Zeiten, in Apg 27,28 ein solches von Räumen. Wir folgen hier der von G. Lohfink gebotenen Analyse (a.a.O., S. 170), halten aber mit Schlier (a.a.O.) an der Echtheit von »wurde in den Himmel erhoben« (Lk 24,51) fest. Himmelfahrt besagt weniger einen Abschied als die Herstellung eines Abstands, der in beiden Richtungen von Segnungen, somit primär vom sie erlassenden Geist, durchzogen wird. Ohne diese Distanznahme wären die Segen gar nicht möglich gewesen.

10 Eschatologie, in: Kleine katholische Dogmatik IX. Regensburg ^{4}1978, S. 118.

11 Sermo 74 (61), 4 (SC 1976, 280-282). Vgl. J. Ratzinger: »Christus ist, kraft der Himmelfahrt, nicht der von der Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende«. In: LThK V, Sp. 361. K. Rahner, a.a.O., S. 181.

Stück spielen können, während er selber unsichtbar bleibt. Und das Stück ist die Wirklichkeit Jesu: sterben, um aufzuerstehen. Indem er in seinem irdischen Leben dies tat, offenbarte er darin als Mensch die gleiche Liebe zum Vater, die er ihm seit ewig bekundete. Die Weisung an die Jünger lautet deshalb: einander zu lieben, wie er sie geliebt hat (13,34; 15,12; 17,23), und dies nicht als erhabene (aber schon kantianische) sittliche Maxime; vielmehr sollen die Menschen das tun, was Christus für sie tat, um zu bezeugen, was er ewig seinem Vater zuliebe tut. Wenn deshalb die Jünger diese höchsten Weisungen erfüllen, wird Christus in ihnen sichtbar werden: »Daran werden euch alle als meine Jünger erkennen, wenn ihr die Liebe zueinander habt« (13,35). Sie sind nicht mehr Zuschauer der göttlichen Liebe, sondern deren Täter; sie spielen das Drama des rücktretenden Logos, das Drama seiner Liebe; und da Gott allein die Liebe ist, spielen sie es in der Rolle *(persona)* des Logos selbst. Dieser nimmt sie denn auch als Gleichwertige auf: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Meister tut, ich nenne euch Freunde, denn alles, was ich vom Vater erfahren habe, das habe ich euch kundgetan« (15,15). Jetzt wird der Sinn der Abstandnahme – von Maria Magdalena, von den Emmausjüngern, schließlich von allen in der Himmelfahrt – klar: es geht um die *Freisetzung* der Jünger in die trinitarische Rolle des Sohnes: sie sollen als Mit-Söhne im dreieinigen Spiel mitwirken.

Aber diese Deutung bliebe unvollständig – und die Abstandnahme Jesu könnte nochmals spiritualistisch mißdeutet werden –, falls die Jünger nicht zugleich innerlich zu ihrer Rolle befähigt würden. Sie brauchen dazu als erstes den Heiligen Geist. Ferner muß die Bühne, auf der sie zu spielen haben, betretbar sein, dadurch, daß die Liebe des Vaters im Sohn sie von der Weltsünde gereinigt hat. Und schließlich muß der Sohn über alle Distanz hinweg sie in sich selber behalten (das Gleichnis vom Weinstock 15,1-8), der jetzt selber leib-seelisch im göttlichen Licht ist: Es braucht also die Trinität. Aber diese wird der Welt nur durch Jesu eigenes dreieiniges Drama gegeben: den Abstieg in Kreuz und Tod, um die Liebe des Vaters zu offenbaren, das Aushauchen des Geistes zum Vater hin, um ihn den Jüngern einhauchen zu können, dies jedoch in der Wiedervereinigung des Sohnes mit dem Vater: der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes (14,26), ja der Sohn sendet ihn selbst (15,26; 16,7). Und der Geist wird in die ganze Tiefe des Dramas des Sohnes einführen (16,13ff.). Nur wenn der Sohn die ökonomische Trinität durch Tod und Auferstehen und Rückkehr zum Vater geoffenbart hat, kann der Geist dieses Werk ökonomisch in den Jüngern vollenden und die Welt als ganze an den Ort des dreieinigen Liebesereignisses versetzen, so daß auf ihrer Bühne das dreieinige Spiel allererst spielbar wird. Und dies in Freiheit, weil der Sohn wie der Geist die Jünger freigibt: sie sagen keinen auswendig gelernten Text her, sie dürfen und müssen das eine, einzige Drama in Freiheit improvisieren. Der Geist als Souffleur wird sie nicht im Stich lassen und ihnen Mut und

Sicherheit verleihen.[12] Petrus wird vor die Fülle der Völker treten, die Jünger werden das Brot brechen, Stephanus wird den Juden richtig zu antworten und unter Segensworten zu sterben vermögen.

Die Abstandnahme Christi ist eine wesentliche Dimension seines Auftrags. Sie macht die Jünger aus Knechten zu Freunden, aus Zuschauern zu Mitspielern im Offenbarungs- und Erlösungsdrama. Ohne Abstandnahme gäbe es weder die Eucharistie noch die Gegenwart des Heiligen Geistes. Für den Außenstehenden erscheint der Abstand wie reine Abwesenheit. Er möchte immer noch einen andern lieben, sterben, auferstehen sehen. So aber, als Christ, liebt, stirbt und aufersteht man selber durch Christus und in ihm. Man wird Gegenwart vor ihm und Gabe für ihn, man segnet ihn, wie er den Vater segnet, und man segnet den Vater mit ihm. Das ist die höchste Gabe des Geistes.

Mattäus: Sendung

Nach dem Gesagten übersteigt die aus der Auferstehung entstandene Gegenwart endgültig die Kategorien gewöhnlicher Gegenwart in der Welt. Christus ist weder in sichtbarem Fleisch gegenwärtig, noch ist er ein Abwesender, dessen Gegenwart man im Geist und Andenken gedächte, da sein eucharistischer Leib uns täglich dargeboten wird.

Er schenkt sich als ein Anwesender im Heiligen Geist; aber dieser bietet keine Handhabe zu bequemer Vergeistigung, wirkt er doch immerfort am Aufbau des einen vielfältigen Leibes: der Eucharistie, der Kirche aus leibhaftigen Menschen, der verherrlichten Menschheit Christi. Dessen Liebe kommt uns von jenseits der Welt zu, kann in ihr deshalb nur eine alle weltliche Art von Anwesenheit übersteigende Form des Anwesens haben. Wäre er unter uns wie dereinst, so wäre er unmöglich den Menschen aller Orte und Zeiten zugänglich. Ja, wir hätten ihn nicht einmal in seiner trinitarischen Gestalt erkennen können, denn wir segnen ihn ja nur, und durch ihn den Vater, aufgrund der Gabe des Geistes.

Deshalb ist der Abstand der Himmelfahrt notwendig, damit die Jünger in alle Welt ausgesandt werden können. Nicht als ob Christi Sendung seine sichtbare Abwesenheit durch einen erobernden, fanatischen Imperialismus ersetzte; denn seine neue, auferstandene Gegenwart ist ja reine und universale Gabe, und die Sendung ist nichts als deren Durchführung: die Jünger spielen die Rolle Christi, indem sie seine Gegenwart nach überallhin verschenken.

»Empfangt den Heiligen Geist, der auf euch herabkommt und seid mir

12 Vgl. Mt 10,19f und par. Bei Lk 20,15 verspricht Jesus selber, den Jüngern die rechten Worte und die Weisheit zu schenken, denen die Feinde nicht werden widerstehen können. Natürlich hat das Bild vom Souffleur seine Grenzen: dieser erinnert einen bereits bestehenden Text, während der Geist die Kraft zu einem noch unerhörten Wort gibt.

Zeugen in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Die gleiche Verbindung von Auffahrt und Sendung erscheint im Markus-Schluß (16,15-20). Bei Johannes verkündet Jesus der Magdalena seine Auffahrt zum Vater und verbindet damit ihre Sendung zu den Brüdern (20,17), denen er später selber verkündet: »Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch« (20,21). Mit diesem Wort ist der trinitarische Standort der Jünger genau umschrieben.

Mattäus aber, der die Himmelfahrt nicht erwähnt, verdanken wir die klarste Aussage über die Einheit von Gegenwart und Aussendung. Hier sind die einzelnen Momente der Episode (Mt 28,16-20) gesondert zu betrachten.

1. Die Begegnung. Da Jesus nicht bloß »gesehen«, sondern »anerkannt« werden will, erblicken ihn die Jünger nur, um ihn sogleich »anzubeten« – falls sie glauben (28,17.9; vgl. Lk 24,52). Es handelt sich um kein Schauspiel, sondern um das, was Lukas als Segnung bezeichnete. Jesus kommt von jenseits der Welt, von deren trinitarischer Vollendung her.

2. Die Vollmacht. Christus spricht zu den Jüngern von nichts anderem als von der Fülle seiner Gegenwart, restlos vollendet innerhalb des trinitarischen Abstands, die aus dem »Schoß des Vaters« (Joh 1,18) in die allzu enge Welt nur als »vom Vater gegebene« einbrechen kann: »Alle *(pasa)* Gewalt ist mir verliehen über Himmel und Erde« (28,19), verliehen vom Vater aufgrund des Durchgangs Jesu durch die Welt. So wie in der Apokalypse eine laute Stimme im Himmel »Gottes Reich und die Vollmacht seines Christus« verkündet, so wie »Gott ihn über die Maßen erhöht und ihm einen Namen geschenkt hat, der über alle Namen ist, damit jedes Knie sich vor ihm beuge« (Phil 2,9f.). Erste und radikalste trinitarische Totalität, die sich nun in dreifacher Weise auseinanderfalten wird.

3. Totalität der Lehre: »Lehrt sie alles *(panta)* halten, was ich euch vorgeschrieben habe« (28,19). Christi Weisungen sind im »neuen Gebot« zusammengefaßt, das aber nur durch alle Dinge – die die Bücher der Welt nicht fassen würden (Joh 20,30; 21,25) – ausgelegt werden könnte. Die so geoffenbarte Totalität der Lehre besagt, daß die Wahrheit sich vorweg überschwenglich offenbart hat und in ihrer Gegenwart alle künftige Theologie möglich, deshalb gefordert, aber auch überholt sein wird.

4. Totalität des Raumes: »Geht hin und lehrt alle *(panta)* Völker, sie taufend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (28,19). Die eschatologische Verheißung der Propheten läßt sich mit der Lehre vom »Rest Israels« nur insofern versöhnen, als der letztere mit dem Christus Gottes zusammenfällt, der nicht eines der Völker sein kann, und so kann die Universalität der kirchlichen Sendung nur verstanden werden, wenn der zu Verkündende kein Teil der Welt ist. Die Taufe kann universal nur sein als von der Trinität her gespendet. Jede andere Deutung müßte zu einem politischen Nationalismus und damit zu einem kulturellen Relativismus zurückführen.

Taufe setzt die Rückkehr des Sohnes zum Vater und die Sendung des Geistes voraus.

5. Totalität der Zeit: »Seht, ich bin mit euch durch alle Tage *(pāsas tās hēmeras)* bis zum Ende der Zeiten« (28,20). Seine historische Gegenwart war eine beschränkte (»mich habt ihr nicht alle Tage«, Mt 26,11), aber seine trinitarische bleibt ohne Schranken. Immerfort wirkt sein Geist christologisch, immerfort *(pantote* Eph 5,20) kann im Gebet der Geist zum Herrn erhoben werden. Er ist jeder Zeit und deshalb auch dem Ende der Zeit gleichzeitig, als Alpha und Omega.

Die dreifache Entfaltung der grundlegenden Allgewalt soll »alle Dinge« *(ta panta)* »unter das eine Haupt Christus zusammenfassen« (Eph 1,10). Darin liegt keinerlei Totalitarismus, da Christus die Schöpfung nur als sein Eigentum (Joh 1,11), als der gute Hirt, der für sie starb, zurückgewinnt, und da ferner alle Dinge *(panta)* ihm nur dadurch »untertan« werden können, daß sie in analoger Weise mit ihm auffahren, damit zuletzt »Gott alles in allem sei« *(panta en pasin,* 1 Kor 15,38). Bis dahin bleibt alle Sendung der Kirche vorläufiger Hinweis auf die vollendete Verwandlung der Welt durch Christus (Phil 3,20). Noch ist unser wahres Leben verborgen in Gott und wird erst mit Christus zusammen erscheinen (Kol 3,4), und dann werden wir Gott ähnlich sein (1 Joh 3,2). Die Himmelfahrt löst die Bewegung aus, die das All zusammenfassen soll, aber Tag und Stunde der Vollendung kennt nur Gott.

Christentum aus dem Geheimnis der Himmelfahrt

Von Antonio Sicari OCD

»Er ist aufgefahren in den Himmel.« Dieser kurze Glaubensartikel, dichtester Ausdruck der Vorstellungskraft und des Glaubens der schlichten Gläubigen, ruft die Ablehnung derer hervor, die wissen, daß das darin enthaltene Weltbild (Himmel, Erde, Unterwelt) mythisch und heute nicht mehr annehmbar ist.

Trotzdem ist die »naive Natürlichkeit«, mit der die Alten – und auch noch wir – metaphysische und theologische Dimensionen unserer Existenz in kosmologischen Kategorien ausdrückten, von so zwingender Pädagogik und von solcher Schönheit, daß der Mensch aller Zeiten dafür empfänglich ist.

Der Himmel ist die »herrliche Wohnung« Gottes, von der aus er ebenso bergend und geheimnisvoll die Erde behütet, wie sich der Himmel mit seinem Glanz über der Erde wölbt. Vom »Himmel« ist das Wort auf die Erde niedergestiegen und hat sich bräutlich mit der menschlichen Natur verbunden, indem es das Fleisch des Menschen annahm. Von der Erde ist das menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Wort in den Himmel aufgefahren und hat sein menschliches Fleisch in die Wohnung Gottes zur Begegnung mit der Dreifaltigkeit geführt.

Welches Geheimnis verbirgt sich hinter diesem Glaubensartikel von der Himmelfahrt?

Heute stimmen die Exegeten darin überein, daß das Neue Testament auf vielfache Weise von der Himmelfahrt spricht. Der Evangelist Johannes faßt die drei Geheimnisse (Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten) in einem einzigen Ereignis zusammen. Paulus verbindet die Himmelfahrt mit der Auferstehung Christi und dem Wirken des Heiligen Geistes. Der Evangelist Lukas läßt zwischen Auferstehung und Himmelfahrt 40 Tage verstreichen und sieht sie als Vorstufe zur Sendung des Geistes am 50. Tag.[1]

Man kann diese Unterschiede auf verschiedene Weise erklären. Am überzeugendsten ist die von Heinrich Schlier, die Gerhard Lohfink vertieft hat, wonach das eine transzendente Ereignis – es kann nur eines sein – in verschiedenen historischen Geschehen (Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten) sichtbar werden kann. Es handelt sich dabei um eine Art Pädagogik, die uns das Transzendente nahebringen soll. Von der Geschichtlichkeit des Menschen her haben wir diese Ausfaltung und das Sichtbarwerden ernst zu nehmen. Es ist uns verwehrt, sie einfach auf ein literarisches Stilmittel zu reduzieren. Geschichtlich gesehen geschieht tatsächlich etwas Verschiedenes.

---

1 Auch Johannes kennt sozusagen aus pädagogischen Gründen eine gewisse Verzögerung für einige Stunden (die Begebenheit mit Maria Magdalena, Joh 20,17), während umgekehrt auch Lukas ab und zu eine Einheit zu bevorzugen scheint.

Das führt, wie Joseph Ratzinger richtig bemerkt hat, zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit. Die Ewigkeit ist nicht einfach negativ als Zeitlosigkeit zu verstehen, sie ist positiv die »Macht der Gegenwart in aller Zeit«, »die schöpferisch tragende Macht aller Zeit«, »das Heute, das allen Zeiten gleichzeitig ist«, das »auch in jede Zeit hineinwirken« kann.[2]

In der Himmelfahrt wird in einem konkreten Geschehen die Rückkehr der gekreuzigten Menschheit Christi zum Vater sichtbar. Im Aufgefahrenen wird die neue und endgültige Beziehung zwischen Himmel und Erde, zwischen Göttlichem und Menschlichem (beide in all ihren Dimensionen, in ihrer »Welt«) deutlich.

Hat man einmal den transzendenten Vorgang der Erhöhung des Auferstandenen auseinandergefaltet und den Blick auf den Vorgang der Himmelfahrt gerichtet, dann entsteht die Frage, was Gott mit ihr uns sagen wollte.

Wesentlich scheinen zwei Punkte zu sein: erstens die theologische Sicht des biblischen Bildes von den offenen Himmeln; zweitens, noch bedeutsamer, die daraus entstehenden theologischen Folgerungen für die »menschliche Gegenwart« Christi in seiner Kirche.

Die offenen Himmel

Der Weg vom Himmel zur Erde und umgekehrt ist ein ständiges Thema der Heiligen Schrift. Wir gehen vom Wort Christi aus: »Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn« (Joh 3,13). Es zeigt Jesus als den einzigen Offenbarer, den einzigen Hausgenossen Gottes, der zum Hausgenossen der Menschen wurde und so beide Welten miteinander verband. So können nun die Weisheit und die Geheimnisse Gottes zur Erde strömen.

Das Wort Christi schließt alles andere aus. Von ihm aus ist die lange Geschichte der vergeblichen Versuche, der falschen Vorspiegelungen und auch der berechtigten Hoffnungen zu beurteilen. Man kann bis auf den titanischen und untheologischen Versuch von Babel zurückgehen, »einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel« zu bauen (Gen 11,4), den Jesaias so großartig in der Geschichte seiner Zeit wiederfand (Jes 14,13 ff.). Dagegen steht zu Beginn der Heiligen Geschichte die Jakobsleiter, die »auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte« (Gen 28,12), auf der die Engel als Boten auf- und niederstiegen und die beiden Welten zum Segen verbanden. Das Thema bekommt neue Akzente in den verschiedenen Gaben Gottes, die vom Himmel auf die Erde strömen, um die Menschen und ihre Erde zu befruchten (Regen, Kraft, Wort, Geist). Eine Spirale der Hoffnung steigt auf in der kaum zu entziffernden

2 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1977, dtv 4094, S. 233.

Erinnerung an Menschen, die in den Himmel aufgenommen wurden. An der Schwelle des Neuen Bundes wird das Thema zu einem Gebetsschrei an Gott, ein Präludium zur Menschwerdung: »Reiß doch den Himmel auf und komm herab« (Jes 63,19). Noch gewaltiger wird dieser Ruf in den Gesichten des Daniel vom »Menschensohn« in den offenen Himmel (Dan 7,13).

Im Neuen Testament wird das Thema vom offenen Himmel in allen Berichten von der Taufe Jesu angeschlagen (ein Thema, das noch vor der Weihnachtsgeschichte aufgegriffen wird). Es ist die ausdrückliche Verheißung Christi zu Beginn seiner öffentlichen Laufbahn: »Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn« (Joh 1,51). Es konkretisiert sich in der eucharistischen Verheißungsrede vom lebendigen Brot, das vom Himmel herabgekommen ist (Joh 6,32.41.48.58). Es ist der ausschließliche und formale Grund der Verurteilung Jesu zum Tod (Mt 26,64 ff.). Schließlich findet es seinen Abschluß in der Himmelfahrt, in der Christus zum Vater zurückkehrt, nachdem er »alle Macht im Himmel und auf Erden« erhalten hat (Mt 28,18). Der Hebräerbrief vertieft das Thema von seiten des Priestertums her.

Ekklesiologisch wird es noch einmal im Bild der pilgernden Kirche aufgenommen, die dem himmlischen Jerusalem zustrebt, bis die Geschichte endet in der Vision von der »heiligen Stadt«, »dem neuen Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herabgekommen ist, bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann schmückt« (Offb 21,2). Dann wird ein »neuer Himmel und eine neue Erde« sein. So schließt sich der Kreis: Die Stadt, die die Menschen in Babel zu bauen versuchten, steigt nicht in menschlichem Stolz in den Himmel hinauf, es kommt eine Stadt als Gabe Gottes vom Himmel herab.

Es handelt sich um ein theologisches Thema, das die ganze Schrift durchzieht und sie »einschließt«. Es kann die Grundlage für eine wahre und echte Spiritualität der Himmelfahrt bilden, in der eine heute weithin vergessene Haltung wiedergewonnen werden könnte: das lebendige Gespür für das kreatürliche Verlangen nach dem Göttlichen, das Christus unsagbar geschärft und geöffnet hat.

Die »menschliche« Gegenwart Christi

Anfang und Ende des Matthäusevangeliums bilden zwei feierliche Verheißungen über die endgültige Gemeinschaft, die Gott den Menschen in Christus geschenkt hat: der Emmanuel, der Gott-mit-uns (Mt 1,22), »kommt im Geist«, er geht sein ganzes Leben lang immer tiefer ins Menschliche ein und sendet am Ende seine Jünger in die ganze Welt mit der Verheißung seiner göttlichen Gegenwart, so daß der Name Gottes neu zu lesen ist: »Ich bin mit euch« (Mt 28,20).

Jeder Christ weiß, daß der Glaube an die Gegenwart seines Herrn für ihn wesentlich ist. Wie aber wird er dieser Gegenwart inne?

Die Frage ist ernst; denn die Himmelfahrt bedeutet unausweichlich auch Abwesenheit: »Eine Wolke entzog ihn ihren Blicken« (Apg 1,9). Das ist anders ausgedrückt die Erfüllung des Wortes Christi: »Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen« (Joh 16,7). Die Jünger, die »unverwandt in den Himmel schauten, während er fortging« (Apg 1,9), werden sanft zurückgerufen. Sie sollten nicht nach oben schauen. So konnten sie in »großer Freude nach Jerusalem zurückkehren« (Lk 24,52), so wie solche, denen etwas äußerst Schönes widerfahren ist.

Wie konnten dann die Jünger die Gegenwart ihres Herrn in ihrem Leben und in ihrer Sendung erkennen?

Hier ist an die dreifache Wirklichkeit zu erinnern, die die Tradition mit dem Begriff »Leib Christi« bezeichnet, womit die wahre und geheimnisvolle Verdichtung seiner Gegenwart gemeint ist: der Leib der Kirche, der eucharistische Leib und der Leib der Schrift. Diese wahren und wirklichen Formen sind in der einen Messe verbunden.

Henri de Lubac schließt sein Werk über das »Corpus mysticum«, worin er die Entwicklung dieses Begriffs zeigt, mit einem Zitat aus Rupert von Deutz (1075/80-1129/30): »Dem einen und einzigen Gottessohn und Menschensohn sind alle Glieder des Leibes wie ihrem Haupt zugefügt, alle, die im Glauben dieses Geheimnisses, in der Fülle seiner Liebe aufgenommen worden sind. Ein einziger Leib, eine einzige Person, ein einziger Christus, Haupt und Leib, erhebt sich also zum Himmel, und indem er Gott die Kirche in ihrer Glorie zeigt, ruft er voller Dankbarkeit aus: ›Das endlich ist Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch!‹ Und indem er zeigt, daß er und sie in einer wahrhaften Einheit der Person sich begegnen, sagt er weiter: ›Und sie werden zwei sein in einem einzigen Fleisch.‹'

Ja hier liegt ein großes Mysterium verborgen. Das Fleisch Christi, das vor der Passion nur dem einen Wort Gottes gehörte, ist durch die Passion so gewachsen, es hat sich so ausgebreitet und hat so den Erdkreis erfüllt, daß es alle Erwählten, die von Anfang der Welt an gelebt haben oder leben werden bis ans Ende der Welt, bis hin zum letzten Erwählten der Endzeit, durch die neue einigende Kraft dieses Sakraments zu einer einzigen Kirche, ja Gott und die Menschheit auf ewig ehelich zusammenfügt. Jenes Fleisch war das einsame Weizenkorn, ehe es in die Erde sank, um zu sterben, jetzt aber, da es tot war, wächst es auf dem Altar, wird fruchtbar unter unsern Händen, in unsern Leibern, und während der große reiche Herr der Ernte zum Himmel fährt, nimmt er die fruchtbare Erde, auf der er selber gewachsen war, mit in die Scheunen des Himmels empor.«[3]

Diesem Zitat könnte man ähnliche über den Realismus der Schrift zufügen.

3 Henri de Lubac, Corpus mysticum. Einsiedeln 1969, S. 321.

Kirche, Schrift und Eucharistie sind für den Gläubigen die stärkste Verankerung gegen die Versuchung des Rationalismus, einen im Abstand von 2000 Jahren konfinierten Christus zu befragen, an den man nur durch die Quellen und die kritische Forschung herankommt.

Und doch reicht auch dieser auf drei Wirklichkeiten abgestützte Realismus nicht aus, um die Besonderheit des Christentums zu wahren. Nach 2000 Jahren der Geschichte des Christentums ist man bestürzt über die Vielfalt der Meinungen, die die Christen vertreten und verteidigt haben. Man ist um so betroffener, wenn man mit Johannes Paul II. der Ansicht ist, daß »alle Krisen der europäischen Menschen Krisen des christlichen Menschen« sind und »die Krise der europäischen Kultur eine Krise der christlichen Kultur« ist.[4] In diesem Sinn sind auch jene Phänomene, die nichts mit dem Christentum gemein zu haben scheinen, wie der Atheismus oder die Säkularisierung, aus dem Inneren des christlichen Bewußtseins hervorgegangen.

Das führt uns zu einem entscheidenden Punkt der christlichen Botschaft, von dem alle möglichen, auch die extremsten und widersprüchlichsten Irrwege ausgehen. Er besteht, so scheint mir, in der verschiedenen Art und Weise, das Verhältnis von Christus und Geist (und damit der Kirche) zu sehen und zu leben.

Gott ist Mensch, das Wort ist Fleisch geworden. Daß Gott als Mensch in der Welt gegenwärtig ist, macht die Frohe Botschaft aus, die die Christianisierung der Geschichte vorangetrieben hat. Daß Gott Mensch ist, bedeutet auch, daß er den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen ist. Deshalb ist die geschichtliche Verlängerung seiner Menschheit nur in der Sendung und Tätigkeit des Geistes in der Menschheit der Gläubigen, in der Kirche, möglich.

So hängt alles vom Glauben an die Himmelfahrt ab: der Gott, der zur Erde niedergestiegen ist, um dann in den Himmel aufzusteigen, ist nicht der gnostische Offenbarer, der nieder- und aufsteigt, ohne das Gewicht des Fleisches zu spüren. Er trug vielmehr sein gekreuzigtes und verherrlichtes Fleisch in den innertrinitarischen Kreis hinein und hat es so ewig und damit allen Zeiten gegenwärtig gemacht. Die Sendung des Geistes folgt auf die Himmelfahrt: alles, was uns in und mit dem Geist zukommt – er selbst und seine Gaben –, ist endgültig und ewig mit der Menschheit Christi verbunden. Der Geist, der die Kirche lenkt und mit seinen Gaben erfüllt, ist der Geist, der aus dem Innern einer Dreifaltigkeit gesendet wird, die in ihren göttlichen Schoß die glorreiche Menschheit des Sohnes aufgenommen hat.

Die Himmelfahrt ist nicht eine unnütze Choreographie. Sie ist die Offenbarung, daß das himmlische Leben vom Menschlichen durchdrungen ist und daß deswegen alles, was von oben herabsteigt, also auch Pfingsten, in irgendeiner Weise schon inkarniert von oben herabsteigt, vertraut mit dem Fleisch, und von

4 Ansprache vor dem Symposium der europäischen Bischöfe, 5.-8. Oktober 1982.

innen her darauf ausgerichtet. Es bewahrheitet sich das Wort Christi: »Er (der Geist) wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14).

Von dieser grundlegenden Wahrheit aus läßt sich über die Geschichte sagen: Alle theoretischen und praktischen Irrwege, die unsere Geschichte kennzeichnen (von den alten und neueren joachimitischen Tendenzen zu den protestantischen Spaltungen, den Spekulationen Hegels mit ihren von seinen Nachfolgern gezogenen Konsequenzen, zu den modernen »Erweckungsbewegungen«, denen sich heute viele Christen verschreiben, zu den Kontroversen über die angebliche Nichtexistenz einer christlichen Kultur oder einer christlichen Gesellschaftslehre, zu dem heutigen missionarischen Unvermögen der Christen, insbesondere des Klerus, und zu den religiös verbrämten politischen Stellungnahmen, bis zur praktischen Trennung des Sakralen und des Profanen, zwischen denen es keine Verbindung mehr gibt, hin zum heute üblichen Übersehen von Berufung, bis zu den modischen Atheismen und Säkularismen), am Anfang all dieser Bewegungen und Richtungen, am Anfang des Glaubensdramas steht dieses Unverständnis: Man möchte das Gesetz der Menschwerdung durch irgendein »Gesetz des Geistes« überwinden.

Man denkt nicht mehr an das Wunder der Himmelfahrt. Von diesem Geheimnis her wird die Kirche beurteilt werden, ob sie sich immer bewußt ist, der wahre Leib des Herrn zu sein, ob sie dieses Wissen immer ausdrückt, ob sie ihre Gläubigen, gleich welcher Spiritualität, unterweist, die Menschwerdung ernst zu nehmen, ob sie ihnen sagt, daß die konkrete Situation ihres Lebens mit seiner »Fleischlichkeit« der einzige Bereich ist, in den hinein der Geist des in den Himmel aufgefahrenen Gottmenschen die Menschheit des Sohnes Gottes verlängern kann. Denn der Geist will nichts anderes als dies.

Wenn manchmal der kirchliche Leib Christi überaus schwerfällig ist, dann ist das unter dem Strich immer noch eine größere Gnade als alle vorgebliche Geistigkeit, die darauf hinausläuft, die dreiunddreißig Jahre der Inkarnation vom restlichen Lauf der Geschichte zu trennen und auf ein mythisches und fernes Zeitalter zurückzuführen, in dem man Gott noch wie einem Menschen begegnen, ihn hören und sehen konnte, der alle Schwerfälligkeiten, Bedenken und Grenzen aufwies, die man bei jedem Menschen finden kann.

»Er ist aufgefahren in den Himmel.« Ein kleines, wie es scheint nebensächliches Stück aus dem Credo, über das man auch nicht reden könnte. Die Jünger dagegen gingen nach der Himmelfahrt voll Freude fort und priesen Gott aus keinem anderen Grund, als weil sie alles gesehen hatten, was sich zwischen Mensch und Gott ereignet hatte, weil sie nicht davon absehen konnten, daß er ein Mensch wie sie geworden war.

Himmelfahrt als Erhöhung des Menschen

Von Paul Toinet

»Weil Christi Himmelfahrt auch unsere Erhöhung ist, die Herrlichkeit des Hauptes, das vorausging, seinem Leib die Hoffnung gibt, nachzufolgen, so laßt uns, Geliebte, in geziemender Freude frohlocken. Wertvolleres wurde uns durch die unaussprechliche Gnade Christi zuteil, als was wir durch des Teufels Neid verloren hatten.«[1]

So schloß Leo der Große im 4. Jahrhundert seine Festtagspredigt, zu einer Zeit, die, wo vom Bereich des Unsichtbaren die Rede war, unsere Hemmungen nicht kannte. Selbst für Christen, die an der Auferstehung des Herrn festhalten, besagt seine Himmelfahrt nichts Besonderes mehr. Wozu dafür eine eigene Feier? Oder kann ihr ein Sinn abgewonnen werden, der dem heutigen, nach dem Sinn seiner geschichtlichen Existenz suchenden Menschen noch etwas bedeuten kann? Verharren wir zunächst – in einem ersten Teil – bei den erwähnten Verlegenheiten, um uns dann – im zweiten – nochmals durch Papst Leo in den für die Christen aller Zeiten gültigen Sinn einführen zu lassen und – abschließend – dessen Anwendung für die Gegenwart zu bedenken.

1. Wozu das Ereignis der Himmelfahrt eigens hervorheben?

Es besteht nach Leo eine enge Beziehung zwischen der erhebenden Förderung *(provectio)* von des Menschen endgültigem, sowohl göttlichem wie menschlichem Heil und dem Bericht zu Beginn der Apostelgeschichte (1,6-12) über das Entschwinden Christi an einen Ort in der Höhe, Himmel genannt und Stätte der göttlichen Herrlichkeit. Nun scheint der heutige Christ aufgrund der von ihm endlich gefundenen hermeneutischen Regeln über die Symbolik religiösen Sprechens jene Dinge neu durchdenken zu sollen, die der einstige »naive Realismus« unbesehen hinnahm, während die Liturgie sie nicht revidieren zu müssen scheint. Blickt sie nicht begeistert auf den ganzen Ablauf der Ereignisse: Tod, Auferstehung, Erscheinungen während der vierzig Tage, Entschwinden zur Höhe, während die Wolke verdeckt, Erwartung der Gaben von oben, Pfingsten schließlich. Alles das zeitlich und räumlich dem Menschen angepaßt, der sich wesentlich auf das Jenseits zubewegt. Aber ist das alles noch aufrechtzuhalten?

Dem intellektuell »geförderten« Menschen legt sich nach der Weigerung, diesen ganzen Ereignisablauf wörtlich zu nehmen, der Ausweg nahe, einen

1 Hier und im Folgenden werden Leos des Großen zwei Himmelfahrtspredigten angeführt. (Werke II, Bibl. d. Kirchenväter 1927) und Migne PL 54, Serm. LXXIII und LXXIV.

»innerlich-geistlichen« Sinn des Ganzen zu suchen; aber worin soll denn gerade die Himmelfahrt den Menschen geistlich fördern?

Verschiedene Antworten sind denkbar. Die radikalste, materialistische wird die Bewegung nach der Höhe als verwerfliche Evasion taxieren und sie durch die Bewegung der Menschheit nach vorn, in die Zukunft ersetzen.

Andere werden die Dimension des Unsichtbaren nicht abstreiten, wohl aber zugunsten des reinen Glaubens die räumlichen Vorstellungen entmythologisieren. Sie stehen ein für die ikonoklastische Tendenz, die immer wieder die christliche Gottbeziehung aus den vorwissenschaftlichen Einbindungen in Innerweltliches lösen. Die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen und seiner Himmelfahrt gehören hierher: »bildhafte Theologie«, die naiv den existentialen Sinn in die weltlichen Gewänder eines »dreistöckigen Weltbilds« – Himmel - Erde - Hölle – einhüllen.

Noch andere finden eben diesen Bultmannschen Entmythologisierungszwang einigermaßen naiv. Sie erinnern an die Rechte der poetisch-symbolischen Sprache und ihre Fähigkeit, Unsagbar-Innerliches zum Ausdruck zu bringen. Trotzdem werden sie zögern, die leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen, zumal die der Apostelgeschichte mit der Ansetzung der »vierzig Tage«, wörtlich zu nehmen. Fällt denn die Auferstehung selbst nicht schon mit dem Eingang in die Herrlichkeit zusammen? Ist der Auferstandene nicht schon an Ostern »zur Rechten des Vaters« entrückt? Dann wäre die Himmelfahrt nach den Vierzig Tagen nur eine neue Art zu verkünden, daß Jesus aufgrund seiner Auferweckung von den Toten »der Herr« ist. Um so mehr als manche Texte den verherrlichten Herrn ohne einen eigenen Abschiedsakt schildern.

Schließlich eine Gruppe, die, alles exegetische Rätseln hinter sich lassend, sich entschlossen dem Gedanken zuwendet, die Erhöhung Christi am Ende seines Daseins sei ein Gleichnis für die Berufung des Menschen, mit Gottes Hilfe an seiner eigenen Förderung zu arbeiten. Ich entsinne mich einer Himmelfahrtspredigt, die gar nicht übel klang. Ausgehend von dem Gedanken, der Klerus sei da, um die christlichen Laien zu ihrer Aufgabe, die Welt durch Arbeitseinsatz aufzubauen, ging der Redner rasch über die persönliche Verherrlichung Christi und ihre geistliche Auswirkung im Schoß der Kirche hinweg, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die gewohnte Transposition der Christus-Kirche-Mysterien auf die christliche Leistung beim Aufbau der Welt hinzulenken.

In all diesen Ausblicken mag etwas Gutes stecken. Aber wird hier nicht überall der objektiv-göttliche Sinn der Himmelfahrt verflacht, verzerrt, schließlich in sein Gegenteil verkehrt? Gälte es nicht vor allem, auch die heutigen Menschen dahin zu befähigen, »mit allen Heiligen zusammen einzusehen, was die Breite, die Länge, die Höhe und die Tiefe« des Geheimnisses Christi ist, »das alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,18)? Die angeführten

»aufgeklärten« Lösungswege dürften, gerade was das Himmelfahrtsgeheimnis angeht, eine solche Einsicht nicht fördern.

2. *Wie die Kirche das Ereignis kommentiert*

Das von der Kirche gepredigte und liturgisch gefeierte Geheimnis umkreist das Mysterium mit vielerlei Texten der Schrift, die eine Art mystische Symphonie ergeben: im Mittelpunkt steht gewiß der lukanische Bericht, aber darum legt sich ein Kranz von Texten, die dessen geistlichen Sinn beleuchten, und ihre Verdeutlichung durch die Homilien Leos setzt sich zum Ziel, die innere Logik der im Abstieg und Aufstieg liegenden »heiligen Ökonomie« für jedermann aufzuzeigen.

»Das Geheimnis unserer Erlösung, Geliebte, vollzog sich gemäß dem Grundgedanken der Erniedrigung, angefangen vom Tage der Geburt Jesu bis zum Abschluß seiner Passion. Mögen auch mancherlei Anzeichen seiner Göttlichkeit durch die Knechtsgestalt hindurchgestrahlt sein, so diente sein Wirken in dieser Zeitspanne doch vor allem dazu, die Wahrheit des angenommenen Menschen zu beweisen. Doch als nach seinem Leiden die Bande des Todes gesprengt waren, welcher seine Gewalt sogar an dem Sündelosen ausgetobt hatte, ging die Ohnmacht über in Kraft, die Sterblichkeit in ewiges Leben, die Schmach in Herrlichkeit.«

Gottes Sieg über den Tod aufgrund der Menschheit Christi steht im Mittelpunkt des Pascha-Ereignisses. Aber dieses ist nicht auf die Chronologie dreier Tage eingeschränkt; es bedarf der Zeit, sich auszubreiten, um zum Gegenstand eines umfassenden apostolischen Zeugnisses zu werden. Der Herr muß den Seinen den Sinn und die Folgen seiner Sendung erklären, nicht in Worten allein, sondern auch in Gebärden, die seine Beziehung zum Vater, zum geistigen und stofflichen All, zur versammelten Kirche darlegen. Diese Erklärung ist ein Ausfalten der Tiefen und Wirkungen seiner erlösenden Tat. So erscheint die Abfolge der Feste zwischen Ostern und Pfingsten, einschließlich der Himmelfahrt als eine nicht bloß pädagogische, sondern mysterienhafte Notwendigkeit.

»Am Osterfest war die Auferstehung des Herrn die Ursache unserer Freude; heute freuen wir uns seiner Himmelfahrt; feiern wir doch zu Recht den Tag, da die Niedrigkeit unserer Natur in Christus über das ganze himmlische Heer, alle Engelsränge und erhabenen Mächte erhoben wurde, bis dahin, zur Rechten Gott-Vaters zu thronen. Unserer Festigung, unserer Förderung diente diese Abfolge der Gottestaten: wird doch die göttliche Gnade noch wundersamer, wenn menschlichen Blicken entzogen wird, was für sie wahrhaft ehrfurchteinflößend war, und der Glaube trotzdem nicht zweifelt, die Hoffnung nicht wankt, die Liebe nicht erkaltet. Darin erweist sich die Stärke hoher Geister, die Lichtkraft glaubender Seelen: daran unbeirrt festzuhalten, was mit Leibesaugen nicht mehr wahrnehmbar ist, und die Sehnsucht dort festzuankern, wo der

Blick nicht mehr hinreicht. Doch wie konnte solch ehrfürchtige Treue in unsern Herzen entstehen, oder wie konnte einer durch den Glauben gerechtfertigt werden, wenn unser Heil nur in dem läge, was uns unters Auge fällt? Daher Jesu Wort an den Mann, der an seiner Auferstehung zu zweifeln schien, bevor er mit Anschauung und Getast der Leidensmale an seinem Fleisch sich versichert hatte: ›Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt; selig jene, die nicht gesehen haben und dennoch glauben.‹«

So stellt die Erhebung Christi über jegliche Kreatur neue Forderungen an die Gläubigen bezüglich ihrer Haltung zu Gott. An der Himmelfahrt wird der Weg echten geistlichen Wachstums des Menschen ablesbar: er besteht in Zunahme im Glauben, Hoffen und liebenden Sehnen, im Hintersichlassen aller sinnlichen Erfahrungen, wie sie Gott zuweilen einem Menschen innerhalb seiner Lebensgeschichte schenken kann. Durch diesen Entzug gewinnt er Fortschritt zu besserer Einsicht, zu tieferer Erfassung der göttlichen Gegenwart. Und so gehört es zum normalen Vorgehen der Kirche, in der Weise von Verkündigung und Sakrament den Glaubenden das Licht und die Kraft zu vermitteln, womit sie in Christus und im Heiligen Geist ihre Beziehung zum Vater lebendig entfalten können.

»Um uns der von ihm verheißenen Seligkeit fähig zu machen, Geliebte, hat unser Herr, nach Erfüllung von allem, was der Verkündigung des Evangeliums und den Mysterien des Neuen Bundes gemäß war, sich am vierzigsten Tag nach seiner Auferstehung vor seinen Jüngern zum Himmel erhoben, damit ein Ende seiner leiblichen Gegenwart setzend, um fortan zur Rechten seines Vaters zu weilen, bis daß die göttlich vorgesehenen Zeiten für die Sammlung der Kinder der Kirche erfüllt wären, und er im gleichen Fleische, in dem er sich erhob, zum Gericht der Lebenden und der Toten wiederkehrte. Somit ist, was an unserem Erlöser sichtbar war, übergegangen in die heiligen Riten, und damit der Glaube vorzüglicher und gefestigter würde, trat an die Stelle der sinnlichen Wahrnehmung die Lehre, damit ihr aufgrund ihrer Autorität die durch von oben einfallende Strahlen erleuchteten Herzen der Gläubigen folgten.«

Glaubensverkündigung, Feier der Riten, inneres Licht des Heiligen Geistes: dies trägt zur Zeit der Kirche die Gläubigen über sich empor, dorthin, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt. Hierin liegt die echte Erhöhung und Förderung des Menschen, wie die Himmelfahrt Christi sie im Zeichen sinnbildet und tatsächlich erwirkt.

»Von jetzt an also, Geliebte, wurde der Menschensohn tiefer und heiliger als der Sohn Gottes erkannt; denn als er sich in die Glorie der väterlichen Majestät zurückgezogen hatte, begann er aufgrund seiner Gottheit auf unaussprechliche Weise gegenwärtig zu sein, obschon er menschlich entfernter war. Fortan macht sich ein besser unterrichteter Glaube mit geistlichem Schritt auf den Weg zum Sohn, der dem Vater gleich ist, er braucht Christi körperliche Substanz nicht mehr zu berühren, aufgrund welcher er kleiner ist als der Vater; während das

Wesen des verklärten Leibes das gleiche bleibt, wird der Glaube der Christen dorthin gerufen, wo dieser nicht mit fleischlicher Hand, sondern mit geistlicher Einsicht die Gleichheit des Gezeugten mit seinem Erzeuger ertasten kann. Deshalb sagte der Auferstandene zu Magdalena (dem Sinnbild der Kirche), die nach ihm greifen wollte: ›Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgefahren.‹ Das heißt, du sollst jetzt nicht körperlich zu mir herantreten, mich nicht mit Leibessinnen erkennen. Ich behalte dir Höheres vor, bereite dir Wunderbareres. Wenn ich aufgefahren sein werde zu meinem Vater, dann wirst du mich vollkommener und wahrhaftiger betasten, wirst fassen, was du nicht anrührst, und glauben, was du nicht siehst.«

3. Wer unter uns ist der Größte?

Was hier Gläubige des 5. Jahrhunderts in römischer Kraft und Gedrängtheit zu hören bekamen, bleibt die zeitlose katholische Unterweisung. Sie waren aufgerufen, nach dem Höchsten zu streben, aber der Anlauf dazu wird in einer Teilnahme an der Erniedrigung Christi und im Gehorsam seinem Anruf gegenüber genommen. Der Christ aller Zeiten kann diese schlichte, keineswegs elitäre oder gnostische Katechese verstehen. Er braucht sich nur der Abstiegsbewegung von Glaube, Hoffnung und Liebe anzuschließen, wie das gesamte Gottesvolk sie wohl kennt. Sie beginnt gegründet in der Demut und erhebt sich zu staunender Dankbarkeit: »Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen, den Geringen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so gefiel es dir« (Lk 10,21).

Ich behaupte nicht, das Gesagte räume alle die anfangs aufgezählten Hemmungen aus. Zumindest müßten dazu ihre Herkünfte, die Illusionen, denen sie entstammen, einzeln dargelegt und ihnen gegenüber die Grundsätze einer wahren Erfassung der Wirklichkeit entfaltet und alle berechtigten Fragen beantwortet werden, die der menschliche Geist über die Beziehung des menschgewordenen Wortes zur sichtbaren und unsichtbaren Welt stellt. Neue Wissenschaften, wie die Exegese, die Anthropologie und Kosmologie stellen vor Probleme, die den Alten unbekannt waren. Dennoch setzen sich die Zeitgenossen ins Unrecht, wenn sie den – oben als Beispiel angeführten – traditionellen Kommentar »kritisch« anzugehen beschließen, ohne sich zu fragen, ob ihnen damit nicht die wahre Tiefe des kirchlichen Glaubens verschleiert wird. Sie sind von vornherein überzeugt, die rechte Problemstellung den vom Glauben eröffneten Dingen gegenüber zu kennen. Sie schmeicheln sich, weiter fortgeschritten zu sein als die naiv (etwa an die Himmelfahrt) Glaubenden, was die Wirklichkeit von Göttlichem und Menschlichem angeht. Es geht immer wieder um den berühmten Streit: »Wer unter uns ist der Größte?« (Lk 22,24-28). Genauerhin: Auf welcher Linie schreiten Verstand und Herz gemeinsam der Fülle des Menschlichen entgegen? Hierauf antwortet

die geistliche Lehre der Kirche: auf der Linie von Christus-Kirche, in ihrer Erhebung zum Himmel hin, der keine kosmische Räumlichkeit ist, aber sehr wohl durch diese versinnbildet werden kann. Diese Dimension verkennen kann sehr wohl heißen: der Weite des Blicks, die die angeblich Naiven haben, entbehren.

Hat man hinreichend darüber nachgedacht, was innerhalb von biblischer Erfahrung eine Schau ist? Ich denke jetzt nicht primär an die Vision eines Paulus in seiner Entrückung oder eines Johannes auf Patmos. Sondern zunächst an die sinnliche Schau, die den Zeugen des Lebens Jesu vor und nach seiner Auferstehung gewährt war. Hat man gespürt, in welche Realitätstiefe sie einführt, diese gewiß nur verstohlen sich öffnende Tür, die aber doch wahrhaftig göttliche Geheimnisse erspähen ließ? Der Zeuge wird versuchen, im Maße, als Gott es ihm schenkt, davon Rechenschaft zu geben, und keineswegs in einem durch ihn geformten Gleichnis oder in einer »Theologie in Bildern«, wie Exegeten dekretieren, die meinen, dadurch den »Realismus« der Apostelgeschichte zu »überholen«. Christus selber bezeichnet hier, gemäß eigenem Entschluß, gleichnishaft eine Dimension seines Mysteriums. Denn dieses enthält auch seine Transzendenz dem Kosmos gegenüber; er hat vom Vater den »Namen« erhalten, »der über alle Namen ist«. Weshalb sollte die Kundgabe, die Signatur seiner Erhöhung innerhalb unserer sichtbaren Welt weniger real sein als seine vorösterlichen Taten und Gebärden?

Hat man hinreichend nachgedacht über die Aufstiegssymbolik der Seele (und sogar des Körpers) in den »mystischen« Religionen und Philosophien? Wenn sie als solche nicht sinnlos ist, warum sollte dann die Schau des Aufstiegsgeheimnisses Christi durch die Apostel (und mit diesen zusammen die Kirche kraft ihres vom Geist beseelten Glaubens) nicht den wahren Sinn der ohnmächtigen Aspirationen der Menschheit, sich selber zu finden, enthüllen, der Menschheit, die sich doch nur in Gott finden kann?

Und hat man schließlich hinreichend nachgedacht über die vom geistlichen Verständnis des Auferstehungs- und Himmelfahrtsmysteriums gegebene Antwort auf des Menschen Ansprüche, wie sie sich heute geschichtsphilosophisch ausdrücken? Es ist erfreulich, daß das Bedürfnis nach Fortschritt nicht nur vom einzelnen gespürt wird, der dann, im Drang, seiner »geliebten Heimat« entgegenzufliehen, dies in einem vertikalen Nach-Oben tut. Vielmehr ist es richtig, daß die Menschheit als ganze nomadisch in Richtung auf Zukunft pilgert. Wenn aber die Bewegung nach oben in ein bloßes Nach-Vorn übersetzt wird, hat das Menschheitsgeschick keinen Inhalt mehr. Ein Mythus ewiger Selbstübersteigung ersetzt dann die Wahrheit des Übergangs von der Erde zum Himmel. Das Geheimnis der Himmelfahrt verliert seinen fruchtbaren Sinn, und zugleich mit ihm auch das der Auferstehung und das des Todes. Die ganze Fülle und Vielfalt der Offenbarung ist nötig, um den Menschen auf sein unvermutbares Endziel hinzubewegen.

Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Einführung: Die anglikanisch-katholischen Konsensdokumente und die Stellungnahme der Römischen Glaubenskongregation

Von Januar 1970 bis September 1981 hat die anglikanisch-katholische Gesprächskommission in einer Reihe von Sitzungen Texte zu den Themen Eucharistie, Geistliches Amt und Ordination sowie Autorität in der Kirche erarbeitet, um so einer Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft zwischen anglikanischer und katholischer Kirche den Weg zu ebnen. Sie wollte keineswegs *alle* kontroversen Fragen lösen, aber mit den genannten Themen doch die eigentlichen Schwerpunkte der Trennung in Angriff nehmen. Auch hier erhob sie nicht den Anspruch, bereits einen alle Einzelheiten bereinigenden Konsens erzielt zu haben.[1] Wohl aber gab sie der Überzeugung Ausdruck, daß mit ihren Aussagen eine grundlegende gemeinsame Verstehensform dieser Fragen gefunden sei, die man als »substantielle Übereinstimmung« bezeichnen dürfe. Darin seien die grundlegenden Prinzipien entwickelt, von denen her noch bestehende Einzelgegensätze in diesen Themen gelöst werden können.[2] Demgemäß schließt das Dokument mit der zuversichtlichen Feststellung, daß nun – 1981 – überdeutlich klar sei, daß »unter der Führung des Hl. Geistes unsere Kirchen enger zusammengewachsen sind im Glauben und in der Liebe. Es besteht daher eine hohe Erwartung, daß bald deutliche Initiativen unternommen werden, um unsere Versöhnung zu vertiefen und uns vorwärts zu führen auf der Suche nach der vollen Kommuniongemeinschaft . . .«[3]

Dabei war sich freilich die Kommission durchaus bewußt, daß sie nicht selbst letztlich über die kirchliche Relevanz ihrer Ergebnisse entscheiden könne. Es war von vornherein ihre Absicht, entsprechend dem kirchlichen Auftrag, der sie ins Leben gerufen hatte, ihre Aussagen »den jeweiligen Autoritäten« zu unterbreiten und sie so, ihrer nicht bloß akademischen, sondern auf die kirchliche Realität gerichteten Absicht gemäß, in einen eigentlich kirchlichen Prozeß der Prüfung und Entscheidung einzubringen.[4] Dies

1 Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report. Windsor, September 1981. Die Selbstbegrenzung des Dokuments hinsichtlich des erreichten Konsenses wird vor allem sehr deutlich formuliert in Authority in the Church II (1981), im Abschnitt Jurisdiction, Nr. 16-33. Aber auch anderwärts, z. B. in der Elucidation von 1979 zu »Eucharistic doctrine« Nr. 8-9 werden gewisse Begrenzungen ausgesprochen.

2 So in Eucharistic doctrine, Nr. 12 (1971): »We believe we have reached substantial agreement on the doctrine of the eucharist . . . if there are any remaining points of disagreement they can be resolved on the principles here established . . .«

3 Conclusion, 1981.

4 Z. B. Authority in the Church I 26 (Conclusion).

geschah mit dem Abschluß der Beratungen im September 1981. Es war ebenfalls klar, daß die Struktur kirchlicher Autorität auf beiden Seiten anders gebaut ist und daß darum die Weise, wie die Autoritäten beiderseits prüfen und antworten können, ganz unterschiedlich sein werde. Vielleicht muß man freilich schon an dieser Stelle anmerken, daß eine Darstellung des Themas »Autorität in der Kirche«, die zur Einheit führen soll, sehr viel konkreter auf die tatsächliche Gestalt der Autorität hätte eingehen müssen, um wirklich dem Anspruch der Frage gerecht zu werden. Denn wenn hernach Verwunderung darüber entstanden ist, daß die römisch-katholische Kirche unmittelbarer mit Autorität antworten kann, als dies von den anglikanischen Strukturen her möglich ist, so ist dies doch wohl ein Zeichen dafür, daß man sich über die tatsächliche Weise der Autorität zuwenig Rechenschaft abgelegt hatte. Man hat dann wohl nicht hinlänglich deutlich gemacht, daß es auch und gerade nach dem Zweiten Vaticanum ein ordentliches Lehramt des Papstes für die ganze katholische Kirche gibt, das zwar nicht unfehlbar, aber doch mit Autorität entscheidet.[5] Umgekehrt blieb die konkrete Autoritätsstruktur der anglikanischen Gemeinschaft im Text völlig im Dunkeln. Die Kenner des Anglikanismus wußten, daß die Lambeth-Konferenz, die erstmals 1867 zusammengetreten war, sich erst in einigen Jahren – ihrem regelmäßigen Turnus entsprechend – wieder versammeln würde und daß vorher eine autoritative Äußerung nicht möglich sei. Aber hätte nicht der Text, um eine wirkliche und ins Konkrete reichende Klärung des Autoritätsproblems zu schaffen, von dieser Struktur sprechen müssen? Wäre es nicht richtig und nötig gewesen zu klären, welche Art von Autorität in Lehre und Jurisdiktion dieser Versammlung von Bischöfen zukommt oder auch nicht zukommt? Hätte man dann nicht auch auf die Frage des Verhältnisses von politischer und kirchlicher Autorität in der Kirche eingehen müssen, in der erst der neuralgische Punkt der Frage nach der Katholizität der Kirche bzw. nach dem Verhältnis von lokaler und universaler Kirche angerührt wird? 1640 hatte das Parlament entschieden: »Die Klerusversammlung hat keine Vollmacht, Canones oder Konstitutionen in Fragen der Lehre oder der Disziplin festzulegen oder anderweitig Klerus oder Religiosen zu binden ohne Zustimmung des Parlaments.« Das mag obsolet sein, geriet aber doch wieder in Erinnerung, als 1927 zweimal eine Fassung des *Common Prayer-Book* vom Parlament zurückgewiesen wurde.[5a] Wie dem auch sei – diese konkreten Fragen hätten geklärt und beantwortet werden müssen, wenn man ein lebbares Einverständnis über »Autorität in der Kirche« erzielen wollte. Denn Autorität hat es nun einmal an sich, daß sie konkret ist, und daher kann man diesem Thema nur gerecht werden, wenn man nicht bloß über Theorien der Autorität gesprochen, sondern die konkreten Autoritäten benannt und ihre gegenseitige Zuordnung klargestellt hat.

Aber kehren wir noch einmal zurück zum Ausgangspunkt. Diese Zwischenbemerkung hat sich ja nur ergeben, weil nach einem theoretischen substantiellen Einverständnis über die Autorität in der Kirche das tatsächliche Funktionieren der Autorität Ärger

5 Vgl. z. B. *Lumen gentium* II 12; III 22; für unsere Frage bes. III 25 u. o.

5a Th. Schnitker, Das amerikanische Book of Common Prayer, in: Theologische Revue 78, 1982, S. 265-272, weist darauf hin, daß durch die »Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974« nunmehr die Church of England selbst, ohne Ratifizierung durch das Parlament, über ihre liturgischen Bücher bestimmen kann. »Mit Schedule 2 dieses Dokuments ist auch die Act of Uniformity 1662 wie fast alle staatskirchlichen Regelungen der Liturgie ungültig geworden« (a.a.O., Anm. 3, Sp. 266f.).

und Unverständnis hervorgerufen hat. Was war geschehen? Entsprechend der ausdrücklichen Intention der Dialogkommission hatte die Glaubenskongregation des Hl. Stuhls im Auftrag des Papstes als Organ kirchlicher Autorität sich sofort nach Fertigstellung der Texte an deren Prüfung begeben und dann am 29. März 1982 eine ausführliche Stellungnahme verabschiedet, die zunächst den Bischofskonferenzen als »Beitrag zum laufenden Dialog« zugesandt und dann am 6. Mai 1982 im »Osservatore Romano« veröffentlicht wurde.[6] Sieht man näher zu, so kann man sagen, daß hier genau jene Autoritätsstruktur vollzogen worden ist, die das Zweite Vatikanische Konzil vorgezeichnet hat. Drei Elemente werden deutlich sichbar, die diese Struktur kennzeichnen: das Amt des Petrusnachfolgers, die weltweite Gemeinschaft der Bischöfe, die dialogische Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Hier wird ökumenischer Dialog aufgenommen und aus der Sphäre einer vorautoritativen, von einzelnen (wenn auch wichtigen und autorisierten) Gruppen herausgeholt in das die ganze Kirche gemeinschaftlich und verbindlich Angehende. Hier spricht das Petrusamt durch eines seiner Organe, nicht in einer definitiven, aber doch in einer autoritativen Weise, die anderes kirchliches Gewicht hat als eine bloß akademische Veröffentlichung zur Frage: Sie setzt von der kirchlichen Lehre her Markierungen für den weiteren Weg des Dialogs. Und endlich wird hier die ganze Gemeinschaft derer, die als Bischöfe in der Nachfolge der Apostel stehen, miteinbezogen in den Dialog als eine gesamtkirchliche Aufgabe.

Das Grundproblem des Dialogs: Die Autorität der Tradition und die Organe der Einheit

1. Vorbemerkung zur Lage des Gesprächs

Mit all diesen Feststellungen sind wir nun aber schon mitten im Kern der Sachproblematik angelangt, um die es im anglikanisch-katholischen Dialog geht. Bei einer ersten Lektüre der Dokumente könnte man ja zu dem Eindruck gelangen, als ob eigentlich nur noch die Primatslehre des Ersten Vatikanischen Konzils und die jüngsten mariologischen Dogmen einem vollen Konsens im Wege stünden. Die Reaktion in den Massenmedien, die ohnedies auf das Griffige und Faßbare bedacht sein muß, hat diesen Eindruck verstärkt, der dann leicht in die Meinung übergeht, es hinderten eigentlich nur noch römische Sonderlehren des 19. Jahrhunderts die Wiederversöhnung. Wenn es so stünde, wäre in der Tat nicht einsichtig, warum Rom auf so späten partikulären Entwicklungen beharrt oder gar sie zum Maßstab der Ökumene erheben will. In Wirklichkeit sind die beiden genannten Lehren nur die konkretesten Symptome für das generelle Problem der Autorität in der Kirche, also für eine Sicht der Struktur des Christlichen, die notwendig in geringerem oder größerem Maße auch in die verschiedenen inhaltlichen Einzelfragen hineinwirkt. Ich möchte daher in meinen Überlegungen nicht auf die Einzelfragen eingehen, die sich beim Gespräch zwischen Katholiken und Anglikanern herauskristallisiert haben und die sowohl im ARCIC-Bericht wie in den Bemerkungen der Glaubens-

6 Der Text war in seinen wesentlichen Inhalten vorangekündigt durch einen am 31. 3. 1982 im »Osservatore Romano« veröffentlichten Brief des Präfekten der Glaubenskongregation an den katholischen Vorsitzenden der Dialogkommission Bischof Clark.

kongregation behandelt sind, sondern nur den einen Punkt von verschiedenen Seiten umkreisen, der sich uns bereits beim einfachen Erzählen des Ablaufs der Ereignisse als Mitte des Problems zu erkennen gegeben hat: die Frage der Autorität, die mit derjenigen nach der Tradition identisch ist und von derjenigen nach dem Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche nicht abgelöst werden kann. Auch dieses Problem kann ich hier nicht in einer umfassenden systematischen Weise entwickeln. In den Grenzen dieses kleinen Versuchs dürfte es vielmehr sinnvoller und ergiebiger sein, ohne große Systematik eine Reihe von Beobachtungen aneinanderzufügen, in denen sich dann doch auf verschiedene Weise je etwas vom Ganzen spiegeln mag.

Zunächst aber scheint mir noch eine kurze Bemerkung zur generellen Charakterisierung sowohl der Äußerung der Glaubenskongregation wie der ihr zugrundeliegenden Konsensdokumente der anglikanisch-katholischen Gesprächskommission (ARCIC) angebracht. Fast überall in den Zeitungen und Berichten stand zu lesen, im Text der Römischen Kongregation folge nach einigen kurzen und inhaltlich wenig bedeutenden Höflichkeitsfloskeln nichts mehr als Negation und Kritik; so bleibe am Schluß ein entmutigender Eindruck übrig. Eine solche Behauptung ist nur bei einer ganz oberflächlichen Lektüre des Textes möglich. So wie er in dem verhältnismäßig kurzen ersten Teil zuerst das Positive und dann das Kritische generell sagt, folgt er dann durchgängig dem gleichen Aufbau auch bei der Behandlung der einzelnen Themen. Er verzeichnet immer wieder die wichtigen Schritte nach vorn, die bei der Behandlung der Einzelfragen getan sind, um dann auch zu markieren, wo weitergegangen werden muß, damit ein tragfähiger »substantieller Konsens« erreicht wird. Tatsächlich kann man die ARCIC-Dokumente nicht ohne ein Gefühl großer Dankbarkeit lesen: Hier zeigt sich, wieviel in der theologischen Besinnung der letzten Jahrzehnte an gemeinsamer Einsicht gereift ist. Die Zuwendung zu Schrift und Vätern hat die gemeinsamen Grundlagen gegensätzlicher konfessioneller Ausformungen ans Licht gebracht und so die Perspektive sichtbar werden lassen, in der das scheinbar Unverträgliche sich zusammenfügt zur Ganzheit der einen Wahrheit. Es wird deutlich, wie der Wille zur Einheit, sozusagen die Hermeneutik der Einheit, ein neues Verstehen der Quellen ermöglicht und wie umgekehrt das Zugehen auf die Quellen die Hermeneutik der Einheit hervorrief. All dies ist unbestritten und gibt den ARCIC-Dokumenten ihre herausragende Qualität, die es möglich und nötig machte, sie aus dem Bereich des Privaten und Vorbereitenden heraus in den öffentlichen Dialog der Kirche selbst einzuholen. All dies muß aber auch den Mut rechtfertigen, ungescheut die Fragen ganz zu nennen und zu bedenken; Bejahung und Kritik schließen sich nicht aus, sondern fordern einander: Sie sind zusammen erst das eigentliche Vehikel jedes wahren Dialogs. Unter dieser Voraussetzung werden im folgenden die Fragen gestellt, die sich mir vorab aufdrängen.

2. *Die Autorität der Tradition*

Das Problemgefüge, um das es geht, ist also beileibe nicht durch den Begriff »Primat« allein zu umschreiben. Es umfaßt darüber hinaus und davor die Bestimmung der Zuordnung von Schrift – Tradition – Konzilien – »Episkope« – Rezeption; die beiden letzteren Begriffe deuten zugleich die Frage nach dem jeweiligen Anteil von Bischöfen und Laien in der Gestaltwerdung christlicher »Lehre« an. Unbestritten ist unter Christen, daß die Hl. Schrift grundlegendes Maß des christlichen Glaubens ist, die

zentrale Autorität, durch die Christus selbst seine Autorität über die Kirche und in der Kirche ausübt. Deswegen ist alles Lehren in der Kirche letztlich Auslegen der Hl. Schrift, so wie diese freilich ihrerseits nur Auslegung des lebendigen Wortes Jesu Christi ist: Das allerletzte ist nun doch nicht das Geschriebene, sondern das Leben, das der Herr seiner Kirche übergeben hat, in der auch die Schrift Leben hat und Leben ist. Das Zweite Vaticanum hat diese Zusammenhänge sehr schön so formuliert: »Durch die Überlieferung wird der Kirche der vollständige Kanon der heiligen Bücher bekannt. In ihr werden die heiligen Schriften selbst tiefer verstanden und unaufhörlich wirksam gemacht. So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Hl. Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen« (vgl. Kol 3,16).[7] Die Vorgängigkeit der Schrift als Zeugnis und die Vorgängigkeit der Kirche als Lebensraum dieses Zeugnisses stehen demnach in einem unauflöslichen Wechselverhältnis, in dem eines nicht ohne das andere zu denken wäre. Diese relative Vorgängigkeit der Kirche vor der Schrift setzt freilich zugleich die Existenz der Universalkirche als einer konkreten und handlungsfähigen Realität voraus, denn nur die Gesamtkirche kann in solcher Weise Lebensraum der Hl. Schrift sein. So spielt das Problem der Verhältnisbestimmung von Einzelkirche und Gesamtkirche deutlich in die Grundlegungsfragen herein.

Was sich hier zunächst als eine subtile geistliche Realität darstellt, die gegenseitige Verwiesenheit der Gemeinschaft, die das Buch lebt, und des Buches, in dem die Gemeinschaft das innere Maß ihres eigenen Seins findet – das wird sehr praktisch in der Frage: Wie kommt die Schrift in der Kirche zur Geltung? Wer entscheidet über das Schriftgemäße ihres Sprechens? Es wirkt etwas zweideutig, wenn ARCIC dazu sagt: »Weder allgemeine Konzilien noch universale Primate sind unveränderlich vor Irrtum bewahrt in ihren offiziellen Erklärungen.«[8] Noch nachdrücklicher heißt es an anderer Stelle: »Die Kommission ist wirklich weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß allgemeine Konzilien nicht irren können. Sie ist sich sehr wohl bewußt, daß sie manchmal geirrt haben.«[9] Als Beispiel dafür werden die Synoden von Ariminium und Seleucia angeführt. Des weiteren wird dann gesagt: »Art. 21 (nämlich der anglikanischen Religionsartikel) sagt, daß allgemeine Konzilien Autorität nur haben, wenn über ihre Urteile erklärt wird, daß sie aus der Hl. Schrift genommen sind.« Der ARCIC-Text fügt hinzu, daß er genau im Sinn dieser Feststellungen ausgesprochen habe, daß nur solche Urteile von Konzilien vor Irrtum geschützt sind, die die zentralen Wahrheiten des Glaubens formulieren und die getreu zur Schrift sowie konsistent mit der Tradition sind.[10] Dazu komme das Erfordernis der Rezeption, von der in etwas dialektisch erscheinender Weise gesagt wird, daß sie zwar nicht die Wahrheit schafft oder die Entscheidung legitimiert, daß also die Autorität eines Konzils nicht ausschließlich aus solcher Annahme seitens des gläubigen Volkes erfließt; andererseits wird aber doch auch gelehrt, daß ein Konzil »nicht so evident selbstgenügend ist, daß seine Definitionen der

7 *Dei Verbum* II 8.

8 Authority in the Church II 27 (1981).

9 Authority in the Church I 3 (1976).

10 Ebd.: ». . . which have as their content, fundamental matters of faith«.

Rezeption nichts schulden würden«.[11] Noch deutlicher ist eine weitere Aussage: »Wenn die zur Zustimmung vorgelegte Definition nicht offenkundig *(manifestly)* eine legitime Interpretation des biblischen Glaubens und auf der Linie der orthodoxen Tradition ist, dann würden Anglikaner denken, es sei eine Pflicht, die Rezeption dieser Definition dem Studium und der Diskussion vorzubehalten.«[12]

Hier macht das Wort »offenkundig legitime Interpretation biblischen Glaubens« aufhorchen. »Offenkundig legitim« im Sinn des heute exegetisch »Offenkundigen« sind nämlich gewiß und gerade auch die altkirchlichen Dogmen nicht. Gäbe es dieses »offenkundig Legitime« als eine außerhalb vernünftiger Diskussion stehende Größe, so bedürfte es der Konzilien und der kirchlichen Lehrautorität überhaupt nicht. Hier sind die Fragen der kontinental-europäischen Reformation auch in der anglikanischen Gemeinschaft voll präsent. Gewiß sind sie gemildert dadurch, daß das Weiterbestehen der episkopalen Verfassung den Grundtypus der alten Kirche als Lebensform der kirchlichen Gemeinschaft gegenwärtig hielt und damit auch eine Grundzustimmung zu den Lehrinhalten der alten Kirche gewährleistete, die ursprünglich ja auch in den kontinentalen Bekenntnissen intendiert war, aber in einer sehr viel stärker von der Tradition abgelösten Gemeindegestalt viel weniger Beharrungsvermögen bewies. Diese Milderung des Schriftprinzips ist jedoch bislang mehr faktischer als prinzipieller Natur; freilich könnte die Faktizität den Schritt ins Grundsätzliche erleichtern, der so schwer angesichts der tatsächlichen Autorität von Überlieferung nicht scheint. Jedenfalls muß der weitere Dialog sich gerade diesem Grundproblem mit aller Energie zuwenden.

Aber kehren wir noch einmal zur Analyse des Textes zurück, von dem wir ausgegangen sind. Das »Offenkundige« gibt es von einem rein intellektuellen Diskussionsstand oder von der bloßen Faktizität allgemeiner Meinung in der Kirche her nicht. Im letzten treffen wir hier auf eine anthropologische Frage: »Offenkundig« wird dem Menschen über das rein Gegenständliche hinaus nur das, was er lebt. Deswegen ist Interpretation immer auch eine Frage eines Lebenszusammenhangs.[13] Die Autorität in der Weise dem »Offenkundigen« zu übertragen, wie es in dem vorhin genannten Satz geschieht, bedeutet, den Glauben an die Autorität der Historiker zu binden, d. h. dem Streit der Hypothesen auszuliefern. Demgegenüber muß gerade aus der Sicht des im Neuen Testament selbst bezeugten Glaubens und des Lebens der alten Kirche daran festgehalten werden, daß es eine nochmalige Überprüfbarkeit dessen, was die Gesamtkirche als Gesamtkirche lehrt, nicht geben kann; wer sollte sich auch anmaßen, sie zu unternehmen? Man kann das Wort der Gesamtkirche vertiefen; man kann es in seiner Sprachgestalt reinigen; man kann es im Hineinschauen in die Mitte des Glaubens und in neu sich zeigende Perspektiven nach vorwärts weiterentwickeln, aber man kann es nicht »diskutieren« in dem Sinn, den dieses Wort gemeinhin ausdrückt.

---

11 Ebd.

12 Authority in the Church II 29.

13 Vgl. dazu bes. die wichtigen Ausführungen von J. Pieper, Buchstabierübungen. München 1980, S. 11-30; E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Freiburg 1969; H. Anton, Interpretation. In: J. Ritter/K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie IV (1976), Sp. 514-517.

3. Die Gesamtkirche und ihre Organe als Bedingung der Tradition

An dieser Stelle entscheidet sich, was Bischofsamt bedeutet und was eigentlich »Tradition« in der Kirche ist. Ein Bischof ist nach katholischer Auffassung jemand, der die Stimme der universalen Kirche in der Lehre ausdrücken kann, oder anders gesagt: Der Episkopat ist die letzte Instanz des Lehrens und des Entscheidens in der Kirche, weil er die lebendige Stimme der universalen Kirche ist. Der Einzelbischof ist deshalb der mit Vollmacht ausgestattete Hirte der Einzelkirche, weil und insoweit er die universale Kirche in ihr darstellt. »Apostolische Nachfolge« ist die sakramentale Form der verbindlichen Gegenwart von Überlieferung.[14] Deswegen ist die Universalkirche nicht bloß eine äußere pleromatische Steigerung, die an sich zum Kirche-Sein der Teilkirchen nichts beitrüge, sondern sie ragt ins Kirche-Sein der Teilkirchen selbst hinein. Hier muß man dem ARCIC-Bericht widersprechen, wenn er formuliert, das Zweite Vatikanische Konzil erlaube die Aussage, daß einer außerhalb der Kommunion mit Rom stehenden Teilkirche vom Standpunkt Roms aus nichts an ihrem Kirche-Sein fehle außer der Zugehörigkeit zur sichtbaren Manifestation der vollen christlichen *Communio*.[15] Mit einer solchen Behauptung, die sich zu Unrecht auf das Zweite Vaticanum beruft, wird Kircheneinheit zu einer entbehrlichen, wenn auch wünschenswerten Äußerlichkeit degradiert; damit wird der Charakter der Universalkirche zu einer bloß äußeren Darstellung abgewertet, die für die Konstitution des Ekklesialen unerheblich ist. Dieser Romantizismus der Teilkirche, der wohl eine Repristinierung der Bauform der alten Kirche sein will, widerspricht indes sowohl der historischen Realität der alten Kirche wie den konkreten Erfahrungen der Geschichte, die man bei solchen Erwägungen schlechterdings nicht ausblenden darf. Denn die alte Kirche hat zwar keine römische Primatsausübung im Sinn der römisch-katholischen Theologie des 2. Jahrtausends gekannt, aber sie kannte sehr wohl Lebensformen der universalkirchlichen Einheit, die nicht nur Manifestationscharakter hatten, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein der Einzelkirchen waren. In diesem Sinn gab es durchaus die Vorgängigkeit der Universalkirche vor der Partikularkirche.

Ich erinnere hier nur an drei bekannte Phänomene: an die Kommunionbriefe, die die Kirchen untereinander verbanden; an die Darstellung der Kollegialität beim Vollzug der Bischofsweihe, die immer auch mit der gegenseitigen Überprüfung und Anerkennung des Credo, der lebendigen Tradition verknüpft war und deren gesamtkirchlicher Charakter bei der Darstellung der Inhaber der großen Sitze deutlich hervortritt: Hier genügte nicht mehr die nachbarschaftliche Anerkennung, sondern hier mußte sich die

---

14 J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 251-263; 300-314.

15 Authority in the Church II 12. Der Text von LG I 8, auf den man sich dafür stützt, ist weit von einer solchen Aussage entfernt. Dort heißt es: »Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam catholicam et apostolicam confitemur . . . Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.« Auch *Unitatis redintegratio* III 13, worauf der Text des weiteren verweist, sagt nichts Derartiges. Er gibt lediglich eine Typologie der Spaltungen, wobei er die Schilderung der durch die Spaltungen des 16. Jahrhunderts entstandenen Gemeinschaften mit dem Satz abschließt: »Inter eas, in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt, locum specialem tenet Communio anglicana.«

Kommunion der großen Sitze untereinander erweisen, die dann ihrerseits den universalkirchlichen Charakter der Einzelsitze gewährleistete. Daß dabei Rom als Petrussitz in besonderer Weise Audruck der tatsächlichen Verankerung in der Universalkirche war, braucht keiner besonderen Erwähnung. Endlich gehört hierher, was man heute gern die Konziliarität der Kirche nennt, deren Darstellung freilich nicht selten romantisch verkürzt erscheint. Denn diese Konziliarität hat bekanntlich nie einfach aus sich selbst, aus dem reinen und selbsttätigen Einklang der Vielheit funktioniert, wie man es nach vielen gängigen Darstellungen annehmen müßte. Faktisch bedurfte es zur Einberufung der Konzilien der Autorität des Kaisers. Nimmt man die Figur des Kaisers weg, so spricht man nicht mehr von der konziliaren Realität der alten Kirche, sondern von einer theologischen Fiktion. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß auch das Hinzutreten Roms, des Sitzes, an dem Petrus und Paulus gestorben waren, für die volle Geltung eines Konzils von wesentlicher Bedeutung war, auch wenn dieser Faktor weniger in Erscheinung tritt als die Stellung des Imperators. Immerhin hat Vincent Twomey kürzlich in einer gründlich belegten Untersuchung gezeigt, daß schon im Streit um Nikäa sich zwei gegensätzliche Optionen ausprägen: die eusebianische und die des Athanasius, d. h. die reichskirchliche Fassung von Universalkirche und eine eigentlich theologische Konzeption, in der nicht der Kaiser, sondern Rom die entscheidende Rolle spielt.[16] Aber wie dem auch sei, die Reichskirche ist verschwunden und mit ihr der Imperator; gottlob werden wir sagen. Die Frage indes, welche eigentlich theologische Größe die vom Kaiser wahrgenommene Funktion ersetzen und übernehmen kann, ist unausweichlich, wenn man sinnvoll und konkret über Konziliarität der Kirche sprechen will.[17]

Hier wird die Frage nach der weitergegangenen Geschichte als theologische Frage zwingend: Die bloße Rückkehr zur alten Kirche ist kein Weg, auch theologisch nicht. Jean Meyendorff hat diese Zusammenhänge jüngst mit einem Realismus und einer Unbefangenheit angegangen, die man als Modell eines vorwärts führenden Fragens ansehen muß. Er zeigt, wie der Verzicht auf theologisch begründete Organe der Einheit nach dem Zerbrechen der antiken Reichskirche faktisch und mit einer zwangshaften inneren Logik überall Staatskirchen heraufführte, die keineswegs der Romantik der Teilkirche oder der Gemeinde entsprechen, mit der man sie theologisch zu legitimieren versucht. Sie ziehen vielmehr eine innere Partikularisierung des Christlichen und der Kirche nach sich, die dem Wesen dessen widerspricht, was vom Neuen Testament und

16 V. Twomey, Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of St. Athanasius the Great. Münster 1982. Diese außerordentlich gründliche Arbeit stellt m. E. einen Wendepunkt in der Dogmengeschichtsschreibung zu diesem Thema dar; wie tief die petrinische Idee und ihre Bindung an das römische Bischofsamt die alte Kirche geprägt hat, wird hier vielleicht erstmals wieder sichtbar, allerdings auch, wie früh sich die reichskirchliche Konzeption davon abzulösen beginnt. Ähnliche Perspektiven zeigt das eben erschienene Werk von St. Horn, Petrou Kathedra (Paderborn 1982) für das 5. Jahrhundert auf. Nach diesen beiden Werken werden die heute allgemein gültigen Klischees zu dieser Frage gründlich überprüft und vielfach revidiert werden müssen. Vgl. auch noch St. Horn, La »Sedes Apostolica«: Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle, in: »Istina« 1975, S. 435-456.

17 Dieser Einwand muß auch gegenüber dem 1982 in München erarbeiteten katholisch-orthodoxen Konsenstext »Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité« erhoben werden.

von der alten Kirche her mit »Kirche« gemeint ist.[18] Denn mit dem Verschwinden der Universalkirche als konkret die Teilkirche prägender Realität und mit der Bindung an eine politische oder ethnische Realität als Rahmen der Kirche verändert sich die Verfassungssituation in der Kirche selbst, verändert sich die Geltung des Bischofsamtes und verändert sich so die Struktur von Kirche. Es fällt nicht nur eine äußere »Manifestation« weg, sondern eine von innen her prägende Kraft. In diesem Zusammenhang stellt sich dann Meyendorff die Frage, ob man nicht in der Tat dem Gedanken der Entwicklung in der Kirche mehr Raum geben müsse und dann vom Entwicklungsgedanken her sich dem eigentlich theologischen Gehalt des Primats nähern könne, auf den die negative Gesetzlichkeit der Partikularisierungen verweist, die sich nach dem Zerbrechen des antiken Imperiums überall ergeben haben, wo der Zusammenhang mit der einheitstiftenden Funktion des Petrusamtes fehlte.[19]

Solche Überlegungen müssen keineswegs zu einseitigen Bestätigungen des »Römischen« führen. Sie verweisen auf das Prinzip eines Amtes der Einheit, aber sie fordern auch eine Selbstkritik der römisch-katholischen Theologie heraus, in der die Fehlentwicklungen der Primatstheologie und -praxis, die es unstreitig gegeben hat, genauso wach und unbefangen aufgedeckt werden, wie Meyendorff die Fehlentwicklungen einer bloß auf die Lokalkirche abzielenden Theologie und Praxis dargestellt hat. Auf diese Weise könnte dann wirklich der theologische Kern in Sicht kommen und annehmbar werden. Das Prinzip eines universalkirchlichen Petrusamtes verträgt meines Erachtens keine Abschwächung dahin, daß es zur bloßen Manifestation herabgemindert und damit die Realität der universalen Kirche theologisch aufgehoben wird. Die Weisen der praktischen Realisierung des Amtes hingegen sind wandelbar und müssen immer neu am Prinzip überprüft werden. Was das für den katholisch-anglikanischen Dialog bedeutet, ist uns mehr beiläufig schon beim einleitenden Bericht über seine letzten Phasen erkennbar geworden: Man muß, um zu einer lebensfähigen Einheit zu kommen, einerseits ganz realistisch die Autoritätsgestalt der anglikanischen Kirche darstellen und darf auch der Frage nach dem Verhältnis zwischen episkopaler und politischer Autorität nicht ausweichen, die ja schließlich die Ausgangsfrage der Trennung war. Daß die anglikanische Gemeinschaft inzwischen ihrerseits weltweit geworden ist, hat ohnedies zu Korrekturen dieser Ausgangsgestalt führen müssen, so daß die Geschichte selbst die Geschichte zu überwinden hilft. Parallel zu solchen Erwägungen muß aus- und abgewogen werden, welche Spielräume von Praxis im primatialen Prinzip enthalten sind.

4. Tradition und Konfession

Mit all diesen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß es bei der Frage nach der Gesamtkirche und nach dem Primat als ihrem realen Organ nicht um ein isoliertes römisches Sonderproblem geht, dem man mehr oder weniger Sinn abgewinnen kann. Im

18 J. Meyendorff, Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus? In: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer, Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Düsseldorf 1982, S. 303-318; vgl. z. B. S. 311: »Wie man sieht, hat der neuzeitliche Nationalismus den legitimen kirchlichen Regionalismus umgestaltet und aus ihm einen Deckmantel des ethnischen Separatismus gemacht.«

19 Ebd., S. 316ff.

Kern geht es dabei um die Frage nach der vollmächtigen und gemeinschaftlichen Gegenwart des Gotteswortes in der Kirche, die nach dem Gesagten die Frage nach der universalen Kirche und ihrer Autorität bzw. nach den Organen dieser Autorität einschließt. Noch einmal anders ausgedrückt ist dies die Frage danach, was man eigentlich unter »Tradition« zu verstehen habe. In diesem Zusammenhang scheint mir eine terminologische Bemerkung weiterzuführen. In einer ganzen Reihe von Stellen des ARCIC-Dokuments werden die beiden Gesprächspartner – anglikanische und katholische Gemeinschaft – als »our two traditions« bezeichnet.[20] Man folgt damit einer Schlüsselterminologie des neueren Ökumenismus, bei der man die Differenzen zwischen den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften dadurch theologisch einordnet, daß man sie »unsere Traditionen« nennt. Diese Terminologie drückt eine ganz bestimmte Idee vom Rang der Trennungen und von der Weise der Herstellung der kirchlichen Einheit aus: Die unterschiedlichen Gestaltungen der Realität Kirche sind in dieser Sicht »Überlieferungen«, in denen sich auf vielgestaltige Weise das Erbe des Neuen Testaments konkret ausgeformt hat. Die Trennungen werden damit als theologisch zweitrangige, wenn auch geschichtlich ehrwürdige und beachtenswerte Realisierungen des Gemein-Christlichen ausgelegt. Man könnte sagen, in der jüngeren Dialogliteratur sei »Tradition« der neue Name für »Konfession« geworden, womit freilich ein grundlegender Paradigmenwechsel in der Vision von Kirche und Glaube stattgefunden hat. Wo »Konfession« durch »Tradition« ersetzt wird, wird zugleich die Wahrheitsfrage durch die versöhnende Pflege des geschichtlich Gewordenen abgelöst.

Aber noch eine andere Bemerkung drängt sich auf. Wenn zwei so verschiedene Traditionssubjekte wie katholische und anglikanische Kirche durch den gemeinsamen Begriff »unsere zwei Traditionen« benannt werden, so wird die tiefgehende Unterschiedenheit in der Geltung des Phänomens »Tradition« verwischt, die für beider historische Identität indes kennzeichnend ist. Leider sucht man in den ARCIC-Texten vergebens nach einer Analyse dessen, was »Tradition« beidseitig bedeutet. Sehr grob könnte man darüber in Kürze vielleicht etwa folgendes sagen: In der katholischen Kirche ist mit dem Prinzip »Tradition« nicht nur und nicht einmal vor allem ein Bestand altüberkommener Lehren oder Texte gemeint, sondern eine bestimmte Weise der Zuordnung zwischen dem lebendigen Wort der Kirche und dem maßgeblichen geschriebenen Wort der Bibel. »Tradition« besagt hier vor allem, daß die in der Gestalt der apostolischen Sukzession mit dem Petrusamt als Mitte lebende Kirche die Stätte ist, in der die Bibel gelebt und verbindlich ausgelegt wird. Diese Auslegung bildet ein geschichtliches Kontinuum, das unverrückbare Maßpunkte setzt, aber nie zu einer endgültig abgeschlossenen Vergangenheit wird. Abgeschlossen ist die »Offenbarung«, aber nicht abgeschlossen ist die verbindliche Auslegung.[21] Gegen letztverbindliche Auslegung gibt es keine Appellation mehr. Tradition ist also hier wesentlich geprägt durch das Element »lebendige Stimme«, d. h. durch die Verbindlichkeit gesamtkirchlichen Lehrens. Befragt man demgegenüber die *articles of religion* oder auch das »Lambeth-Quadrilateral« von 1886, so ist der

20 Vgl. Elucidation (1979) zu Ministry and Ordination, Nr. 3: both traditions; Authority in the Church I 18: both our traditions; ebenso ibid. 19; ibid. 25: our two traditions; ebenso Authority in the Church II 8; ibid. 15: both our traditions.

21 Vgl. dazu meine Ausführungen in: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1965.

Unterschied augenfällig. Die Ähnlichkeit von Art. 19 über die Kirche mit Art. 8 der Augsburgischen Konfession springt ebenso in die Augen wie die Ähnlichkeit von Art. 20 über die Autorität in der Kirche mit dem entsprechenden Art. 15 der *Confessio Augustana*. Nun setzen sowohl die *Confessio Augustana* wie die *articles of religion* die Übernahme des altkirchlichen Bekenntnisses und Dogmas voraus. Insofern kann man eigentlich nicht im strengen Sinn von einem *sola scriptura* sprechen, sondern muß eine grundlegende Anerkennung von Tradition konstatieren. Aber die Tendenz geht doch dahin, in der Tradition einen anerkannten Bestand von Texten der Vergangenheit zu sehen, während das Recht der lebendigen Stimme der Kirche durch die Forderung der Überprüfbarkeit an der Schrift theologisch minimalisiert und praktisch ins bloß Disziplinäre abgedrängt ist, das damit freilich seine wahren Grundlagen verliert. Diese Einschränkung wird in den *articles of the faith* bis zu einem gewissen Grad in die Vergangenheit zurückprojiziert, insofern ausdrücklich betont wird, daß wie die Kirche von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien, so auch diejenige von Rom in Glaubensfragen geirrt hätten und daß auch universale Konzilien geirrt haben (art. 19 und 21).

5. Die Unabschließbarkeit der Tradition

An dieser Stelle muß noch eine andere Lücke in den ARCIC-Dokumenten festgestellt werden, was das Bedenken der konkreten Realitäten der jeweiligen Kirche anlangt. Zwar verteidigt sich ARCIC gegen den Vorwurf, in seinen Ausführungen gegen Art. 21 der anglikanischen Religionsartikel zu verstoßen. [22] Aber nirgends wird geklärt, welche Art von Instanz diese Artikel und das *Common Prayer-Book* eigentlich sind. Dabei würde man (wie zuvor bei der Autoritätsfrage) zum Konkreten nur gelangen, wenn man diese Elemente untersuchte; denn offensichtlich berühren wir hier das, was für den Anglikaner im eigentlichen Sinn »Tradition« bedeutet. Daß diesen Dokumenten eine hohe Maßstäblichkeit zukommt, ist in der Diskussion um die Texte deutlicher sichtbar geworden. Um so seltsamer berührt es mich umgekehrt, daß die katholische ökumenische Zeitschrift »Irénikon« in einem Editorial meinte, der Glaubenskongregation schwere Vorwürfe machen zu müssen, weil diese in ihrer Analyse der Konsensdokumente die Definitionen miteinbezogen hatte, die in der katholischen Kirche nach der Trennung stattgefunden haben. »Irénikon« spricht (ganz unirenisch) von einem »peniblen« Eindruck, den die Kongregation hervorgerufen habe. Mit erhobenem Zeigefinger fügt man hinzu: »Wenn diese Haltung bereits in einem Dialog mit den Anglikanern Konsequenzen hat, dann kann man sich den Engpaß vorstellen, in den sie bei einem Versuch nach einer Wiederherstellung der kanonischen und sakramentalen Kommunion mit den Orthodoxen führen muß.«[23]

Hier scheint sich eine Art von ökumenischem Dogma zu entwickeln, das einiger Aufmerksamkeit bedarf. Am Ausgangspunkt stand wohl der Gedankengang, die katholische Kirche dürfe für die Kommuniongemeinschaft mit den Orthodoxen nicht unbedingt auch die Annahme der Dogmen des 2. Jahrtausends verlangen. Dabei wurde vorausgesetzt, daß die Kirchen des Ostens in der Traditionsgestalt des ersten Jahrtausends verblieben sind, die als solche legitim ist und rechtverstanden keinen Widerspruch

22 Elucidation 1981 zu Authority in the Church. Nr. 1.

23 »Irénikon« 55 (1982), S. 161f. Zitat 162.

zu den weitergehenden Entwicklungen enthält, die ja nur entfalten, was auch in der Zeit der ungeteilten Kirche schon angelegt war. Solche Gedankenversuche, an denen ich mich auch beteiligt habe,[24] haben sich inzwischen zu der Meinung ausgewachsen, die Konzilien und die dogmatischen Entscheidungen des 2. Jahrtausends seien nicht als ökumenisch anzusehen, sondern als partikuläre Entwicklungen der lateinischen Kirche, die ihr Sondergut im Sinn von »our two traditions« seien. Damit ist aber der anfängliche Denkversuch zu einer ganz neuen und weitreichenden These umgestaltet. Denn eine solche Auffassung bedeutet, daß faktisch die Existenz von Universalkirche für das 2. Jahrtausend geleugnet und die Tradition als lebendige, Wahrheit vermittelnde Größe an der Wende zum 2. Jahrtausend eingefroren wird. Damit ist aber der Kirchenbegriff und der Traditionsbegriff in seinem Kern getroffen, weil letztlich das Kriterium des Alters die apostolische Vollmacht der Kirche ablöst, die dann keine gegenwärtige Stimme mehr hat. Im übrigen wäre einer solchen Aufstellung gegenüber ja auch zu fragen, mit welchem Recht die Gewissen in einer Teilkirche, wie sie die »lateinische« dann ist, durch solche Aussagen gebunden werden können. Was als Wahrheit auftrat, wäre dann als bloßer Brauch zu qualifizieren. Der bislang erhobene Wahrheitsanspruch müßte somit jetzt als Mißbrauch disqualifiziert werden.

Das alles bedeutet, daß hier eine weitreichende und in ihren Begründungen wie in ihren Folgen gar nicht reflektierte These zu einem selbstverständlichen Axiom erhoben wird, dessen Mißachtung man mit einer ungnädigen Zensur ahndet. Aber gerade die Selbstverständlichkeit, mit der »Irénikon« hier glaubte, einen Tadel von hoher Warte her an die Glaubenskongregation austeilen zu sollen, muß mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Den richtigen Kern des dort Gemeinten sehe ich darin, daß Einheit ein grundlegendes hermeneutisches Prinzip aller Theologie darstellt und daß wir daher lernen müssen, die Dokumente der Überlieferung in einer Hermeneutik der Einheit zu lesen, die vieles neu sehen läßt und Türen öffnen kann, wo man zuvor nur Riegel gesehen hatte. Solche Hermeneutik der Einheit wird darin bestehen, die jeweils einzelnen Aussagen im Kontext der ganzen Tradition und eines vertieften Begreifens der Bibel zu lesen. Sie wird die Frage einschließen, inwieweit Entscheidungen aus der Zeit der Trennung in ihrer Sprachgestalt und in ihrer Denkform von einer gewissen Partikularisierung gezeichnet sind, die überschreitbar ist, ohne das Eigentliche des Gesagten zu zerstören. Denn Hermeneutik ist nicht ein Trick, um sich von lästigen Autoritäten durch Umfunktionierung zu befreien (wie sie freilich manchmal mißbraucht wird), sondern Vergegenwärtigung des Wortes in einem Verstehen, das zugleich neue Möglichkeiten dieses Wortes entdeckt.

Ökumenischer Dialog heißt nicht Auslassen von lebendiger christlicher Wirklichkeit, sondern Weitergehen durch die Hermeneutik der Einheit. Auslassen, Ausklammern bedeutet, sich künstlich in eine nicht wiederherstellbare Vergangenheit zurückzuziehen; es bedeutet die Reduktion der Tradition aufs Vergangene. Das aber heißt, daß man die Ökumene in eine künstliche Welt versetzt und gleichzeitig die Partikularisierung weitertreibt, indem man das nur Eigene ausspart. Dieses wiederum wird, indem es als nicht dialogfähig angesehen und andererseits doch festgehalten wird, aus dem Bereich von Wahrheit in den Raum der bloßen Gewohnheit herabgedrückt und damit entsteht schließlich die Frage, ob es eigentlich überhaupt noch um Wahrheit oder nur um den

24 Vgl. Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 209-211 (Text aus dem Jahr 1976).

Ausgleich von Gewohnheiten und eine Methode ihrer Verträglichkeit geht. Auf jeden Fall würde das Axiom, das Einbeziehen von dogmatischen Entscheidungen aus der Zeit nach den Trennungen nicht »als das Niveau des Dialogs« anzusehen, eine Flucht ins Künstliche bedeuten, der man entschieden widerstehen muß.

6. Tradition und Eucharistie

Kehren wir nach diesen Überlegungen zurück zu den ARCIC-Dokumenten.

Alles Bisherige kreiste um die Frage Autorität und Tradition: Ich habe versucht zu zeigen, daß hier nirgend anders das eigentlich grundlegende Problem liegt, bei dessen Aufarbeitung sich die Frage der Einheit entscheidet. Es wäre nicht schwierig, sichtbar zu machen, daß diese Frage auch die Einzelthemen prägt, die im Papier der Glaubenskongregation als nicht völlig bereinigt dargestellt werden: Eucharistie mit den Schwerpunkten Opfer und Verwandlung bzw. Anbetung der verwandelten Gaben; Sakramentalität und sakramentaler Gehalt des Priestertums (mit der im Hintergrund stehenden Frage, was Einsetzung der Sakramente sei und wie viele wirkliche Sakramente es gebe); theologische Begründung und konkreter kirchlicher Gehalt des Petrusamtes. All dies kann hier nicht mehr behandelt werden. Nur eine Anmerkung zur eucharistischen Frage sei erlaubt. Die großen reformatorischen Konfessionen wie auch die anglikanische Gemeinschaft haben die altkirchlichen Symbola als Teil ihres eigenen Bekenntnisses angenommen und damit den trinitarischen und christologischen Glauben der Konzilien der alten Kirche aus dem Streit herausgehalten: Neben der Hl. Schrift und mit ihr zusammen ist dies der eigentliche Kern der Einheit, die uns verbindet und Hoffnung auf volle Wiederversöhnung gibt. Deshalb muß allen Versuchen, diese ekklesiale Mitte und die von ihr her getragene gemeinsame Lektüre der Bibel als nicht mehr zeitgerecht abzubauen, um der Einheit willen mit allen Kräften widerstanden werden. Ein nun wirklich nackter Biblizismus, wie ihn nicht wenige heute versuchen, würde uns nicht zusammenführen, sondern sehr schnell auch die Bibel selbst auflösen, die ohne diese Mitte aufhört, *ein* Buch zu sein und Autorität zu sein.

Während also in den Symbolen die Einheit blieb, kam der Bruch in der Gestalt der eucharistischen Liturgie voll zur Wirkung. In der Tat aber war die bei allen textlichen und rituellen Verschiedenheiten strukturell durchaus einheitlich gebaute und verstandene eucharistische Liturgie der alten Kirche (zusammen mit der Taufliturgie) der Lebensraum, in dem das altchristliche Dogma verwurzelt war. Die Traditionsautorität dieses eucharistischen Typus ist nicht geringer als die Traditionsautorität der Konzilien und ihrer Bekenntnisse, auch wenn sie sich anders – nicht durch konziliaren Beschluß, sondern durch ständigen lebendigen Vollzug – geäußert hat. Man kann beides eigentlich nur künstlich voneinander abtrennen; es ist die eine Grundgestalt, in der sich die alte Kirche ausdrückte. Leider war dieser Zusammenhang in der spätmittelalterlichen Kirche und in der Weise ihrer Meßfeier offenbar nicht mehr zu erkennen. Aber ich versuche mir doch vorzustellen, was es für die Ökumene bedeuten würde, wenn die Unteilbarkeit dieses Zusammenhangs wieder zum Vorschein käme und wieder erkannt würde. Müßten wir heute die Trinitätslehre und den christologischen Glauben ähnlich kontrovers aus der Schrift »beweisen«, wie es hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistie der Fall ist, so würde sich das Ringen um gemeinsame Ergebnisse gewiß nicht weniger schwierig gestalten. Wäre umgekehrt die Grundform der altkirchlichen Liturgie als

Traditionsgut von gleicher Festigkeit wie die konziliaren Symbole anerkannt, so wäre eine Hermeneutik der Einheit gegeben, die Streitigkeiten überflüssig machen würde. Nicht die Liturgie der Kirche als die originäre Verstehensform des biblischen Erbes muß sich vor den historischen Rekonstruktionen rechtfertigen; sie ist vielmehr das aus dem Lebendigen kommende Maß, das der Suche nach den Anfängen die Richtung gibt.[25]

Ich glaube, daß eine solche Überlegung keine bloße gedankliche Spielerei ist. Im Grunde verweist sie wieder auf die Frage nach Historie und Geschichte, nach dem Gewachsenen und nach dem Lebendigen, d. h. auf das Problem von Autorität und Überlieferung, wie es uns auf dem ganzen Weg unserer Überlegungen beschäftigt hatte. Die möglichst genaue Kenntnis dessen, was die Bibel historisch sagt, ist unerläßlich. Die fortschreitende Vertiefung solcher Erkenntnis kann immer neu der Reinigung und Bereicherung der Überlieferung dienen. Aber das bloß Historische bleibt vieldeutig. Es gehört dem Bereich der Hypothese zu, deren Gewißheit Denkgewißheit, aber nicht Lebensgewißheit ist.[26] Leben mit dem Glauben und sterben für ihn kann man nur, weil die Vollmacht der lebendigen Gemeinschaft, die er schuf und schafft, in der Historie die Geschichte eröffnet und die Eindeutigkeit gibt, die das bloße Nach-denken nicht gewähren kann. Die zwei Ebenen, um die es hier geht, kann man an einer Formel der ARCIC-Texte sehr schön illustrieren. Wiederholt sagen dort die Autoren bei Entfaltung ihrer theologischen Vision »we believe«.[27] Wenn ich recht verstehe, bedeutet das zunächst »wir meinen«; es drückt Auffassungen von Theologen aus. Aber erst wenn durch die Aufnahme des theologisch Gedachten in den Lebensvollzug der Kirche »we believe« aus »wir meinen« zu »wir glauben« wird, wird Einheit erzielt sein. Genau diesen Übergang zu finden, ist die Aufgabe, vor der wir stehen und zu der der Text der Glaubenskongregation einen Betrag zu leisten versuchte.

Schlussbemerkung: Ausblick auf den weiteren Weg

Damit komme ich zum Abschluß. Vielleicht konnte das Gesagte manchmal eher entmutigend klingen. Vielleicht konnte der Eindruck entstehen, es gebe weit mehr

25 Vgl. J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Einsiedeln 1981.

26 Vgl. R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 251-270, bes. 264-268.

27 Ich nenne nur einige Beispiele, wobei die Wortbedeutung wohl auch von Fall zu Fall nicht vollkommen gleichsinnig ist: Ministry and Ordination (1973) Nr. 6: we believe; Elucidation dazu (1979) Nr. 6, 2. Absatz: The Commission believes; Co-Chairmen's Preface zu Authority in the Church (1976), 4. Absatz: we believe; im Statement Authority in the Church I 25: we believe. Die Frage nach der genauen Bestimmung des damit erhobenen inhaltlichen Anspruchs scheint mir vor allem auch deshalb nicht leicht zu beantworten, weil für das eigentliche Lehren der Kirche eine ganz ähnliche Terminologie angewendet wird, wie sie in den bisher genannten Texten zur Selbstaussage der Kommission diente. Vgl. z. B. Authority in the Church II 27: »The welfare of the koinonia does not require that all the statements of those who speak authoritatively on behalf of the Church should be considered permanent expressions of the truth. But situations may occur where serious divisions of opinion on crucial issues of pastoral urgency call for a more definitive judgement. Any such statement would be intended as an expression of the mind of the Church . . .« Hier entsteht unvermeidlich die Frage, wie sich mind of the Church und faith of the Church zueinander verhalten, d. h.: insgesamt müßte der Unterschied der Ebenen von Glaube und Theologie noch weiter geklärt werden.

Probleme als Hoffnungen. Aber auch hier gilt, daß die Probleme dem Bereich des Denkens zugehören, die Hoffnungen aber dem Bereich des Lebens. Der Papstbesuch hat das deutlich gezeigt: Weil er ein Vollzug von Leben war, war er zugleich eine Gebärde der Hoffnung. Freilich, Denken und Leben gehören zusammen; sie voneinander zu trennen, würde sie beide zerstören. Von denen, die den Glauben gelebt und erlitten haben, sind die Hoffnungen unserer Zeit gekommen, die dem Denken neue Wege gewiesen und eine Hermeneutik der Einheit ermöglicht haben. In diesem Sinn kann und muß auch katholische Theologie dem Gedanken der Rezeption zustimmen. Nur indem der Glaube in den einzelnen Gemeinschaften auf die Einheit zugelebt wird, kann Einheit wachsen. Hier wird immer wieder ein Wechselspiel zwischen Denken und Leben, zwischen Amt und Gemeinschaft stattfinden müssen. Obwohl es an retardierenden Momenten nicht fehlt, stimmt doch vieles hoffnungsvoll, gerade was das Grundproblem der Autorität lebendiger Tradition und ihrer Organe in der Gesamtkirche wie auch das Ineinander von Gesamtkirche und Einzelkirche angeht. Dadurch, daß die meisten ehedem landeskirchlich oder staatskirchlich lebenden Gemeinschaften die Grenzen der Länder und Kontinente überschritten haben, ist ein neuer Sinn erwacht für das, was »Katholizität« im ursprünglichsten Sinn des Wortes meint. Ebenso hat der konkrete Vollzug gemeinschaftlichen kirchlichen Lebens übersteigerte Fassungen des Schriftprinzips relativiert und den Sinn für die Bedeutung von Tradition und sakramental begründeter Vollmacht der Lehre neu erwachen lassen. In beiden Fällen hat die Begegnung mit der orthodoxen Kirche wichtige Impulse vermittelt. Die Kirche des Ostens konnte den reformatorischen Gemeinschaften eine nicht mit der Last der westlichen Geschichte befrachtete Gestalt der Katholizität zugänglich machen; sie konnte umgekehrt von der gemeinsamen Struktur her der katholischen Kirche des Westens manche Übersteigerungen und Vereinseitigungen aufdecken und das eigentlich Prägende vom Partikulären besser zu unterscheiden helfen. So ist vieles in Bewegung, und die ARCIC-Dokumente sind ein Teil des Mühens, die Stunde zu ergreifen, den uns angebotenen Weg aufzunehmen und das Mögliche dem Wirklichen zuzuführen. Wann aus solcher Konvergenz Einheit wird, vermag niemand vorherzusagen, so wenig die bisherigen Wege voraussagbar waren. Eine oberflächliche, auf Auslassen begründete und im Leben nicht von innen vorbereitete Einheit würde nur schaden, wie die Geschichte lehrt. In Wirklichkeit ist mehr Einheit darin gegeben, daß die getrennten Gemeinschaften miteinander leidenschaftlich um die Wahrheit suchen in dem entschiedenen Willen, einander nichts aufzulegen, was nicht vom Herrn her kommt, aber auch nichts fallenzulassen, was uns von ihm übergeben ist. Gerade so leben wir aufeinander zu, weil wir auf Christus zuleben. Vielleicht nimmt die institutionelle Trennung auch an dem heilsgeschichtlichen Sinn teil, den Paulus der Trennung zwischen Israel und den Heiden zuschreibt: einander »eifersüchtig zu machen« auf mehr Nähe zum Herrn hin (Röm 11,11).

Was den konkreten Fortgang der Dinge zwischen Anglikanismus und katholischer Kirche angeht, so haben der Papst und Erzbischof Runcie in ihrer am 29. Mai 1982 in der Kathedrale von Canterbury abgegebenen gemeinsamen Erklärung den nächsten Schritt eingeleitet: »Wir stimmen überein, daß es jetzt Zeit ist, eine neue internationale Kommission einzusetzen. Ihre Aufgabe wird es sein, das schon begonnene Werk fortzusetzen, d. h. die wichtigsten Lehrdifferenzen, die uns noch trennen, speziell im Licht unserer jeweiligen Stellungnahme zum Schlußbericht zu untersuchen mit dem

Blick auf ihre mögliche Lösung; alles zu studieren, was die gegenseitige Anerkennung der Ämter unserer Gemeinschaften hindert, und zu empfehlen, welche praktischen Schritte notwendig sein werden, wenn wir auf der Basis unserer Einheit im Glauben imstande sein werden zur Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft.«[28] Das ist ebenso ein Wort der Nüchternheit wie der Hoffnung. Die Aufgabe, die damit gesetzt ist, kann von einer Kommission allein nicht bewältigt werden: Sie braucht das betende Mitgehen der ganzen Kirche, das schließlich immer wieder das eigentliche Ferment aller Hoffnung auf Einheit ist.

Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute*

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

Frage: Die Schwierigkeiten der Glaubensunterweisung sind heute unbestritten. Alle Beteiligten sind davon betroffen, wie auch der Vorgang selbst. Das alte Schema der vierfachen Verankerung der Glaubensunterweisung trägt nicht mehr: die intentionale, das heißt die gezielte verbale Unterweisung; die funktionale, das heißt die Teilhabe des Zu-Unterweisenden an Gebet, Gottesdienst (Liturgie und Sakrament); beide Modi sowohl öffentlich (in Pfarrgemeinde, Schule und Kindergarten) als auch privat (in der Familie). Kann es sinnvoll sein, um die Schwierigkeiten der Glaubensunterweisung zu überwinden, weiter den Geist oder Ungeist der Zeit zu analysieren und neue Experimente zu wagen, ihn zu überlisten zu suchen, oder sollte man – realistisch – sagen: Hier ist vorläufig gar nichts zu machen. Wir müssen diese Zeitläufte durchstehen. Es kommen gewiß auch einmal wieder andere Zeiten, die für eine wirksame und nachhaltige Glaubensunterweisung günstiger sind?

Kardinal Ratzinger: Die Kirche würde ihrem Auftrag ganz sicher nicht gerecht, wenn sie einstweilen einmal bessere Zeiten abwarten wollte; mit einer solchen Passivität würde sie viel eher deren Heraufkunft verhindern. Ich würde im übrigen in den verschiedenen Wegen, von denen Sie gesprochen haben, nicht einfach Alternativen sehen. Beobachtung und Analyse der Zeit ist sicher unerläßlich. Das »Allen-alles-Werden«, das Paulus als inneres Erfordernis des apostolischen Dienstes ansieht, schließt eine gewisse Identifikation mit dem andern ein, die zu allererst verlangt, ihn zu kennen. Paulus konnte »Apostel der Völker« werden, weil er nicht nur die jüdische Theologie und Frömmigkeit seiner Zeit beherrschte, sondern als Diasporajude auch in der Denkart der

28 Acta Apostolicae Sedis 74 (1982) Nr. 8, S. 925. Das bereits erwähnte Editorial von »Irénikon« (s. Anm. 23) läßt bezeichnenderweise bei der Nennung der ersten Aufgabe den Satzteil »speziell im Licht unserer jeweiligen Stellungnahmen zum Schlußbericht« beiseite, der seiner Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem Text der Glaubenskommission und den Äußerungen des Papstes zu offenkundig widerspricht.

* Communio hat im ersten Heft dieses Jahres mit mehreren Beiträgen zum Thema Katechese – Katechismus Stellung genommen. Das hier veröffentlichte Interview war für das Januarheft vorgesehen. Umständehalber konnte der oben angeführte Text nicht rechtzeitig abgeschlossen werden. Wir bitten um Nachsicht, daß er erst jetzt veröffentlicht wird.

aufgeklärten griechisch-sprechenden Welt des Mittelmeerraums zuhause war; so stehen bei ihm Zitate hellenistischer Dichter und rabbinische Argumentationsformen nebeneinander. Das Entscheidende war freilich, daß er nicht einfach anderen nach dem Mund redete, niemand mit geschickten Tricks auf seine Seite zog – wie er ausdrücklich zum Beispiel in 1 Thess 2,4-6 betont –, sondern zuinnerst erfüllt war von dem Glauben an Christus und von der Liebe zu dem, »der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20). Nur Überzeugung überzeugt, und sie tut es auch heute noch. So würde ich sagen, daß die erste Voraussetzung wirksamer Glaubensunterweisung der eigene lebendige Glaube des Katecheten ist, der ihn auch die Wege finden läßt, anderen seine Überzeugung mitzuteilen. Dabei müssen dann nach wie vor die Wege, von denen Sie gesprochen haben, ineinandergreifen. Die französischen Bischöfe haben dies in einem Grundlagendokument »Die Kinderkatechese« (Le Centurion 1980) sehr stark betont: Die Katechese braucht den Text, das Verstehen und das Lernen; sie braucht den liturgischen Zusammenhang und sie braucht die Gemeinschaft der Mitglaubenden. Daß die Familie als Grundform solcher Lebensgemeinschaft im Glauben heute häufig diesen Dienst nicht mehr tut, muß um so mehr eine Verpflichtung für die Pfarrgemeinde sein, solche Räume des Mitglaubens anzubieten.

Frage: Zunächst ein Blick auf die am Vorgang der Glaubensunterweisung Beteiligten. Glaubensunterweisung im engeren Sinne ist ein Vorgang, der sich vollzieht zwischen einer Person, die unterweist, und einer Person, die unterwiesen wird, wobei der Vorgang von der Gemeinde der Gläubigen mitgetragen und mitverantwortet werden sollte. Ist es richtig zu fordern, daß der Unterweisende die Inhalte des Glaubens nicht nur kennen, sondern auch selbst glauben und sie gleichsam durch sein Glaubensbekenntnis den Hörern vermitteltn sollte? Wenn dies nicht nur wünschenswert, sondern vom Wesen der Sache her zwingend notwendig wäre, welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit diese Forderung erfüllt werden kann? Wir wissen, daß heute manche Lehrer und Katecheten – nicht immer schuldhaft – Schwierigkeiten mit Glaubensgeheimnissen haben, zumal dann, wenn sie aus Gründen des *Numerus clausus* für das Fach Religion optierten, die *Missio canonica* auch erhielten, ohne ein echtes Verhältnis zu Glaubensfragen zu haben. Aber auch unter jenen Katecheten, die durch ihre engere Bindung an die Kirche sich sehr ernst mit den Fragen der Glaubensunterweisung befassen, ist die Frage nicht eindeutig entschieden, ob der Glaubensunterweisung nicht Informationsangebote vorausgehen sollten, auf denen aufbauend Glaubensvermittlung geleistet werden kann.

Denn – um auf den Schüler, den Zu-Unterweisenden zu sprechen zu kommen – der junge Mensch ist ja zu keiner Zeit ein unbeschriebenes Blatt gewesen. Immer schon hatte zum Zeitpunkt des Beginns der Unterweisung in Familie und Milieu Erziehung stattgefunden. Wir wissen, wie groß die Zahl der direkten und indirekten Erzieher heute ist, vor allem solcher, die nahezu alles, was Glaube und Religion ausmacht, verstellen, aus dem Blick und damit aus der Existenz nehmen, Blockaden schaffen, die weniger Ergebnis einer Absicht als vielmehr diesen Erziehern inhärent sind. Deren Gesetz heißt Funktion und Funktionieren. Kann in einer solchen erzieherischen Situation christliche Heilslehre direkt vermittelt werden, allein im Glauben und in der Hoffnung auf den Heiligen Geist oder müssen wir uns wirklich Neues einfallen lassen?

Kardinal Ratzinger: Ihre erste Frage ist mit dem Vorigen schon beantwortet: Zum Glauben führen kann nur, wer selbst glaubt. Wer nicht oder nicht mehr glauben kann,

muß redlicherweise auch auf diese Aufgabe verzichten. Etwas anderes ist die Frage, ob es in unserer heutigen Schule Situationen gibt, in denen die Glaubensaussage sozusagen von weither vorbereitet werden muß. Über das Problem, ob Religionsunterricht in der Schule nicht einfach in reine Information übergehen sollte und besonders der Sakramentenunterricht ganz in die sogenannte Gemeindekatechese zu verlegen sei, ist in den siebziger Jahren, besonders im Zusammenhang der Synode, eine lebhafte Debatte geführt worden. Dabei ist klar geworden, daß es Dinge gibt, über die man gar nicht in der Weise purer Information sprechen kann: Jede Information enthält auch eine Dosis Interpretation, und die scheinbare Neutralisierung ist eben auch schon eine Weise, Stellung zu beziehen zum gegebenen Inhalt. Das Evangelium ist mehr als eine (gute) »Nachricht«. Es ist (frohe) »Botschaft«, oder wie die heutige Sprachwissenschaft es ausdrückt: Es wirkt nicht nur informativ, sondern performativ, d. h., es will in die Lebenssituation des Zuhörers eingreifen und sie verändern; erst wenn dies geschehen ist, ist es überhaupt aufgenommen und angenommen.

Das schließt dennoch nicht aus, daß man sich in allmählichen Schritten an den Kern dieser Botschaft herantastet, wie dies ja auch das altchristliche Katechumenat getan hat. Wir wissen, daß man dort die Unterweisung über den Kern des Mysteriums – die Eucharistie und ihren Grund im Ostergeheimnis – bis zur Taufe in der Osternacht aufbewahrt hat, der ein oft mehrjähriges Katechumenat voranging. Diese Zeit diente dem Einleben in die christliche Gemeinschaft und war inhaltlich weitgehend mit Moralunterricht ausgefüllt, dem die entsprechenden Schritte des Lebens antworten mußten. Man schöpfte dabei aus der Weisheitstradition Israels, weshalb das Buch Jesus Sirach den Titel »Ecclesiasticus« (das Kirchenbuch) erhielt – es war die gängigste Lektüre aus der Hl. Schrift in dieser ganzen Zeit. Dazu kam stoisches Gedankengut in christlicher Auslegung; aber so wurde doch die Vernunft angesprochen und schrittweise weitergeführt. Diese Bedeutung moralischer Erziehung und einer sie stützenden Gemeinschaft, die bewußt gegen die als selbstverständlich betrachteten Maßstäbe der Umwelt anlebt, müssen wir auch heute neu erkennen und entsprechende Folgerungen ziehen. In diesem Sinne würde ich Ihnen zustimmen, daß wir uns »Neues einfallen lassen« müssen hinsichtlich der Stufen und Schritte der Katechese, gerade um das Beständige zu wahren.

Frage: Schon früh in der Geschichte der Kirche wird deutlich, welche Bedeutung der Frage beigemessen wird: Wie kann Glaubenswissen wirksam und nachhaltig vermittelt werden? Die Frage der Methoden spielte – vom Mittelalter vielleicht abgesehen – bei der Glaubensunterweisung eine große Rolle. Das schlägt sich nieder in der Schaffung eines eigenen wissenschaftlichen Faches. Wenn man von der Bedeutung dieser Bemühungen seit Augustins Zeiten überzeugt ist, dann unter der Voraussetzung, daß der Wissensstoff, der vermittelt werden soll, in seinem Kern unumstritten ist: daß das Glaubensgut der Kirche im Sinne der Tradition von allen Unterweisenden geglaubt und gelebt wird, zumindest solches gewollt wird. Das ist heute so selbstverständlich nicht mehr der Fall. Stimmt der Eindruck, daß in dem Maße, wie der Konsens unter den Unterweisenden in den zentralen Fragen des Glaubens sich verdünnt, die Frage der Methode der Unterweisung zunehmend Bedeutung gewinnt? Etwa in der Erwartung, die richtige, dem Geist der Moderne angepaßte Methode könne mangelnden Konsens in Glaubensfragen kompensieren?

Kardinal Ratzinger: Ich muß hier gestehen, daß meine Kenntnis der tatsächlichen

Situation unserer Katechese begrenzt ist, so daß ich darüber keine bündigen Auskünfte geben kann. Aber ein Überhang an Methode gegenüber den Inhalten ist in den letzten zwanzig Jahren mit Sicherheit festzustellen. Dies beschränkt sich freilich nicht auf den Religionsunterricht; eher müßte man sagen, daß hier eine generelle Entwicklung auf den Religionsunterricht übergegriffen und ihn in ihren Sog hineingerissen hat. Es gab die durchgehende Tendenz zur »Verwissenschaftlichung«, hinter der eine bestimmte Anthropologie und ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit stand. Der Religionsunterricht, der seinem Wesen nach auf das Geheimnis ausgerichtet ist und den ganzen Menschen, nicht bloß den Verstand, einfordert, sah sich plötzlich in Gefahr, in der verwissenschaftlichten Schule zu einem völligen Fremdkörper zu werden und dann über kurz oder lang in ihr keinen Platz mehr finden zu können, wenn er nicht ebenfalls alle Charakteristika eines modernen »Faches« annahm. So mußte es für die Katechetiker eine Herausforderung sein zu zeigen, daß man den Religionsunterricht genauso »kurrikular« durchstrukturieren kann wie jedes andere Fach auch – daß er sich vollkommen im modernen Methodengehäuse darbieten läßt. Daß dabei Methode nicht mehr der von der Sache selbst gewiesene Weg ist (wie Aristoteles sie definierte), sondern zum Folterwerkzeug gegenüber dem Gegenstand wird (wie F. Bacon es für sinnvoll hielt), ist augenscheinlich. Mit solcher Verwissenschaftlichung wollte man ganz generell Erziehung als »Manipulation« verabschieden und dem Kind durch reine Information Gelegenheit geben, sich gänzlich frei selbst zu entfalten. Daß man mit solcher »Objektivität« in Wahrheit unmenschlich verfuhr, zeigt sich immer deutlicher. Dieses System war sozusagen zu seiner äußersten Möglichkeit gelangt, wenn auch der Religionsunterricht – von seinem Wesen her »Erziehung« und Integration des Menschen in seine Ganzheit hinein – die gleiche Form angenommen hatte. Solche Diktatur der Methode ist in Wahrheit Diktatur fremder Inhalte. Wo eine solche Definition von Schule herrschend wird, muß sich der Religionsunterricht gegen den Herrschaftsanspruch der Schule stellen, nicht nur um er selbst zu bleiben, sondern um den Menschen zu verteidigen. In diesem ganzen Prozeß hat zweifelsohne die Glaubenskrise unserer Zeit eine bestimmte Rolle gespielt. Zum Teil war er nur durch sie ermöglicht, zum Teil hat er sie selbst weitergetrieben und verschärft.

Frage: Kann man begründet sagen, daß der Pluralismus der Theologie in der Kirche heute auch auf die Praxis der Glaubensunterweisung voll durchschlägt? Oder – nehmen wir nur die in der Bundesrepublik vorliegenden Katechismen – sind moderne Glaubensbücher nur ein Reflex theologischer Meinungen wie zu allen anderen Zeiten, in denen es bekanntlich theologische Schulen gab, deren Meinungen man in der Glaubensunterweisung wiederfand? Ist die heutige Vielfalt theologischer Meinungen von einer wesentlich anderen Qualität als die früherer Schulbildungen? Pluralismus heute gegenüber der Pluralität vergangener Zeiten, wobei mit Pluralismus nicht gemeint ist theologischer Meinungsstreit in Einzelfragen, auch nicht derjenige im Sinne Karl Rahners, den es gibt, solange Menschen leben, weil er sich aus der Begrenztheit des Menschen erklärt, sondern Pluralismus in Analogie zu H. Laskis Pluralismusbegriff (1915), was heißt, daß die Kirche wie der Staat ein Verband unter Verbänden ist, der von seinen Angehörigen nicht mehr Loyalität verlangen dürfe als andere Verbände auch, womit die Letztentscheidung des Amtes wie auch dessen Gehorsamsanspruch abgelehnt wird?

Kardinal Ratzinger: Die katholische Kirche kann von ihrem Wesen her den von Ihnen

geschilderten Pluralismusbegriff Laskis niemals annehmen. Ihre Definition ist es ja, Gemeinschaft des Glaubens zu sein. Wenn diese Bindung sich auflöst, treten dafür andere Bindungen auf, die nicht mehr einer gemeinsamen Vorgabe (der in der Kirche gelebten und ausgelegten Bibel) entstammen, sondern auf Gruppenwillkür beruhen: Dann werden z. B. politische oder sonstige gesellschaftliche Entscheidungen zwingend, die freilich nur partikulär sein können und damit den Zerfall der großkirchlichen Gemeinschaft nach sich ziehen. Aber Sie haben recht damit, daß die Verbindlichkeit des kirchlichen Lehramts immer weniger angenommen wird. Das bedeutet, daß die Grenzen zwischen Theologie und Glaube sich immer mehr verwischen, daß kirchliche Lehre verschwindet und theologische Lehre als Alleingestalt der Auslegung der christlichen Botschaft bleibt. Dann aber wird der Pluralismus theologischer Lehrbildungen ein Letztes, hinter dem das Einigende kirchlicher Lehre verschwindet; die Einheit bleibt dann nur noch im Unaussagbaren ferne zu ahnen, aber sie hat kein konkretes Wort mehr. Auch dies hängt mit der vorhin geschilderten Verwissenschaftlichungstendenz zusammen: Das Lehramt erscheint nun gegenüber einer rein akademisch verstandenen Theologie als wissenschaftsfremde Macht, mit der sich eine Institution auf eine methodenfremde Weise in den Gang der Wissenschaft einzudrängen versucht; neomarxistische Interpretationen des Vorgangs liegen dann in Griffweite.

Ich glaube, daß hier freilich noch ein anderes Moment eine wichtige Rolle spielt, nämlich die zunehmende Plausibilität eines rein kongregationalistischen Kirchenverständnisses. H. Verweyen hat auf erregende Weise die puritanische Wurzel des Christentums der Vereinigten Staaten in seiner frühen Gestalt mit seiner Entgegensetzung gegen »Papismus« und Anglikanismus geschildert.[1] Danach geht alle Heilsmacht so direkt »von oben« aus, daß Vermittlung durch dingliche oder interpersonale Gegebenheiten nicht möglich ist. Das bedeutet dann (wie Verweyen zeigt), daß alle kirchliche Ordnung von unten, von den geretteten Individuen und ihren freien Zusammenschlüssen her ihren Ausgang nimmt. Mir scheint, daß das christliche Durchschnittsbewußtsein heute fast allgemein von einer etwas vergröberten Form kongregationalistischen Denkens bestimmt wird: Da gibt es (nach diesem Bewußtsein) zuerst das Christentum als solches, und dann muß man sich – weil menschliche Dinge Institutionen brauchen – eine Organisation suchen, in der es bestehen kann. Die Kirche wird so als eine zwar unter den Bedingungen menschlicher Existenz notwendige, aber eben doch nur durch Menschen organisierte Institution angesehen, die letztlich den Inhalten gegenüber äußerlich ist und sich daher auch in die Inhalte nicht einmischen darf. Daß damit der christliche Inhalt sich schließlich selbst immer mehr verflüchtigen und ins Beliebige geraten muß, braucht nicht lange bewiesen zu werden. Aber bei einer solchen Bewußtseinslage, die von den allgemeinen Plausibilitäten des Denkens und Lebens genährt wird, ist es sehr schwer, der kirchlichen Überlieferung jene Evidenz zu verschaffen, ohne die sie nicht gelebt werden kann. Darum also muß es vor allem gehen; dann wird auch der Pluralismusbegriff von selbst wieder an den richtigen Ort verwiesen.

Frage: Aufbereitung tut not, wenn wirksame Glaubensunterweisung heute möglich werden soll. Aufbereitung der Beteiligten, Aufbereitung der »Stoffe«, die vermittelt werden sollen. Doch wo ist die Grenze, jenseits derer von Glaubensunterweisung im

1 Hansjürgen Verweyen, Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA. In dieser Zeitschrift 2/83, S. 144.

Auftrag und im Sinne der Kirche nicht mehr gesprochen werden kann? Was heißt heute: Diese biblische Geschichte, dieser Katechismus ist kirchlich korrekt? Ein nicht fingiertes Beispiel: Ist die Grenze des Zulässigen überschritten oder nicht, wenn, um Verständlichkeit zu schaffen, Interpreten darangehen, Altes und Neues Testament zu diesem Zwecke zu präparieren: Sie lassen das AT nicht mehr mit der Erschaffung der Welt beginnen, weil damals ja niemand dabei war, der es bezeugen könnte, sondern mit der Berufung des Mose, und erst im Buche der Könige »erinnern« sich »weise Männer« an die Erschaffung der Welt. Sie lassen auch nicht das Neue Testament mit dem Stammbaum Jesu oder der Verkündigung und Geburt des Herrn beginnen, sondern mit der Apostelgeschichte, in welcher mittels Rückblenden die jungen Gemeinden sich an das Leben und die Taten des Herrn »erinnern«. Nochmals: Sind solche Adaptionen zulässig?

Kardinal Ratzinger: Die Tendenz, das Alte Testament in der Katechese nicht mehr mit der Schöpfung zu eröffnen, hat vielfältige und durchaus bedenkenswerte Gründe. Am Anfang steht wohl die von der Exegese in den letzten Jahrzehnten mit zunehmendem Nachdruck herausgestellte Auffassung, daß der innere Beginn des Alten Testaments nicht beim Schöpfungsglauben, sondern bei der Realität des Bundes liegt. G. v. Rad hat Dtn 26,5-9 als wohl älteste Bekenntnisformel Israels herausgehoben und sichtbar zu machen versucht, wie gleichsam um dieses Grund-Credo herum das ganze Alte Testament gewachsen ist. Dieser Vorstellung vom inneren Wachsen der Glaubensgestalt Israels korrespondierten dann die literarhistorischen Erkenntnisse, die besonders Gen 1 in seiner literarischen Gestalt als verhältnismäßig späten Text einstuften. Es lag nahe, in der Katechese diese inneren Schritte der Pädagogik Gottes nachzuzeichnen und den Glauben in ähnlicher Weise von den Offenbarungsereignissen her aufzubauen, um ihn dann zum Schöpfungsbekenntnis hinzuführen. Dazu kamen andere pädagogische Erwägungen, besonders die Furcht, ein sofortiger Einsatz mit der Schöpfungsgeschichte könne den Konflikt zwischen Glaube und Naturwissenschaft gleich am Anfang schon in die Katechese tragen und zum unüberwindlichen Hindernis für alle weiteren Schritte werden lassen.

Es mag interessant sein, hier in Klammern einzufügen, daß es ganz ähnliche Überlegungen auch im Zeitalter der Reformation gegeben hat. Das theologische Lehrbuch des Mittelalters, die sogenannten Sentenzen des Petrus Lombardus († 1160), hatte die Ordnung der Traktate der Theologie so festgelegt: der trinitarische Gott – Schöpfung und Sündenfall – Christologie und Gnadenlehre – Sakramente. Die Radikalisierung der Heilsfrage durch Luther hatte zur Folge, daß der theologische Systematiker der Reformation, Melanchthon, diese Ordnung umstieß und in seinen Lehrbüchern von 1519-1521 streng anthropologisch, bundes- und gnadentheologisch vorging, ohne Trinität und Schöpfung noch einen eigenen Traktat zuzuweisen. 1535 hat er dies wieder korrigiert, ist zur alten Ordnung zurückgekehrt und hat sie auch in dem letzten Lehrbuch von 1559 beibehalten.[2] Ich würde nun meinerseits die Frage der Darbietung der biblischen Bücher von der Frage des Aufbaues eines katechetischen Kurses unterscheiden. Die Bibel muß man meiner Überzeugung nach so darbieten, wie sie ist, nicht so, wie wir ihre innere und literarische Entwicklung mit mehr oder weniger

2 Vgl. S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon. Frankfurt 1976, S. 397f.

Wahrscheinlichkeit nachzeichnen können. Im übrigen haben – wie Cl. Westermann deutlich gemacht hat – Schöpfungsüberlieferungen Israels Glaubensweg von Anfang an begleitet; sie sind aus dem Bild des Bundesgottes nicht wegzudenken. Sie sind zugleich die Brücke, die den Glauben Israels mit dem Glauben der Völker verbindet, auch wenn Israel von seinem Gottesbild her diese Überlieferungen auf vielfältige Weise reinigen und umgestalten mußte. Ich würde also meine Kritik an der Veränderung der Abfolge der biblischen Bücher etwas anders begründen, als Sie es getan haben. Zunächst scheint mir darin eine Überbewertung historischer Hypothesen gegenüber der konkreten Bibel zu liegen. Die gesicherten Ergebnisse der Exegese sind sehr wertvoll für ein tieferes Verständnis der biblischen Aussage. Aber sie können nicht an die Stelle des konkreten Textes treten, sondern müssen Auslegung, Hinführung zu ihm bleiben. Sodann sehe ich in der Reduzierung des Schöpfungsgedankens gegenüber dem Bundesgedanken, die hier mindestens droht, eine Gewichtsverschiebung im Gesamtgefüge des Glaubens, die nicht unbedenklich ist. Erst im Schöpfungsglauben, der nicht umsonst auch im Apostolischen Glaubensbekenntnis am Anfang steht, kommt auch der Heilsglaube zu seiner ganzen Größe und Tiefe. Die Schöpfungsgeschichte ist nicht nur eine hinter Abraham bis zu den Anfängen ausgezogene Verlängerung der geschichtlichen Linie; sie ist eine Aussage über die inneren Gewichte, über die Bauart der Wirklichkeit selbst und als solche ganz unerläßlich. In der heutigen Krise des technischen Fortschritts wird die Notwendigkeit eines rechten Stehens zur Schöpfung als Heilsfrage überdeutlich. Ich glaube, daß man auch Kindern klarmachen kann, daß die Schöpfungsgeschichte nicht eine Art von naiver Hypothese über die Weltentstehung ist, sondern eine qualitative Aussage über die Wirklichkeit und uns selbst. In diesem Sinn sollte sie einen hohen Rang in der Katechese haben, zumal sie nach wie vor nicht nur eine Brücke zu anderen Religionen hin ist, sondern auch die entscheidende Frage der Vernunft nach dem Woher des Seins aufnimmt und für die Vernünftigkeit des Glaubens von großer Bedeutung ist.

Schwer verständlich ist mir die Umkehrung in der Abfolge des Neuen Testaments, von der Sie sprachen. Hier wird wohl der Streit um den historischen Jesus eine Rolle spielen, der zu dem Ergebnis geführt hat, daß die rein historische Rekonstruktion der Gestalt Jesu kein überzeugendes Ergebnis und so auch keine »gemeinschaftliche Gewißheit« erbringt, wie sie noch Harnack gerade von der historischen Erforschung der Bibel erwartete. Weil der historische Jesus auf diese Weise immer undeutlicher wurde, blieb als Ausgangspunkt des Glaubens nur die Interpretation, die sich die »Gemeinde« von ihm gebildet hatte. Richtig daran ist, daß ein sozusagen ganz vom Glauben »gereinigter« und durch rein historische Operationen ermittelter Jesus eine konturenlose Figur ist. Man muß ja, wenn man so verfährt, auf die wirklichen Zeugen und auf die wirklichen Erfahrungen verzichten und hinter ihnen bessere Erkenntnisse selbst destillieren; daß das zu keinem befriedigenden Ende führt, konnte man vernünftigerweise voraussehen. Aber der Glaube darf deshalb nicht darauf verzichten, den wirklichen Jesus zu kennen, von wirklichen Geschehnissen zu sprechen, die sich durch ihn und mit ihm zugetragen haben. Der Glaube selbst ist »Auge« – die Gemeinschaft der Kirche beansprucht, in ihrem Erinnern *Wirklichkeit* zu wissen, und nicht bloß ihr eigenes Bewußtsein zu beschreiben. Wenn man dies nicht annimmt, wird der Glaube zu einer Theorie ohne Realitätsgehalt.

Hier kommt nun freilich wieder ins Spiel, was ich vorhin über den kongregationalistischen Kirchenbegriff und über die Unterwerfung unter eine bestimmte Idee von

wissenschaftlicher Methode gesagt habe. Wenn die Kirche nur eine von den Menschen selbst gewählte Organisationsweise des Glaubens ist, in sich selber aber keine andere Vollmacht trägt als eben die ihr von einer Gruppe delegierten institutionellen Strukturen, dann kann sie inhaltlich gar nichts sagen und dann kann sie uns über die Geschichte Jesu auch nichts verbürgen. Dann reduziert sich Glaube auf Theologie, und Theologie hat dann keine andere Gewißheit als die historischer Hypothesen. In diesem Fall bleibt in der Tat nur der verzweifelte Ausweg, das Bewußtsein der Gemeinde doch als ein tiefes Verständnis der Wirklichkeit anzusehen und damit, so gut es geht, weiter zu operieren. Aber in Wirklichkeit hat man damit das reale Christentum verabschiedet. Auch die Frage des Schöpfungsglaubens spielt herein: Wenn Schöpfung nur eine Extrapolation des Bundesgedankens ist, dann sind Jungfrauengeburt, Wunder, Auferstehung Jesu auch nur mehr tiefsinnige Interpretationen – Ereignisse können sie dann nicht sein. Wenn sie aber keine Ereignisse sind – welche Wahrheit haben dann eigentlich solche »Interpretationen«? Welche Tragkraft für das menschliche Leben?

Ich folgere daraus, daß eine fundierte Lehre über die Kirche ganz grundlegend ist. Wenn es sie gibt, dann ist es auch wieder gerechtfertigt, mit der Wirklichkeit Jesu selbst zu beginnen und den Jesus des Neuen Testaments als den wirklichen Jesus zu verkündigen. Und dies wieder ist die Voraussetzung der Identität des Christlichen.

Frage: Die Inhalte des Katechismus waren bei unterschiedlicher Akzentuierung immer die gleichen: Glaubensbekenntnis, Gebote, Vaterunser, Ave Maria, das Liebesgebot. Es war lange Zeit unbestritten, daß die Sätze des Glaubensbekenntnisses (Apostolicum, Nicänum) das Fundament von Katechismus und Katechese bilden. Ist das heute noch so? Oder richtet sich die praktische Katechese aus an der weitverbreiteten Müdigkeit der Gläubigen gegenüber fast allem, was Glaubenslehre in engerem Sinne heißt? Es kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß diese Ermüdung vorhanden ist, eine Ermüdung, die nicht aus dem Protest gegen die »Härte der Lehre« und nicht aus der Arroganz eines »Non serviam« kommt. Sondern aus einem Nicht-begreifen-Können und Nicht-begreifen-Wollen, weil das Verlangen nach Glaubenssicht in dieser Weltstunde andere Formen hat als das *Intellegere:* Erfahrung, subjektive Erfahrung von Aufbruch, Bewegung, Dynamik, Gemeinsamkeit der Christen, Rettung der Welt im sozialen Dienst, das alles angetrieben von vielen Irrationalismen (wie fast immer bei den großen Bewegungen in der Kirchengeschichte), Irrationalismen, die alles, was Lehre heißt, zweitrangig erscheinen lassen. Und wenn das so ist – und Sie sind gewiß mit mir einer Meinung, daß die Irrationalismen heute in der Kirche der eigentliche Motor sind –, was dann, wenn diese unbestritten starke Kraft auf die Episkopate übergreift und die Väter, die die Lehre der Kirche zu hüten haben, diese wichtige Aufgabe verfehlen, weil ihnen andere Aufgaben wichtiger erscheinen, womöglich auch weil sie ihre wichtigste Aufgabe, das Hüten und Pflegen und Fortentwickeln der Lehre, gar nicht mehr begreifen?

Kardinal Ratzinger: Ich bin nicht so pessimistisch wie Sie. Natürlich bestreite ich nicht die Irrationalismen, von denen Sie sprechen. Sie sind mindestens zu einem Teil auch die Folge einer Glaubensverkündigung, die den Mut zur Wirklichkeit nicht mehr hat. Wenn die Ereignisse des Neuen Testaments nicht mehr als Wirklichkeiten verkündigt werden können, sondern als tiefe Interpretationen im Inneren des christlichen Bewußtseins erscheinen, dann sind sie ja eigentlich selbst schon Irrationalismen und dann ist es logisch, in ähnlicher Weise jetzt mitten in der Grausamkeit der Welt

Zuflucht zu irrationalen Tröstungen zu nehmen. Eine Welt, von der man nicht weiß, woher sie kommt, ist ja selbst zutiefst irrational; nur wenn die Materie aus Gottes Händen kommt, ist sie von Grund auf rational. Wenn dies aber nicht ist, wenn alles einfach da ist, ohne Grund, dann ist auch die Rationalität irrational, weil sie kein Fundament im Ganzen des Seins hat. So gibt hier eines das andere. Religion hört auch in einer solchen Welt nicht auf, sie ist eine Uranlage des Menschen, aber sie wird dann das, als was Karl Barth sie (zu Unrecht) generell beschrieben hat: eine Flucht vor dem zu schwer gewordenen inhaltlichen Glauben in eine doch nicht zu lassende Suche nach dem verlorenen Paradies. Insofern meine ich, daß gerade in dem Verwirrenden und Traurigen solcher Erfahrungen ein Ruf nach dem inhaltlich gefüllten Glauben liegt. Das ist die Chance der Kirche in dieser Stunde.

Auch meine Einschätzung der Episkopate ist optimistischer als die Ihrige. Natürlich machen Bischöfe Fehler; wer selber einer ist, weiß das am allermeisten. Und natürlich sind sie Kinder ihrer Zeit, dem Druck der Zeitläufte ausgeliefert, und immer wieder werden sie ihm auch ein Stück weit erliegen. Die Verheißung des Bleibens ist ja nur der Kirche im Ganzen, nicht den Bischofskonferenzen gegeben. Aber hier liegt nun auch die Funktion des Primats und der Katholizität: Keine Bischofskonferenz steht in sich selbst; sie ist hineinverflochten ins große Gewebe des Katholischen. Solange sie in diesem Gefüge bleibt, wird sie Entscheidungen von letzter Tragweite auch nicht ohne oder gar gegen die Einheit fällen. Mir scheint, daß hier die große Bedeutung des Petrusamtes sichtbar wird: Es kann helfen, daß positive Impulse sich ausbreiten; es bringt die gegenseitige Korrektur aus den Kräften der Katholizität in Gang und verkörpert selbst diese Katholizität. Damit möchte ich nicht einer falschen Harmonisierung verfallen. Daß es dennoch lange andauernde Verfallszeiten in der Kirche geben kann, zeigt die Geschichte leider deutlich genug. Aber sie zeigt doch auch, daß die Ganzheit der welt- und zeitenüberspannenden Kirche, zusammengehalten und verkörpert durch das Petrusamt, die Kräfte der Regeneration in sich trägt, um immer wieder aus dem Staub aufzustehen und die Botschaft des Heils zu verkünden.

Die Wiedererweckung des Helden

Von Paul Diwo

»Ein Mann, der einen Roman schreiben möchte, aber nicht gewillt ist, . . . die Fabel zu vernachlässigen, der also an die Bedeutung einer mitreißenden Handlung durchaus noch glaubt und die Auslegung der Welt keineswegs für antiquiert hält, wird sich heute mit erheblichen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen haben . . . Zwingt dies den unbekümmerten Fabulierer endgültig zur Abdankung?«[1] Man müßte diese Feststellung H. Pionteks wohl noch ergänzen: daß nämlich im gleichen Zuge der imponierende Held einer solch mitreißenden Handlung auf der Strecke bleibt und daß sich ferner ein solcher

1 H. Piontek, Abenteuer nicht erwünscht? In: »Welt und Wort« 1958, Heft 1, S. 1.

Mann, der Handlung, Held und Weltdeutung der Öffentlichkeit als ernstzunehmende Literatur andienen möchte, dem Gespött etablierter Feuilletonisten und dem absagenden Achselzucken der Lektoren ausgesetzt sähe.

Irgendwann wird ihm klargemacht werden, daß seine »Schreibe« eben doch antiquiert ist; günstigstenfalls wird man ihm bedeuten, sein Glück auf dem Markt der Trivialliteratur zu versuchen.

Der Zug der Literatur ist für unseren Mann tatsächlich längst abgefahren; das Dilemma, in dem er sich befindet, hat ja eigentlich schon mit dem Beginn unseres Jahrhunderts angefangen, wenn etwa »die Elektrischen läutend durch meine Stube fahren«[2] oder bei Hofmannsthal die Außenwelt »in Teile, die Teile wieder in Teile« zerfallen.[3] Die »rutschenden Dächer«, die Fr. Biberkopf nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis bedrohen,[4] Döblins Begriff des »steinernen Stils«[5] wie auch die Ratlosigkeit des Josef K., die sich in den Fängen des unauffindbaren Gerichts in existentielle Angst wandelt –, all das gehört zum sog. Antihelden, auf den die Außenwelt ohne jede Möglichkeit seiner Gegenwehr einstürzt, der jeden Überblick verliert und dem nicht einmal ein anständiger Untergang zugebilligt wird: » . . . während der andere ihm das Messer tief ins Herz stieß und zweimal dort drehte.«[6]

Die Karriere dieses Antihelden bricht mit 1933 ab (und das gilt in der DDR bis heute), weil er jedem nationalsozialistischen (und sozialistischen) Realismus und Optimismus unerträglich ist.

Es ist wohl weniger die europäische Industrialisierung gewesen mit all ihren wirtschaftlichen und sozialen Begleitumständen,[7] die zum Phänomen des modernen Romans ohne Helden und Handlung geführt hat. Es scheint vielmehr so zu sein, daß die zwei großen Weltkriege des 20. Jahrhunderts zur Erklärung heranzuziehen sind. Da fällt einmal die Totalität dieser Kriege mit der Mobilisierung ganzer Völker in die Augen, der konsequente Einsatz der jeweils modernsten Technik, d. h. die Anwendung aller nur möglichen Massenvernichtungsmittel, verbunden mit einer fanatisierenden Kriegspropaganda. Kritischen Zeitgenossen sind beide Kriege, unabhängig von der Staatszugehörigkeit, unabhängig von Sieg oder Niederlage, als Schande für die europäische Kultur erschienen. Ein Zweites kommt nach dem Ende beider Kriege hinzu: die allseitig einsetzende Ernüchterung, ein Prozeß breiter politischer Aufklärung und im Falle Deutschlands zweimal der spezielle Prozeß der Demokratisierung, der sich zuallererst an die Zerstörung des bisher geltenden Wertesystems macht und seine Wirkung auch auf die Dichtung nicht verfehlt. Jetzt beginnt auch die Hinterfragung des Heldenbegriffs, die mit am prägnantesten von Brecht in der Gestalt des Eilif dargestellt worden ist: Wie kommt der Mensch aus dem Dilemma heraus, daß in Kriegszeiten das eine pflichtgemäße Heldentat sein soll, was in Friedenszeiten nach geltendem Recht eine Straftat ist?

---

2 R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des M. L. Brigge. dtv 45, S. 7.

3 H. v. Hofmannsthal, Brief des Lord Chandos.

4 A. Döblin, Berlin Alexanderplatz. dtv 295, S. 10.

5 A. Döblin, An Romanautoren und ihre Kritiker. Veröff. 1913 in »Der Sturm«, zit. nach »Wort u. Sinn«, Leseb. f. d. Oberstufe. Paderborn o. J.

6 Fr. Kafka, Der Prozeß. Frankfurt 1967, S. 165.

7 E. Kahler, Untergang und Übergang der Epischen Kunstform. In: »Die Neue Rundschau«. 1953, Heft 1, S. 29ff.

Diese Frage wird um so brennender, je weiter in unserer Zeit immer vollkommenerer Technik, d. h. immer gefährlicherer Waffen, die Grenzsituationen im Guten und im Bösen auseinanderklaffen.

So verfehlt auch die Neubesinnung nach 1945 nicht ihre Wirkung auf die europäische Literatur. War der Mensch schon bei Joyce nur noch ein Spielball im Gewirr der Fakten und – im anderen Extrem – bei Proust verloren im Sammelbecken endlos fließender Reflexionen und Assoziationen, so wird dieser Weg, der Verzicht auf eine auf den Menschen konzentrierte Handlung und auf den seine Welt gestaltenden Helden, in Frankreich konsequent fortgesetzt zur Theorie des *nouveau roman* bei Robbe-Grillet und N. Sarraute. Die Außenwelt wird vom Schein ihrer auf den Menschen gerichteten Aspekte befreit und als eine Art neues »Ding an sich« in ihrer eigenständigen Realität dargestellt. Das erfordert jeden Verzicht auf Beurteilung und Erklärung; Kontakte zwischen Mensch und Welt finden ohne erkennbares Ergebnis statt. Dabei war gerade dieser Kontakt und seine Wirkung *das* Essential vom spätantiken bis zum Roman des 19. Jahrhunderts! Als Befund ist also festzuhalten die Verdinglichung der Welt und das Zerreißen des Mikrokosmos »Ich« in ein Bündel wesenloser Teile. Die Trostlosigkeit dieses Menschenbildes ist wohl am ergreifendsten bei Gottfried Benn gestaltet, wo das »verlorene Ich, zersprengt von Stratosphären, an den Gittern der Welt hinflieht!«

Während Handlung, Held und alles Menschliche so auf eine »Roman-Null« reduziert werden, bemächtigt sich die Literaturkritik des *nouveau roman* und ordnet ihn in die allgemeine Gesellschaftskritik ein. Da finden wir denn bald auch alle die Formulierungen, die zum gängigen Wortschatz jedes Sozialanalytikers gehören: » . . . das Labyrinth, in dem sich die heutige Menschheit bewegt« (Emrich), die Heimatlosigkeit in einer »atomisierten Welt« (Picard), überwältigt vom »würgenden Vorhandensein der äußeren Dinge« (Butor).[8] Dieser neue »Hinter-Ding-Realismus« bedient sich, ja, er muß sich bedienen unkonventioneller Darstellungsmittel, wenn er die Oberfläche der naiven Welt-Anschauung des Lesers zerstören will; wie schon im Expressionismus finden wir wieder die Lust am Schockieren, den grellen Effekt der Groteske, die Verfremdung, die Wirklichkeitsverzerrung als Pendant einer schrecklichen, aus den Fugen geratenen Welt. So oder ähnlich konstatiert die Literaturkritik lediglich den Befund; nirgendwo aber ein einziges Wort des Bedauerns über die Zerstörung des traditionellen Romans. Wird dieser einmal erwähnt, so nur deshalb, um sich eine wenn auch noch so vage Legitimation des *nouveau roman* zu verschaffen.[9] Desgleichen kein Wort darüber, daß man sich mit dieser *l'art pour l'art* immer weiter vom Leser entfernt und nur noch um den eigenen exzentrischen Standpunkt kreist. Angesichts der theoretischen Grundlegung des *nouveau roman* kann man fast entsetzt sein über die Fülle von Hinterfragungen, ontologischen und metaphysischen Bemühungen, hypothetischen Existentialismen und psychologischen Explorationen; ein Wust, der nur noch mit Mühe zu lesen ist und – offenbar gewollt – nur noch für einen kleinen Kreis Auserwählter gilt und keinerlei Bedeutung mehr für den Leser hat, aber auch keinerlei Rücksicht mehr auf ihn nimmt. Man mag sich noch so tiefschürfend fortbewegen, es läßt

8 Alle Zitate nach G. Ried, Weltliteratur unserer Zeit. München, S. 31ff.; dazu auch Br. Hillebrand, Theorie des Romans. dtv 4340, S. 378ff.

9 Vgl. dazu R. Baumgart, Aussichten des Romans oder Hat Literatur Zukunft? Neuwied/Berlin 1968, S. 27. Br. Hillebrand, a.a.O., S. 404ff.; auch »Akzente« 5/1958.

sich nicht der Eindruck verbergen, daß alles Theoretisieren nur die verzweifelte Rechtfertigung eines schon halb erkannten Irrtums von Beteiligten ist, die für sich selbst mit unserer Zeit nicht mehr zurechtkommen und uns allen einzusuggerieren versuchen, die Ursache der Verwirrung liege in der Zeit und nicht in ihnen. Und wenn sie schon nicht schweigen können oder wollen, so hat sich eben der Leser ihrer eigenen Verlorenheit anzupassen. Man könnte sogar meinen, der *nouveau roman* würde nur zwecks Verifizierung seiner eigenen Theorie geschrieben.

Es erhebt sich die Frage, welcher Leser angesichts dieses totalen Bruches mit jeder Lesetradition überhaupt noch erreicht werden kann. Der Riesenmarkt der Trivialliteratur beweist, daß die Kommunikation zwischen dem *nouveau roman* und dem Leser gar nicht erst stattgefunden hat. Dagegen beherzigt der Trivialroman die ureigene Funktion des Dichters: Er stellt eine Brücke her zwischen der realen und der fiktiven Welt, zwischen seinen Absichten und den Erwartungen des Lesers, und das Bindeglied ist die überzeugte Identifizierung des Lesers mit einem Helden im Rahmen einer packenden Handlung. Dieser Zusammenhang bedarf einer näheren Erläuterung aus der Perspektive des Lesers.

Einmal, keine Literatur ist denkbar ohne eine konstitutive Korrelation zwischen Schreiber und Leser. Der sog. »Dichter« schreibt immer auf einen Leser hin, indem er ihm z. B. seine eigene Weltsicht und ihre Deutung (die »Verdichtung« der Realität!) vermitteln will und den Leser für seine Ansicht werben möchte. Zum zweiten will er den Leser ohne weiterreichende Ansprüche einfach unterhalten. (Daß der Dichter irgendwann einmal von seiner Arbeit auch leben möchte, sei nur am Rande erwähnt.) Umgekehrt wünscht sich der Leser in der Unübersichtlichkeit seiner Außenwelt eine glaubwürdige Führung, die ihm den Sinn und damit einen Weg eröffnet. Zum anderen ist er dankbar, wenn ihm neben der meist harten und deprimierenden Realität eine fiktive Welt vorgestellt wird, die ihn durch die »glückstrahlende«, optimistische und oft humorvolle Art der Darstellung innerlich erhebt. Und wenn dann noch ein Held da ist, der die vom Leser gewünschten Reaktionen und Erfolge vorzuweisen hat, so ist die Übereinstimmung zwischen Dichter und Leser vollkommen.

Dieses offenbar legitime Leserinteresse kann mit einer Art »Erwartungsdifferenz« erklärt werden, welche aus dem Unterschied zwischen dem Zuschnitt der Leserrealität und der fiktiven Realität der gewünschten Lektüre erwächst. Solange der Mensch des 19. Jahrhunderts zeit seines Lebens festsaß in den Slums um seine Fabrik herum oder solange der Dorfbewohner nicht über die Sichtweite seines Kirchturms hinauskam, bedeuteten die Erzählungen aus Adels- und Bürgerwelt mit Genuß und Neugier aufgenommene Einblicke in eine nie zu erreichende Welt. Dasselbe gilt für die im 19. Jahrhundert so typischen, auf Wunschtraumbefriedigung, aber auch auf Belehrung zugeschnittenen Abenteuer- und Reiseromane. Überall in diesen unendlich fernen Ländern tummelte sich der nie unterzukriegende Held.

Diese bis ins 20. Jahrhundert unangefochtene Kongruenz zwischen einer dem Autor zugebilligten Autorität und dem »gläubigen Vertrauen« des Lesers ist von Grund auf gefährdet, wenn nicht gar schon aufgehoben worden. Ohne weitere Erläuterung drängen sich folgende Erklärungen auf: Die immer weiter verbesserte Schulbildung mit all ihren heutigen Medien, die Überschwemmung des Lesemarktes mit der Illustrationsflut schon seit den dreißiger Jahren (dahin gehört auch die Kino-Wochenschau), die Ausweitung des individuellen Soldatenhorizonts durch alle möglichen Schauplätze des

zweiten Weltkriegs, der ab 1955 einsetzende Massentourismus, etwa ab 1958 nochmals die Anhebung des Informationsniveaus auf breitester Basis durch das Fernsehen: all das vermittelte Fakten und Kenntnisse, welche die ganze Abenteuer- und Reiseliteratur überflüssig machten. Zusammen damit führt die Sozialstaatsentwicklung in ganz Europa (auch mit ihrer finanziellen Nivellierung) zu einer Aufhebung der früher als »gottgegeben« akzeptierten Standesgrenzen. Weiter kommt dazu, daß die beiden Weltkriege viele Menschen in Bewährungssituationen gestellt hatten, die vorher als einmalig und »romanhaft« gegolten hatten und von denen der kleine Mann nicht einmal zu träumen wagte, die nun aber in ihrem schreckhaften Ausmaß und ihrem Anspruch an menschliche Leistungsfähigkeit die bisherige dichterische Phantasie weit überstiegen. Damit wäre eigentlich der Heldendarstellung alter Art jeder Boden entzogen; allerdings von ganz anderen (und überzeugenderen) Voraussetzungen her als beim *nouveau roman*.

Nun hat sich aber etwas ganz Überraschendes gezeigt, was in seiner Bedeutung noch gar nicht so recht eingeschätzt worden ist. Trotz der beschriebenen Einebnung des Helden in die »Normalität allgemeiner Erfahrung« ist das Bedürfnis nach einem fiktionalen Leitbild geblieben. Obwohl der Leser aufgeklärt und mündig geworden ist und obwohl die von der Sozialpsychologie immer wieder geforderte geistige Unabhängigkeit vorhanden sein müßte: Dem Erfolg der Trivialliteratur und ihrer Helden hat die gesamte gesellschaftliche Veränderung keinen Abbruch tun können. Trivialliteratur bedeutet aber das absolute Eingehen auf die Wunschträume breitester Volksschichten ohne jedweden Bildungs- bzw. Weiterführungsanspruch; nicht zu Unrecht wird der Vorwurf einer verlogenen Weltdeutung erhoben.

Was soll nun der Dichter einer ernstzunehmenden Literatur unternehmen, wenn er seinen Auftrag erfüllen soll? Er muß ja die Erwartungsdifferenz wiederherstellen und seinen Helden von neuem überhöhen, wenn er den Leser an sich heranziehen soll. Aber in welche Richtung soll er überhöhen? Soll er sich in die Groteske flüchten (»Blechtrommel«)? Soll er durch effektvolle Anhäufung seine Absicht darstellen (die drei Generationen in »Billard um ½ 10«)? Soll er das Besondere desselben Ereignisses durch die Betrachtung aus mehreren Perspektiven herausheben (»Schlußball« – »Sansibar«)? Oder soll er sich in den Bereich der Utopie begeben um den Preis eingeschränkter Glaubwürdigkeit (»Gläserne Bienen«)? Und zuletzt: Der Autor kann auch wieder – zugleich für den Leser – die Frage nach und an sich selbst stellen: »Wer bin ich?« (»Stiller« – »Mein Name sei Gantenbein«).[10] Da haben wir aber schon das Identitätsproblem, das mit seinem Anspruch die Grenze der Aufnahmefähigkeit und Identifizierungsbereitschaft des Lesers streift. So viele Fragen, so viele Antworten. Abschließend sei nur soviel gesagt, daß die Abgrenzung zum Trivialroman nicht überall gesichert erscheint. Aber nur böswillige Kritik wird unterstellen, daß wir uns damit schon in seiner engsten Nachbarschaft befinden. Zum zweiten sei der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß der Alltag trotz aller Anonymität genügend Heldenexistenzen ermöglicht, so daß der fiktive Held allein von daher legitimiert ist. Und schließlich bietet unsere

10 Vgl. hierzu G. Graß, Die Blechtrommel. Frankfurt, 1966; H. Böll, Billard um ½10. Berlin 1959; A. Andersch, Sansibar oder der letzte Grund. Frankfurt 1955; G. Gaiser, Schlußball. Frankfurt 1954; E. Jünger, Gläserne Bienen. Reinbek 1952; M. Frisch, Stiller. Frankfurt 1951; ders., Mein Name sei Gantenbein. Frankfurt 1958.

Gegenwart Stoffe genug, welche die Gesellschaft zutiefst berühren müssen. Diese nicht politisch oder polemisch-agitatorisch aufzubereiten, sondern in ihrer allgemeinen, humanen Bedeutung[11] in exemplarischer Form für jeden überzeugend in ein Weltbild einzuordnen: das wäre *die* Bewährungsprobe für eine Gegenwartsliteratur, mit der sie sowohl den *nouveau roman* als auch den Trivialroman weit hinter sich läßt.

Bei der extremen Position des *nouveau roman* konnte es nicht ausbleiben, daß sich sehr bald auch die dialektische Gegenposition herausbildete. So bleibt für v. Doderer nach wie vor »die Wiedereroberung der erblaßten Außenwelt« die Funktion des Romans; »mögliche, universale und repräsentative« Fakten sollen mit den Mitteln der Kunst dargestellt werden. Eine vom Menschen losgelöste Nebenwelt würde den Schriftsteller »aufheben«. »Wo keine Romanhandlungen mehr möglich sind, beginnt das Schatten- und Aschenreich . . . der nicht mehr umgreifbaren . . . Pseudokonstruktionen.«[12]

Ähnlich dezidiert hat sich Andersch dagegen gewehrt, den Erzähler abdanken zu lassen: »(Der Autor) denkt an Menschen, er hat ein Thema, es fällt ihm eine Handlung ein, er läßt sich von einem Schauplatz gefangennehmen.« Er verwahrt sich im Namen der Wahrheit gegen die »Lüge, es gebe (den Erzähler) überhaupt nicht . . . Die Negation von Held, Handlung und Thema ist die Negation des Mannes, der schreibt.« Andersch rückt auch den Leser wieder als korrespondierende Instanz ins Blickfeld, der »nach uralter Übereinkunft zwischen dem Erzähler und seinen Zuhörern« weiß, daß der Erzähler Fiktives, also nichts Reales erzählt, »daß er aber bereit ist, ihm zu glauben«. Diese »dichterische Lüge« – wir sollten besser sagen: dichterische Freiheit – wird (so Andersch) von der »neuen, faustdicken und sehr dummen Lüge (des *nouveau roman)* aus der Welt geschafft.«[13]

Diese Warnungen haben nicht verhindern können, daß sich in den späten sechziger Jahren auch bei uns der neue, entseelte Roman in Szene setzte. Andersch hatte schon vorher geäußert, daß »retardierendes Tempo von jeher zu den feineren Reizen der deutschen Literatur gehört«; mit bitterem (oder resignierendem) Unterton sieht er aber »die jungen Leute schon kommen, keine Sorge«.[14] Der pikarische Held Oskar Matzerath ist da schon Literaturgeschichte, desgleichen der Rachengel Johanna (»Billard um ½10«). Das Feld ist nun frei für die ersten, tastenden Versuche einer Autorengeneration, die mit den Prinzipien des *nouveau roman* aufgewachsen ist. Die Auseinandersetzung mit dem »naiven Realismus der Vergangenheitsbewältiger« kann beginnen. Der Held, selbst wenn er vorher nur den bescheidensten Ansprüchen genügte, verschwindet; keine Handlung mehr, die diesen Namen verdient; ein Faktenkreis wird abgeschritten, ohne daß Sinn und Gesetz des Kreises sichtbar würden – mit demselben Material könnte wieder von vorne begonnen werden. Dann die bezeichnende Wende nach innen: anstatt die Summe bloßer Außenwelt (deren Sterilität schnell offenbar wird) aufzuzählen, zieht man sich aus der Welt zurück und zerlegt in selbstquälerischer Reflexion das Innenleben

11 Vgl. hierzu H. Böll über die Verantwortung des Autors (in »Über den Roman«) in dem Sammelband »Erzählungen, Hörspiele, Aufsätze«. Köln/Berlin 1961, S. 427f.; neben den dort angeführten Beispielen N. Sarraute »sagen die Dummköpfe«. Frankfurt, z. B. S. 7 u. v. a.

12 H. V. Doderer, Grundlagen und Funktionen des Romans. Nürnberg 1959, S. 35ff.

13 In H. Bienek, Werkstattgespräche mit Schriftstellern, 3. Aufl. 1976, S. 143ff.

14 Ebd., S. 145.

der Gestalten. Vieles deutet darauf hin, daß es das der Autoren ist, und so finden wir auch oft den Ich-Roman mit innerem Monolog, der das eigene Innenleben in voller Breite dem Leser zu Füßen legt; und der soll nun diese Perspektive akzeptieren, die Sicht der Realität aus der eigenen Subjektivität heraus, das Übergewicht des eigenen Maßstabs. Wagte schon Piontek 1958 nicht mehr an die Realisierbarkeit »der mitreißenden Fabel« zu glauben, bestand Andersch noch 1961 auf Thema, Handlung und Schauplatz, so hätten sich beide nicht träumen lassen, in welchem Ausmaß sich schon zehn Jahre später die Sinngebung bis hin zum Absurden gewandelt haben würde. Um sich ein Bild davon zu machen, genügt es, etwa zur Zeit der Buchmesse Rezensionen und Klappentexte zu lesen. Da kann es dann heißen: »Die Autoren täuschen keine Dichtung vor, sie bekennen sich zu Assoziationsvorlagen.« Oder: »In der Hauptsache aber leidet (der seelenkranke ›Held‹) unter seiner bloßen Existenz, was zu ausführlich dargestellten Angstzuständen führt.« – Bei einem »mit Vorschußlorbeeren angekündigten Roman« (so der Rezensent) heißt es: »Er vermag sich nur haßvoll mit Speisen vollzustopfen und das Heruntergeschlungene mit Bier und Schnaps wegzuspülen. Dieses nahezu wortlos gebliebene Riesenbaby ist eine makabre Karikatur der menschlichen Existenz; . . . keine einzige Gegenfigur, kein Hoffnungsschimmer (findet sich).«[15]

Versuchen wir das Neue zu umschreiben: Was zu Beginn des Jahrhunderts (z. B. bei Rilke, Kafka oder Döblin) noch die Äußerung existentieller Angst vor einer als pervertiert und bedrohlich angesehenen Realität war (auch in der Lyrik des Expressionismus finden sich die Belege zuhauf), das erfährt heute eine bezeichnende Wende. Anstatt daß Dichtung Spiegel, Wirkung oder Deutung einer wie auch immer gearteten Realität ist, oktroyieren die jungen Autoren der Realität ihre eigene Unsicherheit, ihr eigenes Nichtgenügen auf, infizieren das Außen mit ihrem Innen und müssen, um gerechtfertigt zu erscheinen, die Ursache für die als bedrückend empfundenen Persönlichkeitsdefizite einer als sinnlos dargestellten Umwelt anlasten.[16] Diese ganze Literatur, pendelnd zwischen Realitätsverlust und Aufpfropfung eines haltlosen Ichs[17] zwischen »cooler (aber eifersüchtig gepflegter) Trauer« und dem »Tran des Alleinseins«, aber auch zwischen Che Guevara-Romantik und »hierwärts gerichteter Veränderungssucht« ist trotz aller Kollektivierungssehnsucht eine »Literatur der Kontaktsperre«.[18] Und da nun offenbar jeder veröffentlichen kann, der eine auch nur einigermaßen annehmbare Assoziationskette zu Papier zu bringen vermag, hat sich statt jeder wenn auch noch so bescheidener Originalität ein anödender Manierismus der sinnlosen Langeweile ausgebreitet.[19]

---

15 Eine Angabe von Belegstellen erübrigt sich, da der Zusammenhang kaum lohnt. Dem Sinne nach ähnliche Belege finden sich nach Belieben in den Feuilletons der Tages- und Wochenzeitungen.

16 Als Beispiel B. Strauß »Die Widmung«. München 1977; im Klappentext heißt es u. a.: »(Ein junger Mann) führt einen Dialog mit dem Papier, Seite um Seite füllt er mit seinen Notizen über sich und die Welt, die ihn immer weniger berührt.«

17 Vgl. H. Fichte »Versuch über die Pubertät«. Frankfurt 1974, S. 30: »Setz doch dein Ich in Anführungsstriche – nenn dich ›Roman‹!«

18 F. J. Raddatz in »Die Zeit« v. 20. 10. 1978; vgl. auch dort den Hinweis auf Autoren wie z. B. Frisch, N. Born, P. Handtke, H. Fichte u. a.

19 Von dem man auch z. B. »Die Widmung« des inzwischen hochgelobten Botho Strauß nicht ausnehmen sollte – wenn man unvoreingenommen ist.

Was kann nun diese Autorengeneration veranlassen, ihr Ich aufzulösen, es jeder Bewährungsprobe zu entziehen und es dann doch wieder in widersprüchlicher, oft maßloser Selbstüberschätzung der Außenwelt überzustülpen? Ist es das vermutete Versagen der Vätergeneration vor den Maßnahmen einer Diktatur, das vor neuen Helden abschreckt? Fürchtet man heute die Persönlichkeitseingriffe des Computer- und EDV-Zeitalters, das jedes Heldendasein als gegenstandslos, wenn nicht gar verlogen erscheinen läßt?[20] Ist es der vielleicht übersteigerte Begriff der vor 35 Jahren neugewonnenen Würde und Freiheit des Menschen, ist es gar die demokratische Gesellschaft als solche mit ihren Nivellierungstendenzen, die jeden Helden *a priori* in den alltäglichen Durchschnitt einebnet?

Diese eigenartige Literatur der späten sechziger und der siebziger Jahre, die sich einmal in der Flut der Realität, dann wieder in den Auflösungsassoziationen des eigenen Ichs verliert, die nirgendwo mehr eine sinnvolle Auseinandersetzung zwischen Welt und Individuum entdeckt, hat sich trotz ihrer inneren Schwäche bemerkenswert schnell den offiziellen Literaturmarkt erobert und bis jetzt behauptet, obwohl sie doch weder an die große Romankunst der Nachkriegszeit noch an die Form- und Gestaltungskraft der letzten Kurzgeschichten um 1960 anzuknüpfen vermochte. Unabhängig davon muß aber weiter gefragt werden, ob zu verantworten ist, daß jede andere Literatur mit Held und Sinngebung als »konservativ-rückständig« oder spöttisch als »heile-Welt-trächtig« abqualifiziert und in die Ecke gedrängt wird. Sollen Autoren mit einem anderen als dem »modernen« Wertsystem und anderen Aussageabsichten als denen des *nouveau roman* in das »geistige Exil« der Trivialliteratur abgedrängt werden. Haben nicht Spott, Verachtung und Avantgardismus um jeden Preis nicht schon wieder – unter umgekehrtem Vorzeichen – so etwas Ähnliches wie einen neuen »sauren Kitsch« geschaffen? Erfüllt der Begriff der »heilen Welt« nicht tatsächlich eine gefährliche Diskriminierungsfunktion? Ist es zu verantworten, daß Held und Handlung dort wieder auferstehen, wo inzwischen ein riesiger Freiraum von Sentimentalität und Vergötzung entstanden ist (Trivialroman), der kaum mehr akzeptabel erscheint?

Ziehen wir ein Fazit: Die Demontage des literarischen Helden hat schon im 19. Jahrhundert begonnen. Kleist beraubte ihn seiner nur-vernünftigen Entscheidungskraft und stellte ihn in den Machtbereich irrationaler Kräfte. Büchner bestritt ihm unter ausdrücklicher Ablehnung des klassischen Idealismus die Gestaltungskraft in seinem gesellschaftlichen Umfeld, sogar unter Wegnahme seiner sprachlichen Kompetenz (Woyzek), Heine demaskierte den Helden in seiner gesellschaftlichen Scheinrolle und entzog ihm die Daseinsberechtigung mit spöttischem Sarkasmus. Fontane versetzte seine Helden in den Zwiespalt der von der Gesellschaft angebotenen Rolle und der fehlenden Kraft, diese Rolle zu spielen. Bei Fontane bleibt nur wehmütige Erinnerung an das, was hätte sein können (und müssen). Hauptmann gar appelliert nur noch an das Mitleid des Zuschauers mit Frau John. Es bleibt unter Einschluß der schon oben skizzierten Entwicklung im 20. Jahrhundert nur noch das »verlorene Ich« (Benn). Der Held einer ernstzunehmenden Literatur ist am Ende.

Sollen wir uns damit zufriedengeben? Die Versuchung zu resignieren ist groß in einer Zeit anonymer Mächte und numerierender Instanzen; aber wir dürfen nicht stehenblei-

20 Fr. Dürrenmatt, Kann man die heutige Welt noch mit der Dramatik Schillers abbilden? (aus »Theaterprobleme«, Die kleinen Bücher der Arche 257/58. Zürich 1955).

ben bei einer Dichtung, die sich nur noch die Registrierung der Dingwelt und des psychischen Assoziationsmechanismus zum Ziel setzt, die den Leser ohne jeden Orientierungspunkt in voller Ratlosigkeit vor der Sinnentleerung der Welt allein läßt. Bekennen wir uns doch dazu, daß Dichtung die Aufgabe der Sinngebung hat, mag diese auch noch so vielfältig sein, da keine den Beweis der objektiven Richtigkeit zu führen vermag; mag das einzelne Ding der Außenwelt, mag die einzelne menschliche Handlung noch so sinnlos erscheinen, alles erfolgt mit Motivation und Zielsetzung und erhält auf einer höheren Ebene seinen Zusammenhang, und »dieses Zauberwort zu treffen« (Eichendorff) ist Aufgabe des Dichters. Dichtung hat zunächst nichts anderes sein sollen und sein wollen als eine Veranschaulichungshilfe für den naiven Menschen, eine dienende, konkretisierende Funktion bei der abstrahierenden religiös-philosophischen Weltbegreifung. Mit zunehmender Säkularisierung treten diese Ziele zurück. Geblieben aber ist das Bedürfnis des Lesers nach Sinngebung. Dieses Urbedürfnis der Kommunikation realisiert sich tagtäglich millionenfach bei »Bildzeitung« und Fernsehen. Da liegt doch der Fehler des *nouveau roman*, aus der im Einzelfall schwierigen Sinngebung auf die prinzipielle Nichtdeutbarkeit der Realität zu schließen und sich mit der Darstellung des scheinbar Sinnlosen, dem »Schattenreich der Untertatsächlichkeiten« (Doderer) zu begnügen. »Der Mensch braucht (aber) zwingend Geschichten, die seine Urängste denunzieren... und seine Erlebnisfähigkeit mobilisieren... Er braucht sie, weil ihn die Rezeption einer übersichtlichen Welt eine unübersichtliche Wirklichkeit ertragen läßt.« So kann er »die Desorientierung überwinden, die das Informationszeitalter bei ihm hinterläßt.«[21] Der vielgeschmähte »olympische Erzähler« erhält nach bitteren Erfahrungen mit seiner Abwesenheit seine neue Rechtfertigung.

Dazu gehört gleichzeitig die Wiedererweckung des literarischen Helden, mag dieser Begriff heute noch so sehr durch kritische Vorbehalte belastet sein. Es ist ja gar nicht so sehr der Begriffskern an sich, der anfechtbar erscheint, als vielmehr dessen periphere Schichten, die mal von diesen, mal von jenen gesellschaftlichen Gruppen in Anspruch genommen und verabsolutiert worden sind. Diese Relativierung des äußerlich Heldischen bei seiner Realisierung in dieser Welt hat uns aus guten Gründen mißtrauisch gemacht. Sie hat aber zugleich auch den fiktionalen Helden zerstört, weil der Widerspruch zwischen Realität und fiktiver Welt unerträglich erschien. Nun gehört aber dieser Widerspruch zu den Gesetzen unseres Daseins, solange wir Dichtung als mit dazugehörend akzeptieren. Warum soll der Mensch des 20. Jahrhunderts anders reagieren als der Grieche, der die Abenteuer des homerischen Odysseus ja auch nur mit dem Augenzwinkern des scheinbaren Einverständnisses als Realität nahm? Erst der Gegenwart blieb es vorbehalten, in einem »Kahlschlag« sondergleichen, mit Bemühung der Philosophie und Soziologie nicht nur den Helden, sondern auch den ganzen traditionellen Roman zu zertrümmern.

Behutsam, nicht in abrupter Gegenbewegung zum *nouveau roman* müßte jetzt die Ästhetik eines »neuen Romans« entwickelt werden, desgleichen ein neues Heldenbild. Beides kann nicht Aufgabe dieser Ausführungen sein; nur zum Helden seien einige Linien aufgezeigt: Es müßte schon ein Mensch sein mit dem rigorosen Humanismus eines Robert Fähmel. Dieser Humanismus müßte auch die aufgespeicherte, mit dem

21 H. Hoff, Die Rolle der Unterhaltung im Fernsehen. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 1. 7. 1981.

Geschick der Irren getarnte Rachgier der Mutter Johanna in sich bergen können (»Billard um ½ 10«). Er dürfte aufgrund seiner Leistung eine Überlegenheit zeigen, die in eine wohlwollende Bestimmung seiner Umwelt mündet (»Homo faber«). Die Möglichkeit der Verfehlung ist nicht auszuschließen, die aus Unbedachtsamkeit oder »halber« Schuld entsteht; in jedem Fall sollte die Fähigkeit zur Einsicht vorhanden sein (Soldner in Gaisers »Schlußball«, R. Fähmel und W. Faber bei Böll bzw. Frisch). Ein *happy end* gehört kaum her und sollte, wenn überhaupt, mit Vorsicht entwickelt werden; ebensowenig muß es der Tod sein; wohl aber kann der Tod, wie der W. Fabers, einen tieferen Sinn haben. M. Frisch bereitet ihn über den ganzen Roman hinweg so vor, wie wir uns das vorstellen. Fraglich erscheint eine Verweigerungshaltung wie die O. Matzeraths (»Blechtrommel«), wenn sie nicht zu einer von neuer Sinngebung erfüllten Daseinsweise durchstößt (der Junge in Anderschs »Sansibar«). Schließlich wäre noch die Selbstbehauptung statt lethargischer Resignation zu wünschen (Th. Bernhard, »Die Kälte«, Nossak, »Der Fall d'Arthez«).

Wenn man die Trendwende der letzten »Väter«-Romane betrachtet,[22] so scheint der Blick der Autoren doch wieder vom eigenen Ich erst einmal zur nüchternen, nicht mehr gehässigen Bestandsaufnahme der Realität zu gehen (und es dürfte nicht so schwer sein, unter den so lange geschmähten Vätern auch Helden zu finden). Den neuen Trend sieht auch F. J. Görtz, wenn er seinen Bericht über die Verleihung des I. Bachmann-Preises überschreibt »Das Ende der Traurigkeit« und weiter fortfährt: »Die tristesse scheint abzuklingen, der larmoyante Ton – ... Der wehleidig verhangene Blick auf die Welt, fast immer nach innen gerichtet, hat wieder eine Perspektive bekommen... Leben lehren und leben lernen scheint das Thema des Jahrzehnts zu werden.« Görtz rühmt manche vorgetragene Geschichte(!), die – wenn auch nicht frei von behutsamer Anklage – so doch wenigstens keine »selbstverliebte Klage« mehr ist. Und man liest dort auch weiter von der »Selbstbehauptung des Menschen«, mit der sie »gegen Widerstände ihre Identität zu wahren sucht«. Und ist schon das Private dichterischer Gegenstand, so wird es »in vorgegebene Bedingungen menschlicher Existenz (Politik und Gesellschaft) eingeordnet«. Der Trend zurück zu Held, Handlung und Weltdeutung manifestiert sich offenbar wieder. Der Leser wartet auf die Möglichkeit, sich wieder mit einem Helden zu identifizieren, er wartet auf die Deutung der Gegenwart in einer »mitreißenden Handlung«.

22 Z. B. Kersten, Der alltägliche Tod meines Vaters. dtv 6308; R. Rehmann, Der Mann auf der Kanzel. München 1979; Br. Schwaiger, Lange Abwesenheit. Wien 1980; P. Härtling, Nachgetragene Liebe. Berlin/Neuwied 1980; Chr. Meckel, Suchbild über meinen Vater. Düsseldorf 1980.

Christliche Literatur und Literaturtheologie

Zur gegenwärtigen Diskussion

Von Gisbert Kranz

Die Erforschung der Literatur unter theologischem Gesichtspunkt, namentlich der religiösen und der spezifisch christlichen Dichtung, ist in den letzten Jahren vor allem in den USA, in Japan, Polen und Deutschland beträchtlich in die Breite und in die Tiefe gegangen. Zugleich wurden auch die theoretischen und methodologischen Grundlagen dieser wissenschaftlichen Arbeit reflektiert und diskutiert, und zwar auf einem Niveau, das die Diskussionen der fünfziger und sechziger Jahre über »christliche Literatur« weithin als obsolet und nur noch historisch interessant erscheinen läßt.

Wie nicht anders zu erwarten, finden diese neueren wissenschaftlichen Arbeiten nur in jenen Kreisen Aufmerksamkeit, die sowohl literarisch als auch theologisch oder religiös interessiert sind. Von marxistischen Literaturwissenschaftlern werden sie selbstverständlich ignoriert oder als ideologisch abgelehnt. So kommt bei einigen Literaturtheologen die Angst auf, von literaturwissenschaftlicher Seite des Ideologieverdachts geziehen zu werden, und ein geflissentliches Bemühen, diese Beschuldigung schon im voraus abzuwehren. Vergebliche Liebesmüh! Die meisten Marxisten halten den christlichen Glauben ohnehin für eine Ideologie zur Stützung von Herrschaftsinteressen und werden sich dieses Dogma weder durch Anpassungsstrategien noch durch rabulistische Rhetorik ausreden lassen. Warum nicht schlicht zugeben, daß es christliche Literatur nie ohne ideologische Beimischung gegeben hat? Christliche Literatur kannte Kreuzzugsidee, Hexenwahn, religiös motivierten Imperialismus und ähnliche verhängnisvolle Ideologien, die je zu ihrer Zeit als »modern« galten und das Bewußtsein der Zeitgenossen prägten. Wer will da so naiv sein und so tun, als sei die heutige progressive christliche Literatur von Ideologie frei?

Ein Rezensent glaubte unlängst, eine Darstellung der christlichen Literatur mit einem Böll-Zitat abgetan zu haben: Eine »Instanz, die berufen wäre, einem Künstler seine Christlichkeit als solche zu bescheinigen«, sei »nicht einmal denkbar«. Der Satz ist doppelsinnig. Meint er mit »Künstler« die Person eines bestimmten Menschen, mit »Christlichkeit« den personalen Glaubensvollzug? In diesem Fall ist der Satz zweifellos wahr; Literaturkritik urteilt nicht über die Seele eines Menschen.[1] Ist aber mit »Künstler« sein literarisches Werk gemeint (nach dem Sprachgebrauch, »Böll« zu sagen und dabei Bölls Bücher im Sinn zu haben), mit »Christlichkeit« die spezifisch christliche Auffassung von Gott, Welt und Mensch (als deutlich unterschieden von der jüdischen, islamischen, buddhistischen, hinduistischen, pantheistischen, agnostischen, marxistischen, existenzialistischen usw. Auffassung), so kann ein Geisteswissenschaftler diesem Satz unmöglich allen Ernstes zustimmen, ohne zugleich die Erkenntnisfähigkeit und

---

1 Dazu in Roczniki Humanistycne XXVIII. 1: Sacrum w literaturze. Lublin 1981 (im folgenden abgekürzt als SL), S. 133f. die Überlegungen (engl.) des Danziger Literaturtheoretikers Stanisław Dąbrowski, der den religiösen Geist einer Dichtung zu ermitteln wissenschaftlich für möglich hält und das praktisch exemplifiziert.

Unterscheidungskraft seiner eigenen Wissenschaft zu leugnen. Wie es fundierte und allgemein anerkannte Darstellungen der jüdischen, islamischen und hinduistischen, auch der sozialistischen Literatur gibt, so seit langem auch fundierte und allgemein anerkannte Darstellungen der christlichen Literatur.[2]

Anfang der siebziger Jahre haben einige, in Unkenntnis der Geschichte des eigenen Fachs, den Begriff »christliche Literatur« als wissenschaftlich unbrauchbar und »restaurativ« abgelehnt.[3] Inzwischen sind aber von verschiedenen Forschern Kriterien der christlichen Literatur erarbeitet worden,[4] und in vielen Studien an gegebenen Texten wurde deren Operationalisierbarkeit erprobt und erwiesen. Seitdem die Literaturwissenschaft davon abgekommen ist, Dichtung ausschließlich unter ästhetischen Gesichtspunkten zu betrachten, und rein immanente Interpretation für einen Irrweg hält, gilt es nicht mehr als abwegig, den Glauben als einen Konstitutivfaktor von Dichtung zu berücksichtigen.

Unter den meisten, die heute auf literaturtheologischem Gebiet arbeiten, besteht Konsens darüber, daß es wissenschaftlich legitim und ergiebig ist, literarische Werke, die aus christlichem Glauben geschaffen wurden, »christliche Literatur« zu nennen, und daß das »Christliche« dieser Literatur auf rationale und wissenschaftlich vertretbare Weise ermittelt und vermittelt werden kann. Einmütigkeit herrscht weithin auch darüber, daß das Christliche der christlichen Literatur nicht im Stoff liegt, daß von der dramatischen, epischen und lyrischen christlichen Dichtung des 17., 18. und 19. Jahrhunderts ein großer Teil, von der des 20. Jahrhunderts fast alles in stofflicher und thematischer Hinsicht *weltlich* ist.

Unlängst forderte der polnische Literaturtheoretiker und Ingarden-Schüler Stefan Sawicki: das Ziel, Theologie auch in solcher Literatur zu entdecken, die Gott nicht erwähne und scheinbar innerhalb des Weltlichen bleibe, müsse unter Einbeziehung der gesamten Weltliteratur angegangen werden (SL 26); Jan Błonski postulierte die Einbeziehung aller Konfessionen (SL 36). Beides ist im Westen bereits seit mehr als zwanzig Jahren weithin üblich. Schon einige Jahre vor Beginn des Konzils wurde in deutschen Darstellungen der christlichen Literatur das komparatistische Überschreiten der Grenzen zwischen den Nationalliteraturen und das ökumenische Überschreiten der Grenzen zwischen den Konfessionen praktiziert[5] und begründet: Christliche Literatur sei nur

---

2 Zwanzig literaturgeschichtliche Standardwerke aus dem 19. und 20. Jahrhundert, die den Begriff »christliche Literatur« im Titel tragen, werden angeführt in: Gisbert Kranz, Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg 1978 (im folgenden abgekürzt als LCW), S. 4-10: »Zur Geschichte des Begriffs ›christliche Literatur‹«.

3 So Dorothee Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973. Dazu: Gisbert Kranz, »Christliche Dichtung« als literaturwissenschaftlicher Begriff: In: »Schweizer Rundschau« 73, 1974, S. 386-390; Dietmar Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Mainz 1976, S. 86-95. Der Kritik von Mieth an D. Sölles Buch stimmt zu Karl Josef Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Zürich/Gütersloh 1978 (im folgenden abgekürzt als JDG), S. 35. Über entscheidende methodische Mängel von Kuschels JDG: meine Rezension in »Stimmen der Zeit« 200, 1982, S. 277-284.

4 Ernst Josef Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur? In: »Stimmen der Zeit« 191, 1973, S. 672-680; Kuschel JDG; Kranz LCW, S. 1-30; Maria Jasińska Wojtkowska SL, S. 63f.

5 Zuerst von Gisbert Kranz, Christliche Literatur der Neuzeit. Aschaffenburg 1959, und Christliche Literatur der Gegenwart. Aschaffenburg 1961. Beide Werke erschienen 1962 und 1963

ökumenisch, unter Einbeziehung aller Konfessionen, Richtungen und Schulen, darstellbar, denn Christentum sei immer plural (schon im Neuen Testament gibt es *vier* Evangelien), Indizierung, Verketzerung und Intoleranz immer fragwürdig, das Glaubenszeugnis christlicher Autoren immer mehr oder weniger durch Ideologien und Lehren nichtchristlicher Provenienz gefärbt und soziokulturell bedingt.[6] Was christliche und nichtchristliche Autoren der Neuzeit geistig verbinde, sei »ihr Interesse am Menschen«: »Im Theozentrismus des frühen Mittelalters kam manchmal der Mensch zu kurz, im Anthropozentrismus der Neuzeit kam manchmal Gott zu kurz. Das 20. Jahrhundert scheint eine Sicht anzubahnen, die jene Einseitigkeiten vermeidet« (ECL 11). Schließlich wird die gesamte europäische christliche Literatur in ihrer Geltung relativiert vor globalem Horizont, der auch afrikanische und asiatische christliche Literatur einschließt. Europas christliche Literatur sei »nicht die absolute Form christlichen Geistes – eine solche gibt es nicht. Sie ist nur eine unter vielen möglichen Inkarnationen« (ECL 12).

Da jeder christliche Autor den Glauben anders akzentuiert und anders gefärbt darstelle, biete »die christliche Literatur keineswegs einen uniformen, eintönigen, langweilenden Anblick, sondern eine überaus fesselnde Vielstimmigkeit« (ECL 9). Keine Rede davon, daß christliche Literatur nach derselben dogmatischen Doktrin ausgerichtet sei und lediglich überkommene theologische Inhalte bestätige. Im Gegenteil: Den Rebellen, Nonkonformisten und Ketzern wird größte Aufmerksamkeit geschenkt, oft mit unverhohlener Sympathie.[7] Diese Pluralität wird auch in der mittelalterlichen Literatur erkannt, von der mehr als die Hälfte nicht zur christlichen Literatur zu zählen ist, während die christliche Literatur selbst, was die Ideen betrifft, ungeheuer polymorph wirkt; selbst als Ketzer verurteilte Autoren haben wichtige Beiträge zur christlichen Spiritualität geleistet.[8] Die Sage von der »geistigen Einheit« des Mittelalters wird gründlich widerlegt, die ideologische Vorstellung von einem »christlichen Abendland« als historisch nie realisiert und auch für die Zukunft als nicht realisierbar erkannt.

Selbstverständlich vollzieht sich auch die Erforschung der christlichen Literatur plural. Keiner der an ihr Beteiligten wird sämtliche Überzeugungen seiner Kollegen unterschreiben. Das eristische Element, das heuristische Funktion hat, fehlt zum Glück in ihr so wenig wie in anderen Disziplinen. Zu wünschen wäre hier wie anderswo mehr Sachlichkeit, mehr Toleranz und vor allem Verzicht auf vorschnelles Aburteilen anderer

---

in völlig neugeschriebener Auflage, aber auch diese ist durch jüngere Bücher von Kranz überholt und nicht mehr zitierbar.

6 Gisbert Kranz, Europas christliche Literatur von 1500 bis 1960. Aschaffenburg 1961 (im folgenden abgekürzt als ECL), S. 8-12; übrigens erschien 1968 eine zweite, neubearbeitete Auflage mit verändertem Titel, ... von 1500 bis heute. Hier wird aus historischen Gründen ausschließlich nach der 1. Aufl. zitiert.

7 In ECL z. B. die Kapitel Erasmus, Luther, Böhme, Fénelon, Lamennais, Baader, Kierkegaard, Tolstoi, Péguy, Fr. W. Foerster, Reinhold Schneider, Unamuno, Papini, Berdjajew, Böll, Heer.

8 Gisbert Kranz, Europas christliche Literatur von 500 bis 1500, München 1968; darin lange Kapitel über Abälard, Joachim von Fiore, Eckhart, Wyclif, Hus, Cheltschizki, auch über »weltliche« Dichter wie Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Walther von der Vogelweide, Chaucer, Langland u. a.

Lehrmeinungen. Trotz allen Streitens scheint der Grad der Übereinstimmung unter den Literaturtheologen heute größer zu sein, als den an der Arbeit Beteiligten manchmal bewußt ist.

Wie wird der Begriff »christliche Literatur« definiert? Hier zwei Definitionen, die beide 1978 erschienen: »Eine Literatur, in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind« (JDG 2). »Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann« (LCW 4). Konsens besteht in folgenden Punkten, die beiden Autoren wichtig sind: christliche Literatur als »Brücke zur ökumenischen Verständigung« (JDG 79); die Profanität der christlichen Literatur (LCW 4 u. 9f.); ihre ästhetische Qualität (JDG 3, 65, 303; LCW 10f. u. 34f.); ihr Nonkonformismus (LCW 13): »Früher wie heute das gleiche Bild: Fast alle führenden Dichter, Philosophen und Theologen in gespanntem Verhältnis zu einem Teil ihrer eigenen Glaubensgenossen; kaum einer, von dem nie ein Werk durch die Autoritäten der eigenen Kirche angefochten, mißbilligt, verurteilt oder verboten worden ist« (LCW 25); ihr gesellschaftliches Engagement: »Christliche Literatur hat sich in jeder Generation den jeweils neuen geistigen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Herausforderungen gestellt und eine Antwort darauf gegeben und damit einen Impuls zur Aktion« (LCW 27); die in jeder christlichen Dichtung vorhandene Beimischung nichtchristlichen Gedankenguts (LCW 13f.); anderseits »Christliches bei Gide, Joyce und Brecht« (LCW 13f.), Jesus bei nichtchristlichen Autoren (JDG 305); christliche Literatur nicht als Reproduktion der kirchlichen Lehre: »Wir wollen auf der Bühne kein Dogma, keine Moraltheologie . . . Die greifbare Tendenz verstimmt« (LCW 19); christliche Literatur nicht als Vehikel der Bestätigung des längst Geglaubten (JDG 302): »Wie kann christliche Literatur Bewußtseinserweiterung bewirken, wenn der Rezipient nur das rezipiert, was er schon kennt und weiß? Indem sie der Erwartungshaltung des Rezipienten nicht völlig entspricht; indem sie überrascht. Nur jene Literatur, die das Christliche nicht in gewohnter biblischer, theologischer oder liturgischer Sprache darstellt, sondern in künstlerisch neuen Formen inkarniert, hat die Chance, dem Leser das scheinbar längst Bekannte und Vertraute so vor Augen zu bringen, daß es ihm als etwas Neues, bisher nicht Erkanntes oder Verstandenes begegnet« (LCW 29), »Werke, die sich christlich verstehen und christlich engagieren, aber auf christlich-religiöse Sprache verzichten« (LCW 34).

Ebendeshalb sollten die Theologen die Unentbehrlichkeit der profanen Literatur für die Theologie erkennen, sich von ihr herausfordern lassen und sie nicht nur als *ancilla theologiae* pastoraltheologisch und pädagogisch instrumentalisieren (JDG 315). Christliche Theologie und christliche Dichtung »verfahren verschieden und bringen Verschiedenes. Es ist keineswegs so, als enthalte christliche Dichtung dasselbe wie christliche Theologie, nur in anderen Worten und Formen« (LCW 43). Darum ist Theologie (gemeint ist der Kern der Theologie, die Dogmatik) auf die profane christliche Literatur angewiesen: »Da der christliche Dichter etwas wissen und zeigen kann, das für den Glauben wichtig ist, das der christliche Theologe aber nicht weiß, tut der Theologe gut daran, auch christliche Dichtung zu lesen und für seine theologische Arbeit zu bedenken: Sie vermag ihn einiges zu lehren, was er nirgendwo anders lernen kann« (LCW 46). Gerade die christliche Literatur der letzten Jahre ist für die Theologie »eine

Herausforderung«, hat »die Funktion der Stimulanz« und »des kritischen Korrektivs« (JDG 315f.). »Moderne christliche Literatur hat die Funktion der Auslegung von Lebenssituationen . . . Sie zeigt Wege in die Nachfolge, nicht abstrakt, sondern konkret« (JDG 317). Weil Dichtung, im Unterschied zur sehr abstrakt gewordenen Theologie, konkret ist und stärker die von der Theologie vernachlässigte Menschlichkeit Jesu darstellt, ist sie für die Theologie eine unentbehrliche »theologische Erkenntnisquelle«.[9]

In allen diesen Feststellungen stimmen Kranz und Kuschel – die hier stellvertretend für je eine ganze Gruppe von Literaturtheologen stehen – grundsätzlich überein; nur mit dem Unterschied, daß Kuschel sie lediglich für die moderne Literatur nach 1945 gelten läßt, Kranz sie aber, aufgrund des empirisch gewonnenen Befundes, auch auf die alte christliche Literatur ausdehnt. Kuschel markiert bis zur Übertreibung die Diskontinuität zwischen der christlichen Literatur der ersten Hälfte und der christlichen Literatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts; Kranz (ohne den Stilwandel zu verkennen) betont dagegen mehr die Kontinuität der christlichen Literatur beider Jahrhunderthälften und sieht als entscheidende Epochengrenze nicht das Jahr 1945, sondern das Jahr 1910 (LCW 77-80).

Daß bei einigen heutigen Literaturtheologen die Tendenz herrscht, die Werke der christlichen Autoren aus der ersten Jahrhunderthälfte abzuwerten, ist ein natürlicher Vorgang, der sich in der Geistesgeschichte, auch auf anderen Gebieten, ständig wiederholt. Er entspringt dem Bedürfnis der jungen Generation, sich gegen die alte Generation abzugrenzen und dadurch eigenes Profil zu gewinnen; aber auch dem Stilwandel, der die alte Literatur als verstaubt und museal erscheinen läßt, auch den Änderungen der Gesellschaft und ihren neuen Erwartungshaltungen, denen die alten Bücher oft nicht mehr entsprechen. Wenn die Söhne selbst Väter geworden sind, erleben sie den »Aufstand« ihrer Söhne, bei denen womöglich die Großväter wieder zu Ehren kommen.

Für Kuschel sind Bernanos, Greene, Sayers, Langgässer, le Fort, Dobraczyński und Reinhold Schneider antiquiert, »traditionell«, »restaurativ«, aus theologischen wie aus ästhetischen Gründen veraltet. Immerhin setzt sich Kuschel mit Texten dieser Autoren auseinander; andere machen es sich leichter: Sie höhnen über das, was sie nicht gelesen haben und nur vom Hörensagen kennen, und dürfen des Beifalls vieler sicher sein. Wenn, diesem Trend entsprechend, eine gründliche wissenschaftliche Analyse und Interpretation, die von Werken eines christlichen Autors der alten Generation – bei aller Bloßlegung tatsächlicher Schwächen – bleibende Aktualität konstatiert,[10] weithin der Nichtbeachtung anheimfiele, wäre das für die Wissenschaft und ihren Erkenntnisfortschritt schade.

Die Illusion, das je Neuartige sei im Vergleich zu Früherem stets das Bessere, und die daraus resultierende Gewohnheit vieler, das zeitgenössisch Neuartige nur deshalb hochzuheben, weil es neuartig ist, ändert nichts daran, daß es hundert Jahre später jedem

9 Eugen Biser, Literatur als theologische Erkenntnisquelle. In: Gott in der Literatur. Linz (Donau) 1976, S. 5-23.

10 Z. B. Eugen Biser, Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts. Regensburg 1980.

Wertenden gleichgültig sein wird, ob ein literarisches Werk zum Zeitpunkt seines Erscheinens künstlerisch oder theologisch der allerneuesten Mode entsprach.

Das literaturtheologische Interesse, das sich früher fast ausschließlich auf Dichter der eigenen Konfession beschränkte, dann sich auch christlichen Autoren anderen Bekenntnisses zuwandte, konzentriert sich heute vor allem auf agnostische, atheistische oder gar antichristliche Autoren. So finden Dorothee Sölle bei Faulkner und Büchner, Crimmann bei Celan und Brecht christliche Elemente.[11] Kuschel untersucht den Jesus-Bezug in Texten von Huchel, Eich, Frisch, Borchert, Andersch, Anna Seghers, Leonard Frank, Hilde Domin, Ilse Aichinger, Paul Celan, Peter Weiss, Herburger und Koeppen – lauter Autoren, die sich nicht als Christen verstehen. Im Unterschied zu Sölle und Crimmann nennt Kuschel auch die Texte dieser Autoren »christliche Literatur«. »Es gibt gerade auch nichtkirchliche oder nichtchristliche Autoren, die christliche Literatur schreiben können« (JDG 305). Nichtkirchliche Autoren bezieht auch Kranz ein, z. B. Dürrenmatt[12] und Böll, selbst jüdische Autoren wie Franz Werfel, Simone Weil und Fritz Hochwälder. Aber Dichtungen von Atheisten, die alles andere als christlich intendiert sind, zur christlichen Literatur zu zählen, hält Kranz nicht für sinnvoll. Kuschel dagegen bezeichnet sogar einen Roman, der den Jesus des Neuen Testaments bekämpft, einen ungekreuzigten Jesus fordert und auch nach Kuschels Urteil »nicht die ursprüngliche christliche Botschaft« enthält, als »christliche Literatur« (JDG 203). Die »Blechtrommel« freilich läßt Kuschel außerhalb, da sie funktionslose »Blasphemie« sei (JDG 203ff).

Daß auch nichtchristliche Literatur für die Theologie von Interesse sein kann, ist keine Frage.[13] Aber es ist wohl Johann Baptist Metz zuzustimmen, der im Vorwort zum Concilium-Heft »Theologie und Literatur« schreibt, es sei wichtig, zu entdecken, »was literarische Werke an ausdrücklicher oder verborgener Theologie in sich bergen können; in jedem Falle die Werke von Gläubigen – denn wenn auch die Schriften nichtchristlicher Autoren für die Forschungsarbeit des Theologen von beträchtlichem Interesse sein können, so wäre es doch unklug, ihnen Fragen zu stellen, die einfach nicht die ihren sind«.

Andererseits: »Auch diese nichtchristliche Literatur kann Gegenstand der Literaturtheologie sein. . . . Christliche Literatur wäre innerhalb des Materialobjekts der Literaturtheologie nur ein Ausschnitt« (LCW 34). Die Erforschung der christlichen Literatur, die weltliche Sprache, Stoffe und Motive verwendet, und die Erforschung nichtchristlicher Literatur, die religiöse Sprache, Stoffe und Motive verwendet, sind zwei verschiedene Arbeitsgebiete der Literaturtheologie, die einander nicht ausschließen.[14] Da sie sich nicht im Wege stehen, sich sogar ergänzen, wäre Polemik zwischen ihren Vertretern unsinnig.

---

11 Ralph P. Crimmann, Literaturtheologie. Frankfurt a. M. 1978, S. 78-95.

12 Dürrenmatt ist der längste Artikel im LCW gewidmet: S. 411-425.

13 Vgl. die Interpretation des wichtigsten Jesus-Gedichts von Nelly Sachs, Dornengekrönt, das bei Kuschel JDG fehlt, in: Gisbert Kranz, 27 Gedichte interpretiert. Bamberg 1972.

14 So schon 1974 Gisbert Kranz in seiner Rezension von Dorothee Sölles Buch »Realisation« (vgl. oben Anm. 3).

Die Hochschulen in den achtziger Jahren

Von Hans Maier

In den siebziger Jahren standen die Hochschulen im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Man stritt sich zwar um ihre Reform. Aber man war sich einig, sie auszubauen. Allein in Bayern wurden in diesem Jahrzehnt vier Universitäten und zwei Fachhochschulen gegründet. Die bestehenden Hochschulen wuchsen wie nie zuvor in ihrer Geschichte. Die Zahl der Personalstellen nahm um 40 Prozent, die Zahl der Studenten um fast 70 Prozent zu. Das Hochschulrahmengesetz und die Hochschulgesetze der Länder brachten neue Organisations- und Personalstrukturen. Die Ausgaben der öffentlichen Hand für den Hochschulbereich in der Bundesrepublik stiegen von 6,9 auf 17,7 Milliarden DM im Jahr.

Heute spricht man nur noch ungern über Hochschulen. Auch in öffentlichen Erklärungen stehen sie am Rande. Auf den Expansionsrausch folgte eine Art Katerstimmung. Der Studentenstrom steigt noch immer. Aber die Kassen des Staates sind leer, der Hochschulausbau stagniert. Der Arbeitsmarkt kann viele Hochschulabsolventen nicht mehr aufnehmen. Was wächst, ist nur noch die Ratlosigkeit und die Zahl derer, die es schon immer gewußt haben wollen, daß wir auf dem falschen Weg sind.

Da wird dann rasch alles verdammt, was in den letzten 15 Jahren die Hochschullandschaft verändert hat. Es hätte nur so bleiben müssen wie bisher, meinen nicht wenige, und die Rückkehr ins verlorene Paradies wird gepredigt.

Wenn man – wie ich – lange genug gewarnt hat vor überstürzter Bildungsexpansion, vor Überschätzung der sogenannten »höheren Bildung«, vor der Gruppenuniversität, vor der Abkoppelung des Bildungssystems vom Beschäftigungssystem, sieht man sich zu einem merkwürdigen Rollentausch gezwungen. Man muß nun die warnende Stimme erheben vor der Illusion, als seien zwanzig Jahre tiefgreifender Umwandlungen auszulöschen, als gebe es einen anderen Weg als den mühsamer, schrittweiser Verbesserung.

Wie ist die Lage unserer Hochschulen in den achtziger Jahren, wenn man sie mit der nötigen Nüchternheit betrachtet?

1,1 Millionen Studenten studieren derzeit in der Bundesrepublik auf etwa 750 000 räumlichen Studienplätzen. Die Zahl der Studenten soll bis 1989 noch auf 1,3 bis 1,5 Millionen steigen, um erst dann langsam abzunehmen. Diese Studentenflut ist einmal bedingt durch geburtenstarke Jahrgänge, die in den nächsten Jahren ins studierfähige Alter kommen. Bekanntlich ging die Zahl der Geburten erst ab 1965 rapide zurück. Zum anderen wurde sie dadurch hervorgerufen, daß man einen immer höheren Anteil eines Schülerjahrganges bis zur Hochschulreife führte. 25 Prozent beträgt dieser Anteil heute im Bundesdurchschnitt. Das reicht von fast 30 Prozent in Hessen und 28 Prozent in Nordrhein-Westfalen bis zu 19,4 Prozent in Bayern.

Ziel dieser Bildungsexpansion sollte es ursprünglich sein, Bildungschancen ohne Rücksicht auf die soziale Herkunft zu vergeben. In der Tat ist es geglückt, den Anteil der Abiturienten aus bisher bildungsfernen sozialen Schichten erheblich zu erhöhen, und niemand sollte diesen Fortschritt geringschätzen. Er wurde jedoch in manchen Ländern zunehmend mit einer Absenkung des Niveaus erkauft. Aus der gleichen Hürde für alle

ist eine niedrigere Hürde für viele geworden. Daß dies im besonderen Maße für die Länder mit überdurchschnittlichem Abiturientenanteil gilt, ist evident.

Ohne Gegenmaßnahmen wird sich diese Entwicklung fortsetzen. Die Prognosen rechnen für 1990 mit 33 Prozent Studienberechtigten in der entsprechenden Altersgruppe und für 1995 sogar mit 38 Prozent. Beträgt das Verhältnis der Absolventen einer Lehre zu denen einer Hochschule derzeit noch 4,8 : 1, so würde es sich am Ende einer solchen Entwicklung auf 2,5 : 1 annähern. Die Folge wäre ein katastrophaler Mangel an Facharbeitern und ein ebenso katastrophaler Überfluß an schlecht ausgebildeten Akademikern.

Will man dieser Entwicklung entgegensteuern – und dies muß geschehen –, so ist zwischen dem langfristig Nötigen und dem kurzfristig Möglichen zu unterscheiden.

Langfristig müssen die Weichen für eine vernünftige, begabungsgerechte, aber keineswegs schichtenspezifische Verteilung innerhalb unseres Bildungs- und Ausbildungssystems in der Schule gestellt werden. Chancengerechtigkeit kann nicht Einheitsschule und Abitur für jeden bedeuten. Sie wird vielmehr durch eine individuelle Förderung auf dem Bildungsweg erreicht, der den spezifischen Anlagen und dem Leistungswillen des einzelnen entspricht. Die Aufnahme eines Hochschulstudiums erfordert die Fähigkeit, wissenschaftlich zu arbeiten, die Bereitschaft zu überdurchschnittlicher Leistung und zur Selbstdisziplin. Schulen, die hierzu die Berechtigung vergeben, müssen sich auch der Verantwortung für eine entsprechende Auswahl bewußt sein. Niemandem ist geholfen, wenn diese Auswahl unterbleibt. Wer mit schlechten Schul- und Hochschulzeugnissen ausgestattet, erst beim Berufseintritt mit sechsundzwanzig Jahren entdeckt, daß er auf dem falschen Weg war, ist weit schwerer geschädigt als der Sechzehnjährige, dem man den Aufstieg in die Oberstufe des Gymnasiums versagt und ihn auf eine berufliche Ausbildung verweist.

Die Alternative zu einer solchen Auswahl nach Leistung in der Schule könnte nur eine Abwertung des Abiturs und dessen Ersatz durch eine Hochschuleingangsprüfung sein. Ich würde eine solche Entwicklung schon deshalb bedauern, weil sie einer Niveausenkung des Gymnasiums Vorschub leistete und viele Jugendliche dazu verführte, die Entscheidung für eine praktische Berufsausbildung allzulange hinauszuschieben.

Kurzfristig aber stehen wir vor der Tatsache, daß es mehr Studienberechtigte gibt als die Hochschulen ausbilden können, wenn man bisher übliche Maßstäbe anwendet. Wir haben darüber zu entscheiden, ob wir den *Numerus clausus* von Fach zu Fach ausdehnen sollen bis zur völligen Zwangsbewirtschaftung aller Studienplätze durch die Zentrale Verteilungsstelle (ZVS) in Dortmund oder ob wir es vorziehen, harte Zeiten der Hochschulüberlastung durchzustehen, um uns so ein freieres Hochschulsystem zu erhalten. Ich habe mich bisher immer entschieden für den letzteren Weg ausgesprochen und werde dies auch weiter tun.

1977 haben sich die Ministerpräsidenten der Länder im sogenannten »Öffnungsbeschluß« dahin festgelegt, Zulassungsbeschränkungen nach Möglichkeit nicht auf weitere Fächer auszudehnen, Engpässe vielmehr durch Überlastmaßnahmen zu überwinden. Ich habe damals wesentlich zu dieser Richtungsänderung in der Zulassungspolitik beigetragen. Maßgebend war die Überlegung, daß Maßnahmen der Zwangsbewirtschaftung auch an den Hochschulen nur zu lähmender Bürokratisierung und Verrechtlichung, zur Verhinderung der Eigeninitiative, zur Ausschaltung aller Wettbewerbsanreize und zu ungerechten Auswahlentscheidungen führen. Daran hat sich auch heute

nichts geändert. Ich bin daher froh, daß es mir in der Kultusministerkonferenz gelungen ist, eine Überführung der Rechtswissenschaften in das Auswahlverfahren vorläufig zu verhindern, da dieses Fach in Kürze andere Fächer nachgezogen und so den totalen *Numerus clausus* eingeleitet hätte. Ich begrüße diese Entscheidung vor allem auch im Interesse der Abiturienten, denen beim augenblicklichen Lehrstellenmarkt kaum Alternativen zum Studium offenstehen. Dies wird sich ab 1986 ändern. Offene Lehrstellen auf der einen Seite und ein überlasteter Arbeitsmarkt für Hochschulabsolventen auf der anderen werden dann, davon bin ich überzeugt, viele zu einem freiwilligen Verzicht auf ein Hochschulstudium veranlassen.

Wir sollten stärker als bisher auf solche selbstregulierenden Kräfte des Marktes vertrauen. Dies gilt auch für den Überschuß an Lehrern, der uns im Augenblick so viele Sorgen bereitet. Die bisherigen Erfahrungen haben allerdings gezeigt, daß Warnungen, verbunden mit entsprechenden Zukunftsprognosen, allein noch keine abschreckende Wirkung auslösen. Leider ist es so: erst wenn Hochschulabsolventen eines Faches tatsächlich keine Anstellung mehr finden, reagieren die Studienanfänger. Dies war beim Lehramt für Realschulen deutlich zu beobachten, auch bei der Fächerverbindung Geographie/Chemie für das Lehramt an Gymnasien. Wenn in den übrigen Fächern des gymnasialen Lehramts noch kein entsprechender Studentenrückgang zu verzeichnen ist, so eben deshalb, weil ernste Einstellungsschwierigkeiten erst jetzt offenkundig werden.

Gegenüber solchen Selbstregulierungen des Marktes muß der Versuch, Ausbildungskapazitäten durch planerische Eingriffe jeweils kurzfristig dem Bedarf anzupassen, stets ins Hintertreffen geraten. Ehe entsprechende Stellenumsetzungen gelungen sind, kann sich der Trend der Bedarfsprognosen schon geändert haben, und was übrig bleibt, sind schwerwiegende Störungen in der kontinuierlichen Entwicklung einer Wissenschaft.

Gewisse langfristige Kapazitätsumschichtungen aus den Sprach- und Kulturwissenschaften – wie sie bereits die Bayerischen Hochschulgesamtpläne 1977 und 1980 vorsehen – scheinen mir demgegenüber vernünftig. Sie tragen der Tatsache Rechnung, daß Stellenmehrungen in diesen Fächern in den letzten Jahren zum Teil nur zu Ausbildungszwecken vorgenommen wurden und nun bei schwindender Nachfrage in der Lehrerbildung nicht mehr benötigt werden.

Eine größere Beweglichkeit im Einsatz von Stellen und Mitteln wird für die Hochschulen ohnehin unumgänglich, einmal um die Überlast der nächsten Jahre in der Studentenausbildung zu bewältigen, zum anderen um neuen Entwicklungen in der wissenschaftlichen Forschung Rechnung tragen zu können.

Zwar wird die Bayerische Staatsregierung auch in den kommenden Jahren Stellen und Mittel für ein Überlastprogramm bereitstellen. Die Mittel werden sogar erhöht werden. Die Haushaltslage läßt aber eine Erhöhung nicht in dem Maße zu, in dem die Studienanfängerzahl steigt. Man wird daher versuchen müssen, die Verteilung von Stellen und Mitteln stärker der unterschiedlichen Lehrbelastung anzupassen.

Die Hochschulen waren bisher gewohnt, neue Lehrstühle und Institute, neue Forschungsrichtungen und Forschungsschwerpunkte mit zusätzlichen Stellen und Mitteln aufzubauen. Sie stehen heute vor der Frage, wie Innovation, wie Fortschritt der Wissenschaft bei stagnierenden Ressourcen gesichert werden kann. Für die künftige Qualität unserer Universitäten ist dies eine entscheidende Frage. Sie fordert den Mut, in weit größerem Maße als bisher Prioritäten zu setzen, nach Qualität und wissenschaftlichem Ertrag zu entscheiden statt nach Proporz.

Bei jeder Wiederbesetzung eines Lehrstuhls wird künftig auch über Fakultätsgrenzen hinweg zu prüfen sein, ob die bisherige Widmung nicht neuen wissenschaftlichen Entwicklungen von größerem Gewicht zu weichen hat. Tradition allein kann keine Bestandsgarantie mehr geben.

Für das deutsche Hochschulsystem gilt zwar das Prinzip der Gleichwertigkeit unter den Universitäten. Dies kann aber nicht gleiche Forschungsausstattung in allen Fächern bedeuten. Was über die notwendige Mindestausstattung für eine ordnungsgemäße Lehre hinausgeht, muß dem freien Wettbewerb zwischen den Universitäten und innerhalb der Hochschule unterliegen. Wo sich in Ansätzen Herausragendes zeigt, sollte es künftig auch bevorzugt gefördert werden.

In den kostenaufwendigen naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen ist Spitzenforschung auf internationalem Niveau nur dann zu erreichen, wenn das verfügbare Potential an qualifizierten Wissenschaftlern und Ausstattungsmitteln in Schwerpunkten konzentriert wird. Dabei denke ich nicht an eine Reißbrettplanung am grünen Tisch. Wenn man nach dem Grundsatz verfährt, daß Spitzenleistungen bei der Mittelverteilung bevorzugt berücksichtigt werden, wachsen Schwerpunkte von selbst, gleichsam in Ringen um den Kern einer herausragenden Forscherpersönlichkeit.

Eine solche Forschungsförderung nach Schwerpunkten setzt disponible Mittel voraus. Indem sie Mittelzuwächse, die als Inflationsausgleich gewährt werden, nicht mehr nach Proporz weitergeben, werden sich die Hochschulen künftig einen zentralen Fonds schaffen müssen, aus dem sie gezielte Hilfen für neue Entwicklungen geben können.

Im Interesse einer überörtlichen Koordinierung muß aber auch das Ministerium über eine Reserve an Stellen und Mitteln verfügen, aus der es da fördern kann, wo die Kräfte der einzelnen Hochschule nicht mehr ausreichen oder örtliche Interessengegensätze eine notwendige Prioritätensetzung verhindern.

Wenn eine überregionale Forschungsförderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft nach Leistung und Schwerpunkten einer Forschungsförderung durch Land und Hochschule begegnet, die nach gleichen Grundsätzen ausgerichtet ist, dann braucht uns auch in Zeiten des knappen Geldes um die Zukunft der Forschung nicht bange zu sein.

Zur Sicherung dieser Zukunft gehört auch die Heranbildung eines qualifizierten wissenschaftlichen Nachwuchses. Bayern hat alle Chancen, die die Personalstruktur des Hochschulrahmengesetzes offenließ, dazu benutzt, um den wissenschaftlichen Nachwuchs auf breiter Basis zu fördern. Über die wissenschaftliche Hilfskraft, den Akademischen Rat auf Zeit, den Hochschulassistenten und den Akademischen Oberrat hat das Bayerische Hochschullehrergesetz eine Fülle von Möglichkeiten geschaffen, wissenschaftliche Begabungen heranzubilden und auszulesen. Daneben sind wir bemüht, wieder eine gemeinsame Graduiertenförderung durch Bund und Länder zu erreichen, die Promotionsstipendien als Zuschüsse und nicht als Darlehen vorsieht. Die neue Bundesregierung hat ein entsprechendes Gesetzesvorhaben angekündigt.

Die rasche Expansion unseres Hochschulwesens in den letzten fünfzehn Jahren brachte für den wissenschaftlichen Nachwuchs extrem günstige Aufstiegsbedingungen. Um so schwieriger sind die Bedingungen in den nächsten Jahren, in denen geringe Altersabgänge unter den Hochschullehrern mit einem stagnierenden Stellenhaushalt zusammentreffen. Im Unterschied zu anderen Ländern kann jedoch Bayern in vielen Fächern noch immer genügend Anreize für begabte Nachwuchswissenschaftler bieten, ihre berufliche Zukunft im Dienst der Wissenschaft zu suchen. Sowohl der stete Aufbau

einiger neuer Universitäten als die Stellenmehrungen im Rahmen des Überlastprogramms helfen die Zeit zu überbrücken, bis am Ende dieses Jahrzehnts stärkere Jahrgänge die Altersgrenze erreichen.

Die Suche nach dem herausragenden Talent und dessen gezielte Förderung können nicht früh genug einsetzen. Das Bewußtsein, in den letzten Jahren zuviel für die Massenausbildung und zuwenig für die Förderung besonders Begabter getan zu haben, hat sich zunehmend geschärft. Sicher wird die Aufgabe, schon während des Grundstudiums dem überdurchschnittlich Talentierten besondere Aufmerksamkeit zu widmen, durch die noch immer wachsende Studentenzahl nicht erleichtert. Es bleibt jedoch der Appell an den guten Willen jedes Hochschullehrers, den persönlichen Kontakt mit den Studenten zu suchen, die durch überdurchschnittliche Leistungen auffallen und sich hierbei mehr zu engagieren, als es dem Regelstundenmaß entspricht. Ein solches Engagement hat sich noch immer gelohnt, auch für den Hochschullehrer selbst.

Gerade dann, wenn man wieder mehr Zeit gewinnen will für die Förderung besonders Begabter, muß man bestrebt sein, die Grundausbildung zu straffen, sie auf das methodische Rüstzeug zu konzentrieren. Der Widerstand, der von vielen Fakultäten noch immer einer vernünftigen Beschränkung der Regelstudienzeiten entgegengesetzt wird mit der Begründung, ein achtsemestriges Studium sei unwissenschaftlich oder schaffe nicht genügend Abstand zur Fachhochschule, ist mir nicht verständlich. Das wissenschaftliche Prestige einer Universität hängt nicht davon ab, ob sie möglichst viele Studenten möglichst lange in ihren Mauern hält. Es wird vielmehr begründet durch eine solide und effiziente Grundausbildung in angemessener Zeit und durch die wenigen herausragenden Talente, die die Hochschule in vertieften wissenschaftlichen Studien hervorzubringen vermag.

Wenn ich einen Ausblick auf die Hochschule der achziger Jahre gebe, wird man auch Auskunft darüber erwarten, welche grundsätzlichen Änderungen der Hochschulstruktur durch gesetzliche oder organisatorische Maßnahmen in diesem Jahrzehnt zur Diskussion stehen. Dies um so mehr, als eine neue Bundesregierung unter maßgebender Beteiligung der Unionsparteien auch eine Umgestaltung des Hochschulrahmenrechts in Angriff nehmen könnte.

Die derzeit initiierte Umstellung der allgemeinen Studentenförderung auf Darlehensbasis würde ich nicht als eine solche grundsätzliche Strukturänderung ansehen. Sie ist mehr durch finanzielle Zwänge als durch hochschulpolitische Ziele bestimmt. Mir persönlich wäre eine angemessene Erhöhung des Darlehensanteils unter Beibehaltung einer gewissen Zuschußförderung lieber gewesen, da ich die Belastung junger Familien mit hohen Rückzahlungsverpflichtungen mit gemischten Gefühlen sehe. Hochschulpolitisch begrüßenswert ist es, die Studienförderung mit Leistungsnachweisen und Leistungsanreizen zu verknüpfen. Dies geschieht nach dem gegenwärtigen Stand des Gesetzgebungsverfahrens durch eine Ermäßigung der Darlehensschuld bei kürzerer Studiendauer und bei gutem Studienabschluß.

Daß das Hochschulrahmengesetz die Zusammenführung verschiedener Hochschularten zu integrierten Gesamthochschulen fordert, ist fast in Vergessenheit geraten. Niemand denkt mehr an einen Vollzug dieser Bestimmungen. Es bleibt bei den wenigen Experimenten in Nordrhein-Westfalen und Hessen. Und selbst diese Hochschulen schmücken sich heute wieder mit dem alten ehrwürdigen Namen Universität.

Dagegen hat sich das bayerische Konzept, Fachhochschulen als eigenen Hochschul-

typ zu entwickeln, bewährt und ist zu einem vom Wissenschaftsrat empfohlenen Muster für viele Länder geworden. Mit ausgeprägtem Praxisbezug in der Lehre, der durch Praxissemester verstärkt wird, und mit einem Lehrkörper, der aus der Praxis hervorgegangen ist, erfüllen die Fachhochschulen einen eigenständigen Bildungsauftrag neben den Universitäten, der auf einen entsprechenden Bedarf des Arbeitsmarktes ausgerichtet ist. Neben den Fachoberschulabsolventen nehmen immer mehr Abiturienten der Gymnasien das Bildungsangebot der Fachhochschulen an, die damit die Universität wesentlich entlasten. Wenn man eine Umgestaltung des Hochschulrahmengesetzes in Angriff nimmt, wird man diesen Erfahrungen Rechnung tragen müssen.

Geteilt sind die Meinungen darüber, ob sich die neue Personalstruktur des Hochschulrahmengesetzes in der Praxis bewährt hat. Ohne Zweifel hatte der Versuch der sechziger Jahre, die rasch wachsenden Lehraufgaben mit Hochschullehrern minderen Rechts, den Wissenschaftlichen Räten, abzudecken oder auf nichthabilitierte Assistenten und Akademische Räte zu übertragen, zu schweren Spannungen innerhalb des Lehrkörpers geführt. Das Bestreben des Hochschulrahmengesetzes, wieder einen Hochschullehrer mit einheitlicher Qualifikation und gleichen akademischen Rechten und Pflichten zu schaffen, bedeutete demgegenüber eine notwendige Korrektur. In der Praxis hat sich allerdings gezeigt, daß die Aufteilung der Professoren in drei Besoldungsgruppen durch unterschiedliche Funktionen kaum gerechtfertigt werden kann. Es bleibt daher zu erwägen, ob man sich nicht künftig auf zwei Gruppen beschränkt und anstelle des C 2-Professors wieder eine Universitätsdozentur alter Art schafft, eine Position im Beamtenverhältnis auf Widerruf, in der der qualifizierte Nachwuchswissenschaftler seine Berufung abwarten könnte. Eine solche Dozentur würde dieser Funktion wohl besser gerecht als die Ausweichlösungen, die das Bayerische Hochschulgesetz mit dem Akademischen Oberrat auf Zeit, andere Gesetze mit dem Professor auf Zeit gewählt haben.

Als Fehlkonstruktion hat sich auch der Versuch des Hochschulrahmengesetzes erwiesen, die Heranbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses auf die Position des Hochschulassistenten zu konzentrieren, den übrigen wissenschaftlichen Mitarbeitern demgegenüber aber die Arbeit an der eigenen wissenschaftlichen Qualifikation allenfalls in der Freizeit zu gestatten. Die tatsächliche Entwicklung ist darüber hinweggegangen. Man räumt den neuen wissenschaftlichen Mitarbeitern fast in allen Ländern mittlerweile auch das Recht zu eigener wissenschaftlicher Arbeit ein. Es fragt sich, ob der Hochschulassistent daneben nicht überflüssig geworden ist.

In die Diskussion ist in letzter Zeit auch wieder das Prinzip der Gruppenuniversität geraten. In der Tat kann der Gedanke, eine Universität müsse so organisiert werden, daß die Interessengegensätze verschiedener Mitgliedergruppen am besten ausgetragen und zum Kompromiß gebracht werden können, nur als Ausdruck einer Krisen- und Übergangssituation verstanden werden. Die Aufgabe der Universität besteht wahrhaftig nicht darin, Klassenkämpfe unter ihren Mitgliedern auszutragen. Alle Hochschulmitglieder haben vielmehr kraft ihres Amtes die Pflicht, gemeinsam an der Weiterentwicklung und Weitergabe wissenschaftlicher Erkenntnisse zu arbeiten.

Wenn man neu über die Zusammensetzung und die Kompetenz von Hochschulorganen nachdenkt, wird man wohl stärker als derzeit unterscheiden müssen zwischen Rechtsetzungsakten und Grundsatzentscheidungen auf der einen Seite, die Kollegialorganen vorbehalten bleiben müssen, und laufenden Geschäften auf der anderen Seite, die

man besser an dafür qualifizierte Einzelpersonen delegiert. Man wird aber auch die Frage, was Professoren, wissenschaftliche und sonstige Mitarbeiter sowie Studenten an fachlicher Kompetenz für die Entscheidungsfindung beitragen können, von dem völlig andersartigen Problem zu trennen haben, wie die persönlichen Interessen der verschiedenen Mitglieder einer Universität zu wahren sind. Beide Problemfelder sind wohl nur in getrennten Verfahren adäquat lösbar.

Eine solche Weiterentwicklung unserer Hochschulstruktur bedarf jedoch noch gründlicher Überlegung und einer eingehenden Diskussion unter den Betroffenen. Zu überstürzter Reform ist kein Anlaß. Wie die Erfahrungen der letzten Jahre an den bayerischen Hochschulen gezeigt haben, kann guter Wille der Beteiligten auch in mangelhafter Organisationsform das sachlich Notwendige fördern. Jedenfalls habe ich nicht den Eindruck, daß unsere Hochschulen noch immer vornehmlich damit beschäftigt sind, Gruppengegensätze auszutragen.

Ich habe hier einige Probleme aufgezeigt, vor denen die Hochschulen in den nächsten Jahren stehen. Das Hauptproblem bleibt die Tatsache, daß eine schwierige finanzielle Lage des Staates zusammentrifft mit dem stärksten Studentenandrang, den die Hochschulen bisher verkraften mußten. In dieser Situation ein hohes Niveau von Lehre und Forschung zu halten, erfordert verstärkte Anstrengungen aller Hochschulmitglieder. Wir können diese Notsituation nur bewältigen, wenn wir uns ein bequemes Anspruchsdenken abgewöhnen. Bei jedem Problem nach dem Staat zu rufen, er möge als Nothelfer mit reichen Gaben erscheinen, ist nutzlos. Die reichen Gaben sind nicht mehr finanzierbar. Wir sind auf uns selbst angewiesen, auf Eigeninitiative, Phantasie, auf die Kunst zu improvisieren, auf den Willen, durch Eigenleistung aus einer schwierigen Situation das Bestmögliche zu machen. Wenn wir uns auf diese Fähigkeiten besinnen und auf die Solidarität aller Hochschulmitglieder, dann können aus den schwierigen achtziger Jahren durchaus schöpferische Jahre werden.

Deutschland 1944

Erinnerungen

Von Bischof Friedrich Maria Rintelen

Ein Vikar Grebe in Lippstadt hatte bei der Witwe eines Arztes Dr. Teutsch einen Hausbesuch gemacht. Dabei hatte er dieser Frau gesagt, die militärische Lage sei hoffnungslos. Wenn die Regierung noch Verantwortungsgsgefühl besäße, würde sie zurücktreten und einer neuen Regierung Platz machen, damit diese versuche, noch irgendwie zu einem Frieden zu kommen. Im Nebenzimmer saß eine Abiturientin, eine Tochter von Frau Teutsch, stenographierte die Äußerungen des Vikars mit und brachte diesen Text zur Kreisleitung. Der Vikar wurde dort vorgeladen und mit 300,– RM Sühnegeld bestraft. Kurz darauf reiste er in seine sauerländische Heimat und machte dort ähnliche Bemerkungen wie in Lippstadt. Sie kamen dem Ortsgruppenleiter zu Ohren. Der Vikar wurde angezeigt, verhaftet und zum Volksgerichtshof nach Berlin

gebracht. Wir erkundigten uns in Berlin nach einem Rechtsanwalt, der die Verteidigung Grebes übernehmen könnte. Es wurde uns ein Rechtsanwalt Behling empfohlen. Er war SS-Mann und ohne Zweifel ehemaliger Korpsstudent mit großen Schmissen im Gesicht. Am 6. November 1944 machte ich mich auf den Weg nach Berlin, um diesen Rechtsanwalt aufzusuchen. Der Zug in Paderborn war überfüllt. Mit Hilfe von zwei Soldaten bin ich durch ein Fenster in den Zug eingestiegen. Die Fahrt bis Altenbeken dauerte 1½ Stunden. In Magdeburg habe ich übernachtet. Früh wollte ich mit einem D-Zug nach Berlin weiterfahren. Der D-Zug blieb aus, statt dessen kam schließlich ein Personenzug. In Berlin wollte ich zunächst Bischof Wienken, der als Verbindungsmann zur Reichsregierung und den Ministerien tätig war, aufsuchen. Er wohnte bei St. Matthias. Ringsum war alles zerstört. Ich habe ihn leider nicht angetroffen, aber bei den Schwestern ein Quartier gefunden. Wo sollte man sonst auch im zerstörten Berlin bleiben? Dann besuchte ich Rechtsanwalt Dr. Behling; seine Auskünfte waren nicht gut. Der Volksgerichtshof sei immer streng, besonders bei Akademikern, noch mehr bei Geistlichen, ganz besonders bei katholischen Geistlichen wegen ihres Einflusses auf die Bevölkerung. Öffentlichkeit einer Äußerung sei gegeben schon bei Äußerungen einem einzigen Menschen gegenüber. Es sei auch nicht der Tatbestand einer »Untergrabung der Wehrmacht« für ein Todesurteil erforderlich, sondern die »Untergrabung der Wehrkraft des Volkes« genüge schon. Defätistische Äußerung einem einzigen Menschen gegenüber schwäche die Wehrkraft. Die Urteile des Volksgerichtshofes lauteten fast nur auf die Todesstrafe, gelegentlich gebe es auch einen Freispruch. Da Behling noch keine Bevollmächtigung zur Verteidigung hatte und nicht wußte, ob er sie überhaupt bekäme, räte er mir, zum Amtsverteidiger Rechtsanwalt Alsdorf in Berlin-Lichterfelde/Ost zu fahren. Wahrscheinlich habe dieser sich mit dem Fall noch gar nicht befaßt. Dieser Rechtsanwalt würde Offizialverteidiger sein, falls er, Behling, keine Bevollmächtigung mehr erhalte: Ich kam in der Dämmerung an in Berlin-Lichterfelde. Es war eine tote, ausgebrannte Villenstadt. Die Alleestraßen waren vom herbstlichen Laub dicht bedeckt, es war neblig und regnerisch. Rechtsanwalt Alsdorf war ein alter Herr, übermüdet. Er bat mich, zunächst zu warten, bis er zu Abend gegessen habe. Die Anklage durfte er mir nicht verlesen. Seine Auskunft lautete ähnlich wie die bei Behling. Wenig Hoffnung! Er versprach, mir Nachricht über den Verhandlungstermin zukommen zu lassen. Zum Schluß fragte ich ihn, was ich für die Beratung schuldig sei, ich möchte das gleich erledigen. Er erwiderte mir, ich komme doch aus Westfalen, ob ich ihm nicht ein Schwarzbrot schicken könne! Ich versprach, es zu versuchen, und würde es auch wohl tun können. Den Rückweg mußte ich in völliger Dunkelheit machen, bei strömendem Regen, Schmutz und Pfützen in den Straßen. Bei den Schwestern im Pfarrheim von St. Matthias konnte ich wieder übernachten. Auf dem Rückweg war ich noch einmal in Magdeburg, machte dort einen Besuch beim Konsistorialpräsidenten – es war der später mir sehr nahestehende Dr. Kreyssig – und beim Generalsuperintendenten.

Der Dom in Magdeburg war von einem Fliegerangriff stark mitgenommen. Der Grund meines Besuches war, mich für die Überlassung der evangelischen Kirchen zum Gottesdienst für die aus dem Westen in das Magdeburger Gebiet eingeströmten Flüchtlinge zu bedanken. Für diese Flüchtlinge wurde zunächst der Gottesdienst in Sälen gehalten; dann aber verboten die Nationalsozialisten den Gottesdienst in Sälen, weil ein Saal für Gottesdienste kein würdiger Raum sei! Daraufhin stellte die evangeli-

sche Kirche ihre Kirchen für die Flüchtlinge zur Verfügung. Die Rückreise von Magdeburg nach Paderborn erfolgte in einem Abteil mit zerstörten Fenstern. Die Not der Flüchtlinge in den Zügen war grauenhaft. Es waren schon Flüchtlinge, die aus Ostgebieten kamen. Am 11. November traf die Nachricht von Rechtsanwalt Alsdorf ein, daß der Termin gegen Grebe für den 16. November festgesetzt sei. Akten für den Fall Grebe befanden sich bei einem Rechtsanwalt Disse in Schwerte. Nun lag uns viel daran, diese Akten noch nach Berlin zu bringen. Telefonverbindungen waren aber kaum noch herzustellen. Nur durch persönliche Verbindungen zu Beamten des Postamtes in Paderborn und durch deren Hilfe konnte ich das Pfarramt in Schwerte telefonisch erreichen. Von dort sollte jemand Rechtsanwalt Disse veranlassen, die Akten zum Falle Grebe sofort durch einen Boten nach Paderborn zu schicken, damit ich sie dann durch einen Boten weiter nach Berlin befördern lassen konnte. Am 12. November erhielt ich von Rechtsanwalt Disse die Nachricht, die Akten seien beim Fliegerangriff verbrannt. Domkapitular Völker fuhr dann am 13. 11. nach Berlin, um mit dem Rechtsanwalt zu überlegen, ob eine Verschiebung des Termins zu erreichen sei. Aber es blieb bei dem 16. 11. Die Verhandlung vor dem Volksgerichtshof hat Domkapitular Völker mitgemacht. Sie war nur kurz und endete mit dem Todesurteil gegen Vikar Grebe. Völker hat nach dem Urteil Grebe für wenige Minuten sprechen können. Er berichtete, ihnen beiden hätten die Tränen in den Augen gestanden. Grebe sei schon sehr abgemagert und abgehärmt gewesen. Auf dem Flur habe eine Frau gestanden, die habe in ihrem Beutel ein Butterbrot gesucht und das dem zum Tode Verurteilten in die Hand gesteckt. Grebe habe mit Heißhunger sofort dieses Butterbrot verzehrt. Einige Tage nach der Verurteilung Grebes bin ich wieder nach Berlin gefahren, um mich bei Rechtsanwalt Behling nach der Möglichkeit eines Gnadengesuches zu erkundigen. Behling erklärte mir, die Verurteilung Grebes sei ein Justizskandal gewesen. Die Äußerungen Grebes in seiner sauerländischen Heimat seien überhaupt nicht verhandelt worden, weil kein Zeuge aus dem Dorfe beim Volksgerichtshof eingetroffen sei. Es sei dann nur die Angelegenheit Lippstadt verhandelt worden. Als Zeugin sei die Tochter der Frau Dr. Teutsch dagewesen. Der Volksgerichtshof habe nun über eine abgeurteilte Sache neu verhandelt und eine Sache, die zunächst mit 300,– RM Geldstrafe bestraft worden sei, mit einem Todesurteil geahndet! Das sei für die deutsche Justiz ein unerhörter Fall. Er habe einen Freund im Justizministerium, einen Oberlandesgerichtsrat, mit dem würde er sprechen, und der müsse eine gute Stunde abwarten, wo der Justizminister ansprechbar sei. Wenn es diesem Oberlandesgerichtsrat gelänge, den Justizminister zu bewegen, in diesem Fall ein Gnadengesuch an den Führer zu richten, würde der Führer dieses Gnadengesuch an die Gauleitung geben. Wenn jemand vor den Volksgerichtshof komme, heiße es immer, die Gauleitung verlange den Kopf dieses Mannes. Sollte es gelingen, den Justizminister zu einem Gnadengesuch zu bewegen, würde er, Rechtsanwalt Behling, mir sofort eine Nachricht zukommen lassen. Es sei dann meine Sache, bei dem Gnadenbearbeiter der Gauleitung für gutes Wetter zu sorgen. Wenn die Gauleitung das Gnadengesuch befürworte, würde der Führer wahrscheinlich eine Begnadigung aussprechen. Wirklich kam nach einigen Wochen von Behling die Nachricht, ein Gnadengesuch an den Führer sei abgegangen. Ich brachte in Erfahrung, daß die Gnadensachen bei der Gauleitung in Händen eines Herrn Göbbels lagen. Die Gauleitung war inzwischen von Bochum wegen der Fliegerangriffe nach Wetter verlegt. Ich bin gleich nach Wetter gefahren – es war kurz vor Weihnachten –, traf dort aber den Gnadenbearbeiter nicht an. Es wurde

mir gesagt, daß fast alle Herren der Gauleitung zu »Weihnachtsfeiern« abgefahren seien, natürlich zu Feiern ohne religiösen Charakter. Nach Weihnachten mußte ich erneut nach Wetter fahren und traf dort Göbbels an. Ob er ein Verwandter des Propagandaministers war, kann ich nicht sagen. Immerhin stammte er ohne Zweifel aus dem Rheinland. Göbbels erklärte mir, er habe Verständnis dafür, daß ich als Vorgesetzter mich um eine Begnadigung eines meiner Untergebenen bemühe, daß wir aber in einer ernsten Zeit lebten und man nicht hinter jeden Geistlichen einen Beamten als Aufpasser stellen könne. Ein Geistlicher müsse wissen, was er sagen dürfe und was nicht. Ein Gnadengesuch läge bei der Gauleitung bis jetzt nicht vor. Er könne mir auch keine Versprechungen machen, nur wolle er mir zusichern – nachdem ich den ganzen Sachverhalt eindringlich dargelegt hatte –, daß er die Angelegenheit, wenn sie auf seinen Tisch käme, ernstlich prüfen wolle. Mehr könne er mir nicht versprechen. Nach langen Wochen erhielten wir die Nachricht, ich glaube sie kam von Rechtsanwalt Behling, daß Vikar Grebe vom Führer zu sieben Jahren Zuchthaus begnadigt worden sei. Später, nach seiner Befreiung durch die einmarschierenden Russen, hat Vikar Grebe mir erzählt, daß er monatelang in der Zelle auf die Hinrichtung gewartet habe. Jeden Montag seien rechts und links aus den Zellen Todeskandidaten zur Hinrichtung geholt worden. Jedesmal habe er geglaubt, daß er nun auch dabei sei. Er habe in seiner Zelle gesessen, angetan mit dem roten Kittel, den alle zum Tode Verurteilten anhatten, die Hände aneinandergefesselt bei Tag und bei Nacht. Es sei eine unerträgliche Zeit gewesen. Nach Monaten sei plötzlich der Gefängnisdirektor in seine Zelle gekommen und habe ihm gesagt: »Grebe, der Führer hat Sie zu sieben Jahren Zuchthaus begnadigt.« Dann seien ihm die Fesseln abgenommen und der rote Rock sei ihm ausgezogen worden. Er habe sich so glücklich gefühlt, als wenn er im Himmel wäre. Maashänser, der 1945 lebend das KZ Dachau verlassen konnte, und Grebe haben sich nach Kriegsende nicht lange über die wiedergewonnene Freiheit freuen können. Maashänser starb an einem Herzschlag bei einem Gang zu einem Kranken, und auch Grebe ist verhältnismäßig früh verstorben.

Dem Tod zu entfliehen, gelang Pfarrer Ostermann aus Bochum-Linden. Ich weiß nicht, weshalb er verhaftet worden war. Er wurde nach Berlin zum Volksgerichtshof transportiert. Während der Zug auf dem Bahnhof in Lippstadt hielt, gelang es ihm, auf der Gegenseite des Bahnsteiges aus der Tür zu springen und zu entkommen; wahrscheinlich durch großes Wohlwollen des Polizeibeamten, der ihn nach Berlin bringen sollte. Er gelangte zu einem Bauernhof in der Nähe des Haarstranges, wurde dort von einem katholischen Bauern aufgenommen, ließ sich einen Bart wachsen und lebte auf dem Hof als »Onkel«. Freilich hat er dort jeden Tag zelebriert, und eines der Kinder des Bauern mußte regelmäßig vom nahen oder nicht allzu weit entfernten Pfarrhaus Hostien und Meßwein holen. Als ich das erfuhr, fuhr mir der Schreck in die Glieder. Es ging ja um das Leben von Pastor Ostermann und ebenso um das des Bauern, der ihn aufgenommen hatte. Man mußte befürchten, daß ein Kind irgendwo darüber redete, daß im Bauernhaus jeden Tag die Messe gefeiert wurde. Auch wenn das Kind aus dem Pfarrhaus kam, konnten andere Kinder es fragen, was es beim Pastor getan habe, was es denn dort geholt habe. Ich ließ durch den Ortspfarrer Pastor Ostermann warnen und ihm mitteilen, daß es besser und sicherer sei, wenn er das Zelebrieren im Bauernhaus unterließe. Pfarrer Ostermann hat mir diesen Rat sehr, sehr übel genommen. Noch nach dem Kriege, als er heil und gesund nach Hause zurückkehren konnte, bekam ich das zu hören.

Eine interessante Begebenheit ereignete sich noch gegen Ende des Krieges. Am 17. Januar 1945 hatte im Generalvikariat ein Bombensplitter bei einem Angriff einen Heizkörper durchschlagen. Es war damals schwer, jemanden für eine Reparatur zu bekommen. Ich stand in dem leeren Laden der Firma Leniger und wartete, daß jemand zur Bedienung kam. Kurz darauf betrat eine Dame in großem Pelzmantel das Geschäft. Sie trug auf dem Pelzmantel das Parteiabzeichen und grüßte sehr heftig mit dem Gruß »Heil Hitler«. Ich sah keinen Anlaß, den Gruß zu erwidern. Wir Geistliche haben uns durchweg gehütet, »Heil Hitler« zu sagen. Bald darauf kam aus dem Büro der Firma ein Soldat – er kannte mich nicht – auf mich zu und sagte: »Herr Pfarrer, Sie können sich darauf verlassen, der Krieg ist jetzt bald zu Ende. Wir Soldaten sind es leid. Die Soldaten schmeißen jetzt bald ihre Brocken weg.« Ich bekam einen Schrecken über die leichtsinnigen Äußerungen dieses Soldaten im Hinblick auf die Frau, die da mit dem Parteiabzeichen stand. Ich suchte ihn abzulenken und sagte: »Haben Sie ein wenig Urlaub?« Er darauf: »Urlaub? Ich saß in Polen mit in einem Kessel. Wir mußten dann mit zwei Lastwagen Kunstschätze für Himmler aus dem Kessel herausbringen, sonst säße ich dort noch drin.« Mein Schrecken wurde noch größer. Ich versuchte, erneut abzulenken und meinte: »Freuen Sie sich, daß Sie nun ein paar Tage mal in Ruhe hier in Paderborn sein können.« Da kam Frau Leniger in das Geschäft. Ich trug mein Anliegen vor, und sie versprach, einen Mann für die Reparatur unserer Heizung zu schicken. Am Nachmittag kam Frau Leniger ganz aufgeregt zu mir und erklärte, die Geheime Staatspolizei habe bei ihr angerufen und gefragt, wer der Soldat und wer der Geistliche gewesen seien, die bei ihnen morgens im Laden gewesen seien. Sie habe gesagt, es kämen so viele Leute in den Laden, sie könne es nicht sagen, wer im einzelnen dagewesen sei. Darauf habe sie zur Antwort bekommen, wenn sie bis 17 Uhr die beiden nicht gemeldet hätte, würde sie selbst abgeholt und käme in das KZ. Was sie nun machen solle? Ich habe ihr erklärt, daß sie meinen Namen ruhig nennen könne. Ich hätte keinerlei gefährliche Äußerungen getan, nur würde es mir sehr, sehr bitter sein, bei einem Prozeß gegen den Soldaten als Zeuge vernommen zu werden. Bei dem ginge es ohne jeden Zweifel um den Kopf. Frau Leniger hat daraufhin mit dem Soldaten gesprochen, und dieser ist voll Wut zur Geheimen Staatspolizei gelaufen, um sich dort zu rechtfertigen. Natürlich wurde er sofort eingesperrt, er ist jedoch glücklicherweise mit dem Leben davongekommen. Beim Einmarsch der Amerikaner wurde er aus der Haft befreit, und berichtete dem englischen Kommandanten diesen Vorfall. Er veranlaßte, daß die Frau inhaftiert und in ein englisches Konzentrationslager gebracht wurde. Sie hat dort einige Zeit verbracht und kam nach ihrer Freilassung vor ein deutsches Gericht. Ich wurde bei diesem Gericht als Zeuge vernommen. Der Vorsitzende des Gerichtes fragte, ob ich beweisen könne, daß die Frau den Soldaten angezeigt habe. Ich erwiderte darauf, das sei ganz sicher, weil außer Frau Leniger und mir niemand im Laden gewesen sei. Darauf erklärte der Vorsitzende des Gerichtes, die beschuldigte Frau gebe an, sie sei über die Aussagen des Soldaten so empört gewesen, daß sie gleich zur Kreisleitung gelaufen sei und dort erklärt habe, wenn die hohen Führer der Partei es so machten wie Himmler, brauche man sich nicht zu wundern, wenn die Soldaten nicht mehr kämpfen wollten! Von der Kreisleitung aus müßte dann wohl der Soldat angezeigt worden sein. Die Frau wurde freigesprochen. Es war damals natürlich kaum noch möglich, einen Zeugen der ehemaligen Kreisleitung aufzufinden. Gelogen hat die Frau ohne Zweifel.

Im Juni 1944, etwa 4 Wochen vor dem Attentat auf Hitler am 20. Juli, kam Freiherr

von Lüning zu mir, ehemaliger Oberpräsident in Düsseldorf. Ich kannte ihn bis dahin persönlich nicht. Er war schon früh zum Nationalsozialismus gestoßen. Die Hoffnung auf die Wiedererrichtung der Monarchie und militärische Größe werden ihn dazu geführt haben. Freiherr von Lüning war schon seit längerer Zeit nicht mehr Oberpräsident, sondern diente als Offizier in der Wehrmacht. Er stellte sich mir vor und fing an, fürchterlich auf Hitler zu schimpfen. Der Mann sei ein Verbrecher, aus purem Eigensinn habe er die ganze Stalingradarmee geopfert. Er, Lüning, sei vor der Katastrophe im Hauptquartier gewesen und habe den Generalstäblern an Hand einer Karte erklärt, daß es doch dringend notwendig sei, die Armee zurückzunehmen. Er habe auf die beiden Stellen hingewiesen, wo die Russen einen Durchbruch machen würden. Die ganze Armee sei verloren. Die Generalstäbler hätten die Schultern gezuckt und erklärt: »Wir sehen es alle kommen; der Führer ist nicht zu bewegen, die Armee zurückzunehmen und erklärt eigensinnig, die Armee solle bleiben, wo sie sei.« Die Judenmorde und die Hölle in den Konzentrationslagern sei etwas Entsetzliches. Ich könne mich darauf verlassen, daß jetzt bald irgend etwas passiere. Er sei zu mir gekommen, mich auf diesen Tag vorzubereiten. Sobald dieser Tag herangekommen sei, sei es notwendig, daß die Wehrmacht, die beiden christlichen Konfessionen und der gesunde Teil der Arbeiterschaft zusammenstünden, um das Chaos aufzufangen und eine neue Ordnung zu schaffen.

Ich habe von dem Besuch und der Unterredung niemandem etwas gesagt. Ich war mir bewußt, daß, wenn irgendwo die Angelegenheit in ein falsches Ohr käme, das Leben des Freiherrn von Lüning verwirkt sei. Nach dem mißglückten Attentat auf Hitler ist auch Freiherr von Lüning verhaftet und später auf grausame Weise gehängt worden. Ich hatte damals selbst einige Sorgen, weil mir bekannt war, in welcher Weise die Verhafteten gequält wurden, um Mitwisser bekanntzugeben. Und ich wußte auch, daß jeder, der von dem geplanten Anschlag auf Hitler etwas gehört hatte und nicht sofort Anzeige erstattet hatte, erschossen wurde. So ist es auch mit einem Sohn von Professor Max Planck geschehen.

Nach dem Krieg kam eine Baronin aus Rom zu mir, deren Mann in die Verschwörung verwickelt und hingerichtet worden war. Ihr hatte man ein dreijähriges und ein halbjähriges Kind weggenommen. Sie bat mich, doch in allen Kinderheimen und Waisenhäusern der Diözese anzufragen, ob damals zwei Kinder in dem genannten Alter eingeliefert worden seien, sie seien natürlich nicht mit ihrem richtigen Namen untergebracht worden. Die Anfrage in unserer Diözese verlief ohne Erfolg. Ob die Baronin ihre Kinder wiedergefunden hat, ist mir nicht bekannt.

Von den Priestern des Erzbistums Paderborn sind 12 Priester im KZ Dachau zu Tode gequält oder ermordet worden. Die ganze Zeit war geradezu apokalyptisch. Immer neue und immer neue Schreckensnachrichten kamen an mein Ohr. Unter dem 18. November 1944 finde ich eine Notiz, daß die Schwester Oberin des St.-Joseph-Stiftes in Dortmund und eine andere Schwester bei Fliegergefahr vor einem Stollen, in den sie hatten flüchten wollen, in der Panik zu Boden gestürzt und totgetreten worden seien. Nach einem Fliegerangriff auf Dortmund hatte ich dort eine Massenbeerdigung vorzunehmen. Auf einem Platz des Friedhofs waren etwa 400 Särge nebeneinander aufgestellt, die nach der Totenfeier in Massengräbern beigesetzt wurden. Ich hatte gehört, daß bei dem Fliegerangriff auch der Vater eines befreundeten Priesters ums Leben gekommen sei. Der Priester wohnte in dem durch den Fliegerangriff stark mitgenommenen Johannis-

hospital. Ich machte ihm dort einen Beileidsbesuch. Er erzählte mir, man hätte gesehen, wie sein Vater in den Keller eines Hauses geflüchtet sei. Nach dem Fliegerangriff war der Vater verschollen. Der Sohn ist dann zum Friedhof gegangen, hat die Sargdeckel der rund 400 Särge aufgehoben, um nach seinem Vater zu suchen; unter all den zerschmetterten Leichen war sein Vater nicht zu finden. Daraufhin ist er in den Keller des völlig zerstörten und ausgebrannten Hauses gekrochen. Die Hitze in dem Keller muß so unerhört gewesen sein, daß der Körper des Toten zu Asche zerfallen ist. Der Priester ging dann an die Fensterbank, brachte ein kleines Blechkästchen, in dem sich ein paar Knochenreste befanden und sagte mir, das sei das einzige, was er von seinem toten Vater gefunden habe! Diese Reste hat dann die Familie neben dem Grab der Mutter im Sauerland beigesetzt.

STELLUNGNAHMEN

Abstraktion – Gewinn oder Verlust? – ein paar Fragen zu Wieland Schmieds Beitrag »Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts.«[1]

Was ist Spiritualität? W. Schmied läßt sie in einem geistreichen, mit wohligen Worten gepolsterten Zwielicht. Sie erklären zu wollen, hält er weder dem Begriff nach, noch vor den Bildern (seiner Wahl) für besonders sinnvoll (S. 90). »Warum sie abgrenzen vom Religiösen, vom Numinosen, vom Mystischen, vom Meditativen und verwandten Regionen? Es schadet doch nichts, wenn sich diese Bereiche überschneiden und durchdringen. Sie säuberlich trennen und etikettieren zu wollen, hieße nur sie beschädigen. Mehr der Anschauung als den Definitionen der Lexika vertrauend, glaube ich das mit Spiritualität Gemeinte am ehesten mit den Namen der Künstler benennen zu können, deren Werk als je anderes Beispiel des Spirituellen ich zu evozieren suche« (S. 90).

Das Rezept klingt sehr einfach und menschbezogen. Aber was kommt heraus, wenn man es anwendet? Die Abstraktion in der Kunst unseres Jahrhunderts hat Wieland Schmieds bevorzugtes Interesse, und er vertritt dieses Anliegen eloquent, was verständlich und zu bewundern ist. Aber seine Argumentation bedarf wegen ihrer Einseitigkeit ebenso wie auch wegen der Stelle, an der sie erschienen ist, einer Ergänzung aus anderer Sicht. Dies um so mehr, als W. Schmied mit keinem Wort auf die in der gleichen Zeitschrift vorangegangenen Beiträge ganz anderer Denkart eingeht. Statt miteinander wird hier ohne Bezugnahme parallel oder aneinander vorbei geredet. In Fachzeitschriften des Kunstmarktes oder auch in dem großen Buch zu der Berliner Katholikentag-Ausstellung gibt es ähnliche Theorien genug – aber ich frage, ob Communio nicht eine Plattform ist, auf der über solche Begriffe wie »Spiritualität« auch und gerade im Zusammenhang mit der Kunst etwas Ernsteres und Differenzierteres zu erwarten wäre.

Abstraktion bedeutet nicht notwendig Gewinn und Innerlichkeit, sondern kann auch Weltverlust sein und zur Nullformel und Verweigerung, zu einer »Suche nach absolut nichts« (Dali) werden. So etwas läßt sich leicht »Mystik« nennen; aber das von keiner anderen Instanz kontrollierbare Innere nach außen kehren kann auch heißen: Subjektives absolut setzen. Herrschaft der Beliebigkeit.

Ob »das Geistige in der Kunst« bei Kandinsky der Heilige Geist sein muß, bleibt offen.

1 In dieser Zeitschrift 1/83, S. 73ff.

Wenn seine Bilder noch so hinreißend sind: den Hl. Geist für sie beschlagnahmen heißt Glauben fordern. Bei Kandinsky artikuliert sich sehr eindrucksvoll, aber religiös unverbindlich, ein subjektiver Spiritualismus, den für bindend zu erklären an die Freiheit der anderen geht. Kurz: Ich bezweifele seine Autorität. Oder die Schein- und Geisterwelt Paul Klees, die Trug- und Kulissenwelt de Chiricos, der imaginäre Raum Beckmanns oder die magischen Farbquadrate Joseph Albers oder die soziativen Anliegen des Joseph Beuys – wer würde bestreiten, daß sie alle am Weltgeist partizipieren? Sie aber zu verbindlichen Wegen der Wahrheitsfindung für andere weihen, hieße ihre Subjektivität quasi-religiös zu etablieren. Ebendies tut W. Schmied, wenn nicht erklärtermaßen, so doch subkutan und *de facto*. Die Berliner Ausstellung beim Katholikentag 1980 war eine von der Kirche getragene, viel gerühmte und gutgeheißene Manifestation solcher Einseitigkeit, wenn auch mit Zugeständnissen. Das zahlenmäßig etwa eingehaltene Gleichgewicht zwischen gegenständlichen und ungegenständlichen oder ins Abstrakte tendierenden Arbeiten war durch die Art der Präsentation und Platzverteilung verschoben – hier große Gedrängtheit und Enge, dort aber in verschwenderischer Großzügigkeit. So wurden die Akzente in der Ausstellung selbst wie auch im Katalog unmißverständlich zugunsten der abstrakten Bildauffassung gesetzt. Dies habe ich schon wiederholt, auch gegenüber W. Schmied selbst geäußert. Ich warne hiermit erneut vor der Einkleidung ästhetischer Ideen in liturgische Gewänder. Darauf hereinfallen kann nur eine Kirche, die ihren eigenen Glauben und Boden verloren hat und nach Ersatz und neuen Profilen sucht. Dabei ist sie im Besitz unaussprechlicher Reichtümer, die sie nur zu entdekken und zu heben bräuchte. Ihr »Geistiges« jetzt aus dem modernen Museum zu beziehen, hieße ihre geistliche Identität auf den Kopf stellen und statt dem Heiligen und Unantastbaren das Willkürliche zur Norm erheben.

Die »Spiritualität« bei den von W. Schmied behandelten Künstlern ist subjektiv und damit unverbindlich, und ebenso subjektiv ist, wie Schmied selbst zum Ausdruck bringt, seine Auswahl von Künstlern. Zweimal Subjektivität ergibt aber nicht notwendig die Wahrheit, um die es im Spirituellen, noch dazu im Rahmen einer solchen Zeitschrift, geht.

W. Schmied erwähnt den Sedlmayerschen »Verlust der Mitte«, den wir nach seinen Worten »heute kaum noch nachzuvollziehen vermögen« (S. 79). Dann bezeichnet er die Abstraktion in der Kunst geradezu als die »Wiederentdeckung und Neubegründung der Mitte«. Um von Mitte zu sprechen, brauche ich aber rechts und links, und dies setzt Körperlichkeit voraus. W. Schmied: »Diese Mitte ist der Mensch, nicht seine äußere Erscheinung, sondern seine innere Vorstellungswelt, seine Gestaltungsfähigkeit, seine Imaginationsgabe, seine Schöpferkraft. Verloren geht dabei nur das Äußere, der Augenschein, das Assoziative, die Arabeske« (S. 79). Nach meinem Wissen meint Sedlmayer mit der »Mitte« aber dies gerade nicht, was der Mensch aus sich herausholt und autonom statuiert, sondern ein den Menschen verpflichtendes und ihm vorgegebenes Absolutes, das ihm seinen Ort zuweist. Jene Instanz, die sich im Gott der Bibel und allen großen Religionen mehr oder weniger offenbart, die aber unabhängig ist von jedem »heute noch« oder »heute nicht mehr«. Daß der moderne Mensch dieses Absolute wie eine Fessel abgeschüttelt hat und sich selbst, seine Projektionen, Imaginationen und Kreationen (die Bibel nennt es Götzen) statt dessen in die Mitte setzt, mit ebenso großartigen und verheerenden Folgen: dies ist doch die Sedlmayersche Feststellung, die auf so viel Ablehnung und Verdrehung stößt, weil sie die Wunde bloßlegt, das autonome Bild als Kultgegenstand, in dem der Mensch seine eigene Schöpfer- und Vernichtungskraft anbetet. Denn es ist der Mensch, der auch das Unmenschliche verursacht. Daß der Mensch selber die Mitte ausmache, ohne das Bild eines Größeren zu sein, dieses Autonomie-Denken hat den Rang eines Dogmas, dem zu widersprechen heute so viel bedeutet wie sich selber disqualifizieren. Wenn es an die Gültigkeit dieses modernen Grunddogmas geht, gibt es keine Pluralität mehr, nicht einmal Toleranz.

Auf diesem wackligen Grundpfeiler ist die gesamte sogenannte exakte Wissenschaft und mit ihr die Technik aufgebaut, und mit ihr sind

wir dabei, in sich überstürzender Schnelligkeit die gesamte Welt, nachdem sie so bequem geworden ist, zu entmenschlichen. Da sie nur diejenige Seite des Menschen, die der Berechen- und Meßbarkeit erreichbar ist, zu erfassen und zu beurteilen vermag, steht sie vor dem dauernden Dilemma ihrer eigenen Grenzen. Und weil sie diese nicht überschreiten kann trotz unablässiger und immer gewalttätigerer Versuche (der babylonische Turmbau ist das Bild dafür), wird die andere Seite in uns, das Jenseitige, der Kern und das »Dort« unseres Daseins entweder ignoriert und unterdrückt – der Computer erfaßt das alles nicht – oder in Ersatzriten neu sakralisiert. Wissenschaft als Macht: Das instrumentale Denken macht den Menschen zum Objekt des Menschen. Die Ideologien sind fertig, und sie sind unersättlich.

W. Schmied mag es weit von sich weisen, ein Ideologe zu sein, indem er Maß und Mitte der Welt in die Vorstellungs- und Schöpferkraft des Menschen verlegt, um es dann als numinos, religiös oder einfach als »das Spirituelle« zu bezeichnen. Daß damit jeder subjektiven Beliebigkeit der Weg zu quasi-religiöser Autorität bereitet wird, scheint er nicht zu bedenken.

Der Geist weht, wo er will – aber vergewaltigen und in Beschlag nehmen läßt er sich nicht. Es gibt auch eine Mystik der Negation und des Hasses, und ist diese nicht auch spirituell? Die Inbrunst der Verneinung kann Formen der Andacht annehmen. Ich erinnere nur an das Hakenkreuz oder den Totenkopf der SS, die zu ihrer Zeit eine Macht gewonnen haben wie Fetische eines Totenkults. Auf so einfache Zeichen reduziert, gibt es eine Mystik, die so kalt sein kann wie die Maske eines Funktionärs. Was hinter einem schwarzen Quadrat im weißen Feld steckt, wissen wir es? Es gibt sich nicht zu erkennen, aber ohne Zweifel hat es mit Spiritualität zu tun. Malewitsch aufgrund seiner Bilder deshalb als christlichen Mystiker zu vereinnahmen, geht zu weit und es geht auch gegen sein Selbstverständnis als überzeugter Bolschewik. Heißt das nicht die Interpretation an die Stelle des Inhalts setzen und das Christliche auf sein spirituelles Gegenteil festlegen? Auch der Teufel ist Geist, und an Intelligenz jedem menschlichen überlegen.

Die Glattheit abstrakter Lösungen, ob im Politischen oder in der Kunst, ganz besonders aber in der politisierten Kunst, muß nicht die Findung der neuen Mitte, sondern kann ebenso die symbolische Hinrichtung der Welt bedeuten. Die schrittweise Reduzierung des Baumes im Werk Mondrians bis zur geometrischen Chiffre und schließlich zum Nichts ist in diesem Doppelsinn tatsächlich als epochale Leistung nicht nur für die Kunstgeschichte exemplarisch. Sie hat religiöse und demiurgische Dimensionen – aber wer entziffert sie?

Wenn jemand, dann hätte die Kirche die Mittel und die Kraft, die Geister zu unterscheiden. Aber vielleicht gehört es gerade zu den Zeichen der Zeit, daß die Kirche zumindest im Westen für eine solche Unterscheidung zu vielbeschäftigt, zu müde oder gar blind geworden ist. Für mich als Maler sind weder Malewitsch noch Mondrian noch Kandinsky Säulenheilige oder Religionsstifter. Ihre Bedeutung ist in der Hauptsache durch spekulative Interpretation der modernen Kunstgeschichte entstanden. Wie weit deren Optik und Macht reicht, wird erst die Zukunft erweisen. Kunst kann weder Wissenschaft noch Religion sein, oder sie mißversteht sich selbst. Und Kunstgeschichte als Wissenschaft über Kunst ist keine absolute Instanz, wo es um das Eigentliche der Bilder geht; denn dies gehört anderen als wissenschaftlichen Dimensionen an. Wo aber Wissenschaft oder Kunst zu etwas Absolutem gemacht wird, rächen sich diese am Menschen.

Das »Innere« des Menschen, wie es von W. Schmied im Sinn der Abstraktion auf Kosten des Äußeren verstanden wird, könnte auch die Gestalt verrraten, die das authentische Bild des Inneren ist. »Verloren geht nur das Äußere, der Augenschein, das Assoziative, die Arabeske« (W. Schmied, S. 79). Das Äußere ist aber nicht »nur« das Äußere oder das Assoziative, denn ohne Äußeres gibt es kein Inneres. Damit ein Ding oder der Mensch sei, braucht es beides. Das Äußere zur Arabeske degradieren heißt es isolieren und aushöhlen. Das dann verabsolutierte Innere kann alles sein: Numen oder Dämon oder gar nichts mehr.

Die alles entscheidende Frage ist uralt, und sie lautet: Was ist der Mensch? Nach der Auskunft der Bibel ist er das Bild eines anderen und dessen Geschöpf, und die Welt kein Zufalls-

produkt der Evolution, sondern Gottes Schöpfung. Zwar sind wir frei, aber unsere Autonomie ist mit Sanktionen verknüpft, und deren Sachwalter ist der biblische Glaube. Ist dieser noch verbindlich oder nicht, das ist die Frage für die Kirche wie für die Kunst, ob sie nun in der Kirche auftritt, oder ob sie anderen unerkannten Göttern dient. Die Kirche wird den Vorwurf kaum entkräften können oder wollen, daß sie seit etwa 200 Jahren in der von ihr inspirierten, geförderten und verwendeten Kunst und Bildwelt das Äußere nicht nur überbetont, sondern bis zur leeren und geschönten Hülse hat werden lassen. Seit dem Barock scheint das Blut aus dem z. T. virtuos beherrschten Äußeren gewichen zu sein. Klassizistische und nazarenische Abziehbilder einer süßlich verstandenen Historie, aus der die Stoßkraft und Erfülltheit des Inneren restlos verflüchtigt scheint. Die Bilder lügen nicht, selbst wenn sie es wollten. Sie verraten, woran eine Epoche wirklich glaubt. Beim 19. Jahrhundert scheint es wissenschaftlicher Fortschritt und Technik zu sein, die Kirche einbegriffen, und beim 20. Jahrhundert scheint es die Faszination durch die Gewalt zu sein, die im instrumentellen Denken beginnt. Die Beschränktheit aufs Äußerliche und wissenschaftlich Festlegbare scheint dabei der Abstraktion nicht nur entgegengesetzt, sondern zugleich deren korrespondierende Vorform zu sein. So, als wäre die Abstraktion die Antwort unseres Jahrhunderts auf die anders abstrakte Äußerlichkeit des 19. Vielleicht sind es zwei Extreme, die sich bedingen. Beiden ist gemeinsam, daß sie auf je andere Art den ganzen Menschen und die Welt als Ganzes aus dem Blick verlieren und an die Stelle der biblischen Wirklichkeit irgendeine »Spiritualität« setzen. Im Nebel irisierender Worte und manichäisch-gnostischer Vorstellungen entsteht so ein pseudopastorales Lehrgebäude für Eingeweihte. Und in der Praxis Ausübung von Macht Hand in Hand mit dem Kunsthandel und alle
an Manipulation und Geld
re Abstraktion als die W

Reinhold Schneider hat es gesehen, und ich entnehme es demselben Communioheft 1/83 (Hilarius Barth über Priestertum in Reinhold Schneiders »Winter in Wien«, S. 46-58. »Eine große Gefahr ist es, daß wir mehr und mehr von Abstraktionen beherrscht werden« [Winter in Wien, S. 214] und weiter: »Unheimlich deutlich ist nur, daß die Macht proportional ihrer Steigerung aus dem Menschlichen in das Unpersonale, in das Unmenschliche fällt« [Winter in Wien, S. 290]). Ich nenne es Machtausübung, wenn ich in Barnett Newmans Leertafeln, deren ästhetischen Reiz ich gar nicht bestreite, Kreuzwegbilder sehen soll. Es ist höchst subjektive Willkür, sie als solche zu bezeichnen und dies den Leuten aufzureden. Die dazu aufgewendete Rhetorik beweist nur, auf wie schwachen Beinen solche Interpretationen stehen. Es mag der persönlich so verstandene Kreuzweg des Malers Barnett Newman sein – aber die Mitteilungskraft darin ist, von der ästhetischen Dünnluft abgesehen, gleich Null.

Bleibt schließlich zu fragen: Welchen Platz hat bei den Überlegungen W. Schmieds die Kunst in der Kirche selbst? (Ich meine diejenige bei uns seit 1945.) Sie wird mit keiner Silbe erwähnt. Sicher hat sie zum großen Teil nichts Besseres verdient – aber es könnte auch sein, daß Schmied vieles einfach nicht kennt, und diese pauschale Nichtbeachtung schafft doch die zwei Ebenen des Erwähnenswerten und des Inferioren, welches letztere die Kirchenkunst wäre.

Ich selbst arbeite seit 30 Jahren viel für die Kirche, und ich leide deshalb nicht an Inferioritäts- oder Ghettoangst. Die Arbeiten sind öffentlich zugänglich und von jedermann zu beurteilen. Sie sind so welthaltig wie alles, was ich im Atelier oder sonst arbeite, und wenn es um sog. freie Arbeit oder einen profanen Auftrag geht, empfinde ich nichts anderes als bei Arbeiten für die Kirche. In und außerhalb der Kirche ist für mich die gleiche Welt, die zwar zerrissen und gespalten, aber doch nicht ohne Hoffnung ist, und wieso sollte es nicht erlaubt oder möglich sein, auch Geglaubtes und Erhofftes darzustellen, und zwar so, daß es für die Menschen lesbar und sogar eine Quelle der Freude ist? Wieso wird dieses ganz legitime Bedürfnis einer Gemeinde, die doch aus lebenden Menschen besteht und heute eine Wandmalerei oder Glasfenster oder Bildteppiche in ihrer Kirche haben möchte, ignoriert und mißachtet? Hier stehen Bilder im Zusammenhang des Lebens

oder sogar des Kultes, statt museal zu sein. Sicher ist die klassische Moderne im Museum und nicht in der Kirche zu finden, hier hat die Kirche viel verpaßt und verschlafen – aber hat das Museum deshalb den geistlichen Rang der Kirche übernommen, während jene verschüchtert und ängstlich im Bewußtsein ihrer ästhetischen Sünden in den Glanz säkularer Spiritualität zu schielen hätte? Es gibt auch in der Kirche moderne Bildwerke, die sich vor modernsten Abteilungen in den Museen nicht zu verstecken brauchen. Daß sie zu den dort herrschenden Ideologien nicht passen, bestätigt nur die Unvereinbarkeit der Gegensätze. Der Wille und die Kraft zur Unterscheidung, den die Kirche heute weitgehend vermissen läßt, ist auf die andere Seite übergegangen. Ideologien sind nicht tolerant. Sie müßten sich selbst aufgeben, wo doch ihr Wesen darin besteht, recht haben zu müssen.

Ist »christliche Kunst« zur Subkultur abgesunken? Im öffentlichen Bewußtsein ohne Zweifel. Trotzdem bin ich der Meinung, daß sie im Sinn einer umfassenden Sinnenhaftigkeit jeden Augenblick neu geboren werden kann, wenn sie aus dem Hl. Geist stammt. Der Versuch jedoch, die bereits musealisierte Kunst oder Antikunst des 20. Jahrhunderts in die Kirche zu schleusen, um sie zu revitalisieren, hat nicht den Rang einer Zeugung. Ich sehe darin eine fruchtlose Strategie, die sich bestenfalls dazu eignet, um noch mehr Epigonen in der vielfach zum platten Gebrauchswert und zur hilflosen Dekoration abgerutschten Kirchenkunst zu züchten. Nichts läßt sich leichter imitieren als das Abstrakte.

Der Beitrag von W. Schmied ist überschrieben: »Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts«. Welche Spiritualität? – Das ist die Frage. Und was fängt die Kirche damit an?

Emil Wachter

Miklos Vetö, geboren 1936 in Budapest, verheiratet, drei Kinder. Studium der Rechtswissenschaft in Ungarn bis 1956, dann der Philosophie in Paris und Oxford. Als Lehrer in den USA und Afrika. Seit 1979 in Rennes. Veröffentlichungen u. a.: La métaphysique religieuse de Simone Weil (Paris 1971) und Le fondement selon Schelling (Paris 1977). Den Beitrag auf Seite 219 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

Jean-Luc Marion, geboren 1940, ist Titularprofessor für Philosophie an der Universität von Poitiers; Chefredakteur der frankophonen Ausgabe von Communio. Letzte Buchpublikation: Dieu sans l'être (Paris 1983). Den Beitrag auf Seite 223 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Antonio Sicari, geboren 1943, Priester 1967, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten an. Doktor der Theologie und Lizentiat in den Bibelwissenschaften. Direktor der italienischen Ausgabe von Communio. Letzte Veröffentlichung: Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario Carmelitano di S. Teresa d'Avila (Edizioni OCD 1982). Den Beitrag auf Seite 232 übersetzte aus dem Italienischen Oskar Simmel SJ.

Paul Toinet, geboren 1924, Priester 1948, Professor an Priesterseminarien, lehrt gegenwärtig am Priesterseminar von Paray-le-Monial. Letzte Buchveröffentlichung: L'Etre et l'Eglise, 3 Bd. (1982). Den Beitrag auf Seite 238 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Der Beitrag von Kardinal Ratzinger auf Seite 244 wurde für die Zeitschrift »Insight. A Journal for Church and Community« geschrieben. Als Vortrag gehalten vor der Görresgesellschaft im Campo Santo am 30. 10. 82.

Paul Diwo, geboren 1922, ist Studiendirektor in Troisdorf.

Gisbert Kranz, geboren 1921, veröffentlichte Arbeiten auf dem Gebiet der Komparatistik; zuletzt: Das Bildgedicht (2 Bd., 1981); er lebt in Aachen.

Der Text des Beitrags auf Seite 283 wurde von Staatsminister Hans Maier am 9. Dezember 1982 in der Universität Augsburg vorgetragen.

Friedrich Maria Rintelen, geboren 1899 in Ahlen/Westf., 1952 Weihbischof und Erzbischöflicher Kommissar für Magdeburg bis 1970. Der Beitrag auf Seite 289 ist dem Buche »Erinnerungen ohne Tagebuch« entnommen (Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn, 1982).

Emil Wachter, geboren 1921, Maler und Bildhauer. Gestalter von St. Kilian in Osterburken und der Autobahnkirche Baden-Baden. Neuere Arbeiten Schloßbergsteg, Freiburg i. Br., und Adveniat-Krypta im Dom zu Essen sowie Singener Trilogie; 125 Alugrafien »Gesichter zur Bibel«.

Hans Urs von Balthasar

Theodramatik IV

Endspiel

484 Seiten, DM 55,– / Fr. 49,–

Johannes Verlag Einsiedeln

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Mitglieder der Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck. Anschrift von Verlag und Redaktion: Moselstraße 34, 5000 Köln 50, Tel.: 0221-392913. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 48,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 47,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 325,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung, Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn.

Der Inlandsausgabe dieses Heftes sind zwei Prospekte des Bonifatius-Verlages, Paderborn, beigefügt.

Die Jugendlichkeit Jesu

Von Hans Urs von Balthasar

Die Weisheit aller Völker schreibt den verschiedenen Lebensaltern des Menschen verschiedene Tugenden zu, entsprechend seiner jeweiligen leib-seelischen Beschaffenheit. Der junge Mensch ist voll Spannkraft und erwartet Großes vom Leben, der Erwachsene leistet sein Werk, der Alternde, dessen Kräfte schwinden, hat den Abstand gewonnen, der Übersicht und religiöse Weisheit erlaubt. Buddha stirbt mit achtzig Jahren, Sokrates mit etwa siebzig, Platon mit ungefähr vierundsiebzig. Dichter können jung sterben, denn die Erfassung der Wirklichkeit im Bild und die Prägekraft des Symbols zeichnen die Jugend aus (wer dichtet nicht in ihren Jahren). Nun ist es aber bezeichnend, daß Augustin in einer Predigt an Taufanwärter diesen die Tugenden aller Lebensalter zugleich wünscht: »Euer Säuglingsalter sei die Unschuld, euer Kindesalter die Ehrfurcht, die Pubertät Geduld, das Jungmannsalter Tucht *(virtus)*, das Altern Verdienst, das Greisentum nichts anderes als gereifte, weise Einsicht. Durch diese Lebensalter hindurch entwickelst du dich nicht, sondern bleibst du, dich stetsfort erneuernd, der gleiche. Während die Lebensstufen sich abfolgen, bleiben sie in der christlichen Seele gleichzeitig und einhellig bestehen.«[1] Noch deutlicher werden die Extreme – Kind und Greis – zusammengebunden: »Nicht so wollen wir vorankommen, daß wir aus Neuen Alte werden, die Neuheit selber soll wachsen.«[2] Wenn der Psalm verlangt: »Lobt den Herrn, ihr Knaben, von nun an bis in Ewigkeit«, »dann sagt nicht: ›Wir beginnen den Herrn zu loben, weil wir Knaben sind, wenn wir einmal groß sind, dann werden wir uns selber loben!‹ Nicht so, ihr Knaben. Euer Greisentum soll knabenhaft sein, eure Jugend wie die eines Greises; ich meine: eure Weisheit sei ohne Hochmut, eure Demut aber nicht ohne Weisheit, dann könnt ihr den Herrn ›von nun an bis in Ewigkeit‹ loben.«[3] Woher kommt dieses Spiel mit den Lebensaltern im christlichen Bereich?

Jesus von Nazaret starb in dem Alter, das die Römer als *juventus* bezeichnen. Warum so früh? Für die Griechen wäre die Antwort der Neid oder auch die Liebe der Götter gewesen (Ganymed), das spätjüdische Weisheitsbuch gibt die schöne und doch ungenügende Antwort: »Das wahre Silberhaar besteht nicht in alten Tagen, sondern in Weisheit; die wahre Reife ist ein fleckenloses Leben. Er wurde hinweggerafft, damit nicht Bosheit seine Einsicht

1 Sermo 216,8 (PL 38,1081).

2 In Ps 131,1 (PL 37,1710).

3 In Ps 112,2 (PL 37,1472).

trübe, denn die Faszination der Nichtigkeit verfremdet das Gute« (Wh 4,9ff.). Aber Gott der Vater brauchte bei seinem Sohn diese Sorge nicht zu haben; er hatte ihn endgültig und ohne Bedenken der Welt ausgeliefert.

Doch wenn sich in Jesus, in seinen Worten wie in seinem Verhalten, eine Weisheit offenbart, die über alles durch Lebensreife Erreichbare hinausliegt, ja alles Wachsen und Vergehen überdauert – »Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen« (Mk 13,31) –, so gipfelt doch diese Weisheit in dem Schrei, der aller menschlichen Reife Hohn spricht: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen!« (Mk 15,34), und riskiert, all seine weisen Worte und Taten als Illusion zu entlarven (A. Schweitzer). War es jugendliche Phantasie, die ihm eine weltumfassende Sendung vorgaukelte und in der zerreißenden Tortur der Kreuzigung von oben bis unten zerriß? Oder war das grauenhafte Ende die notwendige, sicher vorausgeahnte Krönung seiner jugendlichen Weisheit? Die alten Weisen – ein Laotse, ein Sokrates – rücken milde und nachsichtig ab von den Illusionen der irdischen Welt, hier aber wird einer in das blutige Dorngestrüpp der Leiblichkeit hineingestoßen, darin umzukommen. Er kennt nicht die »Faszination des Nichtigen«, eben deshalb muß er dessen ganze Abgründigkeit erfahren. Nicht von außen, wie die Weisen, sondern von innen. »Denn das Törichte von seiten Gottes ist weiser als die Menschen, Gott hat es erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen« (1 Kor 1,25.27). So ist die Frage, ob nicht schon das ganze jugendliche Leben Jesu innerlich ein Gang auf dieses von ihm selbst irgendwie vorgewußte oder vorgeahnte Ende – einer totalen Ein-Fleischung – war. Resignation und Distanzierung vom Irdischen ist nicht schwer; das Alter empfiehlt es auf seine milde Art als Einübung auf den Tod. Aber das Irdische, so wie es ist, umarmen bis zur Annagelung daran, bis zur innern Erfahrung seiner Entfremdung vom Schöpfer: das ist eine andere Weisheit.

In Jesu Auftreten und Künden offenbart sich eine Jugendlichkeit, die das Selbstbewußtsein der Reife und den Weisheitsanspruch des Alters in sich einbirgt. »Feuer kam ich auf die Erde zu werfen«: das kann nur ein Junger sagen. Das Feuer ist er selbst: »Wer mir naht, naht dem Feuer«, sagt ein apokryphes Jesuswort. Nicht irgendein Feuer, sondern das zentrale. Daher der ungeheuerliche Anspruch, der nicht duldet, daß seiner Person etwas vorgezogen wird. Wer etwas, und sei es Vater, Mutter, Sohn, Tochter, sich selbst »mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert« (Mt 10,37f.). Wie sollten seine Hörer nicht entsetzt fragen: »Zu wem machst du dich?« (Joh 8,53). Kein Weiser hat Menschen an sich selber gebunden; er zeigt nur einen Weg, der mit ihm nicht identisch ist. Die Weisheit des Täufers besteht im dauernden Wegzeigen von sich selbst. Aber dieser Jüngling zeigt mit Beharrlichkeit auf sich als Weg, Wahrheit, Leben, Licht, Wasserquell aus dem ewigen Leben und zurück in dasselbe, ja – fast wahnsinnigerweise – als Leben in und trotz der Evidenz des Todes (Joh 8,52; 11,26). Und wenn man den johanneischen

Worten nicht trauen wollte: das Gehaben und die Taten, sogar die Worte des synoptischen Jesus sagen grundsätzlich dasselbe. Das Reich Gottes, das er verkündet, ist unweigerlich mit seiner Person verbunden; wie einer sich zu ihm einstellt, so wird er in Ewigkeit zu liegen kommen.

Er – und doch nicht er. Auf die Frage: »Was machst du aus dir selbst?« lautet die Antwort: »Wenn ich mich selbst ehre, ist meine Ehre nichtig. Mein Vater ist es, der mich ehrt, den ihr euren Gott nennt und doch nicht kennt« (Joh 8,54). Was er ist, das ist er durch seinen Vater. Er ist und bleibt dessen Kind. Ein Kind, das nicht entwachsen kann, weil es je-jetzt, immer, ewig am Gezeugt- und Geborenwerden ist. Er *ist* seit immer (»ehe Abraham ward, bin ich« Joh 8,58), aber sein Sein ist ein ewiges Eben-jetzt-Werden. (Das Wort »bin« stammt aus einer Wurzel, die ebensosehr Werden wie Sein besagen kann: lat. *fio*, griech. *phyō*, altind. *bhū:* werden.) Das menschliche Kind löst sich von den Eltern, um zu wachsen, zu fruchten, zu altern. Aber das göttliche Kind ist die immer – auch in der Entsendung in die Welt – entspringende Frucht der väterlichen Zeugung. Hier gibt es keine Gewöhnung, nur immerwährendes Staunen, ewige Dankbarkeit und ewigen Gehorsam. Denn der Zeugungsakt des Vaters ist grundlose Liebe, deshalb nicht auszuloten oder zu hinterfragen: Gehorsam des Sohnes ist die Weise, wie er an der göttlichen Weisheit und Allwissenheit teilnimmt. Und die Finsternis des Kreuzes ist nichts als der Gang in den Grund dieses Gehorsams hinein, wobei der Sohn die Entfremdung der Welt in seinen reinen Gehorsam hineinnimmt.

Deshalb kann Jesus das Kind in die Mitte der Jünger stellen: »Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie dieses Kind, wird nicht hineinkommen« (Mk 10,15; Lk 18,17): in derselben unreflektierten, vertrauenden Offenheit und Exponiertheit, die nur im Himmel durch den Gott schauenden Engel geschützt (Mt 18,10), auf Erden der Verführung ausgesetzt ist (ebd. 6). Es wird gefordert, daß man aus der falschen Erwachsenheit »umkehrt« und »wie die Kinder« wird, um in das Reich des Vaters, der im Sohn ist, eingehen zu können (ebd. 3).

Wäre Jesus »aus dem Blute, aus dem Willen des Fleisches, aus dem Willen des Mannes« geboren (Joh 1,13), so könnte er diese Exponiertheit des Glaubens, Liebens, Sich-Anvertrauens nicht zum bleibenden Vorbild der Existenz in seiner Nachfolge erheben; aber weil er die ewige Begeisterung des aus dem Vater Geborenwerdens hat, kann er diese seine Jugendlichkeit im Verschenken seines Geistes denen weitergeben, die von seiner Daseinsweise leben wollen.

Jesu Jugendlichkeit hindert nicht seine Männlichkeit. Das Geheimnis seines Ursprungs ist das der Freigabe als eines bleibenden Aktes. Gott Vater läßt Gott Sohn Gott sein, nicht untergeordneter, sondern gleichrangiger Gott. Und beide lassen den Heiligen Geist den gleichrangigen Ausdruck ihrer Liebe sein. Das Zeugen und Sich-zeugen-Lassen, Aushauchen und Sich-hauchen-Lassen ist ewiger Akt und ewig vollkommenes Ergebnis, das nie vom Akt Abstand nehmen kann. Darum ist Gottes Ewigkeit ewig jung und überraschend, ein

Abgrund von Neuheit. Alle Begriffe, die dem zu nahen versuchen, sind endlich und geschlossen und insofern »alt«, sie können nur, wie die alttestamentlichen Weissagungen des Messias, auf etwas verweisen, das mehr ist als sie. Haben diese Weissagungen nicht schon alles gesagt, was konnte Jesus noch Neues bringen? »Alle Neuheit hat er gebracht, indem er sich selber brachte« (Irenäus, Adv. Haer. IV 34,1).

Das Unbegreifliche ist, daß Jesus diese seine Jugendlichkeit seiner Kirche, seinen lebendigen Gläubigen weiterzugeben vermocht hat. Durch seine restlose Hingabe an die Menschheit hat er den Ort seines Entspringens aus dem Vater freigelegt für unser Geborenwerden aus Gott (Joh 3,4 ff.). Wir können mit einer vollkommenen Kindlichkeit beginnen; *quasi modo geniti infantes* (1 Petr 2,2), was diese »Kinder« nicht hindert, »an Urteilskraft reife Menschen« zu sein (1 Kor 14,20). Die Er-wachsenheit des Christen ist sein Bleiben im Hervorwachsen aus Gott. Die Reife des Märtyrers Ignatius ist, daß er nicht aufhört, die »innen in ihm lebendige, murmelnde Quelle« zu hören, »die sagt: Hin zum Vater!« (Röm 7,2).

Es gibt keine »alten« Heiligen; sie sind alle bis ins Greisentum jugendlich. Petri erste Rede ließ ihn der Trunkenheit verdächtig werden, Pauli Rede vor Festus der Verrücktheit (Apg 26,24). Wie juvenil wirken Augustins Confessionen verglichen mit Plotin, oder Anselms Gebete oder Bonaventuras Aufschwünge; ist nicht noch das *Suscipe* des klugen Inigo von Loyola überschwenglich? Das haben die Heiligen von der Kirche, deren Glieder sie sind, denn ihr »ist die Gabe Gottes anvertraut worden, damit alle Glieder daran teilnehmen und davon verlebendigt werden konnten; in ihr ist die Kommunion mit Christus, nämlich der Heilige Geist hinterlegt worden. Von der Kirche haben wir den Glauben erhalten und hüten ihn sorgfältig, denn immerfort wird er vom Heiligen Geist wie ein in einem kostbaren Gefäß Hinterlegtes verjugendlicht und läßt auch das Gefäß, das ihn enthält, verjugendlichen« (Irenäus, Adv. Haer. III 24,1). Von der Märtyrin Blandina heißt es: »Wie ein edler Kämpfer verjugendlichte sie sich *(aneneázen)* im Bekenntnis« (Euseb, Kirchengesch. V 1,19).

Zwei französische Dichter haben die Jugendlichkeit des Christentums bestens begriffen, Péguy und Bernanos. Für den ersten ist das »Altern« *(le vieillissement)* in einem geistig-sittlichen Sinn der Zerfall der christlichen Spannkraft, die Verleugnung der »kleinen Hoffnung«, die ihre »ältern Schwestern« Glaube und Liebe voranzieht. »Altern« ist das Stigma der Erbsünde, die Fallbewegung der Existenz; der christliche Sinn ist die erhebende Gegenkraft. Für den zweiten »gibt es den reifen Menschen gar nicht, denn es gibt keinen neutralen Zustand zwischen Jugend und Alter. Wer nicht *mehr* zu schenken vermag, als er empfängt, der beginnt bereits in Fäulnis überzugehen. Sogar ein stumpfer Betrachter begreift, daß ein Geizkragen schon mit zwanzig Jahren ein

Greis ist.«[4] »Das Evangelium ist ewig jung, bloß ihr seid so alt«, ruft er den Christen zu, »eure Alten sind sogar noch greisenhafter als andere Alte.«[5]

Die Jugendlichkeit Jesu und derer, die ihm ernstlich zu folgen versuchen, ist ein Mysterium, das die Psychologie weit übersteigt. Denn sie stammt aus den verborgensten Gründen der Theologie, aus dem Geheimnis der göttlichen Trinität. Immerfort entsteigt das ewige Kind aus dem ewig zeugenden und entlassenden väterlichen Schoß. Der Logos und seine Logik sind Frucht der unauslotbaren, grundlosen Liebe jenseits von Notwendigkeit und Freiheit. Löst man den Sohn vom Vater, so verfällt man dem ausdörrenden Rationalismus. Aber der Sohn löst sich nie von seiner Herkunft. »Ich weiß, daß die Weisung des Vaters das ewige Leben ist; was immer ich sage, ich sage es so, wie der Vater es mir zugesprochen hat« (Joh 12,50). Dieser Sohnesgehorsam ist das Fundament aller Logik.

Man versteht nun, warum Jesus von Nazaret als *juvenis* gestorben ist.

4 Predigt eines Atheisten am Fest der Kleinen Therese. Einsiedeln 1954, S. 53f.

5 Ebd., S. 50f.

Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?

Von Bischof Klaus Hemmerle

Das Thema, das die Überschrift anzeigt, ist ebenso dringlich wie problematisch. Es ist problematisch; denn was ist das: *die* Jugend?, und was ist, im Verhältnis zur Jugend gesehen, *die* Kirche? Und des weiteren: sind das zwei Pole, die je in sich stehen, so daß der je andere nur außerhalb des je einen wäre? Und doch gibt es ein Profil der jetzigen jungen Generation, das sich bei aller inneren Vielfalt abhebt von dem der Jugend etwa zur Zeit der Jugendbewegung, zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, zur Zeit der späten sechziger Jahre. Es gibt ebenso ein Profil von Kirche, das heute nicht einfachhin mit dem zusammenfällt, wie Kirche sich vor oder unmittelbar nach dem Konzil darstellte. Und es gibt ein Interesse und Desinteresse junger Menschen an der Kirche, ein Zugehen auf sie und ein Sichabwenden von ihr – und gibt Aufbrüche, Bewegungen, Krisen, Ratlosigkeiten im Bereich der Kirche bei ihrem Bemühen, ihren Auftrag für die kommende Generation auszufüllen. Wir dürfen sagen: Die Distanz eines Großteils der jungen Generation zur Kirche griff kaum einmal so tief und erfaßte kaum einmal so viele junge Menschen wie heute. Zeichen neuer Unbefangenheit, religiöser Ansprechbarkeit, neuer Solidarität zwischen Hoffnungen und Ängsten der jungen Generation und Grundmotiven christlicher Botschaft – das alles ist gewiß auch nicht zu übersehen. Aber die lautlose Fremde der vielen wird davon nicht erfaßt. Und auch unter jenen, die der Kirche zugetan sind und in ihr sogar mittun, klaffen Abgründe zwischen Lebenserfahrung und Lebenshaltung einerseits und der Botschaft und Norm, welche die Kirche verkündet, andererseits.

Wir wollen im folgenden nicht eine Bestandsaufnahme versuchen, nicht ein praktizierbares Aktionsmodell entwickeln. Alles das wäre wichtig. Aber nicht minder wichtig erscheint uns etwas anderes: eine fundamentaltheologische Besinnung auf das, was Kirche jeweils und gerade heute mit der jungen Generation zu tun hat. Aus solcher Rückfrage heraus werden vielleicht auch die Zeichen der Zeit neu lesbar und deutbar. Mehr als eine Skizze, mehr als dürre Striche können hier nicht gegeben werden. Aber vielleicht sind sie ein Anstoß zum Nachdenken, Weiterdenken oder auch Widerspruch. Die Sache ist wichtig genug, um so gründlich und grundsätzlich wie möglich angegangen zu werden.

1. Der fundamentaltheologische Ansatz des Verhältnisses Kirche – Jugend

Der letzte Vers des Alten Testamentes spricht vom wiederkommenden Elija: »Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der

Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muß« (Mal 3,24). Es gibt eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Bezugsstelle für diesen Text (Sir 48,10; Lk 1,17), und beide Male wird nur die eine Richtung aus der Doppelaussage aufgegriffen: »Das Herz der Väter wieder den Kindern zuwenden.« Das endgültige Gottesheil braucht einen Wegbereiter – Elija, in seiner Kraft Johannes der Täufer (vgl. Lk 1,17; Mt 17,10-13).

Gott handelt an einer bestimmten Stelle der Geschichte. Was er da tut, ist aber nicht nur bedeutsam für den Augenblick. Es ist *Verheißung* auf Zukunft hin und *Bestätigung* schon erfolgter Verheißung. Gottes kommendes Heil bahnt sich eine Straße durch die Geschichte, und nur wer glaubt, wird es nicht als Gericht, sondern als das erfahren, was es sein will: Heil. Dann aber wird die Weitergabe der Kunde vom Heilshandeln, dann wird die Fortsetzung der Glaubensgeschichte mit Gott in die je kommende Generation hinein selber zum Vollzug des Glaubens. Ein Israelit, dem die kommende Generation gleichgültig wäre, dem es nicht darum ginge, den Glauben an Jahwe und sein Wirken im Volk zu überliefern, der schnitte sozusagen seine eigene Geschichte ab, und mehr noch: er schnitte in die Heilsgeschichte Gottes selber hinein, die Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht aufs endgültige Heil hin ist. Das ist also die Aufgabe des großen Heilsboten (Elija, Johannes): den Konnex zwischen den Generationen, den Fortgang der Glaubensgeschichte in der Lebensgeschichte des Volkes zu gewährleisten.

Es liegt in der Logik dieses Ansatzes, von Jesus her Johannes den Täufer in der Elijarolle zu lesen. Bleibt die Frage, ob mit Johannes diese Berufung des Elija als abgeschlossen zu gelten habe oder ob sie, verwandelt, weitergehe. Nicht nur die Abschnitte in den Haustafeln des Epheserbriefs und Kolosserbriefs (Eph 1-4; Kol 3,20f.) weisen auf die bleibende Bedeutung des Maleachiwortes hin. Zur christlichen *Communio* gehört die der Geschlechter im Haus und in der Gemeinde hinzu. Aber solche *Communio* ist mehr als nur *ein* Aspekt unter vielen. Wir dürfen uns auf den Missionsbefehl Jesu stützen. Er ist nicht nur synchron, sondern auch diachron zu verstehen, er richtet sich nicht nur darauf, jene, die jetzt leben, zu Jüngern zu machen, sondern er zielt auf Überlieferung, auf Weitergehen der Heilsbotschaft von Geschlecht zu Geschlecht. Der Tauf- und Missionsbefehl und die Verheißung, daß der Herr alle Tage bis zum Ende der Welt bei den Jüngern bleibt, hängen zusammen (Mt 28,18-20). Sicher ist Heilsgeschichte von Jesus Christus her nicht mehr in jenem ausschließlichen oder doch primären Sinn wie bei Israel Volksgeschichte. Daß aber in Jesus Christus das Heil endgültig für alle gekommen ist, macht die Dynamik der Überlieferung nur noch dringlicher. Und diese Überlieferung beschränkt sich nicht aufs Predigen, auf die Weitergabe des *depositum fidei*, so zentral diese ist. Die Botschaft ist Botschaft jener geschehenden Liebe, jener im Herrn eröffneten Communio, die *als* Communio, als Liebe, als Einssein

weitergeht und Zeugniskraft gewinnt (vgl. Joh 13,34f. und 17,21-23). Dann aber gelten die über das Verhältnis zur je kommenden Generation alttestamentlich erhobenen Ansprüche und Maßstäbe im Kontext des Neuen Testamentes nur um so radikaler. Nur in der Zuwendung zu den Söhnen bewähren und beglaubigen die Väter ihren Glauben. Jugendpastoral im umfassenden Sinn von *Communio* und *Missio* ist dann also nicht nur ein Sparte der speziellen Pastoral, sondern ein Grundvollzug des Glaubens sowohl des einzelnen als auch der Kirche.

Lassen sich aus einem solchen Ansatz von Jugendpastoral Grundstrukturen gewinnen, wie sie zu geschehen hat? Orientieren wir uns an dem Vorgang der *Traditio*, in welcher die *Communio* von Geschlecht zu Geschlecht weiterwächst, als *Communio* des kirchlichen Glaubens, Bekennens und Lebens, gewiß, aber ebenso, dies voraussetzend und von ihm vorausgesetzt, als herzliche Zuwendung der Geschlechter zueinander, als je neue Bekehrung zueinander, auf daß der Herr selber in der Mitte (vgl. Mt 18,19f.) und so das Band auch der Generationen sei.

Christliche *Traditio* ist mehr als ein hermeneutischer Vorgang, in welchem Partner sich gut verstehen und zu einem Arrangement ihres Miteinander kommen. Gerade dieses »Mehr« ist ärgerlich. Das Evangelium ist gegeben, Kirche kann nicht vom Nullpunkt an modelliert werden. Es geht nicht um Beugung der Späteren unter die Früheren, aber um gemeinsame Beugung unter das Evangelium, das schon da und deswegen schon je in den Händen der Früheren ist. Sich so geben, daß darin mehr als das eigene Ich gegeben wird, sich so geben, daß darin die Wahrheit Christi und die verbindliche Erfahrung der Glaubenden vergangener Generationen mitgegeben wird: das ist der nicht aus Freundlichkeit aufkündbare Auftrag der »Väter«, der sie freilich zugleich arg in Pflicht nimmt, sich selbst zu demütigen, klein zu sein vor dem, was ihnen als das Größere überkommen und überliefert ist. Solange christliche Geschichte geht, wird das zeitliche Gefälle der Überlieferung, der diachrone Überschuß des Ursprungs nicht nivelliert werden können und dürfen. Vaterlose Kirche kann nicht Kirche Christi sein.

Aber gerade das, was Vaterschaft im elementaren Sinn unüberholbar sein läßt beim Vorgang der *Traditio*, gibt auch dem der scheinbar anders gerichteten Strömung innerhalb des Evangeliums Recht und Dringlichkeit: »Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23,9). Durch den einen Vater im Himmel, durch die Verbindlichkeit der einen Botschaft, durch das eine in Jesus Christus gekommene Heil wächst zugleich eine »diachrone Brüderlichkeit«, die alle Generationen umschließt. Vor dem Vater und um den Herrn in der Mitte gibt es nur die alle Geschlechter umfassende Gemeinsamkeit.

Der Vorrang des Gegebenen, der schon gekommenen Botschaft, der schon gestifteten Gemeinschaft und damit die Verbindlichkeit der Weitergabe und

anderseits die Verbundenheit aller im einen Glauben und in der einen Gemeinschaft als Brüder und Schwestern um den einen Herrn: zu diesen beiden Momenten kommt freilich noch konstitutiv ein drittes hinzu, ein andersgearteter Vorrang der Kommenden. Wenn nämlich *Traditio* Liebe ist, dann hat der, dem weitergegeben wird, in solchem Geschehen einen eigentümlichen Vorrang: als der Geliebte soll er gerade er selbst sein, sich selber einbringen können. Es geht um seine Freiheit, um sein Ja, das von ihm ausgeht. *Traditio* darf nichts von dem aufgeben und zerstören, was ihr verbindlich überkommen ist. Sie darf nicht ruhen, bis alles das geborgen, gewahrt, angenommen, angeeignet ist. Aber die Perspektive, aus welcher sie das Weiterzugebende sieht, ist eben die vom anderen, von seinem Selbstverständnis und Weltverständnis, seinen Erfahrungen und Erwartungen her. Nur wer sich eins macht mit dem, welchen er bezeugt, wird die Identität des Bezeugten wahren, wo doch das Bezeugte die Liebe dessen ist, der sich hingegeben, ausgeliefert, mit uns eins gemacht hat.

Traditio ist auf diese Weise höchst unbequem, weil sie sich weder die Auswahl oder Anpassung der Botschaft erlauben noch das Eingehen auf die anderen Verständnis- und Erfahrungshorizonte einer je nächsten Generation ersparen kann. Sicher werden diese in der Begegnung mit dem Evangelium umgebrochen und verwandelt – aber auch die mitgebrachte und hergebrachte Weise, das Evangelium zu sagen und mit ihm umzugehen, wird umgebrochen in solcher Umkehr des Herzens der Väter zu den Söhnen.

Wir können die drei erhobenen Strukturelemente wie folgt formalisieren: Vorrang des »Alten« (des verbindlich zu überliefernden Ursprungs, seiner Botschaft, seines Vermächtnisses) – Vorrang des »Neuen« (der Sprache des Hörers vor der Sprache des Sprechers) – Vorrang des »Einen« (vor dem einen Wort sind Sprecher und Hörer gleichermaßen Hörer und gleichermaßen zum Bekenntnis gerufen). Dieser dreifache Vorrang ist freilich keine Zauberformel, um die Probleme zu lösen, die sich im Vorgang der Überlieferung immer neu ergeben. Wird aber der dreifache Vorrang erst einmal anerkannt, so sind simplistische Lösungen ausgeschlossen. Die Kirche und jene, die sie vertreten, brauchen sich nicht zu genieren, daß sie etwas mitbringen, was es zu erlernen gilt: die unverfügbare Botschaft. Sie haben sich aber ebensowenig zu genieren, selber Lernende zu sein; Kirche hat, zugespitzt formuliert, zur jungen Generation zu sagen: Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.

Wer sich in solcher Bereitschaft einläßt auf eine Weitergabe des Evangeliums und ein Weitergehen der kirchlichen Überlieferung in die nächste Generation, der trägt in sich einen dreifachen provokatorischen Glauben. Er glaubt zum einen: Das ganze Evangelium und alles das, was es an Leben gewonnen hat in der Kirche, ist da für die nächste Generation – ich will es ganz weitergeben. Er glaubt zum zweiten: Das, was für die kommende Generation not tut, das,

woraus sie Leben annehmen, Welt gestalten und Zukunft wagen kann, ist ganz drinnen im Evangelium – im Evangelium gebe ich ihr das weiter, wovon sie leben kann. Zum dritten glaubt er: Das, was das Evangelium braucht, um ganz gegenwärtig werden zu können, ist drinnen in der nächsten Generation, in den Möglichkeiten ihres Denkens und ihres Herzens – die neue Generation bringt Neues für das Evangelium, für sein Verständnis und für seine Lebbarkeit.

So viel darf die Kirche von der Jugend und so viel darf die Jugend von der Kirche erwarten.

Man müßte denselben hermeneutischen Vorgang, den wir von der Kirche her, von den »Vätern« her skizzierten, auch von der Jugend, von den »Söhnen« her skizzieren, um im Sprachspiel des Maleachi zu bleiben. Wir gaben dem Ungewohnten der insgesamt in der Schrift führenden Perspektive den Vorrang: Zukehr der Väter zu den Söhnen, Bekehrung der Kirche zur Jugend, nicht im Sinne eben der Anbiederung oder des gekonnten Ankommens, sondern aus dem heilsgeschichtlich relevanten Vorgang der *Traditio* heraus.

2. *Kirche und Jugend: das »Neue« der gegenwärtigen Situation*

Während der letzten zwölfhundert, weithin sogar während der letzten fünfzehnhundert Jahre des Glaubens bedeutete im Abendland die Weitergabe des Glaubens an eine je neue Generation einen Vorgang im eigenen Haus. Trotz aller Verwandlungen und Brüche waren die Grundlinien christlicher Überzeugung tief eingezeichnet in das Bild des Menschen und der Welt, mit welchem von Anfang an die je kommende Generation vertraut war.

Vermutlich war der tiefste Einbruch in diesem Zusammenhang die neuzeitliche Idee einer autonomen Freiheit, die nicht nur sich aus sich selber konstituiert, sondern aus ihrem eigenen Vermögen auch Welt und Gesellschaft konstruiert. Auch wo christliche Überlieferung Überzeugungen und Haltungen der Menschen noch prägte, wurden immer mehr Bereiche des Lebens und der Welt von ihrer Voraussetzung abgekoppelt, das funktionale Geflecht des Lebens rückte immer mehr unter die methodische Voraussetzung neuzeitlicher Wissenschaft und Technik, welche die Dinge sehen und konstruieren wollen, wie sie wären, auch wenn es Gott nicht gäbe. Der Boden, in welchen menschliche Existenz von klein auf eingepflanzt ist und in welchem sie ihre Wurzeln treibt, ist immer weniger durchsetzt mit spezifisch christlichen und kirchlichen Vorgaben. Der Funktionsverlust der Familie und deren weitgehende Säkularisierung sind ein folgenschwerer Beitrag hierzu. Nicht mehr die Antithesen zu überkommenen christlichen Thesen bestimmen Welt- und Menschenbild, Ethos und Pathos der heute Heranwachsenden, sondern in vielen Bereichen bereits einfachhin die Abwesenheit christlicher Gewohnheiten und Maßstäbe. Dies läßt jedoch nicht einfachhin eine neue »Unschuld« sozusagen des Heidnischen gegenüber dem Christlichen wachsen, wie wir es in

einem gewissen Sinne in der Epoche der Antike oder in der Situation der Missionierung antreffen. Auseinandersetzung mit dem Christlichen und Abwendung von ihm sind Vorgeschichte eines – man ist versucht zu sagen: – geschichtlichen Karsamstags, einer Abwesenheit des Christlichen von der Tagesordnung des Lebens. Auf einem solchen Hintergrund aber bekommt die Begegnung der jungen Generation mit der Kirche einen erheblich anderen Stellenwert als dort, wo Jungsein bedeutet: den unzerrissenen Kontext einer Überlieferung aufnehmen und in ihm den Text des eigenen Lebens neu formulieren.

Sicherlich, der Bruch mit der christlichen Überlieferung ist nicht durchgängig, immer wieder stößt man hinein in verschüttete Untergründe des Christlichen. Doch die Spolien machen eben keinen antiken Tempel, der Orientteppich kein arabisches und die holzgeschnitzte Heiligenfigur kein christliches Haus. Es bleibt dabei: Die Begegnung von Kirche und Jugend findet, auf die Breite der Gesellschaft hin gelesen, für beide Teile nicht mehr im eigenen Haus statt. Und auch die Jugend, die in der Kirche ist, die sozusagen in ihr auf sie zukommt, bringt solche Fremde in sich mit und muß mit der Fremde der Kirche fertigwerden.

Diese Entwicklung hat sich von langer Hand her vorbereitet, zweifellos. Sie tritt heute aber verschärft zutage und zeigt zugleich eine neue Wendung, von der noch keineswegs ausgemacht ist, in welche Richtung sie führt.

So bedenklich es wäre, tiefgreifende geschichtliche Entwicklungen auf nur eine Ursache oder nur ein Ursachenfeld zu konzentrieren, so zulässig ist es doch, einen Grundzug neuzeitlicher Geschichte eigens hervorzuheben: Die Emanzipation des Subjekts aus ihm vorgegebenen, es ins Ganze zurückbindenden Ordnungen ließ die Idee und in der Folge den realen Versuch wachsen, vom Subjekt her, von seiner Kraft der Selbstobjektivierung her, Gesellschaft und Welt in den Griff zu bekommen, Schritt um Schritt experimentell zu beherrschen und konstruktiv zu planen. Mit den wachsenden Möglichkeiten des Subjekts wuchs auch des einzelnen Abhängigkeit von dem durch ihn selbst mitinszenierten Werk. Freiheit wurde immer inhaltsleerer und zugleich immer angestrengter, sich selbst für die eigenen Entwürfe zu instrumentalisieren. Der Ekel am Leerlauf des Produzierens und Konsumierens, die Fragwürdigkeit einer Freiheit, die in der Welt nur noch ihren eigenen Entwürfen und Gemächten begegnet, die Ermüdung, die der Zugzwang zum »Je-Mehr« des Fortschritts mit sich bringt, die Einsamkeit, wo Kommunikation quantitativ ins Massenhafte wächst, qualitativ aber verarmt, bloß funktional wird: Dies läßt spätestens seit Ende der sechziger Jahre Jugend je skeptisch werden gegen die technisch-wissenschaftliche Zivilisation, deren Stil sich doch tief in ihre eigenen Lebensgewohnheiten eingeschliffen hat. Der Anspruch der Freiheit, aus dem diese Zivilisation erwuchs, stellt sie nun in Frage. Und zugleich stellt diese Zivilisation zunehmend sich selbst in Frage, da sie an die Grenzen ihres

Wachstums stößt und mannigfache elementare Gefährdungen für sich, ja für den Menschen und die Menschheit gebiert.

Wie alles weitergehen soll, wenn es so weitergeht wie bisher, wie alles weitergehen soll, wenn dieses Weitergehen wie bisher sich selbst unterminiert und zerstört: zwei gleichermaßen bedrängende Fragen, zwischen denen die junge Generation steht. Es ist beinahe banal, die Konsequenzen zu nennen: Versuchung zur Resignation, zum bloßen Protest, aber auch Ausschau nach Alternativen, Ausflucht in Traum und Fremde, Suche nach unverbrauchten Ursprüngen, Sprachlosigkeit, aber auch neue Sensibilität, sich selbst anders zu sagen als in bislang üblichen konformistischen und nonkonformistischen Schablonen.

Fragen und Erwartungen an Christentum und Kirche, die stumm geworden waren, werden wieder wach. Aber sie begnügen sich nicht mit den hergebrachten Antworten, sie sind begleitet von Unsicherheit und Furcht, mißverstanden, vereinnahmt, vertröstet zu werden. Die Fremde bleibt, aber ins fremde Gesicht der Kirche fällt ein suchender Blick.

3. Signifikante Erfahrungen junger Menschen heute

Vieles spricht dafür, daß wir an der Nahtstelle zwischen unterschiedlichen Epochen unserer Geschichte stehen. Die junge Generation von heute macht jedenfalls Erfahrungen, die auf einen solchen Umbruch hinweisen, auch wenn dieser selbst bei solchen Erfahrungen nicht unmittelbar im Blick zu sein braucht. Im folgenden sollen, ohne systematische Ordnung, fünf Beobachtungen wiedergegeben werden, die von Belang sein dürften für die uns aufgegebene Frage: Wie kann aus der Welt und der Sprache der jungen Menschen heute der Raum und das Wort erwachsen, in denen Kirche und Evangelium morgen Gestalt gewinnen? Wie muß *Traditio* geschehen, damit das Evangelium Wort und die Kirche Raum sein können für die junge Generation?

a) Die Möglichkeiten der Technik, aber auch ihre möglichen Konsequenzen für die Weltgesellschaft und die Wirtschaft, für die Welt der Arbeit und den Atem- und Lebensraum des Menschen, für Konsum und Zerstörung schrecken junge Menschen, lassen – ungeachtet einer weitgehenden Inanspruchnahme der Möglichkeiten der technischen Zivilisation – eine tiefe Skepsis aufbrechen: Droht das, was der Mensch da produziert, ihn nicht zu zermalmen, zumindest aber sich selbst zu entfremden? Genauer betrachtet, bangen junge Menschen um zweierlei zugleich. Einmal um die eigene Freiheit, um den Spielraum, selber das Leben zu entwerfen und die Zukunft zu planen, sie nicht bereits als besetzt mit fertigen Programmen in die Hand gedrückt zu bekommen, ohne Spielräume, oder gar zerstört, ohne die Möglichkeit des Weiterlebens. Zum andern um die Dinge, die uns umgeben, die Kräfte, aus denen wir leben, das

Gleichgewicht des Ganzen, in dem wir stehen und gehen können. »Es gibt...«: Dieser Gegenpol zum »Ich bin« war lange vergessen, erschien als bloßes Material zur Verfügung des Menschen, der immer mehr machen, brauchen und organisieren kann. Nun entdeckt die sich selbst setzende und entwerfende Freiheit des »Ich bin« neu dieses »Andere«. Das Verhältnis zwischen beiden Polen ist oft noch ungelenk. Permissive Freiheit und Hütenwollen der Natur durchkreuzen sich mitunter in attraktiv erscheinenden Konzepten. Das »Es gibt« degradiert oft noch zur romantischen Folie des Narzißmus. Nichtsdestoweniger ist es bedeutsam, daß beide Pole ins Spiel kommen. Ihr innerer Zusammenhang muß gelernt und will eingeübt werden, wenn Schöpfung und Erlösung wieder sprechende Inhalte für den Menschen werden sollen.

b) Von außen betrachtet, erscheint es paradox: Je breiter das Angebot wählbarer Möglichkeiten zur Selbstbedienung für den eigenen Lebensentwurf, je weiter die Maschen rechtlicher und sittlicher Ansprüche und gesellschaftlicher Konventionen im Bezug auf das Verhalten des einzelnen, um so tiefer das Unbehagen über Unfreiheit, um so lauter der Ruf nach Freiräumen. Sicher ist es mehr als problematisch, wenn der Rückzug in die windstille Ecke des Privaten propagiert wird, in welche kein ethischer Anspruch mehr hineinreicht und nichts gilt als die jeweilige persönliche Befindlichkeit: Zerreißung der Welt in das Getto des Privaten und das uninteressante bis böse Treiben draußen. Sicher auch gefährlich, wenn solche Freiräume nicht resignativ als Rückzugsecken, sondern aggressiv als ideologische Spielwiesen dienen. Nichtsdestoweniger müssen wir uns der inneren Logik der Erfahrung stellen, die jene Freiheit nicht mehr als Freiheit identifiziert, die ihr formal zwar gewährt ist, die aber kein Wofür erschließt, das über die innere Leere des Funktionalen hinausführt. Gerade die Notwendigkeit dieses Funktionalen wird hier zum lastenden Zwang. Verhängnisvoll, wenn die gesuchte Freiheit verwechselt wird mit einem bloßen Hinausschieben aller Grenzen oder wenn – und dies trifft den Nerv gerade kirchlicher Verkündigung – die sittlichen und geistlichen Normen und Ansprüche in eine Linie gesetzt werden mit jenen technischen und funktionalen Kommandos, die uns vom Es eines Apparates her beständig steuern. Daß Freiräume nicht neutrale Zonen, nicht Niemandsland sind, daß geistlicher Anspruch und sittliche Norm nicht Entfremdung des Selbst bedeuten, dies ist eine der entscheidenden hermeneutischen Aufgaben von Verkündigung und Jugendpastoral.

c) Es gibt freilich eine noch tiefere Verwundung menschlicher Freiheit: Ich will so frei sein, daß ich mir nicht gefallen lassen muß, daß es mich gibt. Sein müssen und auch frei sein müssen scheinen gegen die Freiheit zu stehen. Selbstannahme, Annahme der endlichen Bedingungen der Freiheit werden zum lastenden Problem. Kranksein an der Geschöpflichkeit der eigenen Freiheit: das ist vielleicht die gravierendste Krankheit heute. Sie fordert aber andererseits dazu heraus, neu Selbstannahme und Weltannahme zu lernen. Eine

Anthropologie des Gerufenseins und Beschenktseins gehört in die Frohe Botschaft der Erlösung hinein, sie ist gerade heute fällig, aber auch neu möglich.

d) Es wäre falsch, aus den bislang genannten Erfahrungen die Schlußfolgerung zu ziehen, daß der junge Mensch heute vor allem durch Leiden an sich und der Welt, gar durch Selbstmitleid gekennzeichnet wäre. Solidarität, Verantwortung für die Zukunft, Bereitschaft, sich für ein menschlicheres Leben und seine Bedingungen auch unter Opfern einzusetzen, dies kennzeichnet viele junge Menschen. Machen wir indessen auch in diesem Feld der wahrgenommenen und angenommenen Verantwortung nochmals auf ein Dilemma aufmerksam. Rationales Differenzieren, abwägendes »Ja aber« erweckt bei jungen Menschen im vorhinein den Verdacht, vor radikalen Konsequenzen zurückzuscheuen. Aus dieser Haltung erwächst nicht selten – mit scheinbar konservativem oder scheinbar progressivem Akzent – ein Hang zum Fundamentalismus. Dies gerade dort, wo es um gesellschaftliche Forderungen geht. Ein anderer Zug steht – oft bei derselben Person – in Spannung zu diesem Ruf nach klaren Lösungen ohne Wenn und Aber. Es ist das Drängen nach Redlichkeit und Wahrhaftigkeit im eigenen Leben. Beides scheint sich aufs erste gut zu vertragen, ja gegenseitig einzuschließen. Ein Kontrast ergibt sich aber, sofern der Maßstab solcher Redlichkeit und Wahrhaftigkeit das eigene Befinden und Empfinden wird. Ein zugespitztes Beispiel: Nach solchem Ethos heißt treu sein, genau so lange – aber auch nicht länger – bei einem Freund oder Partner bleiben, wie die Zuneigung spontan das eigene Fühlen bestimmt. Nicht die rationale Reflexion auf eine gültige Norm oder eingegangene Verpflichtung, nicht das Durchtragen gegen Anfechtung oder Zweifel, sondern die spontane, jeweilige Entsprechung zu dem, was sich im eigenen Ich meldet, werden zum Maß. Sicher haben beide Tendenzen gemeinsame Wurzeln: Mißtrauen gegen ein differenzierendes Abwägen, gegen die Mittelbarkeit einer Umstände einbeziehenden und spontane Erfahrungen relativierenden Rationalität. Gesucht wird eine neue Unmittelbarkeit zum sinngebenden und wegweisenden Maßstab. Wie kann das Positivum solcher Unmittelbarkeit, wie kann das Streben nach solcher Offenheit und Redlichkeit Gestalt gewinnen, ohne daß dabei der komplexen Wirklichkeit verfälschende und zerstörende Gewalt widerfährt, ohne daß die Freiheit das ihr aufgegebene verbindliche Wort in die Silben der Jeweiligkeit zerstückt?

e) In weittragende Entscheidungen und vielfache, sich kreuzende Spannungsverhältnisse hineingestellt, soll die junge Generation ihren Weg finden, ohne daß ihr der tragende Boden von langer Hand her gültiger und verläßlicher Erfahrungen und Weisungen geläufig wäre. Wir dürfen nicht übersehen, welch ungeheuren Anspruch dies bedeutet, welch hohe Anforderung bis zur Überforderung hin dies für den einzelnen bedeutet. Um so erstaunlicher ist es, daß gerade in dieser Situation drei positive Grunderfahrungen sich wieder Bahn

brechen, die den Ansatz bilden können für ein neues Buchstabieren auch des Christentums und der Kirche heute.

Die erste Erfahrung heißt: »Ich bin«. Sicher, dieses »Ich bin« zeigte sich uns als gefährdet, gebrochen, entfremdet. Ich kann nicht sein, wie ich will, ich weiß gar nicht, wie ich sein will, ich bin bald so, bald so – wer bin ich überhaupt? Doch in diesen Fragen, Befremdungen, Nöten tritt gerade der Überschuß des »Ich bin« zutage, der geschlossene Panzer, der das Ich als den Inhaber von Ansprüchen, Rechten und Pflichten umgibt, bricht auf. Sicherlich kann dies alles wieder nivelliert werden in ein pures Anspruchsdenken, das Selbstfindung und Selbstverwirklichung als machbares Programm und eben: organisierbaren Rechtsanspruch versteht. Doch beachtenswerte Anzeichen sprechen dafür, daß die positive Erfahrung, der Aufbruch zu einem neuen Verhältnis zum »Ich bin« tiefer reichen.

Zweite Erfahrung: »Es gibt«. Daß die Welt mehr ist als das Reservoir von Rohstoffen des Produzierens und Konsumierens, daß die Welt der Wegwerfwaren zur Müllhalde wird, daß das, was nicht redet, doch seine Sprache hat, die man nicht im verfügenden Zugriff mundtot machen darf: Dies ist die vielleicht auffälligste Neuentdeckung des letzten Jahrzehnts, auch wenn es da fatale und ideologische Überziehungen und Überzeichnungen, irrationalen Naturalismus und zum Umschlag in Gewalttätigkeit fähige Nostalgie gibt. Dennoch wäre es das folgenschwere Verpassen einer Chance des Menschlichen, wenn der neue Sinn für das Gegebene und Sich-Gebende, für das Andere und Eigene der Welt und der Dinge nicht beim Wort genommen würde. Schöpfung gehört zur Erlösung, Welt zum Menschen, Reduktionen und Nivellierungen sind materiell und ideell zerstörerisch.

Eine dritte Erfahrung: das Mehr. Sosehr aus der neuzeitlichen Kultur und Denkweise das Mißtrauen gegen das zurückbleibt und sich fortpflanzt, was sich nicht im Hier und Jetzt ausweisen, belegen und bewähren läßt, so unübersehbar ist doch auch ein neuer Sinn für das, was über das Machbare und Verfügbare hinausweist. Der Mensch ist mehr und braucht mehr, und ohne dieses Mehr geht Leben menschlich nicht. Sicher gibt es da zwei gefährliche gegenläufige Tendenzen: Die eine möchte dieses Mehr eben doch machen, organisieren, erreichen – ideologische Utopien von einem geschichtlich und gesellschaftlich herstellbaren Reich Gottes. Die andere Tendenz führt zur Spaltung der Welt, zum praktischen Dualismus, der diese Welt und diese Gesellschaft sich selbst überläßt und sich ins reine Innen flüchtet. Und doch ist die Ahnung vom Mehr, der Hunger nach dem Mehr ein Aufbruch des unsterblich Menschlichen im Menschen, dessen Zeichen gut zu hüten und zu lesen und dessen neue Sprache behutsam zu entziffern ist.

4. Weiterführende Perspektiven

Befremdung und Annäherung – Spuren von beiden haben wir gefunden. Die Phänomene zusammenlesen, durch andere ergänzen, ein verläßliches Bild gewinnen, das täte not, doch diese Skizze reicht dazu nicht aus. Wir wollen indessen abschließend drei Stichworte nennen, um Aufgaben anzuvisieren, die nicht an der Oberfläche liegen, wohl aber an die Fundamente rühren. Sie heißen: neue Grammatik, Leib, Weg.

a) Neue Grammatik: Ich bin – es gibt. Beide Grundworte sagen die Erfahrung des jungen Menschen mit sich und der Welt neu. Die Linien müßten weitergezogen werden. Ich bin: Überschuß des Ich über das, was es macht und was man mit ihm macht. Du bist – Überschuß der Begegnung über das analysierbare und steuerbare Geflecht von Abhängigkeiten und Einflüssen. Es gibt – das »Mehr« der Schöpfung gegenüber dem Konstrukt. Wir sind – Gemeinschaft, die sich nicht erschöpft in der Summe der Subjekte, die nur durch Interessen und Funktionen verbunden sind, oder über das nivellierende Kollektiv. Ihr seid – Dialog, der die anderen weder vereinnahmt noch sich ihnen anpaßt, noch in der Abgrenzung erstarrt. Sie sind – der universale Horizont, die Leidenschaft fürs Ganze, für alle, für die Menschheit. Könnte nicht entlang solcher Konjugation des »Ich bin« die Sprache neu gewonnen werden, in welcher der junge Mensch sich einbringt und uns das Evangelium sagen hilft?

b) Leib: Ich und die Welt, ich und die andern, ich als das Geheimnis meiner Ursprünglichkeit und zugleich Gegebenheit – dies kreuzt sich im Leib. Ausdruck und Hingabe, Gestaltwerdung und Durchtragen liebender Beziehung, Öffnung des Ich bis zum Du und des Du bis zum Wir, angenommene Endlichkeit und gewagte Zukunft: das alles gehört hinein in die Leibhaftigkeit des Menschen. Wo sie nicht verstanden und angenommen wird, wo sie nicht bewältigt wird, da bricht der Mensch auseinander. Es kann nicht um »Ermäßigung« moralischer Ansprüche gehen, sondern es geht darum, Menschsein im Leibe neu zu lernen. Eine der vordringlichsten und sensibelsten Aufgaben, vor denen wir nur allzuoft zurückschrecken.

c) Weg: Weil Gottes Offenbarung nicht nur eine Mitteilung von Wahrheiten und Gnaden ist, sondern weil solche Mitteilung im Kommen Gottes zu uns, im Gehen Gottes mit uns, im Teilen unseres Lebens und Hineinnehmen unseres Lebens in das Seine geschieht, deshalb ist Weg nicht Methode, sondern Inhalt der Offenbarung. Und in diesem Weg Gottes und mit Gott teilt sich uns zugleich das Innerste Gottes selber mit, schließt es sich selber uns auf: dreifaltige Beziehung, dreifaltiges Zueinander. Genau aus diesem Grund ist die *Traditio,* ist die Zukehrung des Herzens der Väter zu den Söhnen und des Herzens der Söhne zu den Vätern eben mehr als methodischer Anhang, es ist die Sache des Glaubens und der Kirche. Dann aber geht Jugendpastoral nur als

Weggeschehen und Weggemeinschaft. Weg meint dabei alles eher als die »Ratenzahlung« zerstückten Glaubens oder zerstückter Nachfolge. Gerade aber in der Distanz zwischen unmittelbarer Erfahrung der jungen Generation und überkommener Botschaft wird solcher Wegcharakter von Glaube und Kirche entscheidend. Wegweisung gehört unablöslich hinzu, wir sprachen davon. Aber eben auch gemeinsames Suchen danach, wie dieser Weg dort ansetzt und von dort weiterführt, wo Erfahrung und Verständnis der jungen Menschen einsetzt.

Man gebraucht hier oft das Wort Experiment. Könnte es nicht doch auf eine falsche Fährte führen? Könnte es nicht zu tief verwurzelt sein in jener technischen Zivilisation, die aufgenommen und ernst genommen werden muß, über die aber der Weg der Geschichte deutlich hinausführt? Christsein und Menschsein gehen nicht »auf Probe« (vgl. Johannes Paul II.). Weg ist verbindlich, Weg lebt unter der Voraussetzung, daß das Ziel drängt und so der Schritt nicht beliebig wiederholt werden kann.

Gibt es eine konkrete Gestalt, wie solcher Wegcharakter des Christseins im Übergang der Generationen den dreifachen Vorrang des »Alten«, des »Neuen« und des »Einen« zugleich aufgreift? Es muß da auch an die großen je geschichtlichen Charismen im Leben der Kirche erinnert werden, aus denen neue Weggemeinschaften der Nachfolge, neue Bewegungen und geistliche Aufbrüche entstanden sind. Es ist nicht zu übersehen, daß für eine Annäherung der Jugend zur Kirche solche geistlichen Gemeinschaften, die sich auf ein Charisma der Nachfolge gründen, von höchstem Belang geworden sind. Man mag einwenden, daß sich da doch nur wieder die Frommen anschlössen, daß viele, die draußenstehen, gerade dazu keinen Zugang fänden. Es wäre in der Tat eine Engführung, wollte die Kirche sich in ihrer Jugendpastoral darauf beschränken, auf geistliche Gemeinschaften hinzuweisen und sie zu fördern. Und doch darf es auffallen, daß es einfach nicht wahr ist, wenn man sagt, nur *Insider* machten da mit. Recht unmittelbar und radikal gelebtes Christentum überzeugt mehr und integriert auch mehr von den oft so befremdlichen und anderen Erfahrungen des Menschseins heute. Und auch dort, wo es um leises Zuhören und stilles Weggeleit, um Ertasten von ersten Annäherungen und Verstehen von fremd klingenden »Glossolalien« geht, können die großen und überzeugenden Erfahrungen mit dem Evangelium dazu Kraft, Mut und Verstehenshilfen anbieten. Gemeinden, Verbände, Gruppen, offene Jugendarbeit können aus solchen Erfahrungen lernen, bei ihnen anknüpfen. Wer die Stimmen des Geistes in der Kirche versteht, der wird auch leichter die Stimmen des menschlichen Herzens verstehen. Wer mit dem Herrn und seinem Wort vertraut ist, der kann auch für den jungen Samuel der deutende Eli sein. Das Evangelium von innen kennen und das Herz des jungen Menschen von innen kennen – das braucht es, wenn Elija heute die Herzen der Väter den Kindern und die der Kinder den Vätern zuwenden soll.

Die Jugend vor veränderten Gesellschaftsmodellen

Von Carlos Díaz

Das allgemeine Modell des unbegrenzten Fortschritts

Es gab eine Zeit, in der die Erwachsenen sich nach dem Erwachsensein richteten und der Jugendliche sich nicht erdreistete, etwas anderes zu sein als ein junger Mensch. Mit der Zeit sind die Dinge jedoch verwickelter geworden, und zwar so sehr, daß heute die Erwachsenen jugendlich sein wollen, ohne daß sie aufgehört hätten, erwachsen zu sein, und die jungen Menschen erwachsen sein und dabei doch jung bleiben möchten.

Was geschieht, wenn eine schon runzlige Haut kosmetisch »erneuert« wird? Was geschieht, wenn die nagende Spur des Alters, das man hat, künstlich gestoppt wird, während der junge Mensch in seinem Geschäft verkündet, daß Runzeln schön sind, und Reife vortäuscht, indem er sich das Haar galant über die Schläfen kämmt? So wie man von der Psychologie zur Antipsychologie übergegangen ist, geht man von der Gerontologie zur Maturologie über, die für solche, die mit ihrem Schicksal unzufrieden sind, etwas ganz Künstliches ist. In beiden Fällen siegt die Maske, das Klischee eines freundlichen Lächelns. Um das Natürliche zu meiden, greift man nach dem Naturwidrigen, und es scheint, daß in unserer Epoche das »Kulturelle« naturwidrig zu sein hat. Nicht einmal die kritischsten Sophisten sind in dieser Hinsicht so weit gegangen.

Wenn die bejahrten Personen auf dem biologischen Feld Spiele spielen, die nicht mehr zu ihnen passen, während die Jüngeren eine süffisante, verdrossene Miene aufsetzen, als ob Verdrossenheit zu einem gewissen Im-Bilde-Sein gehörte, und dieses hinwiederum gleichbedeutend mit Erwachsensein wäre – wenn all dies auf dem biologischen Feld geschieht, so kommt es erst recht auf dem Boden der Kultur vor. Heutzutage macht man eine dermaßen gewaltige Anstrengung, mit den Modellen, die »natürlich« wirken könnten, zu brechen, daß der Glaube an eine Kultur des beständigen Bruchs sich ohne eine Vergötterung des beständigen Fortschritts nicht halten ließe. Der Fortschritt ist zu allem gut; er dient zum Einschalten des Rückwärtsganges wie zum Beschleunigen nach vorn, zum Färben und zum Bleichen, zum Aufwärmen wie zum Einfrieren und Verlangsamen. Ja, der Fortschritt ist ein Trank, der sich mit allem kombinieren läßt: mit der Wissenschaft, mit der Technik, mit den Gebräuchen, mit den Traditionen, mit den Glaubensanschauungen, und all dies mit einer beeindruckenden Resonanz, groß genug, um den Menschen zu definieren, sagt man doch, der Mensch sei ein fortschreitendes Wesen, und viele sprechen es zwar nicht aus, denken aber, wer nicht fortschrittlich sei, sei überhaupt kein Mensch.

Doch was ist der Fortschritt? Da die Kategorie »Fortschritt« eine leere Kategorie ist, enthält sie keinen festen Inhalt, und das Paradoxe an ihr besteht in ihrer Undefinierbarkeit; sie zu definieren, hieße ja, sie einengen, sie fixieren und damit eben der Möglichkeit berauben, fortzuschreiten. Der Fortschritt läßt sich bloß fortschreitend definieren, will sagen, er muß undefinierbar werden. Er ließe sich bestenfalls definieren als Negation des Ausgangspunktes und beständige Überwindung eines früheren Stadiums. Negation, Überwindung – auf alle Fälle allzuviel Negativität, um fortzustreben, und dies scheint der Moderne zu genügen, denn sie fragt sich nicht, ob diese Negation-Überwindung dem Menschen gut oder schlecht bekommt, denn letzten Endes dient nicht dieser als Maßstab, sondern ist der Fortschritt maßgebend. Der Fortschritt befiehlt.

Wozu gibt er den Befehl? Schon die Entstehung dieses Befehls ist etwas Zufälliges wie auch die Richtung, die er weist: das eine Mal von der von früheren Generationen ererbten Situation weg, das andere Mal auf sie zu; es kommt auf das gleiche heraus, ob man für das Reisen schwärmt oder das seßhafte Leben belobigt. Man dreht sich wie eine Wetterfahne.

Und wenn man all dies zu ergründen sucht, dann tritt erst recht zutage, daß das innere Leben endgültig übersehen wird. Der Fortschritt geht nicht vom inneren Leben aus, sondern läßt das Leben werden, indem er es entwerden läßt; sein Wesen besteht darin, daß er es vorwärts, nach draußen treibt. Der Mensch wächst nicht von innen nach außen, sondern von außen nach innen und nach draußen. Mit Augustins »Sich verinnerlichen, um sich zu transzendieren« ist es zu Ende.

Kurz: Wenn früher die Generationen der Erwachsenen sahen, wie die jungen Menschen, nachdem sie lange Zeit ruhig geblieben waren, zu drängen begannen, um die Mauern niederzulegen, die sie ringsum umzäunten und ihnen den Austritt verwehrten, ist heute die Situation verwickelter geworden, denn auf der anderen Seite der Mauer drängen nun auch die Erwachsenen, und zwar in der Gegenrichtung. Ist vielleicht dies der Grund, weshalb die Mauer oft nicht von der Stelle rückt, da sie sich weise an die physikalischen Gesetze hält, die bei Gleichheit von Druck und Gegendruck entgegengesetzter Kräfte gelten?

Ein und dasselbe Modell für verschiedene Altersstufen

Wie wir sagten, geben sich die Erwachsenen jugendlich und spielen mit der Natur, von der sie immer mehr fordern, während sie im Namen des Fortschritts Waffenarsenale gegen andere abfeuern und anhäufen, da sie sich durch den Nibelungenring geschützt wähnen und, als ob sie noch Kinder wären, meinen, daß nach dem Scherz des Spiels alles wieder sein wird wie vorher. Gerade die Erwachsenen spielen mit dem Feuer des unbegrenzten Fortschritts, der, wie Mounier sagen würde, »bloß den Triumph des Todes und der Ungerechtigkeit

erleben wird, denn jede spätere Initiative wird dann sämtliche früheren zunichte machen«.[1] Der Fortschritt ohne Mysterium, ohne Tiefe, ohne Tiefsinn, wo sich alles nur um quantitatives Wachstum, um ein Mehr oder um ein Weniger dreht mit einer ebenen und damit eindimensionalen Oberfläche, bringt die Menschheit außer sich, läßt sie langsam, »fortschreitend« (in bezug auf sich selbst) exzentrisch sein. Der Mensch wird völlig diesem »deus ex machina« ausgeliefert, der bloß auf ein Knöpfchen zu drücken braucht, um mit ihm zu machen, was er will. Nicht der Mensch ist Herr über die Maschine, sondern die Maschine ist Herr über den Menschen. Auf der Reise gibt es keine menschliche Zeit, keine vollständige Zeit, denn es fehlt dabei die Dimension der Vergangenheit, ja sogar die der Gegenwart; der Mensch ist von der Zukunft hypnotisiert, die stets außerhalb der Gegenwart bleibt, sich an die Stelle des Jetzt setzt und eigentlich gleichsam eine umgekehrte Vergangenheit ist, was Progressisten und Integralisten zu Brüdern des Chronos macht, nur daß die zweiten die Zeit hinter sich und die ersten sie vor sich ansetzen.

Fortschritt und Macht

Das, was man mit diesem Fortschrittskult letzten Endes anstrebt, ist die Herrschaft. In gewissem Sinn sind die Erwachsenen vorausgeeilt, und die jungen Menschen heften sich an ihre Fersen und drängen ihnen nach. Heute wollen sie nicht anders sein, sondern wollen überholen und als erste ankommen. Jeder Modellwechsel ist gleichzeitig ein Kampf um das Modell, wobei sich der Kampf zwischen den Generationen gewissermaßen in das Bild des Faustkampfs fassen läßt, worin der Erwachsene die Rolle des Champions und der Jugendliche die des Herausforderers spielt. Der erste ist zäher, er kennt sämtliche Kniffe, doch der junge Mensch greift hartnäckig und verbissen von neuem an, trainiert sich in Sporthallen, die technisch nicht ganz perfekt sind, hofft aber mit dem Erwachsenen fertig zu werden, indem er damit rechnet, daß er es verstanden hat, sich der Sympathien der Fachkritik und zu einem guten Teil der Öffentlichkeit zu versichern.

Wie jedes Handbuch der Entwicklungspsychologie aufzeigt, heißt freilich das gleiche anstreben nicht, es auf die gleiche Weise anstreben, und ebensowenig sind die Ebenen und die Perspektiven identisch, von denen das Verlangen ausgeht. Man könnte ganz allgemein sagen, daß in einem Kampf, der immer mehr »von Macht zu Macht« ausgetragen wird, das Machtstreben im Vordergrund steht. Man vergesse nicht, daß die meisten Kontinente von jungen Menschen bevölkert sind, die schon mit wenig über zwanzig Jahren auch zur Herrschaft gelangen. Europa ist nicht alles.

Nun aber weist im Fall der Jugendlichen dieser nietzscheanische »Wille zur

1 La petite peur du XX[e] siècle, S. 404.

Macht« folgende Charakterzüge auf: Macht der Gruppe, Macht der Freundschaft, Macht des Körpers, Macht der Phantasie, Macht des Schockierens, Macht des Wagnisses und Abenteuers, Macht der Ästhetik, Macht der Gegenmacht. Die Mächte der Erwachsenen hingegen sind die Macht der Vernunft, die Macht des Unternehmens, die Macht der Politik, die Macht des Militärs, die Macht des Soliden, die Macht des Berufes, die Macht des Geldes.

Auf alle Fälle sind dies nicht »saubere« Modelle, sondern wir könnten sie scherzhaft angebratene (nicht ganz gekochte und nicht ganz gebratene) Modelle nennen, denn zwischen ihnen kommt es zu einer immer größeren gegenseitigen »Ansteckung« durch ein ständiges Aufeinandereinwirken und Einander-Nachahmen. Überdies fehlt es immer häufiger an der notwendigen Phantasie, um sich andere Welten als die bereits gehabten auszudenken, obwohl man paradoxerweise noch nie soviel von Phantasie und Kreativität gesprochen hat wie heute. Die jungen Menschen haben es auf alle Fälle sehr schwer, sich eine andere Gesellschaft auszudenken als die, in der sie heranwachsen (ironischerweise meinen die Erwachsenen, die jungen Menschen besäßen die Lösung und eine Alternative, und um sich vorzustellen, daß die Jungen es sind, die sich Vorstellungen machen, nehmen sie gegenüber diesen mimetische Verhaltensweisen an). Ein merkwürdiger Vorgang, und im Lauf der Nachahmungen ahmt der Jugendliche den Erwachsenen und dieser den Jugendlichen nach in einer Kreisbewegung, die einer besseren Sache würdig wäre.

Andererseits enthält die Nachahmungstätigkeit des Erwachsenen eine masochistische Komponente und die des Jugendlichen eine sadistische. Die Erwachsenen beginnen ja in der letzten Zeit, die massiven Vorwürfe in sich aufzunehmen, die ihnen vor einigen Jahrzehnten von den ersten Generationen der »angry young men« entgegengeschleudert wurden, und in einer Art von Verzögerung und Verspätung sind sie der felsenfesten Meinung, daß an den meisten der heute so häufigen Jugendkrawalle die Erwachsenen schuld seien. Unzählige gutgläubige Eltern quälen sich damit, daß sie sich die Schuld an Übeln zuschreiben, für die sie gegenüber ihren Kindern nicht direkt verantwortlich sind und die sie, weil sie die Wirklichkeit zu wenig analysieren, nicht in der neuen, verwickelten Gesellschaftsrealität zu situieren wissen; denken wir an das Schwinden der traditionellen Werte, das Durcheinander einer Welt, die unter Kriegsdrohungen leidet und so weiter. Und so hatte der Faustkampf u. a. zur Folge, daß der erwachsene Faustkämpfer mit nur geringer Selbstsicherheit in den Ring steigt. Eine komische Geschichte: Damals, als der Erwachsene an der Jugendkrise mehr schuld war, wußte er es nicht; heute, wo er weniger Opfer verursacht als selbst Opfer ist, hält er sich für schuldig. Weder auf der Ebene der Spezies noch auf der des Individuums besteht je eine völlige Übereinstimmung zwischen der Praxis und der Theorie; leider muß man auf den nächtlichen Steinkautz der Minerva warten, um die gelebte Geschichte am morgigen Tag zu rekonstruieren. Darum hat der Erwachsene, wenn ein junger

Mensch ihn stellt, ein schlechtes Gewissen, obwohl sich die Generationenkrise in der letzten Zeit abgeschwächt hat (die Institution Familie steht in Spanien wieder höher in Kurs), denn die einen wie die anderen sehen schließlich und endlich, wie die Sturmwolken der Krise in gleicher Weise über alle kommen, und sie schützen einander, wenn auch vielleicht bloß instinktiv. Der gemeinsame Feind ist gesichtslos, ist »die« Krise. Es wäre dringlich, daß die beiden Gegner Frieden schlössen und gemeinsam gegen diesen gesichtslosen Feind kämpften.

Die Dialektik Herr/Sklave

Nach all dem Gesagten ist nicht mehr die Gegenkultur ein ausschließliches Modell der Jugend, sondern es koexistieren in einem permissiven pluralen System (eine Permissivität, die die Jugend sich mühsam erkämpft hat) unterschiedliche Kulturen, die je als Gegenkultur zu ihrem Gegenüber zu verstehen sind – in einem Gegensatz, der nicht so sehr kulturell als vital ist; denn wir stellten ja fest, daß das Kulturmodell des Fortschritts gegenwärtig den Jungen und den Alten gemeinsam ist.

Eine der Waffen, deren sich der Erwachsene bedient (in einer Verteidigung, die ein Angriff ist, wenigstens zur Bewahrung der Privilegien), um seinen Gegner zu besänftigen, ist das Schmeicheln. Durch das Schmeicheln sucht er die Integration des Jugendlichen zu erreichen, der es sehr nötig hat, geliebt und angenommen zu werden, und der das, was in so und so vielen Fällen bloße Schmeichelei ist, sogar um mit ihr ein Geschäft zu machen, für annehmende Liebe hält. Seinerseits bedient er sich, wie wir sahen, des Aufbegehrens, mit dem es ihm gelingt, den Panzer des Erwachsenen aufzuknacken, dieser injiziert in sein Unbewußtes Schuldgefühl, da er meint, er allein sei schuld daran, daß es mit dem Dialog schlecht stehe.

Unterdessen geht das Leben weiter; der Erwachsene sträubt sich zu ändern, ist sich jedoch für gewöhnlich seines Sich-Sträubens bewußt, und der Jugendliche fordert die Änderung gleich schon hier und jetzt, ohne daß er sich seiner Schwächen bewußt ist. All dies nimmt meines Erachtens die Dialektik Herr/Sklave vorweg, die Hegel pathetisch vielleicht so beschreiben würde: Der erste ist die von der Negativität benötigte Positivität, um sich seiner bewußt zu werden, während der zweite die Unruhe ist, die sich leugnet, und der in diesem Leugnen die Positivität benötigt, um sein rekognoszitives Selbstbewußtsein zu erlangen.

Die Fata Morgana des flüchtigen Modells

Das Leben flieht dahin, doch der Jugendliche übersieht für gewöhnlich, daß auch die Jugend ein flüchtiges Modell ist. Angesichts der Heftigkeit, mit der er

sich an dieses flüchtige Modell klammert, könnte man sagen, daß der Jugendliche gesonnen ist, sich mit ihm für immer und mit dermaßen rührendem Identitätswillen zu identifizieren, so daß das Modell mitunter zu seinem einzigen, grundlegenden Bezugspol wird, was von der Erwachsenenkultur manipuliert wird, um ihn zu veranlassen, die »junge Mode« und ähnliches zu verteidigen. Auf alle Fälle erträgt die Jugend innerlich nicht das Spiel der Hypothesen; der junge Mensch ist nicht imstande, sich zu situieren, wie wenn er schon mündig wäre und seinerseits die Bisse der Generation derer zu ertragen, die hinter ihm kommen, der neuen Jugendlichen, unter denen er sich schon nicht mehr befinden wird, weil er dann schon ein Erwachsener sein wird. Und es ist schade, daß der Jugendliche zur Selbstkorrektur unfähig ist, denn dies führt zu einer unbewußten Selbstdressur; sie sieht ihre Neuerungen als endgültig und für immer unaufgebbar an. Deswegen fällt im Grunde das ähnliche Vorgehen vieler Erwachsener lästig, die sich ebenfalls nur als Erwachsene denken können und sich nicht anstrengen, sich an die Stelle des jungen Menschen zu versetzen. Es fehlt an Großmut und Intelligenz, um sich in den anderen hineinzudenken.

Hinter der Unfähigkeit zum Dialog scheint häufig ein und derselbe Fehler durch; das, was einem bei einem anderen am lästigsten ist, ist das, was man als Fehler an sich selbst wahrnimmt. Man müßte beiden in Erinnerung rufen, was Jesus Sirach sagt; dem Jugendlichen den Ausspruch: »Ein ungebändigtes Pferd wird störrisch, ein zügelloser Sohn wird unberechenbar« (30,8), und dem Erwachsenen den anderen: »Ergreife das Wort, alter Mann, denn dir steht es an, und doch schränke die Belehrung ein und halte den Gesang nicht auf« (32,3).

Falls es nicht zu einer ernsthaften Selbstkritik kommt, ist daran zu zweifeln, ob die verschiedenen Strategien beider auf die Dauer unterschiedliche Lebensstile hervorbringen. Also geht es nicht allein um die Frage, ob andere Typen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der persönlichen Identität aufkommen sollen, sondern auch darum, ob sie auf andere Weise auftreten werden. Es wäre traurig, wenn die Jugend die Fehler, die sie die Erwachsenen begehen sah, selbst zu wiederholen hätte, obwohl man nicht darum herumkommt, die Dinge jedesmal auf eigene Kosten zu entdecken, so wie D. Christóval in »El Senorito mimado« von Tomás de Iriarte sagt:

»Wenn du eines Tages Söhne hast,
wirst du ihnen dieses Beispiel anführen.
Und wenn du sie nicht belehrst
mit besseren Belegen,
so wird das, was heute dir geschieht,
auch ihnen passieren.«

Eine Jugend hedonistischer Modelle

Unsere Erwägungen beziehen sich auf eine Jugend, die vom Hedonismus geschaffen und vereinnahmt wurde, der auf den Fortschritt nach dem Zweiten Weltkrieg folgte. Das gilt auch nach dem ökologischen »Bruch« mit der Produktionsweise des Spätkapitalismus. Ist es nicht ein kindlicher Hedonismus, ein Gemisch von Nachahmung und Nachäffung der Moden und einer grenzenlosen Gedankenlosigkeit? Die heutige Jugenddissidenz ist von vielfachen Widersprüchen untergraben. Viele Ökologen lieben das Leben, respektieren jedoch das Menschenleben nicht; sie sagen, sie seien gegen die umweltverschmutzende Fabrik, verzichten jedoch nicht auf das Auto; sie kritisieren den Kapitalismus und entbehren der stoischen Tugenden, die notwendig wären, um ihn zu überwinden und so weiter. Die Jugend entwickelt weiche Modelle, wenn auch die harten Modelle des Erwachsenen aufgeweicht werden und der Glaubwürdigkeit entbehren, denn sein Einsatz für den Fortschrittskult überzeugt nicht, und die ganze Welt sähe den für einen Narren an, der aus dem Gestern auftauchen und von neuem schreien würde: »Happy days are here again!«. Die einen wie die anderen sind gleichzeitig hartnäckig und schädelweich, und so gilt: »Wer bei Tadel halsstarrig bleibt, wird plötzlich zerschmettert, und es gibt keine Heilung« (Spr 29,1). In der Bescheidenheit, in der man Zurechtweisung annimmt, zeigt sich wahre Jugend. Jung ist, wer sich als fähig erweist, eine nötige Zurechtweisung hinzunehmen, und so könnte man mit Emmanuel Mounier sagen: »Ich trete hier nicht für unsere Jugend ein, ich trete ein für die Jugend, die nicht vom Alter des Leibes bestimmt wird, sondern die über den Tod der Gewohnheiten triumphiert und zu der man nur langsam, mit den Jahren, gelangt. Sie ist es, die den Preis der anderen Jugend bestimmt und die ihren gelegentlich etwas brüsken Einbruch in die Reihen der Erwachsenen rechtfertigt. Die Jugend ist das, was sie ist. Ungerecht, brutal, naiv, gegenüber Referenzen und Differenzen rebellisch . . . Wenn in diesem Alter der Mensch nicht mit allen seinen Kräften negiert, wenn er sich um kritische Noten und ein wenig zu sehr um intellektuelle Harmonien kümmert, bevor er die Welt an und für sich erlitten hat, dann ist er ein erbärmliches Wesen, eine gute Seele, die schon den Tod spürt. Er wird wohl in die Beteuerung seiner Entdeckungen ein wenig Romantik legen, doch warum sollten wir einzig auf die Gebärde achten? Wenn du siehst, wie eine Frau leidet und weint, denkst du dann in diesem Augenblick, ihre Miene sei lächerlich und häßlich? . . . Das Echte und das Falsche gebärden sich gleich, zugegeben; doch es ist an euch, zu deuten. Euch erscheint es nicht als schlecht, daß übertriebener Eifer die guten Manieren mißachtet. Freilich verwirren an dieser Jugend Undank und Vergeßlichkeit; sie ist gleich bereit, alles zu sagen« *(Revolución personalista y comunitaria).*

Das Reifwerden des jungen Menschen

Von Elzbieta Sujak

1. Allgemeine Züge der Entwicklung zur Persönlichkeit

Sobald sich der Mensch nicht mehr damit begnügt, Tatsachen festzustellen, wendet er sein Interesse den Gründen zu, letzten Endes den Gesetzen, nach denen ein Prozeß abläuft. Das trifft für seine Umwelt ebenso wie für seine Entwicklung zu. Wie die Kunst heute das Kind nicht mehr als kleinen Erwachsenen darstellt, so sieht auch die Psychologie die Andersartigkeit des Kindes. Es entwickelt sich nicht, indem es einfach wächst oder Erfahrungen im Lauf seines Lebens aneinanderfügt. Noch wissen wir zuwenig von der biologischen, vor allem aber von der geistigen Entwicklung des Menschen. Wir erforschen erst die gegenseitige Abhängigkeit der beiden. Sie ist besonders schwierig für die seelische, und hier wieder vor allem für die geistige Entwicklung des Menschen zu erkennen.

So leicht es ist, die Elemente der biologischen Entwicklung und der damit zusammenhängenden Fragen zu erfassen, so schwierig ist es, den Begriffsinhalt der geistigen Entwicklung genauer zu definieren. Manches darin, etwa das Sich-Absetzen von der Familie, die neu sich anbahnenden Beziehungen zu den Altersgefährten, das Entstehen eines reichen, der Erotik wie der Sexualität verbundenen Gefühlslebens, das Suchen nach Selbstbestätigung in Kameradschaft und Erotik, ist eher der biologischen Reifung zuzurechnen, insofern es mit hormonalen Vorgängen zusammenhängt. Zur geistigen Reifung kommt der junge Mensch durch eine persönlich errungene Wertordnung, die er zwar im Anschluß an die vom Elternhaus mitgegebenen Werte aufstellt, die er jedoch persönlich überprüft. So schafft er sich mit Hilfe seines Wissens ein eigenes Weltbild und eigene sittliche Normen, bildet sein Gewissen und entwickelt ein höheres Gefühlsleben sowie einen vertieften Glauben. In diesem Alter übernimmt er auch die Verantwortung für sein Leben, macht Ernst mit seiner Selbstverwirklichung und stellt sich positiv zum Leben ein.

Spricht man vom »jungen Menschen« oder von der »Jugend«, dann denkt man an ein Alter, in dem die biologische Reifung mit der sexuellen Reife zu Ende geht, auch wenn der junge Mensch noch nicht in jeder Hinsicht selbständig ist und erst in der Vorbereitung auf sein künftiges Leben steht, etwa auf eine dauerhafte erotische Bindung in einer Ehe, auf Elternschaft, auf berufliche Stellung, auf Pflichten in der Gesellschaft. Abgesehen vom Leben des Embryos und dem des Kleinkindes ist das der kürzeste Abschnitt im Leben eines Menschen. Gleichwohl geschieht darin eine seelische und geistige Entwicklung von höchster Dichte. Die biologische Reife gewinnt in dieser Zeit im

Gegensatz zur Kindheit durch die jetzt alles beherrschende Funktion der Sexualhormone einen ganz besonderen Charakter. Das gleiche gilt von der seelischen und geistigen Entwicklung: Abhängigkeit und Werte werden in Frage gestellt, mögen sie noch so sehr von Elternhaus und Schule gepflegt worden sein. Manchmal werden sie sogar völlig verworfen. An ihre Stelle treten andere Werte und Einflüsse. Man kann den Eindruck gewinnen, als sei alle Erziehung umsonst gewesen, weil man ihren Einfluß auf die Entscheidungen des Jugendlichen vergeblich sucht.

Als ein durch die Gene kodierter Prozeß ist die biologische Entwicklung weithin durch Erbfaktoren bestimmt, die ihrerseits durch äußere Umstände beeinflußt werden, wie richtige Ernährung, falsche Information, Störungen und Schocks in der Kindheit, die den natürlichen Verlauf der Selbstentfaltung der angeborenen Anlagen stören, verzögern oder verformen.

Für sein seelisches, vor allem für sein geistiges Reifwerden hängt das Kind ganz stark von den Einflüssen seiner Umwelt ab, in der es geboren und aufgewachsen ist. Diese Entwicklung ist durch die bewußte und unbewußte Erziehung bestimmt, die sich aus der persönlichen Eigenart der Menschen ergibt, unter denen das Kind heranwächst, nicht weniger aber auch durch die soziale Umwelt, zu der die Familie gehört. Unverzichtbar ist der Kontakt mit dem Wort, die Weitergabe des geistigen Erbes früherer Generationen, die Begegnung mit den Werken schöpferischer Menschen, die geduldige Einführung in das, was täglich um das Kind herum geschieht. Nur eine solche Erziehung und Bildung setzen das Kind instand, mehr als ein Anpassungsreflex auf Ereignisse zu sein, die ihm in seiner Kindheit widerfahren. Davon wird das Leben des Kindes und die Stellung in seiner Umwelt bestimmt, seine intellektuellen Gaben, seine Bildung, oft auch seine Interessengebiete und seine Wertwelt. Nicht jedoch wird dadurch sein späteres Leben als Mensch bestimmt. Dies hängt weitgehend von den Einflüssen ab, die der junge Mensch erfährt, wenn er seine Umwelt in einer Revolte gegen weitere Abhängigkeiten verändern will, wenn er sich einer sein bisheriges Milieu übersteigenden Welt zuwendet und die seiner Eltern und Erzieher verläßt.

Die Entwicklung des Jugendlichen unterscheidet sich von der des Kindes auch dadurch, daß sowohl die biologischen Faktoren wie auch die Einflüsse von außen, wie die Erziehung durch Eltern und Lehrer, ihre bestimmende Rolle verlieren. Kennzeichen dieser Altersstufe ist, daß sich der junge Mensch seiner persönlichen Entfaltung zuwendet, indem er Interessengebiete sucht, die bisher geltenden Autoritäten und Wertordnungen überprüft, alles in Frage stellt und so seine Erziehung selbst in die Hand nimmt. Der Grad solcher Selbständigkeit ist nach Charakter, Einflüssen und Gewohnheiten verschieden. Nicht selten suchen Erzieher ihren Einfluß zu verlängern und den jungen Menschen weiter als Kind zu behandeln, weil sie glauben, Fehlentscheidungen bei ihm festzustellen, und ihre Erziehungskunst vereitelt sehen. Für sie ist die

Jugend eine Zeit, in der der Jugendliche zwar alle Rechte des Erwachsenen, aber auch alle Privilegien der Kindheit beansprucht.

2. *Der Zusammenhang von biologischem und seelischem Reifwerden*

Der junge Mensch erreicht vor allem in der westlichen Welt heute seine biologische Reife früher als die Generationen vor ihm. Dabei besteht – freilich nur noch in wenigen Ländern – ein Unterschied zwischen den Kindern vom Land und denen in der Stadt. Deren stärkeres körperliches Wachstum hängt von den reicheren Ernährungsmöglichkeiten ab, während die Kinder auf dem Land mit dem ernährt werden, was dort produziert wird. Eine wichtige Rolle kommt dabei dem Hormonhaushalt zu.

Mehr und mehr stellen die Wachstumsdrüsen ihre Arbeit ein. An ihre Stelle tritt die Sekretion der Sexualdrüsen. Damit beginnt die sexuelle Reifung und die Entwicklung der Geschlechtsorgane. Die Tätigkeit dieser Drüsen ist sowohl mit der Gehirnhypophyse wie mit dem zentralen Nervensystem verbunden. Deswegen besteht ein enges Band zwischen dem sexuellen Reifwerden und dem seelischen Leben des Menschen, vor allem mit seinem Gefühlsleben. In unserer durch die Technik bestimmten Welt kommt dabei den von den Kommunikationsmitteln ausgehenden Reizen und dem Lebensstil eine große Bedeutung zu, der es erlaubt, den ganzen Tag außerhalb des Elternhauses zu verbringen. Einfluß hat auch die schwere Arbeit, die in manchen Regionen der Welt schon Kinder und Pubertäre zu leisten haben, während anderswo Jugendliche auf Kosten der Eltern bis weit über die Zwanzig hinaus noch wie Kinder leben dürfen. Nicht zuletzt ist zu bedenken, daß in unserer technischen Zivilisation den Jugendlichen Schulpläne auferlegt werden, nach denen sie sich eine Unmenge von Wissen anzueignen haben, wie das frühere Generationen nicht kannten. Die vorzeitige sexuelle Reifung ist von Angst und Sensibilität begleitet, die den jungen Menschen auf die Geschlechtlichkeit und Sexualität ausrichten, bevor er imstande ist, sie sich nach sittlichen Prinzipien anzueignen, und bevor er gelernt hat, sexuelle Spannungen auszuhalten. So überfallen sie ihn unvorbereitet und erdrücken ihn durch ihre Intensität.

Die gleiche Angst äußert sich auch in der Selbstwerterfahrung. Das Kind will von Eltern und Lehrern angenommen werden. Der Jugendliche wendet sich den Altersgefährten und der Gesellschaft von seinesgleichen zu. Dabei kommt es vor allem auf äußere Werte an, auf Aussehen, Kraft, Geschicklichkeit, Kontaktleichtigkeit, Anpassungsfähigkeit, Modisches. Das geschieht oft auf Kosten der Schule und gegen die Eltern. Man kämpft um Freizeit mit den Altersgenossen und um modische Gags. Konflikte mit den Eltern häufen sich. Die Freunde rangieren viel höher als alle bisherigen Autoritäten, mochten diese auch noch unbestritten sein. In diesem Sich-frei-Machen geht der Jugendliche meist impulsiv und unreflektiert voran. Er richtet sich gegen alle und alles, was

nicht mit seinen Ansichten übereinstimmt. Er will sich einfach frei machen, auch wenn das Elternhaus der einzige Ort ist, der ihm das Gefühl der Geborgenheit und der bedingungslosen Annahme von seiten der Eltern gibt. Freilich ganz so bedingungslos ist das auch nicht mehr wie früher. Man verlangt von ihm Erfolg in der Schule und Gehorsam als Ausdruck der Kindesliebe.

Die meisten Konflikte zwischen Eltern und Kindern in der Zeit der Reifung gehen um das Recht, selbständig über die Freizeit zu verfügen und sie nicht im Elternhaus verbringen zu müssen, Freunde nach eigener Wahl zu finden, sich nicht mehr den Entscheidungen der Eltern unterordnen zu müssen. Alle Werte werden in Frage gestellt, einschließlich der sittlichen. Auf dieser Altersstufe setzt der Jugendliche hinter alle Gebote, Entscheide, Empfehlungen, Pflichten, vor allem aber hinter alle Einschränkungen ein Fragezeichen. Der Irrtum der Eltern, ihn weiter als Kind zu behandeln, verschärft nur diese Konflikte und führt nicht selten zum Bruch, mit dem die Eltern überhaupt jeden erzieherischen Einfluß verlieren. Hell- und unnachsichtig stellen die Jugendlichen alle Fehler und Schwächen der Eltern und Erzieher fest. Alles wird ihnen zum Vorwand, sich von ihnen abzuwenden und Werte abzulehnen, die sie Jahre hindurch zu erwerben suchten.

Die Angst, die ihr Gefühlsleben beherrscht, das Schwanken der Stimmungen, die Unsicherheit in der Selbsteinschätzung, der Verdruß, weder von der Familie noch von den Altersgenossen für voll genommen zu werden, Freundschaft und Liebe, die man anbietet und die so oft auf Ablehnung stoßen, und dies alles in einer Zeit intensivster Spannung, dazu nicht selten schulischer Mißerfolg, all das kann zu Depressionen führen, die manchmal bis zum Selbstmordversuch, ja zu diesem selbst führen. Das gilt vor allem für die hochindustrialisierte Gesellschaft und für die kleinen Familien, in denen solche Spannungen besonders stark erlebt werden.

In manchen Kreisen von Jugendlichen gilt man nur etwas, wenn man sexuelle Erfahrungen gemacht hat. Dabei wird das Geschlechtliche als Unterhaltung oder als Zeichen gegenseitiger Abhängigkeit betrachtet. Weil sich Mädchen in diesem Alter vom Geschlechtlichen als solchem noch nicht angezogen fühlen, anderseits aber angenommen sein wollen und erotische Empfindungen verspüren, werden sie im allgemeinen unter Druck gesetzt, bevor man zu Überredungskünsten greift und ein solches Verhältnis als Zeichen der Reife, des Neuen, der Unabhängigkeit hinstellt. Zwischen Jungen und Mädchen besteht da ein Unterschied. Der Junge kann sexuelle Befriedigung schon vor der Zeugungsfähigkeit erfahren. Das Mädchen dagegen kann schon empfangen, bevor es sexuelle Lust verspürt. Deshalb entscheiden sich junge Mädchen oft aus Furcht, Gefühle zurückzuweisen, die ihnen unter dem Titel Liebeserweise entgegengebracht werden. Diese Furcht scheint stärker zu sein als die vor den Folgen eines Verhältnisses, zumal damit oft Neugier verbunden ist. Ähnliche physiologisch bedingte Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen werden

bei der Koedukation und bei einer Erziehung überdeckt, die auf die Besonderheiten der Geschlechter keine Rücksicht nimmt und zu frühzeitiger sexueller Betätigung drängt. Das wird durch die Massenmedien und die Reize leichter Musik gefördert, wie sie in den Diskotheken alle Sinne erregt. Sich selbst durch das Geschlecht und die geschlechtliche Betätigung als Wert entdecken, geschieht vor allem bei Jugendlichen, die in der Schule keinen Erfolg haben. So wird die Selbstwerterfahrung in erster Linie an die Erotik gebunden, die damit zum Kriterium des Lebens überhaupt wird. Das junge Mädchen fühlt sich vor allem als Frau, viel mehr als Frau denn als Mensch. Wenn dann die Zeit der Erotik unweigerlich zu Ende geht, stellen sich wieder ähnliche Schwierigkeiten wie in der Jugend ein. Das gilt übrigens auch für den Mann.

3. Folgen der Beschleunigung

Die Beschleunigung der biologischen Reife läßt auch auf eine beunruhigende Weise den damit verbundenen parallelen Prozeß der seelischen Reife schneller vorangehen. Sie verkürzt damit die erzieherische Tätigkeit der Eltern zu einer Zeit, in der sich das Kind deren Autorität noch gar nicht entziehen will. Die mit der seelischen Reife verbundenen Schwierigkeiten stellen sich somit zu einer Zeit ein, in der man noch eine ruhige Kindheit haben sollte. Entscheidungen mit weitreichenden Folgen müssen getroffen werden, ohne daß der junge Mensch genügend vorbereitet ist. Die Erwachsenen reagieren ziemlich verwirrt. Entweder sie verstärken den erzieherischen Druck und verlängern die Schulzeit oder sie suchen unerwünschte Folgen dank der Arbeit der Sexologen durch Petting, Pille oder andere Verhütungsmittel zu verhindern. Dabei übersieht man die ungeheuere Gefahr, daß sie Haltungen verfestigen, die nicht reif, sondern nur impulsiv sind, daß ein kindlicher Infantilismus entsteht, der das Recht auf Vergnügen als Lebensregel ansieht, das man in immer neuen Versuchen und Irrtümern zu erreichen sucht, und daß es so ein ganzes Leben weitergeht.

Die bisherigen Überlegungen gelten nur für die westliche Welt und nur für Kreise, in denen die Jugendlichen nicht so früh für ihren Lebensunterhalt selbst aufzukommen haben. Wo dies jedoch der Fall ist, müssen sie sich schon früh den harten Arbeitsbedingungen der Erwachsenen anpassen. Dabei nehmen sie ihrer Jugend wegen die unterste Stufe ein. Deswegen unterliegen sie weniger den Faszinationen des Jugendmilieus.

Der Ablauf der biologischen Reifung dauert in seinen psychischen Erscheinungen so lange wie die Ausbildung der Jugendlichen. Je länger sie sich hinzieht, um so länger wird der Eintritt in die Arbeitswelt hinausgeschoben. Die Jugendlichen aus Arbeiterkreisen gelangen im allgemeinen früher zum Abschluß ihrer biologischen Entwicklung.

4. Die geistige Entwicklung im Jugendalter

Die geistige Entwicklung des Jugendlichen hängt aufs engste mit der biologischen zusammen. Sie ist fast ein Stück davon und weithin durch sie bedingt. Indem die Rolle als Kind in Frage gestellt wird und man nicht mehr länger passives Objekt der Erziehung sein will, gerät die Stellung der Autorität ins Wanken. Damit beginnt die geistige Entwicklung. Der junge Mensch, der die anerzogenen Wahrheiten und Prinzipien in Zweifel zu ziehen beginnt, sieht sich vor die Aufgabe gestellt, selbst Antworten auf Fragen zu finden. Es ist keineswegs ein schlechtes Zeichen, wenn er in scharfer Kritik sein bisheriges Weltbild nicht mehr als über jeden Zweifel erhaben ansieht, sich das Bild einer besseren Welt, einschließlich seiner selbst, ausmalt und Wege zu dessen Verwirklichung sucht.

Da er nun viel Zeit außerhalb des Elternhauses verbringt, begegnet er auch anderen Menschen, deren Ansichten er zur Kenntnis nimmt, die sie ihm auch ihrerseits aufdrängen, die ihn faszinieren, in jedem Fall aber in Beschlag nehmen. Nur eine Minderheit von Jugendlichen unterwirft sich kritiklos solchen an sie herangetragenen Meinungen und gibt alles auf, was sie von daheim mitbekommen haben. Die meisten setzen sich damit auseinander, diskutieren darüber, prüfen, ob die neuen Ideen und Ansichten haltbar sind. Erst dann bilden sie sich ihre eigene Überzeugung. Das dauert Jahre und kostet viel Kraft. Erst dann entsteht ein Weltbild, das sich von dem des Elternhauses unterscheidet, ohne ihm gänzlich entgegengesetzt zu sein.

In diesem Alter werden vor allem die Fragen nach dem Sinn des Lebens gestellt, nach den Werten, auf die es in erster Linie ankommt. Auch die Interessengebiete stellen sich heraus, die Studienrichtung oder, wenn man eine unbefriedigende Arbeit hat, das Verlangen, das Wissen zu vertiefen. Jetzt entdeckt man auch, daß es nicht genügt, anderen, vor allem Älteren, Fragen zu stellen. Man muß selbst Antworten finden und bereit sein, sie prüfen zu lassen. Die Genugtuung, Erzieher bei Fehlern, manchmal sogar beim Lügen zu erwischen, weicht bald der Überzeugung, daß es auf Sachwissen ankommt und man sich nicht einseitig informieren darf. Diese kritische Haltung bildet ein Gegengewicht gegen die Schwäche der Jugend, sich auf allen Gebieten, auch auf dem intellektuellen, verführen zu lassen, was mit einem stark emotionalen Denken und Handeln zusammenhängt.

Die geistige Entwicklung des jungen Menschen ist durch die Suche nach moralischer und geistiger Autorität gekennzeichnet, nach einem »Meister«, einem Lehrer, einem Priester, einem Schriftsteller, einem Helden, einem Heiligen. Aus persönlicher Wahl hervorgegangen, mindert er in keiner Weise die innere Freiheit. Er fordert keinen Gehorsam, läßt Diskussionen zu. Über jeden Zweifel erhaben, ist er Vorbild für das Denken und Werten auch auf sittlichem Gebiet. Entscheidend für die Wahl ist der Respekt, eine emotionale

Haltung, die mit dem Erwachen des höheren Gefühlslebens zusammenhängt. Für das Kind bedeutet dieses Wort eine Vielfalt von bravem Verhalten, das von den Erwachsenen auferlegt wird. Wahrer Respekt entsteht aus der Anerkennung, daß ein anderer Mensch sittlich hoch steht, daß sein Wissen den Durchschnitt überragt, daß sein Wohlwollen über jeden Zweifel erhaben ist. Dieses Urteil wird nicht von außen auferlegt, man bildet es sich selbst. Die höchste Stufe dieser Erfahrung besteht in der Anerkennung, ja der Verehrung des höchsten Wertes, auch wenn er den eigenen Bemühungen unerreichbar ist.

Unter den hohen Werten aus der Kindheit behält der junge Mensch nur jene, von denen er sah, daß auch die Eltern, die ganze Familie, die Erzieher sie hochhielten. Als Kind bemühte er sich, Gesten solcher Verehrung nachzuahmen. Jetzt kann er selbst ihren Sinn erfahren. Auf dieser Altersstufe beginnt auch die Dankbarkeit. Das Kind hat einige unbestimmte Gefühle, wenn es Geschenke erhält. Dem Jugendlichen ist es möglich, das Wohlwollen zu erkennen, das man nicht verdient hat, die Selbstlosigkeit und den Opfergeist, der mehr gibt, als er muß. Die Entwicklung eines höheren Gefühlslebens setzt voraus, daß man die Grenzen der dem Kind eigenen Ichbezogenheit überwunden hat, ebenso auch das Mißtrauen, das am Ende der Kindheit hilft, alles Falsche zu entlarven. Nimmt man die der Kindheit eigenen Grenzen mit ins Jugendalter, ja vielleicht ins reife Alter mit hinüber, dann wird die Entwicklung eines höheren Gefühlslebens behindert. Es kommt immer wieder vor, daß der junge Mensch niemanden hat, der dieses Leben in ihm weckt. Dann leidet seine menschliche Entwicklung darunter. Wohlwollen und Selbstlosigkeit entzünden sich wie eine Flamme von Kerze zu Kerze. Das Gefühl der Dankbarkeit setzt also die Überwindung der Ichbezogenheit voraus, wonach uns die Sympathien der anderen nur so zufliegen müßten.

Die Entwicklung eines höheren Gefühlslebens hängt auch von der sozialen Situation ab und wird in manchen Kreisen sehr erschwert oder gar unmöglich gemacht. Manchmal muß der junge Mensch zuerst die seelenlose Atmosphäre seiner Familie verlassen, auch wenn es ungut ist, daß er sich ausschließlich mit seinen Altersgenossen umgibt, mag er dort ein noch so gutes Klima herzlicher Freundschaft und offenen Gedankenaustausches finden. Es fehlt ihm dort die Möglichkeit, Respekt, Dankbarkeit, vor allem aber Verehrung zu lernen. Besser ist es, wenn sich junge Menschen um eine hervorragende Persönlichkeit scharen, um einen Menschen, der ganz im Dienst hoher Werte steht.

Jugend als Stand – und Folgen für die Kirche

Von Wilhelm F. Kasch

I. Jugend, sich utopisch als Stand begreifend[1]

1. Stephan und seine Brüder

60. Geburtstag eines Pfarrers, Vaters von fünf Söhnen. »Ich wünsche mir«, sagt Stephan, siebzehnjähriger Gymnasiast, jüngster der fünf Brüder, Liedermacher, Straßensänger, Hobbybotaniker, Pazifist im Kreise von Familie, Verwandten und Freunden, »daß ich meine gegenwärtige Identität bewahren kann, und habe Angst, daß mir dies nicht möglich ist.« Der Wunsch ist objektiv, nach den Möglichkeiten seiner Realisation natürlich hirnrissig, und Stephan weiß das auch. Er stellt eine Utopie dar, die aber als Leitwert, d. h. als zentrales Interaktionsziel und Nutzungsregel für Ressourcen,[2] sein Handeln bestimmt und über dieses Selbstakzeptanz und Identitätsbegriff aufbaut und sichert. Natürlich bestimmt dieser utopische Leitwert auch Stephans Beziehungen zu Eltern und Geschwistern. Stephan hat, wie seine Brüder, ein herzliches Verhältnis zu seinen Eltern, vor allem auch zu seinem Vater. Aber keiner der Söhne möchte Pfarrer werden. Gespräche ergeben, daß die fünf jungen Männer in Distanz zur Kirche und zum christlichen Glauben, vor allem zu christlicher Lehre und Gottesdienst stehen. Aber das ist, von ihnen aus gesehen, nicht wichtig und darum nicht trennend. Denn die Wahrheitsfrage interessiert sie nicht. Bewegt werden sie von humanitär-sozialen Antrieben, vor allem von solchen kompensatorischer Hilfeleistung an Identitätsgeschädigten. Natürlich sind sie Wehrdienstverweigerer. Drei von ihnen studieren. Einer will Lehrer für Englisch und Sport werden, die beiden anderen möchten sozialpädagogische Berufe ergreifen. Der vierte ist in eine ökologisch-alternative Siedlung umgezogen und lernt bei einer in dieser ansässigen Kunsttöpferin. Die Brüder haben dem Vater, der etwas an Schwierigkeiten mit seinem Herzen leidet, zum Geburtstag ein sehr schickes Leichtfahrrad geschenkt, dessen Benutzung, wie sie hoffen, die Gesundheit des Vaters stabilisieren wird. Denn sie lieben ihn, mit ihm aber in ganz naiver und unreflektierter Weise auch sich selbst. Denn der Bestand von Stephans Utopie, die die Brüder bis auf den ältesten, der, wie er sagt, resigniert hat, teilen, hängt praktisch an Leben, Gesundheit und Berufsposition des Vaters.

2. Stephan als Modell

Die kleine eben geschilderte Szene kann als Modell für eine Jugend stehen, die sich utopisch als Stand setzt. Denn natürlich handelt es sich um Selbstsetzung, nicht um Geschick. Von seinem natürlichen Geschick her ist der Jugendliche und junge Erwach-

1 Literatur siehe S. 352.

2 G. Schmidtchen 1979, S. 202.

sene auf den Übergang von Vergangenheit zur Zukunft gestellt. »Jüngere Menschen werden mehr die Bewegungs- und Ressourcendimension betonen, weniger den Ordoaspekt, während ältere Menschen weniger Ressourcen und Bewegung suchen, sondern mehr Ordnung und Geborgenheit«, stellt G. Schmidtchen zu Recht fest.[3] Aber Stephan und seine Brüder und die Jugendlichen, für die sie stehen, machen es umgekehrt. Sie suchen Ordnung und Geborgenheit, die Geborgenheit von Eltern und Familie, die Ordnung des Friedens, der Natur, des beschränkten, aber sicheren Einkommens. Die Frage der Ressourcen kümmert sie wenig. Bewegung, Veränderung lehnen sie ab. Sie reisen im Traum und im Urlaub, folgenlos, veränderungslos, wie die Schnecke mit dem Haus auf dem Rücken. J. Zinnecker hat in der Shell-Studie nach Traumorten gefragt, in denen Jugendlichen leben möchten. Seine Ergebnisse bestätigen, daß Stephan und seine Brüder zu Recht uns Modell stehen.[4]

Wir stellten fest, die Utopie der Jugend als Stand sei Setzung. Sie ist tatsächlich eine echte geistig-seelische Leistung, eine aufwendige dazu. Denn sie muß gegen die natürliche Biographie erbracht und stabilisiert werden, die wie bei allen Säugern auch beim Menschen auf Ablösung und Verselbständigung gerichtet ist. Sie muß sich dazu ihre Gesellschaft, die Postadoleszenzgesellschaft, erst schaffen und dafür Gemeinschaftsformen, Gruppenstile also, ferner eine Sprache, Erkennungssignale, Symbole aufbauen.[5] Wie umfassend und aufwendig das der Fall ist, wie weitgehend alle Jugendlichen daran partizipieren, hat die Shell-Studie »Jugend '81« in völlig neuer Weise gezeigt.[6] Ich gebe aus ihr eine Tabelle (S. 334) teilweise wieder, die den Grad der Beteiligung anschaulich macht.

Daß Jugend sich in Peer-Groups sammelt, daß sie ihre eigene Welt herausbildet, ist nichts Neues. Das gegenwärtig wahrscheinlich größere Ausmaß wäre daher nur eine wenig aussagekräftige quantitative Veränderung, wenn sie nicht zugleich auch qualitativ durch Ausbildung eines neuen Stils bestimmt wäre, der den Standescharakter erst ausmacht.

In unserem Modell fällt auf, daß die Beziehung der Söhne zu ihren Eltern von der geistigen Zustimmung zu den Inhalten, für die der Vater steht, unabhängig ist. Dies ist so wenig relevant, daß es nicht einmal Gegenstand einer Auseinandersetzung mit den Eltern ist. Bezeichnenderweise schenken die Brüder ihrem Vater, einem Pfarrer, nicht etwa ein Buch, sondern ein Fahrrad, ein Geschenk also, das in meiner Jugend Väter ihren Kindern schenkten. Obwohl selber Studenten und Gymnasiasten, spielen Dimensionen des Über-Ich, der Normen, der Ideen, der Werte, der ethischen Forderungen, insgesamt: der Wahrheit in der Interaktionsbeziehung keine Rolle. Wichtig ist selbst einem Vater, der Pfarrer ist, gegenüber nur die Dimension des Ontischen, genauer: des Psychophysischen.

---

3 Ebd.

4 Jugend '81, Bd. 3, Tab. 16; Bd. 1, F 5, S. 582-604; Näherungsversuche Jugend '81, S. 61ff.

5 Vgl. J. Zinnecker, Jugend '81: Porträt einer Generation. In: Jugend '81, Bd. 1, S. 80-122; vgl. dazu die Zusammenfassung und Aufgliederung in vier Revolte-Stile, die Z. in »Näherungsversuche« Jugend '81, S. 573f. gibt und die Zusammenfassung und Typengliederung bei H. Günther in »Die verwöhnte Generation?«, S. 169-188 und S. 56-95; vgl. weiter die im Lit.-Verz. angeführten empirischen Untersuchungen.

6 Dies wird besonders anschaulich in den Beobachtungen und Analysen J. Zinneckers in »Accessoires – Ästhetische Praxis und Jugendkultur«, Näherungsversuche Jugend '81, S. 15-324.

19.1 Bezeichnung der Gruppe

	Enger Freundeskreis, Clique	Sportverein Sportclub	Lockerer Freundeskreis	Mitschüler, Mitstudenten	Hobbygruppen, (Musik-Fanclub, Briefmarken, Motorrad etc.)	Kollegen am Arbeitsplatz	Christl. Gruppen	Gruppen in Jugendheimen, Jugendzentren	Priv. Sportgruppen	Gemeinnütz. karitative Gruppen (aai DLRG Freiwil. Feuerwehr etc.)	Sonstige Gruppen (z. B. polit., Alpenverein, Frauengruppe)	Ich bin in keiner Gruppe	Gesamt
Geschlecht													
männlich n = 654	36	39	30	16	14	10	5	5	6	6	10	7	184*
weiblich n = 513	38	28	26	27	8	9	7	5	4	3	9	7	171*
Alter													
15–17 n = 351	40	39	24	30	13	4	8	7	3	5	6	4	183*
18–20 n = 343	37	29	34	22	10	13	5	5	2	5	11	6	179*
21–24 n = 383	35	33	28	12	10	11	4	3	8	4	11	11	170*
Gesamt	37	34	28	21	11	9	6	5	5	5	9	7	177*

Aus Tabelle 19: **»Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen«** (Jugend '81, Bd. 3, S. 74ff.)

* Mehrfachnennungen möglich

Daß das, was Stephan und seine Brüder hier vollziehen, typisch ist, daß sie sich modellhaft verhalten, bestätigen alle neueren Untersuchungen. T. Ziehe spricht deshalb von einem ›Neuen Sozialisationstyp‹ (NST). »Der Vater, so lautet die Formel, ordnet sich der Mutter-Kind-Beziehung passiv abwartend unter.« Entscheidend ist das Verhältnis zur Mutter.[7] H. Günther stellt in einer eigenen Untersuchung fest, daß seine empirische Studie »die Annahme von der beherrschenden Stellung der Mutter in der Familie in geradezu aufregender Klarheit bestätigt. Etwa 60 % der Jugendlichen berichten, daß ihre Familie von der Mutter geführt wird.« »Der Einfluß des Vaters wird als gering eingeschätzt, der Vater läßt in der Mehrheit der Familien geschehen, was die Mutter will.«[8] Die Bedeutsamkeit der Shell-Studie »Jugend '81« liegt vor allem darin, daß sie deutlich gemacht hat, was das heißt, wie es die Jugend prägt, wie es jugendliches Leben gestaltet. Was die Shell-Studie erbracht hat, könnte man in den Begriff zusammenfassen: Ersetzung der Über-ich-Dimension durch die Dominanz des Psychophysischen. Dies ist das Neue, das die Jugend bestimmt. In der Shell-Studie wird es aus Tabelle 20 (Seite 336), die die Stellung der Jugendlichen zu verschiedenen Gruppen und die Art ihrer Stellungnahme sichtbar macht, deutlich. Hier fällt zweierlei auf. Einmal, daß mitzumachen, sich zu engagieren nicht Sache der Jugend ist. Nur Musikgruppen und die Umweltschützer bei den Mädchen finden ein Drittel Aktive. Zum andern aber, daß bei nur geringfügiger Selbstbeteiligung norm-, leistungs-, besitzfeindliche Gruppen die höchsten Sympathiegrade erwecken, sofern sie nicht gewalttätig vorgehen. Nur 2 % rechnen sich zu den Haus- und Instandbesetzern, aber 45 % finden sie gut!

In die gleiche Richtung weist, daß Jugendliche im Hause nicht helfen wollen und weithin nicht brauchen,[9] daß sie aus den Elternhäusern herausdrängen und allein oder mit Gleichaltrigen zusammenleben wollen,[10] um von den elterlichen Forderungen und Normen frei zu werden,[11] die dabei nie schwächer geäußert wurden als heute, daß aber zugleich Sympathie für und Vertrauen zu den Eltern Spitzenwerte erreichen.[12] Dies alles, das in unserem Modell anschaulich wird, macht deutlich, daß Verdrängung der Über-ich-Dimension ein Essential der postadoleszenten Jugend ist. H. Günther bestätigt dies eindrucksvoll, wenn er mitteilt: »Ich habe gerade versucht, durch 260 Tiefeninterviews mit 14- bis 19jährigen diese umfassenden Aussagen (der NST) zu überprüfen. Was in der NST-Theorie beschrieben wird, gibt es. Die starke Mutterbindung wird je nach Fragestellung von 40 % - 85 % bestätigt, den Vater als schwach erleben 60 % - 90 %, je nach Radikalität der Frage. Nicht-autoritäre Erziehung erlebt zu haben bestätigen 70 % der Jugendlichen. Antiautoritäre Einstellungen zu Regeln und Chefs/Lehrern haben 80-90 %. Eine hohe Zustimmung finden Aussagen zu der NST-Annahme, daß Askese nicht zugemutet werden kann. Keinen Belohnungsaufschub wollen 90 %. Für ausdauernd und belastbar halten sich 35 %, 65 % bestätigen die Behauptung von der Ich-Schwäche, sie wollen alles sofort haben und alles erleben, was

7 Vgl. H. Günther, 1982, S. 36.

8 Ebd., S. 58.

9 Jugend '81, Bd. 3, Tab. 4, S. 13.

10 Ebd., Tab. 2, S. 12; Bd. 1, B 5, S. 103-111.

11 Vgl. W. Fuchs, C Jugendbiographie. In: Jugend '81, Bd. 1, S. 124-344.

12 Ebd.

		Punker	Popper	Haus-, Instandbesetzer	Fußball-Fans	Bundeswehr-Fans	Fans von Musikgruppen	Motorrad-Fans	Disco-Fans	National eingestellte Jugendgruppen	Rocker	Neue Jugendreligionen	Gruppen die versuchen, ihre Ideen m. Gewalt durchzusetzen	Rückgegenrechts-Gruppen	Kernkraftgegner	Umweltschützer	Gruppen mit alternativer Lebensweise
Ich rechne mich selbst dazu, lebe so ähnlich	m	2	2	2	27	4	39	31	13	1	2	1	1	5	19	27	5
	w	3	3	2	7	2	33	15	20	1	2	1	1	4	21	35	7
Gehöre nicht dazu, finde solche Leute aber ganz gut	m	16	6	45	17	12	29	33	18	3	6	4	3	22	29	51	54
	w	15	12	45	17	11	32	34	17	4	6	7	2	22	36	49	58
Die Gruppe ist mir ziemlich egal, kann ich tolerieren	m	39	35	27	34	31	28	28	39	16	23	31	9	20	26	17	30
	w	42	39	28	47	34	31	37	33	15	19	27	7	15	24	12	24
Die Gruppe kann ich nicht so gut leiden	m	36	43	19	18	33	3	6	23	40	51	41	46	25	19	4	7
	w	33	35	18	26	37	3	12	25	43	54	47	49	24	14	2	6
das sind Gegner, Feinde von mir, ich bekämpfe sie	m	4	11	6	3	15	1	1	6	36	16	16	39	6	6	0	1
	w	4	9	5	3	13	1	1	4	30	18	14	38	6	4	1	1
noch nie gehört, kann mir nichts darunter vorstellen	m	3	3	1	0	5	1	1	1	5	3	7	3	22	1	0	2
	w	3	3	1	1	4	–	1	1	7	1	5	4	29	1	0	3
keine Angabe	m	1	–	1	1	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1
	w	1	–	–	–	–	–	–	–	–	0	–	0	–	0	–	–

Aus Tabelle 20: Stellung zu verschiedenen Gruppen (Jugend '81, Bd. 3, S. 77ff.)

das Leben bietet. Der Wunsch nach Abhängigkeit von einer Gruppe wird so energisch bejaht, daß die Formulierung ›gruppensüchtig‹ in der NST-Theorie nicht übertrieben erscheint.«[13]

3. Das Konzept »Identitätsbewahrung«

Wie hängt, was wir uns klargemacht haben, zusammen? Unsere Darstellung hat den vielen gegenwärtigen Untersuchungen zur Lage der Jugend gegenüber darin ihre Eigenheit, daß sie das Subjektsein und daher die *Verdrängung* der Über-ich-Dimension bei der Jugend als Akt und nicht Geschick annimmt. Für diese identitätstheoretische Deutung, deren Angemessenheit mir die Shell-Studie in vieler Hinsicht mittelbar empirisch zu erhärten scheint, spricht in meinen Augen vor allem die aus dem Streben nach Identitätsbewahrung sich ergebende Sachlogik.[14] Dabei wird nirgendwo bestritten, was Stephan ja direkt äußert: daß es der Jugend um Selbstverwirklichung geht. H. Günther teilt mit: »Die Jugendlichen wählen überwiegend für das eigene Leben ein Konzept ›Selbstverwirklichung‹. Sie konnten (bei einer Befragung) sich entscheiden zwischen Geldorientierung, Sachorientierung, Selbstverwirklichungsorientierung, sozialer Positionsorientierung und überhaupt keiner Orientierung. Das Selbstverwirklichungskonzept wird gewählt, aber es ist nicht ›narzistisch‹, sondern politisch.«[15]

Steht dies fest, dann wird die Logik der Notwendigkeit der Verdrängung des Über-Ich mit seinen Normen und Forderungen evident. Will der Jugendliche sich verwirklichen, indem er seine kontingente Zuständlichkeit als seine Identität bewahrt, dann muß er sich gegen die Welt der Forderungen abschirmen und gegen die Dimension der Zukunft, die ihn kraft seiner Natur aus seinem Inneren heraus zu neuen Ufern treiben. Nicht die führende Stellung der Mutter, die schwächliche Rolle des Vaters sind es, die zur Über-ich-Verdrängung führen. Deren Notwendigkeit ist es, die die Jugendlichen heißt, die Rolle der Eltern und das Verhältnis zu ihnen neu zu bestimmen. Gerade diesen Zusammenhang hat die Shell-Studie in einer Untersuchung zum Zeitbewußtsein der Jugendlichen verdeutlicht. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die überwältigende Mehrheit nicht oder nur bedingt zeitorientiert lebt. Auf die Frage: »Teilst Du Dir genau

---

13 Vgl. H. Günther in K. Reumann (Hrsg.), Jugend heute: Aufbruch oder Aufstand. Köln 1982, hier: S. 21f.; vgl. ferner ders., Die verwöhnte Generation? S. 56-05.

14 Um ein Beispiel zu geben: W. Fuchs (s. A 11) stellt zugleich den Willen zur Herauslösung aus dem Elternhaus und die Rücknahme elterlicher Über-ich-Forderungen als typisch heraus. Dies bedeutet, daß der Wille zur Herauslösung nicht als Gegenwirkung auf elterliche Forderung verstanden werden kann, sondern als aus der Spontaneität des Selbst herauswachsend begriffen werden muß. Zum gleichen Ergebnis gelangt man im Blick auf die vier Revolte-Stile J. Zinneckers (vgl. oben A 5), deren Unterschiedenheit nicht auf äußere Faktoren zurückgeführt werden kann und deshalb als im Selbst begründet begriffen werden muß. Auch die Untersuchungen H. Günthers (s. Lit.-Verz.) und G. Schmidtchens in U. Matz/G. Schmidtchen und H. Pompeys (s. Lit.-Verz.) sprechen für diese Deutung.
Insgesamt wird man sagen dürfen, daß die Wendung der Forschung von der Soziologie zur Sozialpsychologie hier ihren Grund hat. So bedeutsam aber deren Resultate auch sind: Sie berücksichtigen das spontane Vermögen der jugendlichen Selbstbestimmung und damit die Dimension des Geistes, deren Wirken sie empirisch feststellen, in prinzipiell unzulänglicher Weise. Die Sachlogik der Resultate aber verweist auf sie.

15 H. Günther in K. Reumann (Hrsg.), S. 23.

ein, was Du am Tage machst?« antworten 12 % aller Befragten mit ›immer‹, 58 % mit ›gelegentlich‹ und 31 % mit ›nie‹. Verständlich ist dabei, daß von denen, die ihre Zeit immer einzuteilen angaben, 7 % 15-17 Jahre, 11 % 18-20 Jahre und 17 % 20-24 Jahre sind. Überraschend aber ist, daß der Altersunterschied bei denen, die ›gelegentlich‹ antworten, kaum ins Gewicht fällt (58 %; 59 %; 56 %) und auch bei denen, die ›nie‹ antworten, nur mit 8 Punkten (35 %; 30 %; 27 %) zu Buche schlägt. Zeitorientierung, so muß man annehmen, wird zugunsten des *Nunc stans* mehrheitlich relativiert oder verdrängt. In die gleiche Richtung weisen die Ergebnisse der Überprüfung des Zukunftsbewußtseins. Auf die Frage: »Manche Leute glauben, sie können sich vorstellen, wie sie in 40 Jahren leben werden, andere glauben, das nur für eine Woche zu können. Wie weit reicht Deine Vorstellung?« antworten 7 %: eine Woche; 8 %: einen Monat; 21 %: ein Jahr; 12 %: zwei Jahre; 9 %: drei Jahre; 5 %: vier Jahre; 16 %: fünf Jahre; 11 %: zehn Jahre. Zwanzig, dreißig und vierzig Jahre zusammen kommen nur auf 11 %. Nur bei 22 % der Befragten also liegt das Leben als Erwachsener bürgerlicher Existenz im Blickfeld.[16]

Dafür, daß die Zukunft unterschiedlich ausgeblendet und verdrängt wird, spricht auch die Einschätzung der Zukunft unserer Gesellschaft. 58 % (bei den Gymnasiasten 64 %; den 21- bis 24jährigen 57 %) sehen sie eher düster, nur 42 % eher zuversichtlich.[17]

Die nachstehende Tabelle zeigt aber, daß auch die Zuversicht der ›eher zuversichtlichen‹ nicht allzu groß ist, weil auch bei ihnen das Vertrauen auf die Güte des Menschen und die Leistungsfähigkeit von Industrie und Technik eher gering erscheint. Dem korrespondiert es, wenn immerhin 12 % angeben, keinerlei Interesse an Technik zu haben, nur 19 % an Technik im Haushalt interessiert sind und Interesse für technisches Spielzeug, Motoren und Maschinen, Funk- und Fernmeldetechnik, Weltraum, Raketen, Elektrotechnik und Elektronik, Bauen und technisches Zeichnen jeweils nur zwischen 32 % und 22 % bei den Befragten besteht. Dabei waren Mehrfachnennungen möglich. Eine Ausnahme von diesem Interesse an Technik bei weniger als einem Drittel der Befragten machen lediglich Auto, Motorrad, Moped, für die sich 61 % (15-17 = 69 %; 18-20 = 60 %; 21-24 = 55 %; Hauptschüler = 66 %; Realschüler = 60 %; Gymnasiasten = 53 %) und Photo und Optik, für die sich 44 % (21-24 = 47 %; Gymnasiasten = 52 %!) interessieren.[18]

Vergleicht man mit den vorstehenden Angaben die Zustimmung und damit das Interesse, das Umweltschützer, Kernkraftgegner, Musikfans finden, wird die Kontextgebundenheit der Stellung zu Zeit und Zukunft und damit der Konzeptcharakter der Mediatisierung der Zukunft ganz deutlich.

Der Sache nach verrät dies schließlich auch die Sprache der Jugendlichen, die auf Definitionen, geklärte Begriffe keinen Wert legt, sondern Zuständlichkeit, Befinden, also spontanes Sein, zu vermitteln sucht, was leider im einzelnen hier nicht mehr dargelegt werden kann. Wohl aber ist neben Umkehrung der lebensgeschichtlichen Orientierung, Paralysierung der Über-Ich-Dimension und Verdrängung der Zeit- und Zukunftsorientierung noch auf einen vierten, wohl den entscheidenden Punkt hinzu-

16 A. Fischer/W. Fuchs, Vorstellungen von der Zukunft. In: Jugend '81, Bd. 1, S. 378-420.

17 Vgl. Jugend '81, Bd. 1, Tab. E 4, S. 384.

18 Ebd., Bd. 3, Tab. 14, S. 27.

weisen: den Aufbau vielfältiger Formen symbolischen Handelns, in die die Shellstudie einen tiefen Einblick vermittelt. Wir verdanken J. Zinnecker, der seine Arbeit »Die Gesellschaft der Altersgleichen« aus dem 1. Bande (S. 422-672) in dem neuen Band »Näherungsversuche« durch die Studie »Accessoires – Ästhetische Praxis und Jugendkultur« (S. 15-324) ergänzt und vertieft hat, hier Entscheidendes. Seine Befragungen und Deutungen lassen erkennen, daß wir es in der Welt der jugendlichen Gruppenstile, der Flucht, der phantasierten Handlungsräume, der Accessoires mit bloßem Ausdruckshandeln zu tun haben, einem Handeln also, das nichts erreichen oder verändern, sondern den Handelnden zum Ausdruck, zur Selbstdarstellung bringen will. Denn im symbolischen Ausdruckshandeln wird er nicht nur seiner Identität inne, sondern diese ereignet sich geradezu erst in ihm als Manifestation der individuellen und ganz spezifischen Kontingenz seines Daseins. Deshalb muß Stephan Lieder machen, an Straßen singen, Blätter und Blüten pressen und diese wieder als Bedeutungsträger seiner Aussagen, etwa in Briefen an mich, einsetzen.

J. Zinnecker meint, dieses symbolische Handeln sei »eine Ausdrucksweise objektiver gesellschaftlicher Ohnmacht«.[19] Diese Deutung entspricht dem emanzipatorischen Ansatz, dem er folgt. Ich vermag dem nicht zuzustimmen. Wäre dies der Fall, bliebe ja immer noch der Weg nach innen, den nicht nur wir in der Nazizeit gegangen sind, sondern den die Jugend in den totalitären Staaten der Welt weithin auch heute geht. Mir erscheint der Aufbau vielfältiger Formen symbolischen Handelns vielmehr als die entscheidende Leistung jugendlicher Selbstverwirklichung, weil sie auf der einen Seite Handeln ist, das Identität ermöglicht, indem es sie schafft, und damit auch die Möglichkeit gegenseitiger Identifikation herstellt und auf diese Weise Gruppenstile, Gruppenbewußtsein und die Existenz der Jugend als weithin anarchischen Selbst-Stand zuwege bringt, auf der anderen Seite aber nichts ändert und damit das Selbst auch nicht durch die realen Folgen realen Handelns aus der Zuständlichkeit reißt, die es als Identität doch gerade bewahren möchte.

4. Die Beziehung zur Kirche

J. Zinnecker bildet auf Grund der Einstellungen Jugendlicher zur Welt der Erwachsenen, die von ihm auf Grund der Stellungnahmen zu fünf Zielskalen bestimmt wird, bei den Jugendlichen die Typen Jugendzentrismus und Erwachsenenzentrismus.[20] Bei Korrelierung dieser Typen mit Angaben über die Religionszugehörigkeit kommt er zu dem Ergebnis, daß die Jugendzentrierten »mit dem Alter eine wachsende Tendenz zur Konfessionslosigkeit« zeigen, die sich bei den Erwachsenenzentrierten so nicht findet.[21]

---

19 A.a.O., Bd. 1, S. 485.

20 A.a.O., Bd. 1, F 6, Jugendzentrismus – Orientierung am Gegensatz der Generationen und Altersgruppen, S. 604-673.

21 Ebd., S. 633.

Es geben an, konfessionslos zu sein . . .	Jugendzentrierte (über Mittelwert)	Erwachsenenzentrierte (unter Mittelwert)
	%	%
15-17 Jahre	2	4
18-20 Jahre	5	2
21-24 Jahre	12	5

Was Zinnecker hier feststellt,[22] entspricht nach dem bisher von uns Dargelegten der Annahme. Mediatisierung der Über-Ich-Dimension muß auch im Bereich der Beziehungen der Jugend zur Religion erkennbar werden.

Wie sehr das tatsächlich der Fall ist, wie tief es unabhängig von Kirchenzugehörigkeit die Anschauung der Jugend bestimmt, machen die Untersuchungen von Renate Köcher[23] und Andreas Feige[24] deutlich. Die Allensbacher Untersuchung »Die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche« stellt fest, daß lediglich 4 % der unter 30jährigen Katholiken sich für das völlige Verbot der Abtreibung aussprechen. 75 % der 20- bis 29jährigen Männer und 78 % der gleichaltrigen Frauen finden nichts dabei, ohne standesamtliche Trauung zusammenzuleben. Bei den 16- bis 19jährigen sind es gar 90 % der Männer und 84 % der Frauen.

Trifft die erste Angabe eine zentrale Auffassung katholischer Ethik, trifft die zweite die katholische Auffassung der Ehe als Sakrament und die evangelische Auffassung der Ehe als Schöpfungsordnung. Man wird der Allensbacher Feststellung daher zustimmen müssen, daß die Kirche dabei ist, »ihre wegweisende Funktion zu verlieren, ihren Einfluß auf die Entscheidungen und Werte der Gesellschaft«. So verwundert es in diesem Zusammenhang nicht, daß bei den jungen Katholiken (Buchstabe a) und den jungen Protestanten (Buchstabe b) (16-29 Jahre) zur Kirche gingen:

	1952/3 %	1963 %	1967/69 %	1973 %	1980 %
regelmäßig	a) 50	a) 52	a) 40	a) 24	a) 16
	b) 9	b) 11	b) 6	b) 3	b) 2
unregelmäßig	a) 23	a) 26	a) 28	a) 22	a) 24
	b) 26	b) 33	b) 25	b) 9	b) 15
selten	a) 19	a) 18	a) 22	a) 30	a) 37
	b) 45	b) 42	b) 48	b) 53	b) 48
nie	a) 8	a) 4	a) 10	a) 24	a) 23
	b) 20	b) 14	b) 21	b) 35	b) 35

22 Ebd.

23 Allensbacher Berichte 4/1982.

24 s. Lit.-Verz.

Dem korrespondiert es, wenn sich heute nur ein Drittel der Jugendlichen als religiös bezeichnet und nur 25 % die Gültigkeit der christlichen Gebote für das eigene Leben bejaht. Die Bibel ist den Jugendlichen, und nicht nur ihnen, fremd geworden. Selten oder nie wurde sie 1978 von 15 % bzw. 79 % der Jugendlichen gelesen. Unter 18 vorgegebenen Möglichkeiten, Werte anzugeben, die das Leben lebenswert machen, wollten 18 % der 14- bis 20jährigen und 19 % der 21- bis 29jährigen »einen Glauben haben«. Damit kam der Glaube mit Abstand an die letzte Stelle (Freunde haben 90 % und 87 %; Lieben und geliebt zu werden 81 % und 83 %; Sport treiben, fit bleiben 60 % und 51 %; gut essen und trinken 49 % und 59 %; für andere da sein 49 % und 48 %; in den Tag hineinleben können 29 % und 21 %).

Man wird angesichts dieser Daten von religiöser Desozialisation sprechen müssen.[25] Diese zeigt sich weiter darin, daß die Bedeutung, die der Religion für die Erziehung zugeschrieben wird, nur noch als gering angesehen wird. Nur 16 % der 16- bis 19jährigen, die keine besondere Beziehung zur Religion haben, halten sie im Erziehungsprozeß für wichtig, 53 % meinen, mit oder ohne Religion mache keinen Unterschied, 13 % schreiben ihr einen schlechten Einfluß zu, und 18 % sind unentschieden.

So verwundert es nicht, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens kaum mehr in ihrer existenzorganisierenden Funktion verstanden wird. Es antworten auf die Frage: »Worin sehen Sie vor allem den Sinn Ihres Lebens?«

	Junge Katholiken		*Junge Protestanten*	
	kirchennah	kirchenfern	kirchennah	kirchenfern
	%	%	%	%
Das tun, was Gott von mir erwartet	26	5	8	7
Ganz für andere dasein, anderen helfen	20	10	22	11
an meinem Platz mithelfen, eine bessere Gesellschaft zu schaffen	44	31	43	37
das Leben genießen	35	57	43	61

Die Selbstorganisation der Jugend als Stand, die ich aufzuzeigen versuchte, entspricht also nach den Allensbacher Ergebnissen einer klar faßbaren religiösen Desozialisation.

Auf den ersten Blick und auch nach dem Urteil des Verfassers widerspricht Andreas Feiges Untersuchung »Erfahrungen mit der Kirche« diesem Resultat. Ausdrücklich gegen die eben behandelte Allensbachstudie von R. Köcher fragt Feige: »Stimmt also die These von der ›Abwendung von den Kirchen, (die damit) nur das offen zutage tretende Symbol für die Loslösung von der christlichen Religion‹ ist?«.[26]

25 Vgl. ferner I. Vermehren; Jugendkammer der EKD; H. Pompey; N. Martin; R. Bleistein (83); H.-J. Griep; G. Höhler. Zum Begriff und seinen Implikationen vgl. W. F. Kasch (Hrsg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn 1978.

26 Erfahrungen mit der Kirche, S. 160.

Seine Antwort lautet: »Das Problem der Kirche wird, wie Ernst Lange das formuliert hat, zu einem Problem der Bildung in der Kirche (E. Lange, 1975). Die Mehrheit der Befragten zehrt von Resten, Erinnerungsfetzen aus der Zeit ihrer christlichen Unterweisung. Es kommt einem vor, als wäre ein Spiel mit Mosaiksteinchen zu Boden gefallen, die Hälfte verlorengegangen und der Rest wieder notdürftig und zufällig zusammengesetzt. Und was dann übrigbleibt, das bildet häufig ein Leben lang die wesentliche Substanz, aus der heraus die je persönliche Definition von der Eigentlichkeit der Kirche gespeist wird.

Aber das bezieht sich, wie gesagt, nur auf eine der beiden Kirchen. Auf die, in der man, wenn man es nüchtern sieht, eigentlich gar kein Mitglied sein kann, denn so fromm kann man ja gar nicht sein. Wo man freilich durchaus Mitglied sein möchte und sich als solches fühlen möchte, das ist eine Kirche, auf die die folgenden Eigenschaften zutreffen, gewonnen aus den Antworten der Fragebögen und stundenlangen Gesprächen in den Gruppen.

Volkskirche ist in dieser Utopie der jungen Erwachsenen:

- Begleitung ohne doktrinären Herrschaftsanspruch;
- Glaubensangebote ohne eiserne Abonnementsverpflichtung;
- Tröstung ohne versteckte Drohung;
- Bestätigung des Menschseins statt permanenter Verunsicherung bei dem Bedürfnis nach menschlicher Lebenslust;
- Praktizierung von Alltagswahrhaftigkeit statt Abforderung umfassender Gelöbnisse und fundamentaler Bekenntnisse;
- Christlich sein wollen und christlich sein dürfen, ohne ständig den Leistungsschein ›biblischer Christ‹ sonntäglich abliefern zu sollen;
- Respektierung des persönlichen Freiheits- und Entscheidungsspielraumes bei gleichzeitiger Nutzung von Veranstaltungen, die Gemeinschaft, Gruppenleben und Geborgenheit anbieten, aber nicht aufdrängen;
- die orientierende Behandlung von Problemen, die in der Welt, vor allem aber im persönlichen Lebensablauf augenscheinlich und dringlich sind, auf eine nüchterne und sachverständige Weise, ohne die vereinnahmenden ›kirchlichen‹, die ›frommen Patentsprüche‹, die nach dem Urteil der Zuhörer an der Sache vorbeireden, das Problem nicht treffen«.[27]

Was aber besagt dies? Es besagt doch, daß Renate Köcher darin recht hat, daß die Kirchen für die Jugend ihre Bedeutung als normensetzende Instanzen im wesentlichen verloren haben, daß sie Verantwortung nicht mehr zu begründen vermögen, daß sie Sinnmuster als Organisationsprinzipien menschlicher Existenz nicht mehr vermitteln. Infolgedessen vermögen sie auch weder Altersgruppen oder Klassenschranken zu überbrücken noch Wahrheit zu begründen, noch Heil erfaßbar zu machen, noch den Staat in seine Grenzen zu weisen oder ihn zu legitimieren. Damit haben sie sicher nicht ihre Berechtigung und Bedeutung verloren. Auch die Shell-Studie geht davon aus, daß die volkskirchliche Struktur der Kirchen bei den Jugendlichen nicht gefährdet ist. Aber die Kirche ist für die Jugend zur Kompensationsinstanz geworden. Sie soll trösten, Dauerreflexion mobilisieren, das Selbst mit seiner Endlichkeit versöhnen und damit

27 Ebd., S. 159.

Leben optimieren. Und gewiß ist dies auch nötig in einer Welt, die als Ganzes nicht mehr begriffen und darum auch nicht mehr geordnet werden kann. Nicht umsonst ist die Zahl der Jugendlichen, die glauben, daß das Leben für die Menschen immer schwerer wird, von 1960 = 31 % bis Januar 1980 auf 56 % angewachsen (Allensbachstudie).

Ich fasse zusammen. Ich habe zu zeigen versucht, daß die gegenwärtige Jugend sich als »Stand« zu organisieren sucht. Grundelemente dieser Organisation sind die Anarchie, in die sich ein sich als »vegetativ« setzendes Leben entfalten muß und dem ein Identitätsbegriff spontaner, expressiver, kontingenter Lebendigkeit entspricht, der sich als symbolischer Interaktionismus auslegt. Damit erfaßt sich Jugend als Selbst-Stand und als solche als Geschick, das sich im Aufbau kompetenzlosen Denkens und bedingten Verhaltens, dessen freieste Form der Protest ist, in Abwehr der Zeitdimension, der Zukunft und der Unterdrückung der Geltung von Werten, Normen und Verantwortung vollzieht.

II. Die Reaktion der Kirche

1. Mögliche Formen kirchlicher Reaktion

Wie kann, wie soll die Kirche auf eine Jugend reagieren, die sich utopisch als Stand begreift? Vorher noch gefragt: Wie vermag sie überhaupt dieser Jugend ansichtig zu werden, deren symbolische Formen und sprachliche Mittel nicht nur nicht die ihren sind, sondern bewußt als Barrieren ausgebildet wurden und werden, um die Identität der Jugendwelt gegen das Außen zu bewahren? Ist nämlich unsere Deutung der Jugendsubkultur als »Stand« richtig, haben wir es ja nicht eigentlich mit einer »Fremd«sprache zu tun, die man lernen könnte, sondern mit einer dynamischen, expressiven »Geheim«-sprache, in die man nur als Mitvollzieher einzudringen vermag, weil semantisch gesehen die Begriffe uneigentliche Chiffren sind, die nicht das Gesagte, sondern die Zuständlichkeit des Sagenden kommunikabel machen möchten. Gerade wenn man sich aber den Konstruktcharakter dieser Welt jugendlicher Subkultur vergegenwärtigt, stellt sich die Frage, wie es möglich sein kann, daß eine Institution, die sich als Heilsanstalt versteht und sich als diese für diese Jugend als zuständig begreift, mit einem Bewußtsein zu kommunizieren vermag, das möglicherweise »Null Bock auf alles« hat, weil es nur so seine Identität retten zu können glaubt.

Vergegenwärtigt man sich die Beziehung von Jugend und Kirche in dieser Weise, scheint es nur zwei Muster kirchlicher Reaktion zu geben, die ich »Unterwerfung Jugend« und »Unterwerfung Kirche« nennen möchte. Das erste hat seine Basis in der Überzeugung der essentiellen Wahrheitsteilhabe der Kirche in Christus und dem Wirken des Heiligen Geistes in ihr, auf die die Kirche ohne Selbstpreisgabe nicht zu verzichten vermag. Das Wort Christi: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe« (Mt 28,18ff.), wird hier als Kompetenzbegründung kirchlicher Zuständigkeit und damit als Handlungsanweisung zur Integration der Jugend verstanden. Daraus ergibt sich die Forderung an die Jugend, die christlich-kirchliche Wahrheit zu vernehmen und zu internalisieren, sich damit zugleich auf ihre Zukunft der Wahrheitsteilhabe hin auszulegen und in den Prozeß ihrer Verwirklichung einzutreten und den expressiven

Zustand einer in ihrem Sich-Äußern zu sich kommenden, gleichsam vegetativen Identität hinter sich zu lassen, um die kirchliche Identität als die eigene zu ergreifen. Diese Auffassung birgt in sich einige Konsequenzen. Die Kirche hat keine Veranlassung, die Sprache der Jugend zu lernen, um auf der Basis ihrer Sprache mit ihr in Kommunikation einzutreten. Sie wird zwar im Interesse ihrer Sache um ausreichende didaktische Kompetenz bemüht sein und insoweit die Jugend abzuholen sich bemühen, aber sie wird ihre Identität nicht an die Jugend preisgeben. Weiter: Die Kirche wird nicht in der Lage sein, die jugendliche Subkultur zu respektieren. Gewiß wird sie bereit sein, der Jugend »Frei«räume, »Spiel«räume zuzubilligen, die den Uneigentlichkeitszuständen eines Werdewesens entsprechen. Aber das, was wir als »Stand« bezeichnet haben, die gewollte Desintegration aus der Welt der Erwachsenen, das bewußte Ausblenden der Zukunft, die Negation der Normen und Werte, wird sie ablehnen und bekämpfen müssen. Schließlich: Dies bedeutet denn auch für ihre Bewertung, daß sie die subkulturelle Sozialisation, die hier vorliegt, wie die anderen großen Institutionen unserer Gesellschaft, Staat, Parteien, Wirtschaft, Gewerkschaften, als eine bedauerliche Gestalt von Desozialisation würdigen muß. Es werden dann, da wir in einem aufgeklärten und demokratischen Zeitalter leben, aus der Kirche Sätze zu hören sein, die denen aus dem Zwischenbericht der Enquêtekommission des Bundestages »Jugend-Protest im demokratischen Staat« ähneln: »Die Anhörung der Jugend hat in der Kommission den Eindruck bestärkt, daß die eingetretene Entfremdung zwischen einem Teil der Jugend auf der einen und dem System und seinen Vertretern auf der anderen Seite nicht durch kurzfristig taktische Maßnahmen behoben werden kann. Dies wird nach Auffassung der Kommission nur nach einer langen Phase vertrauensbildender Maßnahmen und nach überzeugenden Schritten zur Verdeutlichung von Ziel und Inhalt der Politik gelingen können. Allerdings wird man negativen Vorurteilen gegenüber Staat, Parteien und deren Vertretern, insgesamt gegenüber ›denen da oben‹ entgegentreten müssen. Unter Jugendlichen herrscht oft ein wirklichkeitsfremdes und vorurteilsvolles Politikverständnis, welches die Gefahr in sich birgt, daß undemokratische Traditionen der Parteienkritik wieder aufleben.«

Was hier gesagt wird, ist sicher nicht falsch. Vertrauensbildende Maßnahmen sind gut. Nur: Wie soll einer Jugend gegenüber Vertrauen gebildet werden, deren Grundentscheidung im Interesse ihrer Identifikation der Aufbau einer insularen Existenz ist, die sich als Stand selber ergreift? Gegenseitiges Vertrauen setzt gemeinsame Grundwerte voraus. Eben die Wertgemeinschaft ist es aber, die die Jugend im Interesse ihrer Identifikation verweigert. Bleibt damit nicht aber wie im Staat so in der Kirche als letztes Wort die »Unterwerfung Jugend«, deren Gefordertsein sich am Ende des zitierten Textes der Enquêtekommission in den Worten »wird man ... entgegentreten müssen« deutlich abzeichnet? Hier wird doch zweifellos vom festen Ort her der Jugend ihr Ort zugewiesen.

So bliebe für den, der auf seiten der Jugend stehen will, nur das Muster »Unterwerfung Kirche«. Die Untersuchung von Andreas Feige etwa hat ja deutlich gemacht, daß die Jugend die Kirche nicht einfach ablehnt. Als Über-Ich-Instanz will sie sie nicht haben. Als Betreuungsinstanz aber, als Fluchtort für alle Fälle, als offene Institution zur Thematisierung aktueller Probleme kann sie gelten. Nur: Kann sich die Kirche auf dieses Muster einlassen? Muß sie nicht, wenn sie es tut, ihre Identität preisgeben? Nehmen wir die Kirche z. B. als Betreuungsinstanz, etwa als »Teestube«, zu der man hingehen, wo

man jemanden treffen kann. Darf in den Räumen ein Kreuz oder gar ein *Crucifixus* hängen? Betrachtet sich das nicht, als ob dort stünde: Du mußt natürlich wissen, daß für uns Kirche das »Es ist in keinem anderen Heil...« gilt. Ist damit aber nicht die kirchliche Möglichkeit »Treffpunkt« gewissermaßen zur letzten Wahl für schon ganz einsame Stunden geworden? Und sprechen dafür, daß dies so empfunden wird, die auf S. 340f. angegebenen Zahlen nicht eine eindringliche Sprache?

Wenn aber der *Crucifixus*, als *pars pro toto* genommen, fehlt: Was ist das für ein Treff? Wo liegt seine Identität? Kann man hier auch Hasch rauchen? Das paulinische »Für alle gestorben« Christi (2 Kor 5,14f.), wird das nicht in diesem Fall der gewollten Anonymität des Raumes verleugnet? Oder, um ein gewichtigeres Beispiel vorzuführen: Es ruft jemand die Telefonseelsorge an, der nicht mehr aus noch ein weiß, weil seine Freundin bei einem von ihm verschuldeten Autounfall zu Tode gekommen ist. Kann der Seelsorger von Vergebung und der Güte und Zukunft Gottes reden und zugleich mit der verantwortungslosen Identität symbolischen Handelns solidarisch sein? Wenn beides aber nicht zusammen bestehen kann, impliziert dann nicht Jugendorientierung kirchlichen Handelns das, was wir »Unterwerfung Kirche« genannt haben? Definieren wir als Arbeitsformel mit dem jungen Bonhoeffer, ohne Anspruch auf dogmatische Zulänglichkeit zu erheben, Kirche als »Christus als Gemeinde existierend«, wird man von der Kirche im Sinne von Phil 2 ein hohes Maß an Selbstentäußerung erwarten dürfen. Aber die *Humilitas* der Kirche als *Humilitas* Christi wird die Wahrheit Gottes nicht preisgeben dürfen. Sicher ist Christus der Sünder Geselle geworden. Aber der Konflikt mit den Sündern hat ihn ans Kreuz gebracht, nicht dagegen ihn veranlaßt, sich mit den Sündern gegen die Wahrheit zu solidarisieren. Ist das aber richtig, dann ist die Solidarisierung mit der Jugend gegen die Wahrheit Unterwerfung der Kirche. Denn das kann ja nicht zweifelhaft sein, daß Ablehnung von Verantwortung und Werten und Aufbau einer künstlichen Welt symbolischen, folgenlosen Handelns weder der ewigen noch der zeitlichen Wahrheit entspricht. Um ihrer Verantwortung für den Menschen willen kann die Kirche schon aus Gründen der zeitlichen Wahrheit der Utopie Stephans nicht zustimmen. Denn sie muß wissen, was der Siebzehnjährige noch verdrängen kann, daß das Konzept Identitätsbewahrung trotz allen Bemühens und aller kreativen Phantasie zum Scheitern verurteilt ist. Eine Kirche, die sich im Interesse ihrer Gemeinschaft mit der Jugend mit dieser identifiziert, hat sich infolgedessen verloren. Und dafür, daß dies nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis so ist, sprechen nicht wenige Ruinen kirchlicher Ohnmacht als Folgen eines sich derartig entäußernden kirchlichen Handelns. Man kann sogar sehr wohl fragen, ob das Konzept einer Jugend als Selbst-Stand nicht in Wahrheit als Folge wahrheitswidriger kirchlicher Selbstentäußerung und Anpassung zu begreifen ist.

2. *Überwindung des Prinzips Selbstverwirklichung als erster Schritt eines dritten Weges der Kirche zur Jugend*

Wir haben uns zwei idealtypisch radikalisierte gegensetzliche Formen kirchlicher Reaktion vergegenwärtigt, die wir beide als unzulänglich erkennen mußten. Die eine erreicht nicht, was sie will und soll, weil sie den Graben nicht zu überbrücken vermag; die andere paßt sich an und verliert sich infolgedessen. So stellt sich die Frage nach einem besseren dritten Weg.

Tatsächlich wäre es Unrecht, nicht anzuerkennen, daß viele Bemühungen um einen solchen vorliegen. Zu nennen wären hier schon die vereinten Bemühungen beider großen Kirchen um eine neue Religionspädagogik und ein neues Curriculum des Religionsunterrichtes seit Beginn der siebziger Jahre, in dem das Subjektsein der Jugend ernster genommen wird.[28] Weiter seit deren Mitte die anwachsende empirische sozialpsychologische und religionspsychologische Forschung, die G. Schmidtchen Entscheidendes verdankt und Zugänge zum jugendlichen Verhalten erschlossen hat. Arbeiten aus jüngster Zeit, wie die von A. Feige herausgegebenen »Erfahrungen mit der Kirche« oder das Heft »Glauben lernen« der »Katechetischen Blätter« 2/83 führen sachlich noch weiter, weil sie entschieden die Möglichkeit effizienter Vermittlung von Lehre und Ethos unter den von mir im ersten Teil dargestellten Bedingungen religiöser Desozialisation zum Problem erheben. In dieser Richtung weiterzuarbeiten und das Problem von einer neuen Seite anzugehen ist auch das Ziel der hier vorgelegten Analyse, die ihrerseits die Basis der folgenden Überlegungen bildet. Wie aus dem Dargelegten deutlich wurde, verdankt meine Analyse Entscheidendes der Shell-Studie »Jugend 81« sowie den Arbeiten von H. Becker u. a., A. Feige und H. Günther. Erst mit den Resultaten ihrer Fragestellung, die die Jugend realwissenschaftlich zum Subjekt der Forschung erheben, war es möglich, die Jugend als Handlungssubjekt zu erfassen und ihr Streben nach Identität im Aufbau von Formen symbolischer Interaktion zu erkennen. So erhält, könnte man sagen, die Forschung erst durch diese Fragestellung die Jugend als identischen Gegenstand, als Handlungseinheit, mit der sich auch die Kirche auseinandersetzen kann. Weil dies so ist, ist es auch relativ gleichgültig, ob das Sample der Befragten im einzelnen ausreichend repräsentativ ist. Unzweifelhaft gehören sehr viele Jugendliche unserer Gesellschaft nicht im Sinne der Fragestellung zur Jugend '81. Die 10% der auf ihre Karriere bedachten und die 20% der um ihre Durchsetzung bemühten Jugendlichen H. Günthers tun es sicher nicht.[29] Wir reden aber, wenn wir von Jugend und Kirche reden, von denen, die dazu gehören und müssen es auch, weil sie das Problem der Beziehung von Jugend und Kirche bestimmen. Dabei bleibt erstaunlich, wie weit und tief diese Jugend im Sinne der Jugend '81 auf Urteile und Verhalten der Jugendlichen einwirkt, die die Shell-Studie »erwachsenenzentriert« nennt und die in ihrer Selbstzuordnung den Weg der Identitätsfindung durch den Aufbau von Formen symbolischen Handelns nicht mitgehen, sondern einem anderen Konzept folgen wollen.[30]

a) Utopie und Selbstverwirklichung

Ich glaube, daß es nach dieser forschungsgeschichtlich-methodologischen Vorbemerkung ohne unnötige Mißverständnisse zu erzeugen möglich ist, den entscheidenden Antrieb der gegenwärtigen Selbstsozialisation der Jugend als »Stand« im Streben der Jugend nach Identität zu sehen.[31] Ich meine auch, daß J. Zinnecker darin recht hat, daß

28 Vgl. hierzu etwa die Darlegungen von A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichtes, Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, S. 90-118, und H. Schultze, ebd., S. 119-129.

29 Vgl. »Die verwöhnte Generation?«, S. 81ff. und S. 68ff.

30 Dies bestätigt H. Günther, in: »Die verwöhnte Generation?« ausdrücklich. Vgl. S. 178.

31 »Die Subjektivität des einzelnen nimmt sich unendlich wichtig. Ihr Verhältnis zum Allgemeinen scheint gebrochen, das Selbstopfer zugunsten des wahren Allgemeinen unmöglich zu fordern.

er als Grund des Aufbaues des utopischen Identitätskonzepts Ohnmacht, also Mangel an Ressourcen, Positionen und Erfahrung annimmt. Die Frage ist nur, worin man diese Ohnmacht begründet sieht. Was ist gegenüber der Jugend früherer Zeiten, etwa auch noch der der Eltern der heute Zwanzigjährigen, eigentlich anders geworden. Will man nicht die Zukunftsutopie einer »ewigen Jugend« durch die romantische Vergangenheitsutopie einer in früheren Zeiten ressourcen-, einfluß- und erfahrungsreicheren Jugend komplettieren – was ich, historisch betrachtet, für Unsinn hielte –, kann die Antwort auf die Frage nur lauten: Anders ist die Korrelation von Identitätsbewußtsein und Macht. Macht kann für frühere Generationen nicht in der Weise ein *essential* von Identität gewesen sein, daß Ohnmacht zum Ausweichen aus der Realität in die Utopie führte. Daß dies in der Tat nicht der Fall war, machen z. B., um irgendeinen Text zu nennen, die Zeilen »Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei und würd' er in Ketten geboren« aus Schillers »Die Worte des Glaubens« deutlich. Ist der Mensch frei, eignet ihm Identität, dann ist Macht in der Tat für den Aufbau eines Identitätsbewußtseins unwesentlich. Ist er dagegen bedingtes System, also Produkt, entspricht seine Potentialität den ihn determinierenden Faktoren.

Hier soll nun nicht der Ausweg in ein idealistisches Denken empfohlen werden. Das Beispiel soll lediglich deutlich machen, daß die Ohnmacht als Grund der Utopie kein ontisches Datum, sondern ein Datum des geschichtlichen Selbstverständnisses der gegenwärtigen Jugend und damit ein geistiges Phänomen ist. Was aber bestimmt dieses Selbstverständnis, Identität als eine Funktion von Macht anzusehen und angesichts erfahrener Ohnmacht in die Utopie auszuweichen? Die Antwort lautet: die Idee der Selbstverwirklichung, anders ausgedrückt: der Glaube, daß der Mensch sich handelnd verwirklichen müsse, um er selber werden zu können. Wo so gedacht wird, wird Macht, die in die Lage versetzt, Wollen in Können umzusetzen, in der Tat zur Bedingung von Identifikation.

Das eigentlich Neue und andere, das das Denken der gegenwärtigen Jugend von dem früherer Zeiten unterscheidet, ist also die Idee der Selbstverwirklichung. Wo diese aber das Denken bestimmt, kann es vielleicht – als Resultat unentschieden verlaufener Kämpfe zwischen Gleichstarken – Kompromisse geben, wie etwa demokratische Herrschaftsform einen darstellt. Je klarer aber die ontischen Machtverhältnisse unterschieden sind, desto weniger stellt sich ein solcher Kompromiß ein. Damit wird der Grund der utopischen Emigration der Jugend in einen eigenen Stand erkennbar.

Es ist die in den fehlenden Ressourcen begründete Ohnmacht der jugendlichen Existenz unter den Bedingungen der Selbstverwirklichung, die sie nötigt, im Interesse ihrer zu verwirklichenden eigenen Identität gegen ihre Natur, gegen ihr Interesse und gegen das Interesse der Erwachsenen nach Utopia auszuwandern.

b) Notwendigkeit und Möglichkeit einer Überwindung des Prinzips Selbstverwirklichung

Unsere Überlegungen haben deutlich gemacht, daß der Weg der Utopie der Form nach zwar Konstrukt, also ein Weg der freien Selbstverwirklichung und Entscheidung ist, daß

Mit 90 % Selbstverwirklichung, mit 94 % Selbstverwirklichung bei den Eliten kann die Gesellschaft sich nicht erhalten«, schreibt H. Günther zu Recht in: »Die verwöhnte Generation?«, S. 171.

er in der Sache aber das Geschick jugendlicher Ohnmacht repräsentiert. Gehen wir nun davon aus, daß sich eine Kirche, die sich als »Christus als Gemeinde existierend« versteht, die Aufgabe hat, der Jugend in Wahrheit zu dienen, kann dieser Dienst nicht Bestätigung und Unterstützung des Weges der Utopie bedeuten, weil dieser Weg nach dem Wissen der Kirche die Jugend von ihrer Zukunft und von ihrer Wahrheit abschneidet. Ebensowenig kann er aber auch in einem Appell an die Gehorsamsbereitschaft der Jugend bestehen, weil dies in der Lage, in der die Jugend sich befindet, ihr das Letzte, das ihr an Identität geblieben ist, ihre Entscheidungsfreiheit abzuverlangen hieße. So kann Kirche als »Christus als Gemeinde existierend« nur bedeuten, als erstes, im Dienst an der und für die Jugend, das Prinzip Selbstverwirklichung zu überwinden. Um an der Jugend handeln zu können, muß die Kirche für sie handeln, und sie muß es – ohne damit das praktische Handeln auszuschließen – im Bereich der Theorie tun. Das ist die erste entscheidende Einsicht, zu der unsere Überlegungen auf Grund der Lagebestimmung der Jugend führen.

Nach den bisher angestellten Überlegungen versteht sich von selbst, daß dieses theoretische Handeln weder gegen noch ohne die Jugend erfolgen kann. Autorität, die lediglich als Forderung erhoben wird, widerlegt sich selbst. Ihre kreative Leistung für den anderen ist es, was sie begründet und trägt. So kann theoretische Überwindung des Prinzips Selbstverwirklichung nur heißen, die Unzulänglichkeit dieses Prinzips im Kontext der Bedingungen jugendlichen Identifikationsstrebens und Argumentierens aufzudecken. Die Argumentation muß, anders ausgedrückt, das Evidenzbewußtsein der Jugend zu ihrer Norm erheben. Inhaltlich heißt dies zugleich, daß nicht nur die Defizienz des utopischen Weges das Beweisziel sein kann, sondern daß deren Aufweis mit dem Aufweis einer realisierbaren besseren Alternative verbunden sein muß, weil die Jugend, wie wir uns klarmachten, zwar der Form nach frei, der Sache nach aber von Zwängen bestimmt handelt, deren Überwindung auch die richtige Kritik erst relevant werden läßt.

Unter dieser Voraussetzung kann eine konsensusorientierte Argumentation gut bei den beiden zum Selbstverwirklichungsmodell querliegenden ontischen Grunddaten einsetzen: a) der extremen Mängelsituation mit prinzipiell fehlenden Ressourcen jugendlicher Existenz, die das menschliche Kind und den menschlichen Heranwachsenden im Gegensatz z. B. zu allen höheren Säugern von Natur aus kennzeichnet und jede Änderung durch gesellschaftliche Revolution auf diesem Gebiet von vornherein als chancenlos erscheinen läßt; b) dem ebenfalls naturbedingten Übergangscharakter jugendlicher Existenz, um den die Jugendlichen auch wissen, der auch Jugendzentrierte z. B. veranlaßt, wie gerade die Shell-Studie feststellen konnte, fast oppositionslos Bildung und Berufsausbildung durch die Erwachsenen zu akzeptieren.[32] Denn aus diesen weder gut zu bestreitenden noch gut aufhebbaren Sachverhalten ergibt sich eine natürliche Distanz der Jugend zum Selbstverwirklichungsprinzip, die vermittelbar ist und im Bereich des Unbewußten auch irgendwie der Jugend gegenwärtig zu sein scheint. Dafür spricht die Wahl des Modus symbolischen Handelns als ergriffener Weg der Selbstverwirklichung statt etwa des der Revolution, weil dieser eben als Emigration nach innen im Bereich des Ontischen weithin folgenlos bleibt, im Außen also nichts verdirbt.

32 Vgl. W. Fuchs, Jugendbiographie, C 7, in: Jugend '81, Bd. 1, S. 192-204.

Dies alles ist im Konsens mit der Jugend zu verhandeln, weil es in einem ihr verständlich zu machenden Sinne um ihre Identifikation und nicht um die Welt der Erwachsenen geht. Ist das aber richtig, läßt sich weiterhin deutlich machen, daß eine Infragestellung der Geltung des Verwirklichungsprinzips als solches im Interesse der Jugend liegt. Um es sehr kurz gefaßt auszudrücken: Wer Buttons sammelt und sich in Accessoires repräsentiert, sucht sich in Symbolen und damit im »Geist« und nicht im »Fleisch« zu vergegenwärtigen und spricht damit dem faktischen Sein und der Verwirklichung im Faktischen die Alleingeltung ab. Daraus folgt aber, daß es prinzipiell im Horizont jugendgemäßer Evidenz liegt, Identität und Identifikation im Transzendenten, d. h. in einer ausständigen, der gegenwärtigen Lage des Ich nicht entsprechenden Wirklichkeit, zu suchen. Damit aber ergibt sich, daß die jugendliche Identität, und damit für die Jugend Identität überhaupt, nicht Produktcharakter hat, daß Selbstverwirklichung infolgedessen von realen Faktoren unabhängig ist und daher jedenfalls in direktem Sinne weder mit Macht noch mit Ohnmacht etwas zu tun hat. Ist dies aber der Jugend im Konsens mit ihr deutlich zu machen, dann erweist sich Identifikation mittels Selbstverwirklichung durch Erhebung einer zufälligen Wirklichkeit zu einer Identität als Stand zwar formal als möglicher Weg der Freiheit oder Identifikation. Der Sache nach aber ist festzustellen, daß dieser Weg seinen Grund nicht in der Dignität der überhöhten Wirklichkeit, sondern im jugendlichen Verwirklichungswillen hat, der sie überhöhte. Ist dies aber einsehbar zu machen, dann wird auch, gleichsam automatisch, deutlich, daß das gewählte Modell ein falsches ist, weil es dem natürlichen Interesse einer zu Ohnmacht und Zukunft konditionierten Jugend entgegensteht. Und nicht nur das. Deutlich wird auch, daß der Weg der Selbstverwirklichung selber ein Fehlweg ist. In der festgestellten Möglichkeit der Wahl und Entscheidung offenbarte sich die Freiheit als dominierend, das Selbst also als identisch und damit nicht der Verwirklichung, sondern der rechten Auslegung und des rechten Selbstvollzuges als bedürftig.

3. Die Verantwortung der Kirche für die Jugend

Dies alles ist so selbstverständlich, daß der Weg der Selbstverwirklichung als Stand nur als Ausdruck einer Enge und Aporie der Selbstvollzugs- und Selbstauslegungsmöglichkeiten der Jugend begreifbar wird, die die Jugend anders nicht glaubt überwinden zu können. Sucht man diese Aporie zu bestimmen, stößt man auf das Konzept der Selbstoperationalisierung des Menschen. Es fordert, daß der Mensch im Interesse seiner Verwirklichung nicht nur die Welt seiner Kultur, die Gestalten seiner Gesellschaft, sondern auch sich selbst, seine Wahrheit, sein Selbstverständnis, seinen Glauben als Produkte seines Handelns verstehe, damit er unter neuen Bedingungen mit einem neuen Handeln sich selbst in neuer Weise als verwirklicht zu erfassen bzw. seine Verwirklichung zu optimieren vermöge. Verständlicherweise kann dieses Konzept einer radikalisierten Autonomisierung mit seiner Implikation einer radikalen Emanzipation, das im letzten Menschenalter in West wie in Ost in je unterschiedlicher Weise auf das wissenschaftliche Denken, das politisch-gesellschaftliche Handeln und die Lebenskonzepte der einzelnen Einfluß nimmt, hier nicht näher entfaltet werden. Es dürfte aber insoweit erkennbar sein, daß der Zwang, den es auf die Jugend ausübt, verstehbar zu machen ist. Erfaßt sich der Mensch nämlich in dieser Weise als das »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche), d. h. als das *animal*, Lebewesen, dem im Prinzip reine Potentialität

eignet, die es im Handeln je neu und immer umfassender zu aktualisieren gilt, dann ist dem Menschen alles zuzutrauen. Er wird, wie etwa die steigende Bedrohung durch ein wachsendes Potential an Zerstörungswaffen oder die Möglichkeiten moderner Geschlechtsumwandlung oder die emanzipatorischen Forderungen nach gleicher Teilhabe am Wohlstand ohne Übernahme von deren Bedingungen oder die emanzipatorische Auflösung tradierter Glaubensinhalte und ethischer Forderungen zeigen, für den anderen unbestimmbar. Im Zeichen radikaler Emanzipation und Selbstverwirklichung wird, möchte man fast meinen, das Verhältnis der Menschen zueinander wieder so, wie es in grauer Vorzeit vor Ausbildung der Sprache, symbolischer Interaktionsformen und verbindlicher Normen gewesen sein muß, wo bis zum Erweis des Gegenteils der andere als Feind betrachtet werden mußte. Und dies gilt natürlich erst recht angesichts von neuen Erfahrungen, in denen die verabsolutierte menschliche Potentialität auf eine Endlichkeit von Welt und Sein stößt, mit der sie nicht gerechnet hatte. Machen wir uns dies klar, wird einsehbar, warum die Jugend, ein Lebensalter also, dessen Identität das Sichtranszendieren in die Zukunft ist, im Zeichen dieses Selbstverwirklichungskonzeptes die Utopie der Dauerstellung der eigenen kontingenten Zuständlichkeit wählt. Sichtranszendieren ist das natürliche Geschenk ihrer Identität. Aber welches ist die Zukunft, die sie ergreifen soll? Legt nicht die Idee der reinen Potentialität es einerseits nahe, im Zeichen der radikal gedachten Selbstverwirklichung das Utopisch-Unmögliche einer Dauerstellung des Seins im Prozeß des Werdens zu wollen? Und empfiehlt es sich nicht andererseits in dieser Lage, als essentiell bestimmt durch Ohnmacht und Zukunft das Sichere des Habens dem konturlos Ungewissen vorzuziehen?

Ich habe den Abschnitt »Die Verantwortung der Kirche für die Jugend« überschrieben. Diese Verantwortung ist jetzt leicht bestimmbar. Sie besteht darin, einer Jugend in der Enge, in die sie ein titanisches Konzept geworfen hat, eine erfahrungsfähige Weite zu eröffnen, in der sie ihre Identität auslegen und vollziehen kann. Der Sache nach bedeutet dies, daß die Kirche diesem titanischen Konzept stellvertretend für die Jugend entgegentreten muß.

Ich meine, daß dies um so mehr der Fall ist, weil hier die Kirche, die evangelische zumal, von einem Versagen nicht freizusprechen ist. Sie ist dem radikalen Selbstverwirklichungskonzept nicht entschieden genug entgegengetreten. Der Mensch, der wie Gott ist, der daher seine Identität geschickunabhängig zu bewahren vermag, für den es infolgedessen keine Tabus gibt, dem die Welt als Verfügungsraum in freier Verantwortung an die Hand gegeben wurde, ist ein christlicher Begriff, der nirgendwo sonst in der Welt konzipiert wurde und werden konnte und im christlichen Glauben nur konditional, nur in Christus Jesus gilt. Seine ontologische Verabsolutierung, die Deutung des Menschen als einzigartiges Leben mit einem identischen göttlichen Wesenskern ist sicher nicht Schuld der Kirche. Wohl aber gehört es zu ihrem Versagen, dieser Deutung, die den christlichen Identitätsbegriff zur Voraussetzung hatte und inhaltlich weithin übernahm, nicht oder nicht ernsthaft genug entgegengetreten zu sein, ihn nicht entmythologisiert zu haben. Viel schlimmer als das Segnen der Waffen unter Herrschaften wie der des »allerchristlichen« Königs Ludwig XIV. oder deutschen Duodezfürsten von »Gottes Gnaden« war und ist die Überzeugung, das Reich Christi sei ein Reich zwar nicht von, sehr wohl aber in dieser Welt, so daß es gelte, der Unordnung der Welt Gottes Heilsplan – möglichst gemeinsam mit den Menschenrechtsformeln der UNO – als Rezept entgegenzustellen; anzunehmen, daß alle Menschen, da sie Brüder seien –

sofern die Verhältnisse stimmen –, sich als solche auch benehmen würden und infolgedessen den Frieden in der Welt als Produkt der richtigen Mischung seiner Ingredienzien zu erwarten. Hier vermischt die Kirche die Freiheit Christi und die moderne Autonomie. Wo ist hier ihr Wissen um das Sündersein des Menschen geblieben, um das tiefe Gefährdetsein seiner Natur? Nur das Gegenwärtigsein solchen Wissens hätte ja ein Grund sein können gegen die Verabsolutierung des Konzeptes der Autonomie zum Konzept der Selbstoperationalisierung im Interesse der Verwirklichung des unbedingten Menschen, die die treibende Kraft der Ausdehnung menschlicher Macht ins Unermeßbare, die Rechtfertigung für die Abermillionen Toten, die im Interesse des absoluten Zieles in Kriegen und Konzentrationslagern unseres Jahrhunderts hingemordet wurden und die Basis für die neue Erfahrung eines Konfliktes zwischen der endlichen Welt und dem unbedingten Menschen bildet. Verwundert es, daß in dieser Welt, die an allen Ecken und Enden von diesem Konzept der Verwirklichung des absoluten Menschen geprägt ist, die Jugend einen Weg nach Utopia sucht, ihre relativ friedliche Identität bewahren möchte, auch wenn sie dazu den Werten, Normen und Wahrheiten von Kirche und Staat im Interesse ihres Zieles den Rücken kehren muß? Zudem, wo erweisen in dieser endzeitlichen, zukunftslosen Wirklichkeit diese Werte, Normen und Wahrheiten ihre Geschichtsmächtigkeit? Wo ist der Staat, der als Äquivalent für die soldatische Bereitschaft zum Opfer des Lebens seinen Bürgern noch Frieden versprechen könnte? Wo werden in dieser synthetischen Welt die Lösungen sichtbar, die Güte Gottes, des Schöpfers, erkennbar, die die kirchliche Wahrheit lehrt? Und wenn solche Erkennbarkeit auch durch Verschulden anderer verdunkelt ist: Wo finden sich in unserem enthusiastischen Zeitalter Äußerungen von Kirche und Staat, die die Grenzen ihres Könnens klarlegen und sich zu ihnen bekennen? Selbst darin könne ja für die Jugend eine Bewahrheitung der Wahrheit Ereignis werden, die die Utopie schal erscheinen ließe und eine Option für die Wahrheit begründete.

Ich möchte ungern mißverstanden werden. Ich halte die abendländische Idee der Menschenwürde mit der zu ihr gehörenden Selbstbeschränkung des Staates dem Bürger gegenüber und einer Ordnung der Menschenrechte für eine große, unaufgebbare, aus dem christlichen Glauben hervorgewachsene Leistung politischer Gesittung. Ich halte weiter den christlichen Glauben für die unüberholbare Wahrheit Gottes. Ich bin auch der Überzeugung, daß der Weg europäischer Wissenschaft und Technik kein unerlaubter Weg ist. Ich meine aber, daß die Verantwortung der Kirche für die Welt die Inangriffnahme einer ungleich grundsätzlicheren Kritik der menschlichen Vernunft fordert, als Kirche und Theologie sie seit langem vorgenommen haben. Die Kompetenz solcher Kritik erscheint mir in der unbezweifelbaren Tatsache gegeben, daß der moderne Autonomismus seinen geschichtlichen Ursprung in der Versöhnung des Menschen mit Gott in Christus hat, ohne die er sich überschlägt und schließlich sich selbst und die Welt zerstört. Die Fähigkeit zu dieser Kritik aber erhalten Kirche und Theologie, wenn sie sich nicht titanisch, sondern demütig dem Wort Christi in der Tradition des Heiligen Geistes in seiner Kirche zuwenden. Diese große, grundsätzliche Kritik an der autonomen Vernunft schuldet die Kirche der Jugend, weil es die Folgen der in und durch sie entstandenen Freiheit sind, die die Jugend heute in die Enge geführt haben. Der Sache nach aber geht es in dieser Kritik darum, Christus der Jugend als das Heil vermittelbar zu machen. Das ist der erste und dringlichste Auftrag der Kirche für die Jugend. Dieser Auftrag beinhaltet aber heute eine neue Form der Kritik. Nicht dies und jenes im Bereich

der Dinge, in wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnissen, in deren Ordnung und Unordnung bildet den eigentlichen Grund des kompensatorischen Strebens der Jugend nach Selbstverwirklichung. Dieser besteht vielmehr in einer Radikalisierung des Selbstverwirklichungskonzeptes im letzten Menschenalter, die, indem sie Sein in jeder Form nur noch als Potenz für Autonomie darstellendes Handeln gelten läßt, das von spezifischen Formen der Ohnmacht und Ausständigkeit bestimmte jugendliche Sein nur schlechthin als defizitär zu erfassen vermag. Dies zwingt die Jugend zum Gegenentwurf einer Jugend als »Stand«. Weil dieses Konzept aber weder wahr noch haltbar ist, weil es selber einen Ausdruck titanischer Infizierung darstellt, schuldet die Kirche der Jugend neben all dem anderen, das sie ihr auch schuldet, eine umfassende theologische Kritik des neuzeitlichen Konzeptes der unbedingten Selbstverwirklichung des Menschen, weil nur dieses der Jugend den Sinn ihres Seins wieder zu erschließen vermag.

1 Literatur

H.-E. Bahr (Hrsg.), Wissen, wofür man lebt. Jugendprotest, Aufbruch in eine veränderte Zukunft. München 1982.

F. Baumgärtel (Hrsg.), Familiensozialisation. Braunschweig 1979.

H. Becker u. a., Zur Bedeutung des Handlungsraumes von Jugendlichen als Teil ihrer Lebenswelt. Zwischenbericht der Arbeitsgruppe Jugendforschung. Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Frankfurt 1982.

R. Bleistein, Die jungen Christen und die alte Kirche. Eine Generation geht auf Distanz. Freiburg/Basel/Wien 1972²; ders., Rebellion der Jugend? In: »Stimmen der Zeit« Freiburg 1981; ders., Jugendkultur. In: »Stimmen der Zeit« 4/1983, 217f.

Bundesministerium für Jugend, Familie, Gesundheit, »Zur alternativen Kultur in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Dokumentation epd. 22/81.

J. Clarke u. a.: Jugendkultur als Widerstand, Milieu, Rituale, Provokationen. Frankfurt 1979; D. Damm, Wenn der Alltag zur Sprache kommt. Die Lebenswelt der Jugendlichen als Inhalt der Jugendarbeit. Hrsg. Deutsches Jugendinstitut. München 1981; V. Eid/L. Vaskovics (Hrsg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Mainz 1982; A. Feige, Erfahrungen mit der Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Hannover 1982; W. Fischer/W. Marhold (Hrsg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978; U. Göbel/U. Kollenberg/A. Pieper/W. Schlaffke, Das Jugendsyndrom. Versuch einer Diagnose. Köln 1983; H.-J. Griep, Zum religiösen Bewußtsein von Arbeiterjugend.In: K. Reumann (Hrsg.) S. 81-85; B. Grom, Familie, Lernort des Glaubens. In: »Katechetische Blätter« 2/83, S. 100-112; H. Günther, Jugend heute – Bilanz der Forschung. In: K. Reumann (Hrsg.) S. 19-28; ders., Die verwöhnte Generation? Lebensstile und Weltbilder 14- bis 19jähriger. Eine empirische Untersuchung. Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung. Köln 1982; Handbuch der Religionspädagogik. Herausgegeben von E. Feifel/R. Leuenberger/G. Stachel/K. Wegenast Bde. 1-3, Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln 1974.

H. Hartwig, Jugendkultur. Reinbek 1980.

P. R. Hofstätter, Jugend zwischen Revolte und Anpassung. Köln 1981; G. Höhler, Studierende Jugend der 80er Jahre – Ergebnisse einer Befragung. In: Paderborner Studien. Paderborn 1981; W. Jaide, Achtzehnjährige zwischen Reaktion und Rebellion. Politische Einstellungen und Aktivitäten Jugendlicher in der Bundesrepublik. Leverkusen 1981²; Jugendprotest im Demokratischen Staat. Zwischenbericht 1982 der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages. In: Zur Sache 1/82. Enquêtekommission gemäß Bundestagsbeschluß vom 26. Mai 1981: Bericht »Jugendprotest im demokratischen Staat« Bonn 12. Jan. 1983. In: Dokumentation epd. 8/83.

Jugend '81. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder / Jugendwerk d. dt. Shell. [Gesamtkonzeption der Studie: A. Fischer . . .] Hamburg 1981 Bd. 1-3 (zitiert als »Jugend '81« mit Band und Seite); Näherungsversuche Jugend '81. Eine Studie. Eine Tagung. Reaktionen. Herausgegeben

vom Jugendwerk der Deutschen Shell, Redaktion: A. Fischer und Margot Lang. Opladen 1983. Jugend und Kirche. Auswertung einer Umfrage. In: Dokumentation epd. 13 a/82.
Jugend zwischen 13 und 24 – Vergleich über 20 Jahre – 6. Untersuchung zur Situation der deutschen Jugend im Bundesgebiet, durchgeführt vom Emnid-Institut für Sozialforschung im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell. Bearbeitet von Viggo Graf Blücher, Bielefeld o. J.
Jugendkammer der EKD, Gesichtspunkte zum Gespräch zwischen den Generationen in Kirche und Gesellschaft. In: Dokumentation epd. 50 a/82.
W. F. Kasch, Erklärungsversuche des Terrorismus, Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung. In: »Stimmen der Zeit« 10/1978, S. 665-674; ders., Was ist Terrorismus? ebd. 11/1978, S. 763-771; ders., Motive des deutschen Terrorismus, ebd. 12/1978, S. 841-854; ders., (Hrsg) Entchristlichung und religiöse Desozialisation. Paderborn 1978; R. Köcher, Abwendung von der Kirche. In: Allensbacher Berichte 4/1982; H. Lübbe, Die neuen Formen des Jugendprotestes. In: Epoche, München 1981; N. Martin, Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung. Paderborn 1981; U. Matz/G. Schmidtchen, Gewalt und Legitimität. Reihe Analysen zum Terrorismus Band 4,1. Wiesbaden 1983; R. Oltmanns, Du hast keine Chance, aber nutze sie. Eine Jugend steigt aus. Reinbek 1980; H. Pompey, Glaubenshaltungen und Glaubenspraxis kirchlich orientierter Jugendlicher in bezug auf die religiöse Sozialisation des Elternhauses. In: »Lebendiges Zeugnis« 34 (1979) H. 1 S. 61-82; K. Reumann (Hrsg.), Jugend heute: Aufbruch oder Aufstand, Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung. Köln 1982.
H. Schmidt, Die Jugend anerkennen. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Reihe Berichte und Dokumentationen, Nr. 1981².
G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und Politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. München 1979.
Texte der EKD-Synode in Osnabrück zum Thema »Jugend«, in: Dokumentation epd. 51/80.
I. Vermehren, Mädchen '82. Ergebnisse und Probleme einer neuen Untersuchung. In: »Stimmen der Zeit« 2/1983. S. 110-118.
R. Wuthnow, Experimentation in American Religion. Berkeley 1978.
J. Zinnecker, Jugendliche Subkulturen – Ansichten einer künftigen Jugendforschung. In: »Zeitschrift für Pädagogik« 37, 1982.

Der Weg der Kirche mit der Jugend

Störungen und Chancen der Kommunikation von Kirche und Jugend heute

Von Eugen Kleindienst

Es fehlt nicht an Überlegungen zum Thema »Jugend und Kirche«. Trotzdem werden den vorliegenden Untersuchungen noch viele weitere folgen. Denn die Frage nach dem Verhältnis von Jugend und Kirche wiegt schwer. Was sich heute zwischen Kirche und Jugend anbahnt, wird morgen zu einem guten Teil das Gesicht der Kirche und der nächsten Generation unserer Gesellschaft mitbestimmen. Aus Sorge um die Zukunft von Kirche und Gesellschaft gehört deshalb das Mühen um die Jugend zur Grundthematik pastoraler Überlegungen.

Die pastorale Überlegung kann sich dabei nicht von der Untersuchung spezifisch gesellschaftlicher Bedingungen der Jugend dispensieren. Eine solche methodische Eingrenzung würde weder angemessene Analysen noch geeignete Perspektiven aufzeigen können. Im Verhältnis der Jugend zu gesellschaftlichen Institutionen ist ihr Verhältnis zur Kirche nur ein Teilaspekt, der in weiten Bereichen vom allgemeinen

Verhalten der Jugend zur Gesellschaft beeinflußt wird. Die Frage nach der Zukunft der Jugend in der Kirche darf daher nie aus binnenkirchlichen Aspekten allein beantwortet werden.[1] Die beachtlichen Anstrengungen von Parlamentariern und wissenschaftlichen Kommissionen zu Fragen von Jugend und Gesellschaft belegen diese umfassende Dimension der Fragestellung.[2]

1. Einige binnenkirchliche Beobachtungen

Erfahrungen, die das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche betreffen, sind nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Zu unterschiedlich sind die konkreten Situationen von Jugend und Kirche. Um unserer Fragestellung näher zu kommen, müssen wir viele teilweise gegensätzliche Beobachtungen wie Mosaiksteine zu einem Bild zusammentragen.

Ein durch die sozialpsychologischen Untersuchungen im Umfeld der Gemeinsamen Synode von Würzburg relativ zuverlässig ausgewiesener Indikator des Verhältnisses des einzelnen zur Kirche ist der sonntägliche Gottesdienstbesuch.[3] Erste Informationen über Nähe und Ferne junger Menschen zur Kirche lassen sich daher aus der Frage nach dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch gewinnen.[4]

Junge Protestanten (16 bis 29 Jahre)

	1952/53*	1963	1967/69	1973	1980
	%	%	%	%	%
Es gingen zur Kirche					
– regelmäßig	9	11	6	2	2
– unregelmäßig	26		25		15
– selten	45		48		48
– nie	20		21		35
	100	100	100	100	100

* ab 18 Jahre

Junge Katholiken (16 bis 29 Jahre)

	1952/53*	1963	1967/69	1973	1982
	%	%	%	%	%
Es gingen zur Kirche					
– regelmäßig	50	52	40	19	16
– unregelmäßig	23		28		24
– selten	19		22		37
– nie	8		10		23
	100	100	100	100	100

* ab 18 Jahre

Danach ist der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher unter den 16- bis 29jährigen Katholiken zwischen 1963 und 1980 von 52 % auf 16 % gesunken. Der Einbruch läßt sich zeitlich noch exakter festlegen. Während zwischen 1952 und 1963 die Zahlen keinerlei signifikante Schwankungen zeigen, setzt zwischen 1963 und 1969 ein deutlich erkennbarer Abschwung ein. Die negative Tendenz verstärkt sich in den folgenden Jahren von 1969 bis 1973 zusehends und halbiert in vier Jahren die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher der jungen Generation. Hätte sich dieser Prozeß im selben Tempo fortgesetzt, so wären schon vor 1980 die jungen Menschen im Gottesdienst ganz ausgeblieben. Seit Mitte der siebziger Jahre hat sich diese Tendenz erheblich

1 Das engagierte Büchlein von A. Exeler, »Muß die Kirche die Jugend verlieren?« Freiburg 1981, begrenzt sich in Analyse und Problemlösung allzusehr auf binnenkirchliche Aspekte des Problems Jugend und Kirche und verkürzt dadurch die Problemlage.

2 Hingewiesen sei lediglich auf den Bericht des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit zur alternativen Kultur in der Bundesrepublik Deutschland. In: »Herder-Korrespondenz« 35 (1981), S. 291 ff.

3 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Freiburg 1973, S. 94 ff.

4 Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 096-1008. In: R. Köcher, Abwanderung von der Kirche. In: »Herder-Korrespondenz« 35 (1981), S. 444.

verlangsamt, wenngleich sie keineswegs gestoppt ist. Die Abwanderung vom Gottesdienst führte nicht zum Anwachsen einer schwankenden Zwischengruppe. Die Zahl der unregelmäßigen Kirchgänger ist durch 30 Jahre hindurch nahezu konstant geblieben. Gewachsen ist die Gruppe derer, die selten oder nie zum Gottesdienst geht. Sie beläuft sich auf 60 % gegenüber 32 % im Jahre 1967/69.

Die Statistik konfrontiert uns mit einem Ergebnis, das eine außerordentlich breite Abwanderung junger Menschen von der Kirche belegt. Ein Blick auf die unter jungen Protestanten noch weitaus kritischere Situation vermag über die Tatsache nicht hinwegzutrösten. Daß von einem Teil der jungen Generation 83 % selten oder nie den Gottesdienst besuchen, zeigt vielmehr künftige Entwicklungsmöglichkeiten auf, vor denen auch der katholische Teil der Jugend nicht sicher ist.[5] Hinter diesen Zahlen steht ein Zusammenbruch kirchlicher Religiosität in unserer Gesellschaft. Kirchlich gelebter und praktizierter Glaube ist nur mehr für eine Minderheit ein wichtiges Rüstzeug zum Leben.[6]

Wenn auf diesem Hintergrund die Frage gestellt wird: »Muß die Kirche die Jugend verlieren?«[7], stammt eine solche Frage nicht aus einer Laune. Die Frage ist ebenso begründet wie provozierend. Und es ist wohl auch nicht von Schaden, das Verhältnis von Jugend und Kirche in so herausfordernder Weise zu bedenken. Je nach persönlichem Erfahrungsstand werden durch diese Frage Assoziationen und Erlebniswerte in Gang gebracht, die den einen mit einem vielleicht resignativen ›Ja‹, den anderen mit einem ebenso deutlichen und zu Veränderungen in der Kirche mahnenden ›Nein‹ antworten lassen. Zu den letzteren zählt Exeler. Er schreibt nämlich: »Die Kirche muß keineswegs die Jugend verlieren. Sie wird sie aber zwangsläufig verlieren, wenn sie bleibt, wie sie ist.«[8] Da Exeler aber gegenwärtig den Eindruck hat, daß die Kirche bleibt, wie sie ist, gibt er auf seine selbstgestellte Frage eine eindeutige Antwort: »Nach allem, was ich sehen kann, kann ich auf diese Frage leider nur mit einem eindeutigen ›Ja‹ antworten.«[9] Also wird nach seiner Auffassung die Kirche die Jugend verlieren, weil sie nicht fähig oder willens ist, sich zu verändern, die Jugend anzusprechen und einzubeziehen, ja weil sie sogar das Gegenteil tut und fortfährt, die Jugend zu vertreiben.[10] Mit der Statistik allein kann man dieser These nicht begegnen. Die Zahlen lassen durchaus den Schluß zu, daß die Kirche die Jugend verliert.

Dennoch gibt es eine Reihe von Tatsachen, die dieser Folgerung widersprechen. Das auffälligste Phänomen sind die Versammlungen junger Menschen bei Katholiken- und Kirchentagen. Es wächst das religiös-sittlich motivierte Engagement junger Menschen für soziale Fragen, für Menschenrechte und Grundwerte gesellschaftlichen Zusammenlebens.[11] Auf Großveranstaltungen wie Katholikentagen zeigte sich trotz einer Fülle von Angeboten eine starke Nachfrage nach »Räumen der Stille«, nach Möglichkeiten zur

5 Vgl. Anmerkung 4, Tabelle 1.

6 R. Köcher, a. a. O., S. 444 f.

7 A. Exeler, a. a. O.

8 Ebd., S. 6.

9 Ebd., S. 9.

10 Ebd., S. 11.

11 Vgl. Karl Forster / G. Schmidtchen, Glaube und Dritte Welt. Mainz 1982.

Einkehr, zu Selbstfindung und offenem Gespräch. Hier werden Fragen laut, auf die die jungen Menschen eine religiöse Antwort suchen.

Es kann also nicht übersehen werden, daß es zahlreiche junge Menschen gibt, denen viel an religiösen Fragen liegt. Daran ändert sich auch nichts, wenn der tausendfache Auftritt solcher Jugendlicher bei Katholikentagen als »Inselerlebnis« eingestuft werden muß. »Die wenigen Jugendlichen, die sich in ihrer Gemeinde und in ihren Bewegungen zuweilen sehr verloren vorkommen, konnten hier endlich auf einer großen Veranstaltung die Erfahrung machen, daß es doch, gegen allen Anschein, viele gibt, die denken wie sie. Aus den wenigen, die aus ihren Heimatgemeinden aktiv sind, konnten eben doch bei einem Katholikentag Zehntausende werden. Aber wenn sie dann wieder nach Hause kommen, überkommt sie von neuem das alte Gefühl der Verlorenheit, und dieses ist um so bedrückender, je deutlicher wird, daß über ganze Landstriche hinweg die Jugend sich ihrer Kirche entfremdet, in einem unheimlich raschen Erosionsprozeß.«[12]

In einer Minderheitssituation sind solche »Inselerlebnisse« geradezu unentbehrlich, um dem Menschen Zugänge zum Glauben zu eröffnen. Trotzdem wäre es falsch und durch nichts zu belegen, in solchen Vorgängen schon eine Renaissance des Verhältnisses von Kirche und Jugend zu sehen. Das religiöse Suchen führt offenkundig nicht zu einer entsprechenden kirchlichen Praxis. Auch der Umstand, daß das jugendliche Publikum ganz unabhängig von der konfessionell-kirchlichen Prägung von verschiedenen Veranstaltungen angezogen wird, weist in dieselbe Richtung. Es gibt ein religiöses Interesse unter den jungen Menschen, dem ein kirchliches Glaubensbewußtsein nicht entspricht. Wenn dies aber zutrifft, dann ist die Beobachtung des Zusammenbruchs kirchlicher Religiosität und die Feststellung, daß die Jugend gleichzeitig für religiöse Fragen ansprechbar ist, kein Widerspruch. Die kirchliche Religiosität ist nach wie vor im Schwinden. Was neu aufbricht, ist eine andere Form von Religiosität, die noch näher zu prüfen sein wird. Sie stellt jedenfalls das Verhältnis von Kirche und Jugend vor entscheidende Probleme und Anforderungen.

2. *Gesellschaftliche Einflüsse auf das Verhältnis von Jugend und Kirche*

In einer knappen Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der Jugendforschung beschreibt Roman Bleistein zwei große Meinungsgruppen. »Wenn man die Ergebnisse der Jugendforschung in den letzten Jahren zusammenfassen will, lassen sich zwei große Meinungsgruppen ausmachen. Die eine erkennt eine Jugendgeneration, die ›überflüssig‹ ist, die ›ohne Zukunft‹ ist, . . . die eher unfähig scheint, aufgrund psychischer Dispositionen (narzistische Persönlichkeitsstruktur) sich mit den Auswirkungen einer Gesellschaft und Wirtschaft unter den Erfahrungen von Grenzen abzufinden . . . Die andere Meinungsgruppe sieht wohl auch Unbehagen und Kritik bei den jungen Menschen, hält aber diese Gruppe für eine publikumsmächtige, von den Medien zärtlich betreute Minderheit, während der Großteil der Jugendlichen die gesellschaftliche Ordnung bejaht und sich im Staat (eher anpassend) engagiert.«[13] So unterschiedlich diese beiden Richtungen im einzelnen sind, so gehen sie doch beide von einer Störung des

12 A. Exeler, a. a. O., S. 11.

13 R. Bleistein, Rebellion der Jugend? In: »Stimmen der Zeit« 106 (1981), S. 228.

Verhältnisses von Jugend und Gesellschaft aus. Die Frage ist lediglich, wie sich diese »Störung« begründet und wie groß ihr tatsächlicher Einfluß ist.

In seinem Buch »Was den Deutschen heilig ist« hat Gerhard Schmidtchen eindrucksvoll gezeigt, daß der Bereich der persönlichen Freiheit höchsten Stellenwert genießt.[14] Diese Einstellung ist das Ergebnis einer Entwicklung, in deren Verlauf immer mehr das individuelle Glück in die Mitte des Interesses geraten ist. Es handelt sich dabei nicht nur um die notwendige Selbstbehauptung des Individuums, sondern um eine ausgesprochene Wende zum individualistisch-emanzipatorischen Bewußtsein, das oftmals mit einem stark hedonistischen Lebensgefühl zusammengeht.[15]

Signifikant für diese Veränderungen ist beispielsweise der rapide Wandel im Bereich des Zusammenlebens der Geschlechter. Hier zeigt sich in der Zunahme sog. »freier Ehen« oder »Ehen ohne Trauschein« der starke Trend des individualistischen und emanzipatorischen Lebensgefühls. Mehr als die Hälfte der jungen Menschen ab 16 Jahren wendet gegen ein nichteheliches Zusammenleben nichts ein. In den Fragen der Sexualmoral, von Ehe und Familie sind die Auswirkungen des individualistisch-emanzipatorischen Lebensgefühls bis zur Auflösung hergebrachter Formen des Zusammenlebens vorangeschritten. Der neue Lebensstil verspricht dabei mehr Selbstentfaltung, mehr Freiheit und mehr Genuß. Um den Menschen hier die Lebenspraxis des Glaubens nahezubringen, ist die Auseinandersetzung mit den emanzipatorischen Leitbildern erforderlich.[16]

In das Zentrum des Lebensgefühls tritt das Ich mit dem Wunsch nach möglichst belastungsfreiem privatem Glück. »Als Emnid im Oktober/November 1978 zwei mögliche Einstellungen zum Leben abfragte, ergab sich, daß 61 % der 14- bis 19-jährigen Befragten der Meinung waren: ›Man sollte das Leben genießen und sich nicht mehr abmühen als nötig. Man lebt nur einmal, und die Hauptsache ist, daß man etwas vom Leben hat‹. Nur 37 % der gleichen Altersgruppe waren der Meinung: ›Das Leben ist eine Aufgabe, für die man da ist und für die man alle Kräfte einsetzt‹.[17] Auch nach einer Allensbacher Umfrage halten es 55 % der 18- bis 29jährigen für das wichtigste, ›das Leben zu genießen‹.«[18] Zu Recht schließt eine Jugendstudie der Konrad-Adenauer-Stiftung aus diesem Befund: »Die hedonistische Tendenz ist in den letzten Jahren also stärker geworden.«[19]

Zusammen mit dem Trend zum Individualismus fördert die hedonistische Einstellung das Entstehen kleiner privater Lebenskreise, die sich oft von der Gesellschaft abgrenzen und auf Berührungen ihrer Lebenswelt von außen her sehr empfindlich reagieren. Diese Existenzformen hängen vom Zuschnitt der Wohlstandsgesellschaft ab. Solange diese funktioniert, bietet sie den Menschen eine Lebensform der *Fraglosigkeit*, innerhalb

---

14 G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979, S. 64 f.

15 Vgl. E. Kleindienst, Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Würzburg 1982, S. 67-105.

16 Vgl. dazu Analyse und kritische Auseinandersetzung E. Kleindienst, ebd.; ders., Die Herausforderung nichtehelicher Lebensgemeinschaften für die Ehepastoral. In: »Praedica Verbum« 87 (1982), S. 289-300.

17 H. J. Veen, Politische Kultur und Wertorientierungen Jugendlicher heute in ›Aussteiger, Instandbesetzer, Aufsteiger‹, Bensberger Protokolle 34. Bensberg 1981, S. 21.

18 Ebd., S. 21.

19 Ebd., S. 22.

deren sich die Lebenserfüllung in der Verfolgung der eigenen Interessen, dem Ausschöpfen des Freiheitsspielraums und an der Teilhabe am wirtschaftlichen Wohlergehen erschöpft. Die Mehrzahl der jungen Menschen ist auf diese Weise angepaßt und lebt in diesem materialistischen Horizont. Erst wenn die Voraussetzungen dieser Einstellung an Grenzen stoßen, endet auch die Fraglosigkeit und verlangt nach neuen Antworten. In manchen Teilen der Jugend hat dieser Prozeß bereits eingesetzt. Sein Verlauf ist allerdings ebenso ungewiß wie seine Folgen.

Auffälliger und durch die Medien weitaus populärer sind schließlich jene Gruppen, die unter das Schlagwort »Protestgruppen« oder »Alternative« eingereiht werden. Ihr Spektrum reicht von den Kritikern am Konsumismus über die grundsätzlichen Verweigerer zu den neomarxistischen Bewegungen und aggressiven Gewaltgruppen.[20] Gemeinsam ist ihnen ein politisches Engagement, das sie vor allen anderen Gruppen in den Blickpunkt der Öffentlichkeit stellt. Das Potential der Protestgruppen wird von verschiedenen Untersuchungen mit etwa 15 % der Jugendlichen angegeben.[21] Das sind etwa 1,3 Millionen Jugendlicher zwischen 14 und 21 Jahren. Das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit führt dazu aus: »Diese Jugendlichen haben zur Demokratie in der Bundesrepublik, zur industriellen Leistungsgesellschaft und zu den herkömmlichen sozialen und wirtschaftlichen Wertorientierungen eine wesentlich kritischere Einstellung und lehnen das gesamte ›System‹ der Bundesrepublik mehr oder weniger ab . . . Zugleich sind das jene, deren überdurchschnittliches Engagement sie in der Öffentlichkeit entsprechend deutlich in Erscheinung treten läßt.«[22] Statistisch gesehen handelt es sich zwar um eine Minderheit, doch ist sie zahlenmäßig durchaus stattlich. Sie entspricht in etwa der Stärke jener Gruppe, die noch kirchlich praktiziert. Man muß also davon ausgehen, daß diese Protestgruppen einen erheblichen Faktor in der Jugend der Bundesrepublik Deutschland darstellen, dessen ideelle Auswirkung auf das Gesamtklima nicht unterschätzt werden darf. Einen nachhaltigen Einfluß muß man vor allem auch deswegen annehmen, weil sich diese Gruppen zum größten Teil aus Schülern und Studenten bzw. Akademikern rekrutieren und deswegen als Multiplikatoren gesellschaftlicher Prozesse geeignet sind.[23]

Der junge Mensch findet sich in einer gesellschaftlichen Situation wieder, in der die unterschiedlichsten Welt- und Lebenseinstellungen miteinander konkurrieren; er erfährt die Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, aber kaum Werte, in die er überzeugt hineinwachsen könnte. Es darf daher nicht verwundern, wenn junge Menschen glauben, sich selbst einen Lebensraum konstruieren zu müssen und dies nicht innerhalb bestehender gesellschaftlicher Institutionen, sondern vielmehr gegen die Gesellschaft und außerhalb ihrer Erwartungen. Diese Entwicklung führt von selbst zu einer Abwendung von Institutionen und zu selbstgeschaffenen kleinen Lebenswelten. Der Jugendliche wächst unter gesellschaftlichen Bedingungen heran, die es ihm überlassen oder es ihm zumuten, Lebenswerte zu gründen. Dabei fällt mit der Neigung zur

---

20 Ebd., S. 9-41. M. Blachmann, Alternative Kulturen in der Bundesrepublik. In: Bensberger Protokolle, S. 43-79.

21 H. J. Veen, a. a. O., S. 25. Bericht des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit zur alternativen Kultur in der Bundesrepublik. In: »Herder-Korrespondenz« 35 (1981), S. 291 ff.

22 Ebd., S. 296.

23 Vgl. M. Blachmann, a. a. O., S. 76 f.

individuell-privaten Welt und der Abneigung gegen Gesellschaft und Institutionen bereits eine wichtige Vorentscheidung über den Ort, wo solche Werte überhaupt gesucht werden. Gesellschaftlich tradierte und in Institutionen verkörperte Werte stehen unter demselben distanzierten Vorbehalt, mit dem auch die Gesellschaft betrachtet wird. Solche Werte erfahren allenfalls partielle Zustimmung. Dasselbe widerfährt auch den sie vertretenden Institutionen. Distanz von Staat und Gesellschaft und Distanz von der Kirche offenbaren sich hier als Folge derselben Ursachen. Für das Verhältnis von Kirche, Gesellschaft und Jugend ist diese Beobachtung entscheidend. Es existiert nämlich ein *strukturelles* Hindernis für die Kommunikation zwischen Jugend und institutionell verfaßten Lebensbereichen, das sich bis zur Verweigerung steigern kann.

Im Bericht des Bundesfamilienministeriums werden diese Bewegungen als »gesellschaftliches Fluchtverhalten«, als »Wegtauchen in eine alternative Kultur« und als »Flucht in eine neue Innerlichkeit« bezeichnet.[24]

Mit demselben Recht kann dieses Verhalten junger Menschen auf eine tiefgehende »Wertunsicherheit« zurückgeführt werden[25], die im Ungenügen oder in der Unfähigkeit dieser Gesellschaft gründet, Werte glaubwürdig anzubieten. Aufgrund des Wert- und Orientierungsmangels in der Gesellschaft wachsen Unzufriedenheit und Mißvergnügen besonders dort, wo ohne Wertorientierung und im Angesicht von aufkommenden Grenzerfahrungen Perspektivenlosigkeit oder Ausstiegsmentalität deutlich werden, nämlich in der heranwachsenden Generation. Sie braucht zur Gewinnung ihrer Identität vor allem geistige Werte, nach denen sie sich ausrichten kann. Das Wertdefizit in unserer Gesellschaft macht sich vor allem an der Stelle bemerkbar, wo notwendigster Bedarf existiert. Die Orientierungskrise der Jugend ist also nur ein wenn auch sehr verdichteter Reflex des Grundwerteproblems in einer pluralistischen Gesellschaft. Mit anderen Worten stellt sich hier an einem konkreten Fall die Frage: Wie konsequent pluralistisch kann unsere Gesellschaft sein oder wie lange kann es sich eine Gesellschaft leisten, die Wertfrage zu verdrängen? Mit einem konsequenten Pluralismus gefährdet eine Gesellschaft nicht nur ihre Identität, sie riskiert auch die Identität ihrer Jugend, die auf ein tragfähiges und konsensfähiges Sinnangebot angewiesen ist.[26]

Die hier angeführten Schlaglichter zeigen, wie sehr Einstellungen und Verhaltensweisen der jungen Generation von gesellschaftlichen Bedingungen mit verursacht werden. In diesem Befund verdichten sich viele Merkmale, die verschiedene pastoral-soziologische Untersuchungen als typische Kennzeichen unserer Gesellschaft erkannt haben.[27] Die Jugend ist offenbar eine gesellschaftliche Gruppe, in der sich die negativen und wohl auch die positiven Ansätze dieser Gesellschaft besonders deutlich auswirken. Doch darf man alle diese Erscheinungen nicht nur negativ bewerten. Hinter den sog. kleinen Lebenswelten, in die sich junge Menschen zurückziehen, muß auch das Bedürfnis nach einer Art *Beheimatung* gesehen werden, die in der Gesellschaft offenbar nicht geboten wird. Die starke Betonung der Individualität ist auch im Zusammenhang mit der

24 Bericht, a. a. O., S. 296. Ähnlich auch R. Bleistein, Rebellion der Jugend, S. 228.

25 Ebd., S. 228.

26 Vgl. dazu R. Bleistein, Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit. In: »Stimmen der Zeit« 106 (1981), S. 539.

27 G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979; P. M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher. Wien 1981; P. M. Zulehner, »Leutereligion«. Wien 1982.

Namenlosigkeit unserer Gesellschaft zu sehen und offenbart insofern das radikale menschliche Bedürfnis nach *Individualität*. Schließlich ist auch das Streben nach Freiheitsrechten als ein Verlangen nach *Freiheit* zu sehen, ein Verlangen, das zu den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen gezählt werden muß.

In den genannten drei Wünschen nach Beheimatung, nach Individualität und Freiheit können wir drei Charakteristika aufführen, die zu den grundlegenden »Lebensheiligtümern« des Menschen gehören.[28] Wie ein Baum wächst und wurzelt, so wünscht der Mensch Individualität, Beweglichkeit und Beheimatung, sagt Gerhard Schmidtchen.[29]

Die Verwirklichung dieser Wünsche wird derzeit unter Umständen gesucht, die für eine Kommunikation zwischen Jugend und Kirche problematisch sind. Mit derselben Gewißheit darf man aber auch feststellen, daß die Entfaltung dieser Wünsche durchaus auch positive Anknüpfungspunkte zwischen Kirche und Jugend bietet. Beheimatung, Individualität und Freiheit können dem Menschen gegeben werden, wenn sie im Glauben verankert und in der Kirche praktiziert werden. Daß es offenbar bis jetzt nicht zu einer solchen Kommunikation gekommen ist, muß wohl damit begründet werden, daß diese grundlegenden Fragen unterschiedlich beantwortet werden. Damit kommen wir nun zu einem Punkt, der sich als besonders gravierendes Kommunikationshindernis zwischen Jugend und Kirche erweist.

3. Jugend im nachsäkularisierten Denk- und Lebensgefühl[30]

Ein wesentliches Hemmnis für eine Kommunikation zwischen Jugend und Kirche stellt das nachsäkularisierte Denk- und Lebensgefühl dar, das unsere Gesellschaft prägt. Diese nachsäkularisierte Phase ist zu einem Teil die Erbin des säkularisierten Denkens, zum anderen Teil unterscheidet sie sich davon grundsätzlich. Der Glaube an eine verweltlichte Welt, in der es nur mehr eine Frage der Zeit ist, bis alles vollends planbar geworden sei, ist durch Grenzerfahrungen zu Ende gegangen. Dadurch hat sich totale Säkularisierung von selbst überlebt. An die Stelle säkularisierter Selbstgewißheit traten neue Fragen nach dem Sinn, nach Ethos und Moral. Gegenwärtig nehmen diese Fragestellungen stetig zu und gewinnen immer mehr Brisanz. Das Aufleben der grundlegenden und an sich religiösen Sinn- und Orientierungsfragen kennzeichnet die nachsäkularisierte Phase des Denkens. Zu ihren Charakteristika gehört aber auch die Übernahme des säkularisierten Zeitgefühls, der Transzendenzverlust oder doch wenigstens die Transzendenzvergessenheit, die das säkularisierte Denken kräftig gefördert hat. Aus diesen beiden Komponenten ergibt sich eine neue Konstellation. Es werden Fragen nach dem Sinn, nach Ethos und Moral gestellt, die ihrem Charakter nach religiöse Fragen sind und transzendente Antworten verlangen. Da die transzendente Potenz aber verloren oder vergessen ist, sucht man für diese Sinnfragen innerweltliche Antworten. Wir haben zwar neue Fragen, aber immer noch das alte Instrumentarium, um sie zu beantworten. Die

---

28 P. M. Zulehner, »Leutereligion«. Wien 1982, S. 10 f.

29 G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979, S. 64 ff.

30 Vgl. zu diesem Abschnitt K. Forster, Religion nach dem Ende der Vernunftreligion. In: K. Forster, Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute, Band II. Würzburg 1982, S. 66-75; ders., Kirchlicher Glaube in einer säkularisierten Welt. In: a. a. O., S. 76-83; ders. (Hrsg.) Religiös ohne Kirche? Mainz ^{3}1978.

mit Sinnfragen verbundene, den ganzen Menschen beanspruchende Hoffnungspotenz wird daher in innerweltliche Kategorien investiert. Dies hat zur Folge, daß beispielsweise politische Fragen zu weltanschaulichen Glaubensfragen werden, daß irrationale Utopien entstehen, die mit einem quasi-religiösen Impetus angestrebt werden oder daß es zu einer Art »Naturreligiosität« kommt.

Die bei der Jugend festgestellte Tendenz zum »gesellschaftlichen Fluchtverhalten«, zum Wegtauchen in eine »alternative Kultur« oder zu einer »neuen Innerlichkeit« ist auch von diesen Voraussetzungen motiviert. Antwort auf die Frage nach einer sinnvollen Zukunft wird in innerweltlichen Kategorien gesucht. Der Rückzug in kleine Lebenswelten, die hedonistische Tendenz, das Verlangen nach ungehindertem Ausleben der Freiheitsrechte sind in dieser Sicht einseitige und überzogene Antworten auf die Grundwünsche nach Beheimatung, Freiheit und Individualität. Das politische Engagement mancher Protestgruppen oder die politisch motivierte Verweigerungshaltung gewinnen einen religiös bekenntnishaften Charakter, der sie zu irrational aufgeladenen politischen Heilslehren macht. Solches politische Engagement oder solches Pochen auf Freiheitsrechte oder private Lebenswelten sind im Grunde säkularisierte Formen der Religiosität. Aus diesen Zusammenhängen wird schließlich auch deutlich, weshalb ein neues religiöses Fragen nach erfüllenden Sinnantworten nicht zu einem gleich starken Zuwachs kirchlicher Religiosität führt. Die neu aufbrechenden religiösen Fragen des Menschen werden im nachsäkularisierten Denkmuster innerhalb innerweltlicher Bahnen beantwortet.

Eine andere Spielart nachsäkularisierter Religiosität ist Religion als Privatsache, bei der Inhalt und Form der Religion auszuwählen dem einzelnen überlassen bleibt. Hier lebt das säkularisiert-aufgeklärte Erbe: Religion ist Privatsache, fort. Der kirchliche Glaube wird als Möglichkeit gesehen, nach eigener Auswahl bestimmte Angebote zu benutzen, sich im übrigen in der Konstruktion der eigenen Lebenswelt nicht korrigieren zu lassen. Es kann durchaus von Fall zu Fall zu einer intensiven Inanspruchnahme kirchlicher Angebote kommen. Eine dauerhafte kirchliche Religiosität ist damit nicht verbunden.

Die neue Religiosität, die abweichend zur kirchlich praktizierten Gläubigkeit vorhanden ist, charakterisiert sich auf diese Weise als kirchendistanziert, meist privat, dabei durchaus auch innerlich, stellenweise aber auch politisiert.

Hier zeigt sich ein Kommunikationshindernis zwischen Kirche und Jugend (im übrigen auch mit der Mehrzahl in unserer Gesellschaft), das sehr gravierend ist. Neben dem bereits genannten *strukturellen* liegt hier ein weiteres *materielles* Kommunikationshindernis zwischen Jugend und Kirche vor. Die konkreten Erfahrungen belegen tagtäglich, daß es der Kirche bis jetzt nicht gelungen ist, gegen diese Hindernisse erfolgreich anzugehen und den negativen Trend von Jugend und Kirche umzukehren. Daß es aber immerhin zu einer Verlangsamung des Verlustes an Jugend gekommen ist und daß es durchaus Anknüpfungspunkte für Kommunikation gibt, sind Tatsachen, die hoffen lassen.

4. Wege zur Kommunikation von Jugend und Kirche

Die Erkenntnis des Umfangs der Kommunikationsstörungen zeigt, daß alle diese Probleme durch eine noch so große Veränderungsbereitschaft der Kirche allein nicht zu

lösen sind.[31] Binnenkirchlich sind diese Entwicklungen kaum aufzuarbeiten. Deshalb ist es um so wichtiger, daß die Kirche durch Präsenz in der Gesellschaft am Abbau der Kommunikationsprobleme mitarbeitet. Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ist vor allem dort gefordert, wo es um den Wertkonsens und um die Stärkung jener Bereiche geht, in denen Werte human erfahren und übernommen werden können. Allen voran ist hier eine Stärkung der Familie gefordert. Es mag überraschen, daß beim ersten Schritt zur Verbesserung der Kommunikation zwischen Jugend und Kirche zunächst nicht direkt an die Jugend gedacht wird. Langfristig kommt aber diesem Schritt eine entscheidende Aufgabe zu, weil hier über das Verhältnis von Jugend und Kirche ebenso entschieden wird wie über das Verhältnis von Jugend und Gesellschaft. Die Gewinnung der Identität ist ohne solche »wertvollen, personalen Lebensräume« nicht möglich.[32]

Aus der strukturellen und materiellen Kommunikationsstörung ergeben sich ferner zwei weitere große Aufgabenfelder. Zunächst geht es darum, die Kirche als personalen Lebensraum erfahrbar zu machen, in dem Beheimatung, Individualität und Freiheit geschenkt werden. Solche Erfahrungen sind notwendig, damit die Kirche weitaus weniger auf die gleiche Stufe mit anderen gesellschaftlichen Institutionen gestellt und wie diese abgelehnt wird. Je anonymer die Gesellschaft ist, je distanzierter die Menschen den Institutionen gegenüberstehen, um so größer ist die Chance eines personalen Lebensbereiches, der sich als anziehender Kontrast zum Leben in der Gesellschaft präsentiert. Voraussetzung dafür ist freilich, daß die Lebenswerte der Kirche als Wege zum besseren Leben erkannt werden können und daß die kirchliche Gemeinschaft als hilfreich für die Gestaltung des eigenen Lebens erfahren werden kann.

»Die Ursehnsucht nach dem ›beate vivere‹, dem ›glücklich leben‹, bleibt auch heute der Ansatz«,[33] der der Begegnung zwischen Kirche und Jugend große Chancen eröffnet, wenn dieses »beate vivere« in der Kirche erfahrbar wird. Als personaler Lebensraum hat die Kirche die Chance, das strukturelle Kommunikationshindernis abzubauen, das zwischen Jugend und gesellschaftlichen Institutionen besteht. Man darf diese Chance freilich nicht im Glauben etwa dergestalt idealisieren, daß das Angebot der Kirche und das Bedürfnis der Jugend wie zwei Zahnräder ineinandergriffen. Die Jugendlichen suchen ihre eigenen Vorstellungen vom »beate vivere«, und die Kirche hat zu lernen, wie sie sich als personaler Lebensraum erfahrbahr machen kann. Hier ruft Exeler mit vollem Recht zu Veränderungen auf. Nicht Veränderungen im Sinne plumper Anpassung, sondern Veränderung als Annahme der Herausforderung der konkreten Situation ist notwendig.

Angefangen von der Kirchenleitung bis zu den Pfarrgemeinden dürfen Kirche und Pastoral der Versuchung der Bürokratisierung und der Anpassung an die Gesellschaft nicht erliegen. Die Pastoral muß sich konsequent an personalen Kriterien orientieren und diesen Vorrang einräumen. Nur so entsteht eine Erfahrung von Kirche, die nicht

---

31 An die Veränderungen der kirchlichen Pastoral allein dürfen deshalb keine Hoffnungen geknüpft werden, wie das bei A. Exeler, Muß die Kirche die Jugend verlieren?, geschieht.

32 Vgl. dazu die Forderung nach der Stärkung der Person, die aus anderer Sicht erhoben wird von E. Noelle-Neumann, Die Stärkung der Person – die Bedingung einer europäischen politischen Kultur, In: »Universitas« 38 (1983), S. 251-258.

33 K. Hemmerle, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen. Freiburg 1980, S. 50.

zur üblichen Distanzierung von Institutionen führt, sondern das Gefühl der Beheimatung, des Angenommenseins und der Möglichkeit, sich einzubringen, aufleben läßt. Dazu gehört auch, daß die Jugendlichen an der Aufgabe der Lösung der Kommunikationsprobleme, also am Abbau des strukturellen Hindernisses, und an der Entfaltung eines personalen Lebensraumes beteiligt werden.[34] Auf diese Weise sind in den letzten Jahren gute Erfahrungen mit jugendgemäßen Formen von Gottesdienst und Gemeinschaft erzielt worden. Dazu zählen etwa die sog. »Frühschichten«, aber auch Wallfahrten, soziales Engagement in der Gemeinde u. a.. Auf diesem Weg ist sicherlich noch viel möglich, so daß sich Kirche immer mehr als Raum des Lebens aufschließen kann. Auch wenn Gottesdienstpraxis und Glaubenszeugnis unverändert Ziele kirchlicher Jugendarbeit sind, werden sich auf diesem langen Weg viele Stationen vorschalten, die ein langsames Hineinwachsen in den Lebensraum der Kirche möglich machen sollen. Erfindungsgeist und Geduld sind deshalb unerläßlich, um genügend »Hilfestellung dafür zu geben, daß innerhalb der Jugend selbst Kirche werden kann«.[35] Freilich gilt bei allen Schritten die Sorge dem Handlungsziel, daß nämlich nichts anderes als Kirche werden soll. Außer der Bereitschaft der Kirche, sich zu ändern – und zwar im Sinn der Annahme der Herausforderung der Zeit –, ist auch ein Anspruch an die Jugend, sich zu ändern, anzumelden. Hier gilt es vor allem das materielle Kommunikationshindernis zu überwinden, das die Jugend Antworten auf ihre Fragen außerhalb der Kirche suchen läßt. Die Hauptaufgabe lautet *Wiedergewinnung der Transzendenz*. Verkündigung und Weisungen der Kirche sind in erster Linie dazu verpflichtet, die Kurzatmigkeit und Fragwürdigkeit innerweltlicher Sinnantworten darzulegen. Es muß sich zeigen, was Freiheit, was Beheimatung, was Individualität bedeuten, wenn sie von Gott her verstanden werden. Engführungen und Verkürzungen des Verlangens nach Sinn durch emanzipatorische, individualistische oder hedonistische Lösungen müssen namhaft gemacht werden.[36] Dazu bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Gegenwart. Kritik hat aber nur dann die Chance, angenommen zu werden, wenn sie in der Lage ist, einen besseren Weg zu bieten. Die in der Transzendenz verankerte Botschaft vom lebendigen Gott muß sich daher in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Menschen als der bessere Weg des Lebens, als größere Möglichkeit des Menschen erweisen. So kann die Transzendenzvergessenheit durchbrochen werden und der Blick auf einen weiteren Horizont geöffnet werden. Wenn die Kirche diesem Auftrag nachkommt und dabei der Weisung des zweiten Vatikanischen Konzils entspricht, »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person zu sein« *(Gaudium et spes 76)*, bringt sie sich selbst mit ihrem Proprium zur Sprache. In einer säkularisierten Welt ist es um so bedeutsamer, daß die Kirche die Eigenheit ihres Auftrags deutlich macht. Die Verkündigung des Evangeliums als des wirklichen Weges des »beate vivere« muß dann unterstützt und bekräftigt werden von Kirche und Gemeinde als hilfreichen personalen Lebensräumen, in denen sich die Botschaft zu bewahrheiten beginnt. Ohne dieses Mühen der Verkündigung und ohne

34 Vgl. A. Exeler, a. a. O., S. 16 u. 21.

35 Ebd. S., 21. Zum Wegcharakter vgl. K. Hemmerle, a. a. O., S. 31-45.

36 Als Beispiel aus der Ehepastoral wird ein solcher Versuch angeführt: E. Kleindienst, Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Würzburg 1982.

die damit korrespondierende Praxis der Gemeinden werden die neu aufbrechenden Sinnfragen in andere Bahnen gelenkt und echte Chancen der Kirche vertan.

Die Kommunikation zwischen Jugend und Kirche ist möglich; es bieten sich ihr gute Chancen. Es sind allerdings Chancen, die der Kirche *nicht von selbst* zuwachsen. Sie muß mit ihrer Botschaft und ihrem Leben in Konkurrenz zu anderen Lebensentwürfen treten und sich darin bewähren. Zu dieser Konkurrenz sollte die Kirche den Mut aufbringen, denn sie besitzt große Möglichkeiten. Trotzdem wird ihr Bemühen nicht ohne weiteres erfolgreich sein. Denn nach wie vor verlangt die Botschaft der Kirche als Voraussetzung des »beate vivere« die Umkehr. Diese ist schwer. Es ist daher gut zu verstehen, wenn jungen Menschen der Weg zu Glaube und Kirche schwerer als je zuvor fällt. Die Hilfen der Kirche dürfen aber nicht in die Beliebigkeit, sondern sollten an den Punkt führen, der zur Umkehr fähig macht. Die Kirche muß sich auf den Weg machen, um den jungen Menschen Brücken zu bauen. Doch selbst die besten Brücken führen nicht daran vorbei, daß jeder einzelne letztlich den Weg zur Umkehr gehen muß.

Geht mitten unter die Jugend und ruft sie

Erfahrungen im Einsatz für geistliche Berufe unter jungen Menschen

Von Peter Wolf

Um einen Erfahrungsbericht bin ich gebeten worden. Das heißt, ich werde keine Untersuchung vorlegen über die Situation der Jugend im Blick auf kirchliche Berufe. Ich will versuchen, die Erfahrungen wiederzugeben, die ich in sieben Jahren als Seelsorger für geistliche Berufe machen durfte und die die Methoden und Formen dieser Arbeit beeinflußt und geprägt haben.

Als ich vor sieben Jahren mit der Leitung des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in der Erzdiözese Freiburg (PWB) und der Diözesanstelle »Berufe der Kirche« betraut wurde, war der ausdrückliche Wunsch des Bischofs zu versuchen, eine Pastoral der geistlichen Berufe unter der Jugend aufzubauen. Die Erfahrungen dieses Versuches will ich wiedergeben.

I

Es geht nicht um »Werbung«, sondern um Dienst an der Berufung junger Menschen

In den sechziger Jahren bis Anfang der siebziger Jahre waren die Zahlen der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten ständig zurückgegangen. Noch stärker vom Nachwuchsmangel betroffen waren die Orden und insbesondere die Frauengemeinschaften. Der Wunsch, etwas zu »machen«, wurde immer deutlicher. Verstärkte »Werbung« konnte nicht der Weg sein. Wo Jugendliche spürten, sie sollen geworben werden, gingen sie eher auf Distanz. Dazu genügte oft schon ein falscher Zungenschlag beim Vorstellen eines Klosters. Gerade im Blick auf die Jugend habe ich empfunden, daß es nicht um Werbung gehen kann.

Das Evangelium weist auch eindeutig einen anderen Weg. Dort ist Berufung in der

Regel eingebettet in das Phänomen der Begegnung. Gemeint ist die Begegnung mit dem Herrn, der beruft und sendet. Menschliche Mitwirkung gibt es nach dem Johannesevangelium lediglich in der Hinführung zu Jesus. Der entscheidende Beitrag und Dienst an der Berufung eines anderen besteht im brüderlichen Zeugnis: »Wir haben den Messias gefunden« (Joh 1,41 und ähnlich Joh 1,45) und in der Einladung: »Komm und sieh«, wie sie Philippus ausspricht (Joh 1,46). In diesem Sinne gilt es unter die Jugend zu gehen und zu rufen. Unser Dienst ist es zu bezeugen, daß wir Jesus gefunden haben, daß es das Phänomen der Berufung gibt. Wir haben einzuladen und zu ihm hinzuführen. Die Berufung ist seine Sache. Ich glaube, man muß diesen Standort im vollen Ernst einnehmen. Er ist viel ohnmächtiger als jede Werbung. Aber dieser biblische Standort gibt einem auch die Gelassenheit, trotz dem Druck der Situation sich jeder Versuchung zu entziehen, doch zu überreden oder steuern zu wollen (z. B. für den eigenen Orden, für die eigene Diözese usw.). Es wäre eine Illusion zu glauben, daß es diese Versuchung heute nicht gibt. Je entschiedener und ehrlicher wir den biblischen Standort einnehmen, desto größer wird auch die Freiheit des jungen interessierten Menschen. Wenn wir selber nicht an Berufung glauben, dann sind wir immer in Gefahr, den anderen zu bearbeiten und zu überreden. Nur in großer Ehrfurcht vor der Freiheit und Berufung des anderen können wir ihm eine Hilfe für seine Berufung sein.

Ich habe erfahren, daß junge Menschen ein deutliches Gespür dafür haben, ob ihnen ein Seelsorger oder sonst jemand in dieser selbstlosen, dienenden Haltung begegnet oder in diesem »Haben-wollen«, das hinter jeder offenen und versteckten Form von Werbung steht.

Wo immer in Gespräch oder Brief ein junger Mensch sich in der Frage der Berufung eröffnet und in seinem Interesse und Hingezogensein eine Berufung aufzuscheinen beginnt, ist ein selbstloser Dienst an dieser konkreten einmaligen Berufung gefragt. Ich frage mich, woher sich jemand das Recht nimmt, einem Mädchen, das Schwester werden will, zu raten, lieber Gemeindereferentin zu werden, oder einem jungen Mann, der eine Brüderberufung spürt, unbedingt den Priesterberuf aufzureden, oder einer Studentin, die sich für ein Säkularinstitut innerlich entschieden hat, einen »richtigen Orden« zu empfehlen. Dies und vieles mehr habe ich erlebt. Wer anderen in der Frage ihrer Berufung wirklich einen Dienst erweisen will, braucht unbedingt einen wachen Sinn für die verschiedenen Berufungen, von denen die Kirche lebt. Dies heißt für mich sehr konkret, ich muß mich mühen um einen inneren Zugang und um Wertschätzung auch von Berufungen, die mir vielleicht zuvor nicht vertraut waren. Ich habe manche Berufungen und Spiritualitäten selber erst in dieser Arbeit kennengelernt und zu studieren begonnen. Es geht nicht an, daß Berufungen behindert werden durch eigene Vorbehalte, Vorurteile oder Vorlieben. Es geht darum, einer fremden Berufung, ihrer Eigenart, ihrer Spiritualität selbstlos zu dienen. Dies heißt schließlich auch, ein Jugendlicher darf für mich nicht nur so lange interessant sein, wie er ein »potentieller Kandidat« ist.

II
Zuerst eine solide Information und Beratung

Eine erste Ebene, auf der Jugendliche in Kontakt treten mit der Einrichtung der Diözesanstelle »Berufe der Kirche«, ist häufig der Informations- und Beratungsdienst.

In den meisten Kirchen des Bistums gibt es eine Kartenbox mit Anfragekarten, die den Jugendlichen die Möglichkeit eröffnen, kirchliche Berufe, Ausbildungswege oder Sozialberufe anzukreuzen und dazu Informationsmaterial anzufordern. Auf diesem Weg fragten z. B. 1982 in unserer Diözese 1198 junge Leute nach Informationen. Dazu steht für alle deutschen Diözesen gemeinsames Informationsmaterial zur Verfügung, das in Einzelfällen durch diözesanspezifisches Material ergänzt ist. Mir stellte sich die Frage, wie es gelingen könnte, anders zu antworten als eine Personalabteilung irgendeiner Firma. Ich entschloß mich, alle Anfragen, die geistliche Berufe betreffen, mit einem persönlichen, handgeschriebenen Brief zu beantworten und diesem das Informationsmaterial beizufügen. Junge Leute sollten spüren, da ist nicht nur ein Büro, sondern einer, der sich für mich und meine Berufung Zeit nimmt. Dieses Zeichen haben viele verstanden. In den dadurch angebahnten Rückfragen, sei es in Korrespondenz oder Beratungsgesprächen in der Diözesanstelle, ging es dann häufig um das Anliegen, einen Beruf von seiner Erfahrung her kennenzulernen. Neben der konkreten Abklärung des nötigen Ausbildungsganges lag das Schwergewicht der Fragen meist im Existentiellen, Menschlichen und Religiösen. In den geistlichen Berufen ging es immer wieder um Fragen der Berufung, wie man sie erkennen und ihrer gewiß werden kann. In solchen Gesprächen zeigte sich nicht selten ein Alleingelassensein, das die Ergänzung durch gemeinsame Tage der Besinnung mit Gleichgesinnten bräuchte. Die Gespräche enden heute durchweg in der Einladung zu gezielten Tagungsangeboten, wie sie in diesen Jahren aufgebaut wurden.

III

Ein gestuftes Tagungsangebot im Blick auf den Priesterberuf

Es war vor nunmehr zehn Jahren. Über Jahre hinweg waren die Eintritte ins Collegium Borromaeum, dem Theologenkonvikt unserer Erzdiözese, immer mehr zurückgegangen. 1973 sollte den niedrigsten Stand von Aufnahmen unter die Kandidaten für den Priesterberuf bringen mit nur 27 Eintritten. In diesem Jahr entschied man sich, jährlich je zwei Informationstagungen »Theologiestudium im Blick auf den Priesterberuf« im Collegium Borromaeum anzubieten. Diese Informationstagungen wenden sich an Primaner und Studenten mit Interesse an Theologiestudium und Priesterberuf. Ziel ist eine gediegene Information über Theologiestudium, Priesterberuf und das Collegium Borromaeum – gleichsam aus erster Hand. Das Studium wird von einem Theologieprofessor der Universität dargestellt. Priesterberuf und Priesterausbildung werden durch den Direktor und Spiritual des Hauses vorgestellt. Im Gespräch mit den Studenten bei Tisch und auf den Wohngemeinschaften erfährt man vieles über das Leben im Collegium Borromaeum. Seit Jahren wird die Tagung begleitet vom Leiter des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe (PWB). Gelegentlich hält unser Erzbischof oder einer der Weihbischöfe den sonntäglichen Gottesdienst mit einer Ansprache an die Jugendlichen und die Hausgemeinschaft.

Die Tagung schafft eine solide Informationsmöglichkeit und bringt vielfältige Kontakte untereinander, mit Studenten, die sich bereits auf den Weg zum Priesterberuf gemacht haben, und mit Verantwortlichen für die Priesterausbildung. Auf der Ebene der Information ist es ein Anliegen, Theologie als ein »ernstzunehmendes« Fach im Kontext anderer Wissenschaften vorzustellen. Man versucht sich ein Bild zu machen, wie so ein

Studium verläuft. Im Blick auf den Priesterberuf ergeben sich häufig Fragen, die sich beziehen auf die Erwartungen an den Priester, seine Abhängigkeit vom Bischof, seine Ehelosigkeit und seine Sicherheit im Glauben. Gerade diese Fragen können zu Wort kommen bei der gezielten Einladung »im Blick auf den Priesterberuf«.

Im Kontakt mit den Studenten geht es häufig um das Interesse daran, wie sie die Ausbildung erleben, wie sicher sie sich in der Berufung sind, warum sie Priester werden wollen. Untereinander werden häufig Kontakte geknüpft. Viele äußern sich froh darüber, endlich Gleichgesinnte gefunden zu haben. Hier spürt man die veränderte Situation, daß die Interessenten für den Priesterberuf nicht mehr aus Freundeskreisen in Studienheimen einander kennen, sondern häufig als völlig Vereinzelte aus sehr vielen verschiedenen Gymnasien kommen. Es ist wichtig, diese Isoliertheit durch Kontakte mit Gleichgesinnten aufzubrechen. Dies aber ist mit einer einmaligen Informationstagung nicht zu schaffen. Diese beobachtete Situation und eine Frage, die mir Primaner bei einer solchen Tagung gestellt haben, brachten mich auf die Idee, in einer zweiten Stufe zu *Besinnungswochenenden im Priesterseminar* einzuladen. Die Frage hatte die Tendenz: Wir haben jetzt viele Informationen über Theologiestudium und Priestertum. Aber wer sagt mir, ob ich berufen bin? Mir wurde deutlich, es braucht mehr als Information, es braucht die existentielle Auseinandersetzung mit Berufung und ihren Kriterien. Es fügten sich bald noch andere existentielle Fragen um den Priesterberuf an: Worin gründet die Ehelosigkeit des Priesters? Ist so etwas zu leben? Oder es ging um Fragen des Priesterbildes oder um geistliche Themen wie: »Der Priester und die Eucharistie« usw.

Zu diesen Besinnungswochenenden werden nur solche eingeladen, die eine Informationstagung im Collegium Borromaeum mitgemacht haben oder ein ausführliches Informationsgespräch in der Diözesanstelle »Berufe der Kirche« geführt haben. Nur so kann der eigene Charakter der Besinnung auf existentiellere Fragen erhalten bleiben. Die Besinnungswochenenden wollen bewußt eine weiterführende Stufe im Tagungsangebot sein. Als Gesprächspartner stehen im Priesterseminar junge Männer zur Verfügung, die entweder unmittelbar vor der Diakonenweihe oder als Diakone vor ihrer Priesterweihe stehen. Es liegt auf der Hand, daß gerade solche Gesprächspartner für junge Männer, die um Berufung ringen, von höchstem Interesse sind.

Aus dem Besinnungswochenende im Priesterseminar hat sich durch Wunsch und Drängen der interessierten jungen Männer schließlich die dritte Stufe der *Exerzitien* entwickelt. Die Erfahrung, daß gemeinsame Besinnung mit Elementen wie Schriftgespräche, Vorträge, Meditationen und Gottesdienste wirklich eine Hilfe ist im Mühen um Fragen der Berufsklärung, führte zur Anregung, sich für längere Zeiten der Besinnung zu treffen. Um diese dritte Stufe zu intensivieren und auch abzuheben gegenüber den Besinnungstagen, drängte ich darauf, diese Tage mit dem Element des Schweigens und der Anbetung zu bereichern. Die Jugendlichen dafür zu gewinnen und zu motivieren, hat sich immer wieder als sehr fruchtbar erwiesen. Es gehört inzwischen zum festen Brauch, eine Nacht abwechselnd vor dem Allerheiligsten eucharistische Gebetswache zu halten. Oft wird gerade diese Zeit in der Nacht als die schönste Erfahrung des Kurses aufgenommen. Das Schweigen wird nicht über die ganze Zeit des Zusammenseins ausgedehnt, um auch dem Austausch und der Gemeinschaft der Gleichgesinnten ihr Gewicht zu geben. Fast durchweg sind es für die Teilnehmer die ersten Erfahrungen mit Exerzitien. Einige wenige bringen bisweilen Erfahrungen aus einer »Schweigegruppe«

in Taizé mit. Die Exerzitien sind kaum zu überschätzen in ihrem geistlichen Wert für die Abklärung gerade der Frage der Berufung. Gegenüber dem gängigen Tagungsstil in weiten Bereichen der Jugendarbeit wird er geradezu als Alternative erlebt. Wir haben jedes Jahr zwei solcher Exerzitienkurse für Interessenten am Priesterberuf. Einen Kurs hält der Spiritual des Collegium Borromaeum, den zweiten der Leiter des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe. Beide sind den Teilnehmern seit der Informationstagung vertraut, was nicht unwichtig ist.

IV

Ein gestuftes Angebot für Interessentinnen an Orden und Säkularinstituten

Parallel zum Aufbau des Tagungsangebotes im Blick auf den Priesterberuf entwickelte sich in unserer Diözese ein differenziertes Angebot für Mädchen und junge Frauen (ab 17) mit Interesse am Ordensleben oder anderen Formen geistlicher Berufung, wie sie in einem Säkularinstitut oder als Apostolatshelferin gelebt werden. Es gab in verschiedenen Mutterhäusern Besinnungstage für die »Schwesternschülerinnen« an den ordenseigenen Krankenhäusern und Ausbildungsstätten. Dabei war es zwar üblich, aber nicht leicht, von der Ordensberufung zu sprechen. Es mußte ein offenerer, freierer Raum gefunden werden für diese Thematik. Der Versuch, auf den »neutraleren Boden« eines Bildungshauses auszuweichen, zeigte sich als Mißgriff. Der Tagung fehlte die notwendige Atmosphäre, die wir später in den verschiedenen Klöstern und Mutterhäusern immer wieder erlebten. Von Anfang an nannten wir unsere Veranstaltungen: *»Besinnungswochenende für Interessentinnen am Ordensleben«* oder *»Besinnungswochenende für Interessentinnen an Orden und Säkularinstituten«*. Diese Formulierung wollten mir manche Ordensleute und Mitbrüder ausreden. »Das gibt es doch nicht mehr« oder »Da kommt ja keine«, waren die Reaktionen. Es kamen aber immer mehr. Inzwischen sind es viele Hunderte, die bei solchen Besinnungswochenenden Ordensleben oder das Leben eines Säkularinstitutes kennengelernt haben. Die offene deutliche Einladung durch die Diözesanstelle »Berufe der Kirche« schafft eine Basis, auf der offen über Fragen des Ordenslebens und der Berufung gesprochen werden kann. Man hat nicht die Not, einen schönen Besinnungstag halten zu sollen und dann doch noch auf Ordensberuf »kommen« zu müssen. Jugendliche haben sich mir gegenüber nie gegen die Bezeichnung der Tage geäußert.

Thematisch greifen diese Besinnungswochenenden immer ein eher grundlegendes Thema auf wie z. B.: »Berufen zur Nachfolge«, »Orden als Jüngerkreis«, »Die evangelischen Räte«, »Ewige Bindung in Ehe oder geistlichem Beruf« und viele mehr. In der Regel werden diese Themen mit Schriftgesprächen vorbereitet, in einem Referat dargestellt und im Gespräch mit Mitgliedern der entsprechenden geistlichen Gemeinschaft konkretisiert und veranschaulicht. Dabei ist für junge Menschen wichtig, daß sie Ordensleute und Mitglieder anderer geistlichen Gemeinschaften als hilfreiche Gesprächspartner erleben. Sie drängen auf ehrliche Antwort, erwarten Zeugnisse, nicht wissenschaftliche Darstellungen.

Jedes Jahr lädt die Diözesanstelle jeweils in Zusammenarbeit mit einem anderen Orden oder Säkularinstitut zu einer Reihe von solchen Besinnungswochenenden ein. Die Themen und Klöster wechseln beständig, so daß Jugendliche Ordensleben von verschiedenen Aspekten her kennenlernen können.

Ermutigt durch die Besinnungstage bildeten sich in manchen Ordensgemeinschaften Teams von Schwestern, die bald Freude fanden an der Arbeit mit Jugendlichen. Um manche Klöster sind inzwischen Hunderte von Jugendlichen gruppiert, die für ihr Leben etwas erwarten von den Schwestern – eine Vorstellung, die Jugendliche vor Jahren noch weit von sich gewiesen hätten.

Es zeigte sich von einzelnen Jugendlichen her bald die Notwendigkeit von weiterführenden Angeboten. Eine Möglichkeit, die individuell im Gespräch mit Klöstern sich immer wieder verwirklichen läßt, ist »Kloster auf Zeit«. Ich halte es für richtig, ein solches Angebot nicht breit zu streuen, sondern es gezielt für solche jungen Leute vorzubehalten, deren Interesse sich bereits länger zeigt und durchhält.

Eine zweite intensivere Form einer gestuften Weiterführung bilden Exerzitien. Seit Jahren gibt es in unserer Diözese jeweils über die Kar- und Ostertage einen *Exerzitienkurs für Interessentinnen an Orden und Säkularinstituten* (ab 19 J.). Eingeladen wird nur aus dem Kreis der Teilnehmerinnen an Besinnungswochenenden. Exerzitien haben von ihrem Ursprung zutiefst mit der Frage der Berufung und Wahl zu tun. Auch wo sie nicht dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius verpflichtet sind, zeigen sie sich als fruchtbaren Impuls in der Berufungsklärung. In der Regel sind es heute für Jugendliche die ersten Erfahrungen mit Exerzitien. Die Elemente der Gestaltung sind wie oben bei den Exerzitien für Interessenten am Priesterberuf.

Als dritte Möglichkeit eines weiterführenden Angebotes haben wir in unserer Diözese einen *Langzeitkurs für Interessentinnen an Orden und Säkularinstituten* entwickelt. Dreimal im Laufe eines Jahres treffen sich etwa 10-20 Interessentinnen als geschlossene Kursgemeinschaft mit einem Spiritual, einer Novizenmeisterin und dem Leiter des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe. Es geht darum, wichtige Frageschritte im Blick auf eine geistliche Berufung gemeinsam und über längere Zeit bewußter anzugehen. Die drei Kurseinheiten behandeln nacheinander die Themenkreise: »Kriterien einer geistlichen Berufung«, »Provokation der evangelischen Räte« und »Vielfalt der Orden und geistlichen Gemeinschaften«. Es werden ausführlich Kriterien einer geistlichen Berufung erarbeitet und besprochen, was die einzelnen Besinnungstage in der Regel nicht leisten. Es waren Jugendliche, die diese Thematik immer wieder gewünscht und erfragt haben.

Entscheidend für die Fruchtbarkeit der Langzeitkurse erwiesen sich die sogenannten »Hausaufgaben«. Es handelt sich um den Auftrag nach dem ersten Kursteil, über längere Zeit z. B. tagebuchartig Aufzeichnungen zu den Kriterien zu machen, und um den »Brauch«, den monatlichen Gebetstag für geistliche Berufe in geistiger Verbindung zu begehen und diesen Abend für die Besinnung freizuhalten. Dazu erhält jede Teilnehmerin monatlich einen Brief mit einem weiterführenden Referat zum Durcharbeiten. Die Aufgabenstellung zwischen dem zweiten und dritten Kurs kreist stärker um die evangelischen Räte, wobei die Teilnehmerinnen angeleitet werden, gleichsam mit den evangelischen Räten zu »experimentieren«. Es zeigt sich, daß besonders der Rat der Armut mächtig anregt und viele Erfahrungen sammeln läßt. Die gemeinsame Auswertung der Erfahrungen im Versuch, die Räte zu leben, gehört zu den schönsten Stunden in der Arbeit für geistliche Berufe. In der dritten Kurseinheit geht es um Gesichtspunkte in der nicht nur für Jugendliche verwirrenden Vielfalt der Orden und Gemeinschaften. Der Kurs versucht den Sinn zu wecken und zu schärfen für die berechtigte Vielfalt der Ordensformen und der Spiritualitäten. Es gilt Gemeinsamkeiten und Entsprechungen

zu entdecken in der Sendung einer Gemeinschaft und meiner eigenen Berufung. Hier muß besonders zum Tragen kommen, was ich anfangs über den selbstlosen Dienst an anderen Berufungen und Spiritualitäten gesagt habe. Die Vielfalt der verschiedenartigen Orden und Säkularinstitute, die aus diesen Kursen in den letzten Jahren Nachwuchs erhalten haben, spricht für sich.

V

Dringend gefragt ist die geistliche Begleitung über die Tagungsangebote hinaus

Das gestufte Angebot ist entstanden aus dem Suchen und Fragen junger Leute nach Begleitung in den Fragen um Berufung und Lebensentscheidung. Die aufeinander bezogenen Tagungsangebote sind konzipiert als Formen geistlicher Begleitung. Eine wichtige Konsequenz heißt deshalb, weg vom Stil einer Akademiearbeit mit vielen wechselnden Referenten und hin zu einem Stil mit deutlicher Kontinuität im personalen Angebot. Nur so wachsen Vertrauen und die Möglichkeit geistlicher Führung, die notwendiger ist als die wissenschaftliche Kompetenz eines Referenten, der nur für ein Referat »zu haben ist«. Ich erlebe, daß bei Tagungen, wie sie oben skizziert sind, das Bedürfnis nach persönlichen Gesprächen unwahrscheinlich groß ist. Oft sind die gesamte Zeit zwischen den Vorträgen und halbe Nächte aufgebraucht von persönlichen Gesprächen und Beichtgesprächen. Ich habe dabei oft erfahren, wie alleingelassen viele junge Menschen mit ihrem Interesse für einen geistlichen Beruf sind. Manchmal ist es eine Scheu davor, zu früh in der Heimatgemeinde in eine Rolle gedrängt zu werden. Nicht selten ist es auch das Gefühl, »mein Heimatpfarrer hat keine Zeit«. Aber es gibt auch immer wieder einzelne, die bereits einen festen Kontakt mit einem Priester haben.

In nahezu allen Kursen kommt die Frage: »Darf ich Ihnen schreiben?« Mir scheinen diese Briefe so wichtig wie die Tagungen selbst. Manchmal geht es um die Beantwortung einer Frage, die der Kurs in dem Betreffenden aufgewühlt hat. Oft geht es um den Wunsch einer längeren Begleitung. Diese geht zum Teil über Monate und Jahre. In den letzten Wochen z. B. sind eine ganze Reihe junger Menschen in Klöster eingetreten oder haben sich für den Priesterberuf entschieden, die etwa drei bis fünf Jahre in Kontakt mit mir standen.

Ich halte es für dringend notwendig, daß ein Seelsorger für geistliche Berufe zu dieser verborgenen Kleinarbeit des Briefschreibens, der Einzelgespräche und Beichtgespräche im Sinne der Seelenführung Zeit hat. Wenn manche Bischöfe für die Aufgabe der Weckung geistlicher Berufe einen Priester beauftragen, der gerade noch Zeit hat, am Wochenende Tagungen zu veranstalten, enthalten sie den wirklich an Priestertum und Ordensleben interessierten Jugendlichen die notwendige geistliche Begleitung vor. In dieser Zuwendung zum einzelnen ist ein selbstloser Dienst an der Berufung des jungen Menschen oder auch des Spätberufenen gefragt. Das kostet viel Zeit und entschiedene Hinwendung zum einzelnen und seinen kleinen und großen Fragen und Sorgen.

Wir müssen uns klar machen, daß die wichtige Rolle der persönlichen geistlichen Begleitung und Zuwendung durch den drastischen Rückgang des Beichtens weithin gerade auch in der Förderung geistlicher Berufungen ausgefallen ist. Hier ist ein Vakuum entstanden. Ich beobachte, daß in diesem Vakuum mehr und mehr Schwestern und Mitglieder von Säkularinstituten durch Jugendliche zur geistlichen Begleitung angefragt werden, wie wir dies vor Jahren »nur« einem Beichtvater zugetraut hätten. Für mich ist

dies ein Indiz, wie stark das Bedürfnis nach geistlicher Begleitung geworden ist. Gerade im Blick auf geistliche Berufe ist sie von größter Bedeutung.

VI
Vorfeldarbeit heißt: das Thema Berufung in der Gesamtpastoral präsent machen

Neben dem gezielten Aufbau eines gestuften Tagungsangebotes für interessierte junge Menschen im Blick auf geistliche Berufe und der bewußten Zuwendung in der geistlichen Begleitung vieler einzelner, durfte die »Vorfeldarbeit« nicht aus den Augen verloren werden. Als Vorfeld für eine Pastoral der geistlichen Berufe muß die gesamte Pastoral gelten. In besonderer Weise aber wird man die Jugend- und Familienpastoral im Auge haben müssen.

Um in diesen zentralen Bereichen der Pastoral auch nur ein wenig das Thema und Anliegen der geistlichen Berufung präsent zu machen, versuche ich, zwei Methoden anzuwenden: Ich setze auf *Multiplikatoren, denen geeignete Medien zur Verfügung gestellt werden müssen.* Ich beteilige mich oder starte *exemplarische Initiativen, die zahlenmäßig viele ansprechen wollen.* Es gibt eine wachsende Zahl von Priestern, Diakonen, Ordensleuten und anderen pastoralen Mitarbeitern, die die zahlreichen und brauchbaren Medien der Diözesanstelle »Berufe der Kirche« für Familien- und Jugendpastoral einsetzen. Diese Medien, die das »Informationszentrum Berufe der Kirche« allen »Diözesanstellen« zuarbeitet, haben es überhaupt erst in größerem Umfang möglich gemacht, daß vor Ort viele als Multiplikatoren mitwirken und das Thema der geistlichen Berufe ansprechen. Es würde zu weit führen, diese Medien hier im einzelnen vorzustellen. (Jährlich erhalten alle Pfarrämter und die hauptamtlich in der Pastoral Tätigen in der Bundesrepublik ein Gesamtverzeichnis und Anregungen zum Einsatz.)

Bei den Medien handelt es sich durchweg um Hilfen, die das geistige Klima und den spirituellen Raum schaffen wollen, in dem Engagement für Kirche und geistliche Berufung wachsen können. Es sind in der Regel kleine Medien wie Bilder, Karten, Poster, Gebetsmäppchen, Gebetbücher, Kleinbroschüren und Kassetten, die sich sowohl im Religionsunterricht wie in Jugendgruppen leicht einsetzen lassen. Darüber hinaus werden sie erfahrungsgemäß häufig als anregende Geschenke weitergegeben. Mit einem solchen Geschenk kann ein Priester oder können Eltern einem jungen Menschen zu verstehen geben: »Ich könnte mir vorstellen, Berufung ist auch ein Thema für Dich.« Der eindeutige Ansatz dieser Medien im geistlich-religiösen Leben läßt dabei nicht das Gefühl aufkommen, eine »Werbeschrift« in der Hand zu haben. Gerade deshalb ist das Medien-Angebot des PWB zu einem gefragten Angebot im Vorfeld der Pastoral geworden.

Eine zweite Spur, im Vorfeld die Thematik der Berufung und das Anliegen der geistlichen Berufe präsent zu machen, sind exemplarische Veranstaltungen, von denen man eine gewisse bewußtseinsbildende Wirkung erhoffen kann. Ich halte es für notwendig, bei großen Jugendveranstaltungen wie *Regionale Jugendtage* (ca. 1000 Teilnehmer) oder *Katholikentag von Dekanaten oder Regionen* (ca. 3 000 bis 10 000 Teilnehmer) präsent zu sein. Dies kann geschehen durch Podiumsgespräche, Ausstellungsstand oder in thematischen Arbeitskreisen oder entsprechenden Meditationsangeboten. In enger Zusammenarbeit mit dem Erzbischöflichen Jugendamt gelang es vor Jahren, eine *Diözesanjugendwallfahrt nach Lourdes* zu initiieren, die jetzt bereits zum

4. Mal stattfindet, und dies mit jeweils über 400 Jugendlichen. Diese Jugendwallfahrten sind bewußt als Veranstaltungen des Jugendamtes geplant, und doch ist das Thema der Berufung durch gezielt miteingeladene Schwestern, Priester und Theologiestudenten sowie die Mitarbeit des Leiters des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe wie selbstverständlich gegenwärtig. Ich kann hier nur die Erfahrung weitergeben, daß gerade diese Jugendwallfahrten nach Lourdes unter vielen Jugendlichen einen Raum eröffnet haben für das tiefgehende Gespräch um die Frage der Berufung. Die geistliche Atmosphäre in Lourdes (über den Rummel der Wallfahrtsstadt waren Jugendliche schnell weg) und besonders die Nächte an der Grotte öffneten Jugendliche in einer auf Tagungen kaum erfahrenen Weise. Für viele junge Leute waren Lourdes, die Begegnung mit den vielen Kranken, die Erfahrung, unter Tausenden von wirklich betenden Menschen zu stehen, die Begegnung mit Maria und das Erleben von Kirche, Erfahrungen, die sie aufbrachen und nachhaltig berührten, wie ich aus vielen Gesprächen und Briefen weiß. Viele haben dort zum ersten Mal über den Gedanken gesprochen, Priester zu werden oder ins Kloster zu gehen. Eine ganze Reihe hat dort einen entscheidenden Schritt auf die Berufung zu getan. Ich freue mich, daß inzwischen auch die Diözesen Osnabrück und Aachen solche Jugendwallfahrten gewagt haben und ähnliche Erfahrungen im Blick auf geistliche Berufe unter der Jugend machen konnten.

Eine weitere Initiative, die in den Regionen ein Zeichen setzen will, daß im Blick auf Berufe der Kirche »etwas in Bewegung ist«, bilden die *Theologenmärsche* und *Schwesternmärsche*. Meine Überlegung war: es braucht eine Begegnungsebene, die leichter zugänglich ist als unsere gezielten Informationstagungen oder Besinnungstage in einem Kloster. Angeregt von der Idee des Zwölferkreises um Jesus, versuchte ich, einen Kreis von Theologiestudenten, die Priester werden wollen, zu gewinnen, für eine Woche mitzuwandern durch eine Region der Diözese. In Zusammenarbeit mit den jeweiligen Regionaldekanen und mit den Dekanatsverantwortlichen des PWB werden Wanderrouten gesucht mit Distanzen von etwa 20 km, so daß man jeden Abend eine größere Pfarrgemeinde erreicht. Dort ist ein Jugendgottesdienst zum Thema Berufung und anschließend offenes Singen mit einer Gesprächsrunde »Berufe für eine lebendige Kirche«. Die Gruppe der ständig mitwandernden Theologen oder im anderen Falle der jungen Schwestern und Novizinnen übernachtet in Familien der Pfarrgemeinde, die sich zuvor beim Pfarrer melden. So wird das Gespräch um Priester- und Ordensberufe auch in Familien getragen. Die Jugendlichen der Pfarrei und der umliegenden Gemeinden sind jeweils für einen Tag eingeladen, sich dem wandernden Kreis aus Theologen oder Schwestern anzuschließen. Es hat sich gezeigt, daß auf diese Weise in offener und ansprechender Art unzählige Gespräche über Berufung und Kirche, über Ordensleben und Probleme junger Leute geführt werden können. In einer Woche erreicht ein solcher Theologenmarsch bis zu 1 000 Jugendliche. Dazu kommt oft auch ein größerer Teil der erwachsenen Gemeinde. Bisweilen ist die Presse so sehr interessiert, daß eine ganze Gegend über einen solchen Marsch auf dem laufenden gehalten wird. Diese Theologenmärsche und Schwesternmärsche lösen viel Freude aus und helfen das Tabu aufzubrechen, es gäbe keine jungen Leute, die Priester werden oder ins Kloster gehen.

VII

Berufungen sind nicht zu machen, sie werden im Gebet empfangen

Wer mit jungen Menschen in den Fragen der Berufung im Kontakt ist, wird bisweilen ganz elementar die Erfahrung machen, »völlig ohnmächtig vis-à-vis zu stehen«. Es ist gut, diese Ohnmacht zuzugeben, um sich nicht zu überfordern, etwas wirken zu wollen, was der Herr selber wirken muß. Ich habe meine Arbeit gerne verglichen mit dem Wassertragen der Diener bei der Hochzeit zu Kana. Daß daraus Wein wurde, ist das Wunder des Herrn. Wenn aus dem Einsatz der Gespräche, der Tagungen und der geistlichen Begleitung Berufungen hervorgehen, ist es ein Wunder, das der Herr wirkt. Darum aber kann man nur beten. Jesus hat seinen Jüngern dieses Gebet aufgetragen: »Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter sendet« (Lk 10,2) und sich offensichtlich selbst daran gehalten, wenn er vor der Wahl des Zwölferkreises gebetet hat (Lk 6,12). Deshalb war es mir sehr wichtig, von Anfang an im Hintergrund der Bemühungen um eine Pastoral der geistlichen Berufe unter der Jugend die Gebetsgemeinschaft des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in unserer Diözese zu wissen. Es ist eine Gebetsgemeinschaft, die in diesen Jahren von 26 000 auf 30 500 Mitglieder angewachsen ist. In Rundbriefen und Besinnungstagen wurden die Förderinnen und Mitglieder des Werkes informiert und zum begleitenden Gebet eingeladen. Ohne diesen Rückhalt hätte ich wohl vieles nicht gewagt.

Im Jubiläumsjahr der Erzdiözese hat der verstorbene Erzbischof Hermann Schäufele die gesamte Diözese aufgerufen zum Einsatz und Gebet für geistliche Berufe im Bistum. Er stellte dieses Jahr unter das Motto: »Damit sie auch morgen glauben können.« In vielen Gemeinden wird seither wieder bewußter in dieser Sorge der Kirche gebetet. Aus dem Impuls dieses Jubiläumsjahres entstand die Idee, in der Nähe von Freiburg in diesem Sinne eine Kapelle zu bauen. In der Trägerschaft der Schönstattbewegung der Stadt Freiburg und mitgetragen von vielen Mitgliedern verschiedenster geistlicher Gemeinschaften entstand das »Heiligtum der Berufung«. Für viele, besonders auch junge Menschen, ist es ein Ort des Gebetes und der Gnade zur Berufung geworden. Diese Kapelle will ein bleibendes Zeichen sein, daß Berufungen nicht zu machen, sondern in der Haltung Mariens zu empfangen sind.

In der Freude über die wachsende Zahl von Berufungen unter jungen Menschen in den zurückliegenden Jahren hat das Päpstliche Werk für geistliche Berufe in der Erzdiözese Freiburg 1982 als Dankesjahr begangen. Aber gerade dieses Jahr des Dankes wurde zum Jahr besonderen Segens. Im Laufe des Jahres erfuhr ich in Briefen und Gesprächen von 28 jungen Menschen, daß sie in einen Orden oder in ein Säkularinstitut eingetreten sind; 18 davon waren junge Frauen. Im selben Zeitraum entschieden sich für ein Theologiestudium im Blick auf den Priesterberuf 74 junge Männer. Hiervon hatten drei Viertel das Tagungsangebot der Diözesanstelle »Berufe der Kirche« wahrgenommen.

Nur im Dank an Gott offenbart sich die Wahrheit über die Herkunft dieser und aller Berufungen.

Die Generationen und der Staat

Von Paul-Ludwig Weinacht

1. Die politische Herausforderung des Staates durch die Jugend

Die politische Herausforderung eines Staates durch seine Jugend ist eine neuzeitliche Erscheinung. Denn herkömmlicherweise halten sich junge Leute an unterhaltsverpflichtete und erziehungsberechtigte Instanzen im vorpolitischen Bereich. Daß der Staat zum Adressaten jugendlicher Forderungen geworden ist, beruht auf der strukturellen Schwächung des vorpolitischen Bereichs: also der Familien, Schulen, Lehrbetriebe, Kirchen usw. Indem der Staat für die Einlösung eines angstfreien, freizügigen und sinnerfüllten Daseins junger Menschen in Pflicht genommen wird und sich mehr und mehr dafür hat in Pflicht nehmen lassen, wurde die Voraussetzung für jene politischen Schwierigkeiten geschaffen, unter deren veröffentlichtem Wirkungsbild wir derzeit stehen.

Öffentliche Antworten auf diesen Sachverhalt enthalten Ablehnung, Irritation, therapeutische Strenge (»Jugendliche – als Bürger eher unterfordert?«), Neugier (»Jugend ist anders«) und emphatische Bejahung. Man akzeptiert überwiegend die »Unzuständigkeit der Pädagogik« (v. Hentig) und ist bereit, die Herausforderung als politische zu sehen. So ist es angemessen, wenn Jugendliche unter großer Medienbeachtung (18. 5. 1983) zu einer »ganz anderen Fragestunde« die Bänke des Plenarsaales des deutschen Bundestages bevölkern und Abgeordnete zur Rede stellen.

Die Jugend hat im Staat eine politische Position eingenommen. Was das für das Verhältnis der Generationen bedeutet, kann im Rückblick auf die europäische politische Tradition verständlicher werden.

2. Klassische Sichtweise: Jugend muß in den Staat eingebürgert werden

Für die klassische Theorie von Politik war Jugend kein Thema einer politischen, sondern Thema einer pädagogischen und gymnastischen Position. Die Bürgerschaft erwartete die Leistungen ihrer jungen Mannschaft im Rahmen der Ausbildung, nicht im Rahmen der Politik.

Aristoteles duldete nicht, daß jugendliche Hörer an seinen politisch-ethischen Lehrgesprächen teilnahmen. Sie erschienen ihm aufgrund ihrer Unerfahrenheit in bürgerlichen Geschäften und angesichts altersspezifischen Eifers, er sprach von überwältigenden Leidenschaften, bei ethischen Disputationen deplaziert.

Jugend sollte nicht politische Erfahrung heucheln, die sie nicht besaß, sie sollte schon gar nicht aus abstrakten Überlegungen oder heißem Herzen der lebenserfahrenen Klugheit Älterer entgegnen, sondern hören und sich gewöhnen. Politische Jugenderziehung war daher Einwurzelung in die Sitte der Stadt, in den Jahresbereich der kultischen Feiern, in den Mythos. Wir haben dafür ein eindrucksvolles Bild von Platon in seiner Apologie des Sokrates überliefert bekommen. Dem alten Philosophen wurde der Prozeß gemacht, weil er den Bürgern Anlaß gegeben hatte, sich um die traditionelle Erziehung der Jugend Sorgen zu machen. Sie fürchteten – im ganzen nicht zu Unrecht, im Fall des

Sokrates aber irrtümlich –, daß die Jugend vom Geist der Stadt weggeführt werde. Der Konsens des Gemeinwesens schien Schaden zu nehmen. Durch Prozeß und Urteil gegen den angeblichen Verderber der Jugend bekräftigten die Bürger Athens ihren Willen, die nachwachsende Generation auf dem Boden der Verfassung der Stadt zu behalten und nicht an die Sophistik zu verlieren.

Da eine politische Position fehlte, war das Eingreifen Jugendlicher in die politischen Angelegenheiten ein Bruch mit der Sitte, und – wo davon berichtet wird – findet man meistens den Hinweis auf eine Gefährdung des Gemeinwesens.

Plutarch erzählt in der Vita des Lucullus von einer Jugendrevolte, die in der von einer römischen Garnison besetzten Stadt Cheironeia stattgefunden habe. Der Kommandant der Garnison und sein Anhang war von einer Bande Jugendlicher ermordet worden. Die Stadtväter verurteilten sie sofort zum Tode, um die Stadt von der Mithaftung für den Mord freizustellen. Daraufhin rächten sich die Jugendlichen an ihren Richtern, brachten alle um und zogen plündernd und mordend im Umland umher. Die Bürgerschaft sann auf eine List: Man bot dem Anführer der Bande, einem jungen Mann, der – wie Plutarch sagt – soeben der Kindheit entwachsen war, die Stelle eines Leiters des Gymnasions an. Das Gymnasion war der Ort, der innerhalb der öffentlichen Anlagen der Jugend gewidmet war: Hier badeten sie, spielten, diskutierten, übten sich sportlich und konnten währenddessen von den älteren Bürgern beobachtet und bewundert werden. Die List hatte Erfolg: der jugendliche Bandenchef begab sich an den Ort seines vermeintlich künftigen Wirkens und wurde – als er sich im Schwitzbad aufhielt – umgebracht.

Plutarch läßt keinen Zweifel daran, daß es sich nicht etwa um eine politische Demütigung des Rechts der Stadt handelte, wenn ein Krimineller zum Marsch durch die Institutionen aufgefordert wurde, sondern um eine verzweifelte Kriegslist. Wer allerdings weiß, welche Bedeutung gerade die Institution des Gymnasions hatte, nämlich die Jugendblüte einer Stadt in voller Schönheit und körperlicher Kraft sich unter den Augen der Bürgerschaft entfalten zu lassen, der versteht, daß die Tötung eines jungen Menschen an diesem Ort eine tragische und kaum folgenlose Sache war. Indem sie das aktuelle Wohl der Stadt retteten, mußten sie einen Preis bezahlen, der das künftige Wohl der Stadt, nämlich einen Teil ihrer Jugendblüte, vernichtete. »Weil nun an diesem Ort« – so schreibt Plutarch – ». . . lange Zeit allerhand Gespenster erschienen und ein klagendes Stöhnen gehört wurde, vermauerte man die Türen des Schwitzbades, und noch jetzt glauben die Leute, die in der Nachbarschaft des Ortes wohnen, fürchterliche Erscheinungen und Stimmen wahrzunehmen.«

Wir haben damit einen Begriff davon gewonnen, was Jugend im alten Griechenland bedeutete: zuerst und zunächst eine strahlende körperliche Erscheinung, der heilige Frühling des Volkes. Man hat der Jugend in steinernen Götterbildern und Hermen vielfältige öffentliche Denkmale gesetzt, sie war ein ständiger Gegenstand männlichen Eros. Auf ihr ruhten Kraft und Zuversicht der Bürger.

Jugend lebte in einer Position des erziehlichen Umgangs und des erziehlichen Wettbewerbs. Die Bürgerschaft ließ sie zunächst in soldatischen Tugenden trainieren, um einen kräftigen Schutz zu gewinnen. Sie ließ sie im Geist der Tradition ausbilden, um durch die nachrückenden Altersjahrgänge keine Spannungen im Rat heraufzubeschwören. Aber sie gab der jungen Mannschaft keine politische Position: weder in der Lehre noch in der Praxis.

Dieses Grundverhältnis blieb – zumindest was die Rechte zum Mithandeln unter den Erwachsenen betrifft – bis ans Ende der alteuropäischen Sozialverfassung unangetastet, also bis ins 18. Jahrhundert hinein. Noch die neuzeitlichen Utopiker geben sich alle Mühe, durch genaue Angaben über Altersgrenzen und davor erfolgende Einweisungs- und Gewöhnungspraktiken den Bestand des besten aller Gemeinwesen vor dem Einbruch von Unerfahrenheit und Leidenschaft zu schützen.

3. Kehrtwendung am Ende des 18. Jahrhunderts: Jugend schafft den neuen Staat

Dies alles ändert sich mit der Aufklärung und der von ihr betriebenen Gesellschafts- und Kulturkritik, also mit dem Ende der alteuropäischen Sozialverfassung. Tradition hörte damals auf, Maßstab für gutes bürgerliches Leben zu sein. Die verfaßte Bürgerschaft bzw. der Fürstenstaat hörten auf, die Vermutung der Legitimität für sich zu haben. Rousseau folgerte aus der gewandelten bzw. neu gesehenen Lage, daß es richtig sei, die Maßstäblichkeit guten Lebens im Zögling selbst aufzusuchen. Er wurde nicht länger als Kandidat der bestehenden Staatsgesellschaft, sondern eines künftigen, besseren Staates begriffen.

Aus dem Zusammenprall naturbelassener Güte und gesellschaftlich kultivierter Unmenschlichkeit entstand in Deutschland der Stoff für das bürgerliche Trauerspiel. Die Bühne wurde zum Ort, an dem auf eine neuartige Position für junge Leute vorausgewiesen wurde. (Es war noch keine politische Position für die Jugend schlechthin, aber ein unübersehbarer Verweis darauf.) Der zuvor genannte Zusammenprall zweier Welten wird von Schiller in »Kabale und Liebe« als Konflikt zwischen der alten Vaterwelt und der künftigen, hier und jetzt noch zum Scheitern verurteilten Welt des Sohnes gestaltet. Der an das Denken der alten Welt angepaßte Sekretarius Wurm, vom Lebensalter her ein Jüngling wie Ferdinand, spricht aus, was über den anderen zu sagen ist: »Er ist zu jung und zu feurig, um Geschmack zu finden am langsamen, krummen Gang der Kabale.«

Dies also ist sie, die gegenwärtige Situation Ferdinands und die künftige politische Position für die Jugend: das »Zu-jung-Sein« für die Kabale, also für die etablierte Politik der Väter. Vierundzwanzig Jahre später ist es Johann Gottlieb Fichte, der in seiner 10. Rede an die Deutsche Nation (1808) den älteren Mitbürgern zuruft: »So waret ihr die aufhaltende Kraft aller Verbesserungen, welche die gütige Natur aus ihrem stets jugendlichen Schoße uns darbot.« Gewiß, die Alten seien nicht individuell haftbar zu machen, auch nicht in ihrer Eigenschaft als Väter: »Nicht die Natur ist es, die uns verdirbt, diese erzeugt uns in Unschuld, die Gesellschaft ist's. Wer nur der Einwirkung derselben« – so fährt Fichte in Anlehnung an J. J. Rousseau weiter – »sich übergibt, der muß natürlich immer schlechter werden, je länger er diesem Einflusse ausgesetzt ist.« Darum glaubt er sich gerechtfertigt, in Umkehr der Aristoteles-Mahnung an die Jungen, sich der politisch-ethischen Disputation zu enthalten, nunmehr den Alten zuzurufen: »Störet nur dieses einzige Mal nicht, stellt euch nicht wie bisher immer in den Weg mit eurer Weisheit und euren tausend Bedenklichkeiten.«

Zu den Jungen aber meint er überschwenglich: »Ihr seid noch fähiger . . . eines jeglichen über das Gemeine hinausliegenden Gedankens und erregbarer für jedes Gute und Tüchtige, weil euer Alter noch näherliegt den Jahren der kindlichen Unschuld und der Natur.« Weit davon entfernt, Neuerungssucht und Träume von Weltverbesserung

für Zeichen der Unerfahrenheit zu halten, betrachtet Fichte sie vielmehr als ein unersetzbares Reformpotential, das es zu nutzen gelte. Darum ermahnt er die jungen Leute, sich den wohlmeinenden Erwartungen des reifen Alters zu widersetzen. Bisher seien nachrückende Generationen im Laufe der Zeit stets zahm und ruhig geworden. »Tut dies nicht länger, Jünglinge«, so nun Fichte, »denn wie könnte jemals ein besseres Geschlecht beginnen?«

Die politische Position der Jugend ist also ein neuer Ausgangspunkt bei Fichte: nationale Politik für das politische Gemeinwesen. Ganz deutlich wird der emanzipatorische Anspruch in der Adresse, die der deutschen Nation im ganzen zugedacht ist: »Sind den Unmündigen ihre väterlichen und blutsverwandten Vormünder – also deutsche Fürsten – abgegangen und Herren an ihre Stelle getreten; sollen jene Unmündige nicht gar Sklaven werden, so müssen sie eben der Vormundschaft entlassen, und damit sie dieses können, zuallererst zur Mündigkeit erzogen werden.« Liest man den Satz im Blick auf seine herrschaftslegitimierende Funktion, dann entdeckt man, daß mit ihm jede neue Herrschaftsklasse gerechtfertigt werden kann, die vorgibt, Unmündige zur Mündigkeit zu führen. Auch die Bolschewiki rechtfertigen ihre Diktatur über das Proletariat mit diesem, im Kontext einer politischen Position für die Jugend entwickelten Argument.

4. Anti-institutionelle Verdikte (1932/1968/1983)

Fichte vereinigte in diesen Reden alle Momente, die bis heute für die Ausdeutung einer politischen Position der Jugend verfügbar und zugleich belastend geblieben sind: die Abweisung des reifen Mannesalters unter dem Verdacht von Reaktion und Verkrustung, die auf Unangepaßtheit bzw. Unschuld aufbauende Hoffnung auf die jungen Leute, die damit einhergehende Forderung nach Emanzipation und Herrschaft der Erzieher.

Im August 1932 finden wir von solchem, in der völkischen Jugendbewegung damals verbreitetem Denken auch einen katholischen Sozialverband angesteckt. Der Generalsekretär des Deutschen Kolpingwerkes schrieb im Verbandsblatt die programmatischen Sätze: Der Gesellenverein wolle »aus der Jugend in das Volk hineinwachsen, und darum stehen wir an der Seite der nationalsozialistischen Jugend, die ebenfalls den Ehrgeiz hat, Volk zu werden«.

Er beteuerte: »Wir wollen keine Nationalsozialisten werden. Wir wollen aber ›mitbauen am Deutschland‹.« Ein katholisch-soziales Deutschland schwebte ihm vor, gewiß, aber er hatte sich auf eine politische Position für die Jugend gestellt, auf der nicht das Schwarz-Orange Kolpings, sondern das Braun der Hitler-Bewegung den Ausschlag gab.

Waren die Söhne und Enkel jener Generation am Ende der sechziger Jahre nicht in ähnlichen Vorstellungen befangen? Gab es ohne sie in der Studentenbewegung nicht viel Ähnlichkeit zum völkischen Aufbruch – Fichte *redivivus?* Der Zürcher Philosoph Lübbe erinnerte in Berlin aus Anlaß des 30. Januar 1933 daran, daß die Studentenbewegung, indem sie das politische System der Bundesrepublik ablehnte, der Vorgeschichte dieser Republik gewahr wurde. Man verstand sich in einer postfaschistischen Phase, deren Überwindung Pflicht war. So ergab sich die Konsequenz, daß man beides zugleich aus der historisch-politischen Identität abschob: die deutsche Nachkriegsgeschichte und das Dritte Reich, das ihr vorauslag. Seit der Mitte der sechziger Jahre sei jene prinzipielle

Trennung entstanden – wir sagen wohl richtiger: wieder aufgetreten –, die Jung von Alt, Schuld von Unschuld, Gut von Böse scheide. Bis heute halte sie an. Eine selbsternannte moralische Elite, so Lübbe, sei damit beschäftigt, fremde Vergangenheiten zu entlarven, zu hinterfragen und abzuarbeiten.*

Wenn die gegenwärtige Jugend auch andere Verhaltensstile, Problemsichten, Kontroversen pflegt, so lassen sich noch immer anti-institutionelle Verdikte vernehmen, mit denen sich Jugend vom Alter politisch freistellt. Heute sagen sie Friede, wo die Achtundsechziger Demokratie und die Dreißiger Volk sagten. Alle drei Begriffe sind »vaterlos« gemacht worden: Aus Volk ist die republikanische Verfassung herausoperiert, es steht gegen System. Aus Demokratie ist das Mäßigungsmittel der Gewaltenteilung entfernt, sie steht gegen den Rechtsstaat. Auch aus dem Begriff Frieden sind Begleitvorstellungen entfernt worden, die für die Vätergeneration untrennbar damit verbunden waren: erfahrungsgesättigter Antikommunismus, westlicher Freiheitswille, militärische Stärke.

Gibt es berechtigte Glaubensgewißheit?

Von Albert Görres

Die folgenden Überlegungen sollten nicht als Behauptungen, sondern als dringliche Anfrage eines Laien an die Theologen verstanden werden. Wenn die Meinungsforscher Gläubige auf der ganzen Welt fragen würden, warum sie glauben, wären viele Antworten unbefriedigend, wie man z. B. in Dokumentationen wie der von Walter Jens »Warum ich ein Christ bin« leicht feststellen kann.

Das liegt daran, daß die Gesamtheit der Gründe ähnlich schwer in die Ebene bewußter Reflexion und Aussage gehoben werden kann, wie die Gründe für unsere Alltagsgewißheiten.[1] Warum sind wir von der Existenz der »Außenwelt« überzeugt? Woher wissen wir sicher, daß Luther gelebt, was er getan und gesagt hat?

---

* »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 18. 1. 83, S. 19.

1 Vgl. J. Bochenski, Wege zum philosophischen Denken. Freiburg i. Br. 1959. Die übrigen wissenschaftlichen Kronzeugen dieses unwissenschaftlichen Aufsatzes sind: J. Pieper, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. München 1962; A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. München 1951; J. de Vries, Grundfragen der Erkenntnis. München 1981; B. J. F. Lonergan, Insight, A Study of Human Understanding. London 1961. Dieses Buch ist für mich ein Ariadnefaden durch die Labyrinthe der Philosophie und Wissenschaftstheorie. Grundlegend ist bis heute von J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre; Ausgewählte Werke (AW) VII. Mainz 1961. Dazu das Newman-Lexikon von Johannes Artz. Mainz 1975. K. Rahner, Rechenschaft des Glaubens. Hg. K. Lehmann u. A. Raffelt. Freiburg/Zürich 1982; ders. Praxis des Glaubens, 1982; K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Herders theologisches Taschenlexikon. Freiburg i. Br.; L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt. München 1982; J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. München 1982; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie der Theologie. München 1982; K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1971; H. U. von Balthasar, In der Fülle des Glaubens. Freiburg i. Br. 1981[3]; K. H. Weger (Hrsg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein. Freiburg i. Br. 1981; C. S. Lewis, Gott auf der Anklagebank. Würzburg 1982. Meine eigenen Vorarbeiten

Für den Psychologen ist es schon nicht leicht, die oberflächlichen Gründe des Glaubens zu erfassen: Beeinflussung durch Umwelt oder Auflehnung gegen sie, Loyalitäten und Abhängigkeiten von geliebten und gehaßten Autoritäten. Das Wunschdenken – eine sehr globale Vokabel für vielfältige Zusammenhänge, das ebenso den Glauben wie den Unglauben motivieren kann. Der Wunsch ist der Vater sehr gegensätzlicher Gedanken.[2]

Diese Art von Erforschung der Glaubensmotive führt trotz und in aller Tiefenpsychologie fast nur zu interessanten Trivialitäten. In das eigentliche Wurzelgeflecht gewinnt die Psychologie, die trotz aller Psychoanalyse kein psychologisches Elektronenmikroskop besitzt, kaum Einblick. So kann das Folgende auch nur in Vermutungen bestehen, die der Leser durch Vergleich mit seiner eigenen Glaubensgeschichte bestätigen oder unzutreffend finden oder weiterführen mag. Ich weiß auch nicht, wie weit meine Erfahrungen verallgemeinert werden dürfen.

Mancher Leser wird mit Mißbilligung bemerken, daß ich hier einen recht »intellektuellen« Glaubensbegriff benutze, der dem biblischen Wort nicht voll gerecht wird. Ich darf das tun, weil auch der Vollsinn des Wortes »Glauben« verschwinden würde, wenn man seinen intellektuellen Sinn: für wahr halten, was ein anderer mitteilt, weglassen wollte. Auch der sogenannte »Fiduzialglaube« der Reformatoren enthält dieses Wesenselement.

Die von mir zitierte »altmodische« Definition des Glaubens findet ihren Platz in einer anderen, von Karl Rahner benutzten, die »das Wesen des Glaubens als das vertrauensvolle und offene Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit« beschreibt. Überhaupt führen Rahners philosophische und theologische Gedanken über Glaube und Glaubensgewißheit auch in eine weit tiefere anthropologische Begründung, als sie von der Psychologie her möglich ist.[3]

In der bewegenden Darstellung eines Glaubenszerfalls, der Selbstbiographie von Edmund Gosse: »Vater und Sohn«[4] steht ein Satz, der das Problem unseres Themas ins grellste Licht rückt: »Mein Vater hatte wirklich den erlösenden Glauben, der Berge von wissenschaftlichen Gegenargumenten versetzen konnte und auch bei Rückschlägen und Enttäuschungen keine Einbuße erlitt. Ich dagegen – ich begann es damals dunkel zu fühlen und sehe es jetzt klar – hatte es nur so weit gebracht, der mir so hartnäckig eingehämmerten Lehre ›eine Art natürlichen Glaubens‹ zu schenken. Es lag in der Art dieses Glaubens, daß er im Tau und im Sonnenschein von Leben, Denken und Erfahrung dahinschmelzen und verdunsten mußte« (S. 235).

Die Unterscheidung zwischen »wirklich erlösendem Glauben« und »natürlichem

---

zum Thema sind am Schluß der Anmerkungen aufgeführt, ferner: A. Görres/K. Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. Freiburg 1982.
Für meine Unkenntnis der neuesten Literatur zum Thema bitte ich um Verständnis. Ich müßte meinen Beruf wechseln, wenn ich sie studieren wollte.

2 Anna Freud hat, ohne es zu bemerken, mit der kurzen Deutung einer kleinen Krankengeschichte die Religionstheorie des großen Vaters auf den Kopf gestellt, indem sie zeigte, wie Unglaube und Atheismus Ergebnis des Wunschdenkens sein können. Vgl. A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen?, S. 117.

3 Z. B. in dem kurzen Artikel »Glaubensgewißheit« in: »Praxis«, S. 71-74, und in »Rechenschaft des Glaubens« passim.

4 Zürich 1973.

Glauben«, wie wir ihn einer Geschichte schenken, die wahr sein mag, klingt spitzfindig. Viele Christen sind heilfroh, wenn sie, den Wind von Zweifel und Widerspruch im Gesicht, sich gerade noch am Glauben anklammern können. Und nun stoßen sie wieder und wieder auf die unerbittliche Forderung, der Glaube müsse nicht nur Glaube sein, sondern feste Glaubensgewißheit bei sich haben. Die peinliche Unterscheidung des Schriftstellers und seine noch peinlichere Feststellung, daß »diese Art Glauben im Tau und im Sonnenschein von Leben, Denken und Erfahrung dahinschmelzen und verdunsten mußte«, ist aber nicht nur sein privates Schicksal und seine Erfahrung, sondern biblische Lehre (z. B. Mt 3,13) und Überzeugung der großen Konfessionen, die nicht leicht klarer formuliert werden kann.

Vielleicht zeigt Gosses schlichter Satz einen der Hauptgründe, die den Glaubensverlust zur Normalerscheinung werden ließen: »Natürlicher Glaube« ist in unserer Welt nicht überlebensfähig. Vielleicht liegt hier auch einer der Gründe für die Erfahrung der Psychotherapeuten, daß viele Christen aus ihrem Glauben in Krankheit, in Depression und anderer Lebensnot und auf dem Heilungsweg erstaunlich wenig Gewinn zu ziehen wissen.[5] Schließlich liegt hier wohl auch eine Erklärung, daß dieser Glaube nicht nur im Tau und Sonnenschein des Lebens, sondern auch im Besinnungsprozeß der Psychotherapie häufig verdunstet. Das muß nicht an destruktiven Tendenzen des Psychotherapeuten und seiner Methode liegen, sondern eben an der Gebrechlichkeit dieses natürlichen Glaubens.

Gehört wirklich Gewißheit unabdingbar zum eigentlichen Glauben? Bei John Henry Newman, der sich wie kein anderer lebenslang auch mit den psychologischen Problemen des Glaubens auseinandergesetzt hat, finden wir die Feststellung: Oberflächliche Religiosität ist mit Wahrscheinlichkeit zufrieden, echte und tiefe fordert Gewißheiten; Gewißheiten der religiösen Grundwahrheiten; wahrscheinliche Meinungen bei der Theologie.[6]

Diese Auffassung Newmans bestätigt auch heute noch mindestens die katholische Theologie, nach der jemand, »dem die notwendige Gewißheit über die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung noch fehlt, nicht nur zum Glauben nicht verpflichtet ist, sondern umgekehrt, sich verfehlen würde, wenn er trotz der fehlenden Gewißheit schon zu einer festen Glaubenszustimmung übergehen wollte; ein solcher ›Glaube‹ wäre für das ›Heil‹ des Menschen wertlos«.[7]

Glauben als unerlaubtes, heilloses Verhalten – das ist eine ungewohnte Vorstellung. Der Autor begründet diese Auffassung so: »Eine feste Zustimmung ist gerechtfertigt, wenn sie durch evidente Gründe gestützt wird (Wir verstehen hier Evidenz in dem weiten Sinn als jedes Sich-zeigen eines Sachverhaltes durch Gründe, die das Nicht-sein des Sachverhaltes ausschließen, mögen diese Gründe nun Gründe der Erfahrung, der apriorischen Einsicht, der Schlußfolgerung oder eines glaubwürdigen Zeugnisses sein).«[8]

---

5 Vgl. Ingrid Weber-Gast, Weil Du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Mainz 1980; G. Hole, Der Glaube der Depressiven.

6 Zustimmungslehre 164-67.

7 J. de Vries, Grundfragen, S. 175; Denzinger, Enchiridion symbolorum, Ed. 32, Nr. 2121 (in älteren Auflagen 1171).

8 S. 173. Der Satz sei durch ein Beispiel illustriert: Wenn ich sage, ich lebe und erlebe jetzt, und

Die Theologen bestehen also darauf, daß der heilsnotwendige Glaube »fest« sein müsse. Fester Glaube sagt: Was ich glaube, kann im wesentlichen nicht falsch sein. Ein Glaube, der das nicht sagen kann, ist noch nicht fest.

Von allen Übeln, die den Menschen heimsuchen, ist kaum eines gefährlicher als leichtfertiger und irriger Glaube. Der Hinweis auf Nationalsozialismus, Stalinismus und Hexenglaube mag hinreichen. So scheint die Strenge der katholischen Theologie, die eine vernünftige Rechtfertigung des Glaubens verlangt, sehr begründet. Leichtgläubigkeit richtet Unheil an.

Die Formel von de Vries »Zustimmung ist berechtigt, wenn durch evidente Gründe gestützt«, weckt dennoch Bedenken. Einmal scheint sie Glauben für das Ergebnis eines Beweisverfahrens zu halten[9] – was ja sicherlich falsch ist. Denn kein Beweis führt in das verborgene Innere eines anderen. Ferner scheint sie zu verkennen, daß viele Gläubige eben darum glauben, weil sie aus den verschiedensten und meist unreflektierten Gründen das Christentum für die wahrscheinlichste, einleuchtendste oder liebenswerteste aller Religionen halten.

Die psychologische Erfahrung, auf die ich mich im folgenden berufe, beschränkt sich natürlich nicht nur auf Patienten und Menschen, mit denen ich persönlich Gespräche führe. Psychologische Erfahrung muß immer versuchen, die seelischen Erscheinungen dort anzuschauen, wo sie in der klarsten und am höchsten entwickelten Form gegeben sind. Das ist oft der Fall in den Selbstbiographien, Briefen und anderen Lebenszeugnissen bewußt religiös lebender Menschen, der Heiligen, der Ketzer, der den Glauben Verlassenden und der Ungläubigen, die sich über ihren Unglauben Rechenschaft geben. Es ist aber unmöglich, in einem kurzen Aufsatz ausreichend Beispiele oder gar Belege zu geben.

Beginnen wir mit der Kasuistik der Bibel.

*

Wenn wir einen möglichst einfachen Fall von entstehendem Glauben prüfen wollen, der mit unserer eigenen Situation in etwa vergleichbar ist, finden wir ein gutes Beispiel in der Apostelgeschichte (8,26ff.). Der Diakon Philippos, ein Jünger Jesu, hält wie ein Tramper an einer Wüstenstraße von Jerusalem nach Gaza den Reisewagen eines äthiopischen Beamten an, eines Jerusalempilgers, der auf der Fahrt laut in der Bibel liest. In der Antike war leises Lesen so ungewöhnlich, daß Athanasius wegen eines Kehlkopfleidens das Lesen aufgeben mußte.

Auf Befragen gibt der Äthiopier zu, daß er den Text des Propheten Jesaja nicht versteht und bittet den unbekannten Anhalter, einzusteigen und ihm den Text zu erklären. Ausgehend von der Isaiasstelle, »verkündet ihm Philippos die gute Botschaft

---

sowohl mein Leben als auch mein Erleben hat zureichende Gründe; dann ist das Gegenteil, das Nichtbestehen der Sachverhalte, durch meine evidente Selbsterfahrung und durch die Einsicht in das Prinzip vom zureichenden Grund ausgeschlossen.

Wenn ich überzeugt bin, Sigmund Freud habe »Die Zukunft einer Illusion« geschrieben, dann kann ich das nicht in einer evidenten unmittelbaren Erfahrung begründen, wohl aber durch Hinweis auf ein, übrigens schwer zu analysierendes Netz von konvergenten Indizien, nicht zuletzt durch die Glaubwürdigkeit des Verfassers, der sich als Autor angibt, und das Gegenteil sicher ausschließen. Der Weg ist hier ein zur Gewißheit führender komplizierter Konvergenzbeweis.

9 Der Schein trügt – das wäre ein Mißverständnis der Meinung des Autors.

von Jesus«. Daraufhin erbittet der Reisende an einer Wasserstelle die Taufe. Philipp stellt eine Bedingung: »Wenn du glaubst von ganzem Herzen, geht das.« Der andere antwortet: »Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist.«

Das ging schnell. Offenbar hat Philipp kurz Leben, Lehre, Tod, Auferstehung Jesu beschrieben und die Geschehnisse als Erfüllung der dem Reisenden bekannten Prophetien des Alten Testamentes gedeutet.

Wo sind die »evidenten Gründe«, welche dem Glaubenden diesen Bericht beglaubigen? Wodurch ist das Gegenteil sicher ausgeschlossen? Die Möglichkeit liegt doch nahe, der unbekannte Gast könne ein Schwärmer, ein Wahnkranker, gar ein die Vertrauensseligkeit des heilsbegierigen Proselyten ausbeutender Betrüger sein, der Gerüchte und erhitzte Phantasien als authentische »Protokollsätze« verkauft. Warum durfte der Pilger annehmen, daß Philippos ein direktes Wissen von Jesus besaß, mit dem er als Jünger gewandert war, von seinem Tod und von seinem Erscheinen nach dem Tod? Warum durfte er überzeugt sein, daß sein Reisegast ihn in der Jesusgeschichte mit der Autorität Gottes konfrontierte, dem allein der Mensch absoluten Glauben schuldet – nicht schenkt –, weil nur die Gottheit selbst nicht irren und nicht täuschen kann?

Ich möchte die Frage zuspitzen: Offensichtlich konnte und durfte er irgendwie dem Philippos vertrauen, wenn und weil von diesem die unbeschreibliche Atmosphäre des lauteren, glaubwürdigen Menschen ausging, »an dem kein Falsch ist«. Wer selbst wahrheitsliebend, kritisch, welterfahren und kein Einfaltspinsel ist, kann einen sechsten Sinn für aufrichtige Mitmenschen entwickeln. Aber dieser Sinn ist nicht unfehlbar. Solches Vertrauen kann voll gerechtfertigt sein, aber es ist selten ganz ohne Risiko, schon gar nicht bei ganz kurzer Bekanntschaft.

Glauben als Risiko, als Wagnis klingt zwar irgendwie dramatisch und ein wenig heldenhaft. Ungewißheit, Wagnis und Abenteuer können sehr anziehend sein – aber wie verträgt sich das mit Sicherheit?

Glaube geht oft vernünftig und mit rechten Dingen zu. Freud hat *sicher* die »Zukunft einer Illusion« geschrieben, obwohl wir das nur von ihm, der es als einziger sicher wußte, auf Treu und Glauben annehmen müssen. Aber weder das Zeugnis des Philipp noch seine persönliche Glaubwürdigkeit sind selbst die Autorität des wahrhaftigen Gottes, sondern allenfalls das Medium, in dem uns diese Autorität erreicht. Die Gründe, die hier den Glauben des Pilgers rechtfertigen, mögen wohl für ihn moralisch nötigende Gründe gewesen sein. Er sollte und mußte vielleicht dem Philipp glauben, wenn er gewissenhaft handeln wollte. Er durfte es auch »aus ganzem Herzen« tun und so seiner Sache sicher sein. Trotzdem scheint es sich eher um eine Zustimmung aus einer persönlichen Betroffenheit ohne nüchterne Prüfung zu handeln. Ist dies eine eigentliche Glaubensgewißheit, die sich nicht mehr nur auf fehlbare Menschen stützt? Hat der Äthiopier evidente Gründe?

Nun wird dieses Sichstützen auf evidente Gründe von den Theologen nicht so rationalistisch verstanden, wie es klingt. Sie geben natürlich zu, daß ein Kind aufgrund der Glaubwürdigkeit seiner Eltern und Erzieher einen festen Glauben haben kann, »obwohl dieses Urteil durch deren Autorität objektiv nicht hinreichend begründet ist«.[10]

---

10 De Vries, S. 176, ferner S. 169: »Auch die feste Zustimmung zu einer bestimmten Antwort ergibt sich in den Fällen, in denen eine längere Untersuchung der Gründe und Gegengründe

Der Satz ist von großer Tragweite, weil er für alle Kinder in der Welt und in der Geschichte gilt, für alle Unmündigen, auch wenn sie von ihren Eltern zu anderen Religionen und Überzeugungen geführt werden, solange das Kind noch nicht selbst in der Lage ist, eine Irreführung durch die Eltern zu erkennen.

Weitere Fragen bleiben offen. Hatten die Jünger Jesu während der Wanderjahre noch keinen eigentlichen festen Glauben? War der Mann, der zu Jesus sagte: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« kein Glaubender? Sind die so zahlreichen Christen, die heute nicht auf evidente Gründe hin glauben, sondern von einem unentwirrbaren Motivbündel, von Eindrücken, Anmutungen, Loyalitäten usw. geleitet, keine wirklichen Christen?

Was gilt für Geistesschwache und andere zu selbständigem Urteil Unfähige, also für sehr viele? »Die Schwaben werden mit vierzig gescheit, die anderen nicht in Ewigkeit.«[11]

Es gibt also Glauben, der fest und gleichzeitig »objektiv nicht hinreichend« begründet ist, d. h. hier, die objektiv hinreichenden Gründe gibt es, aber sie werden vom Glaubenden nicht voll erfaßt. Die Analogie zur weltlichen Wissens- und Glaubensgewißheit liegt auf der Hand. Wir sagen oft mit Recht: Das kann nicht falsch sein, obwohl wir die objektiv hinreichenden Gründe nicht voll überblicken.

In seinem religionspsychologischen Aufsatz »Die Zukunft einer Illusion« fragt Sigmund Freud nach der psychologischen Bedeutung »religiöser Vorstellungen«. Er kommt zu dem Ergebnis, »daß gerade diejenigen Mitteilungen unseres Kulturbesitzes, die die größte Bedeutung für uns haben könnten, denen die Aufgabe zugeteilt ist, uns die Rätsel der Welt aufzuklären und uns mit den Leiden des Lebens zu versöhnen, daß gerade sie die allerschwächste Beglaubigung haben.« Freud macht das deutlich durch einen Vergleich mit dem Satz »Konstanz liegt am Bodensee«.[12]

Freuds Vorwurf trifft den Glaubenden hart; denn er hält den Glauben gerade für das, was unter allem Beglaubigten eine unübertrefflich starke Beglaubigung hat, die zur Gewißheit führen kann. Glaube ist nicht nur, aber zunächst, eine Erkenntnisweise, die nicht auf eigenem Wissen, sondern letztlich auf dem Wissen eines anderen beruht: Ich glaube dir, was du weißt und mir sagst.[13]

---

notwendig ist, zumeist nicht von selbst. Die Klarheit ist hier nicht so überwältigend, daß nicht ein Ausweichen auf eine wirklich oder angeblich notwendige erneute Nachprüfung möglich wäre. Man denke etwa an die Gottesbeweise oder an die Begründungen, die in der Fundamentaltheologie für die Tatsache der göttlichen Offenbarung gegeben werden.«

11 Dem munteren Sprichwort gibt eine theologische Theorie des Kardinals Billot recht, der vermutet, daß sehr viele Menschen jene Mündigkeit, die zum eigentlichen Glauben notwendig ist, erst in einem recht fortgeschrittenen Alter nach reifender Lebenserfahrung erreichen.

12 G. W. XIV., S. 346ff. Freud hat später zu René Laforgue gesagt: »Ein schlechtes Buch, kein Buch von Freud.« Ich kann ihm in diesem negativen Urteil nicht ganz folgen. Zwar hat Freud die Frage nach den Glaubensgründen so oberflächlich und ahnungslos behandelt, wie manche Psychiater zu seiner Zeit von der Psychoanalyse geredet haben. Dies hat ihm schon sein loyalster Freund und Schüler, Oskar Pfister, in einer Entgegnung, die »Illusion einer Zukunft« nachgewiesen. Dennoch sind die wenigen Seiten, denen das Zitat entnommen ist, eine klassische Fassung der Gründe zum Unglauben, die auch heute noch von vielen als gewichtig angesehen werden. Außerdem enthält Freuds Analyse des Konstanz-Exempels ein schönes Beispiel des 1870 von Newman systematisch entwickelten »Konvergenzbeweises«.

13 Das Newman-Zitat, vor Jahrzehnten notiert, konnte ich im Newman-Lexikon nicht auffinden.

Wie kann dieses Glauben vernünftig gerechtfertigt sein? Wie kann es zur Gewißheit führen?

Wenn ein Patient sich vorstellt, seine Symptome schildert, seine Lebensumstände und -geschichte erzählt, glaubt ihm der Arzt zunächst, weil er Glaubwürdigkeit in dieser Situation in der Regel voraussetzen kann. Solcher Glaube führt zu einer mehr oder minder hohen Wahrscheinlichkeit, selten zur Gewißheit, weil Simulation und Irrtum nicht immer auszuschließen sind.

Glaube ist – nicht nur, aber immer auch – Anteilnahme am Wissen eines anderen.[14] Der Glaube des Christen aller Konfessionen stützt sich auf seine Teilhabe an dem Wissen Jesu Christi, das uns nur zugänglich ist durch seine eigene, von seinen Zuhörern mündlich und schriftlich bezeugte und von Generationen überlieferten Mitteilung dieses seines Wissens.

Christlich glauben heißt also auch, dem Wissen des Jesus Christus zuzustimmen als einem Wissen, das nicht falsch sein kann. Es heißt aber unvermeidlich auch: der Überlieferung zustimmen als einer Vermittlung dieses Wissens, die im Wesentlichen nicht falsch sein kann. Sicheres Glauben setzt voraus, daß die *essentials* Jesu Christi zuverlässig zu uns transportiert wurden; was das Problem der Unterscheidbarkeit der authentischen Tradition von den die Mitteilung des Jesus veränderten Zutaten, Wegnahmen und Fehldeutungen mit sich bringt, also das Problem Kirche und Kirchen.

Glauben steigt mit einem unbekannten Anhalter oder anderen Leuten ein, mit Eltern, Lehrern, Freunden, Kirche vor Ort. Die Gewißheit bildet sich anläßlich der interessierten, aufmerksamen und herzhaften Beschäftigung mit Leben und Lehre des Jesus, wenn einer Anlaß hat, dies der Mühe wert zu finden. Sie ist eine Antwort für solche, die die richtigen und wichtigen menschlichen Fragen und Bitten stellen. Fraglos und wunschlos Reisenden wird sie eher selten zuteil werden, weil fragloses Existieren eines ist, das nicht wissen will. Gegen Nichtwissenwollen ist vorerst kein Kraut gewachsen. Aber vielleicht kann jeder irgendwann einmal den Protest der Unaufmerksamkeit und des Unwillens gegen Nachrichten, Tatsachen und Einsichten ermäßigen und Licht einlassen.

Sogar ganze Kulturen konnten das. Konvergenzgründe sind wie Glasbilder, die stumpf und grau bleiben, wenn sie nicht von einem Licht durchleuchtet werden.

Philippos als Zeitgenosse und Augenzeuge ist ja noch ein ungewöhnlicher Glücksfall. Bei dem Koreaner Kim, der als Kaufmann in Peking eine chinesische Übersetzung des Neuen Testamentes in die Hände bekam und nur aufgrund der Lektüre ein Glaubender wurde, ohne je einen Christen gesehen zu haben, ist das ganz deutlich; aber ebenso bei den Scharen von Indern, die von dem Zeugnis eines Mannes, Franz Xavier, entflammt und überzeugt wurden, ohne sich auf jene Beglaubigung durch Wunder stützen zu können, welche die Apostel und viele spätere Glaubensboten begleiteten. Wenn wir die

---

14 Der skeptische Leser dieses letzten Satzes kann an sich selbst konstatieren, daß wir alle in bestimmten Punkten von ungeprüften, kaum überwindlichen Vorurteilen gefesselt sind. Von tausend Menschen, die in fester Überzeugung gewiß sind, daß man Wunder weder in Betracht ziehen könne noch dürfe, hat doch wohl nur eine ganz geringe Zahl diese Frage unbefangen und sachgemäß geprüft. Denn welche evidente Begründung könnte es geben, daß der Allmächtige nicht auf den Zeilen der Naturgesetze ungewöhnliche Zeichen schreiben könnte, und welche Evidenz, daß er es niemals getan hat? Vgl. z. B. Wilhelm Schamoni, Parallelen zum Neuen Testament. Dokumentation über Wunder. Abensberg 1971; ferner A. Görres, Psychologie des Wunderglaubens. In: Kennt die Religion den Menschen? München 1983.

methodischen Regeln der Geschichtsforschung nicht willkürlich von Fall zu Fall aussetzen, sobald uns Fakten nicht mehr in die Vorurteile passen, kann man mit genügender Aufmerksamkeit davon eine historische Evidenz gewinnen. Es käme auf einen Versuch an.

*

Wie erreicht der heutige Christ Glaubensgewißheit? Wie kommt er zu dem Urteil, sagen wir, das der Christenheit gemeinsame apostolische Glaubensbekenntnis könne nicht falsch sein? In der Regel sicher nicht durch wissenschaftliche Analyse »objektiv hinreichender Gründe«.

Seine Sicherheit hat zwei Quellen: Der erste Satz des Credo: »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde«, enthält die gemeinsame Überzeugung von drei Weltreligionen: Judentum, Islam, Christentum. Diesen Satz fest zu glauben ist leicht und schwer zugleich:

Er weckt ein latentes intuitives Wissen des Menschen um sich selbst, in dem er der Abhängigkeit der Welt und seiner selbst von einem Absoluten innewird. »Ich habe mich nicht selbst geschaffen« (Schelling).

Er weckt eine intuitive Einsicht in das Wesen Gottes als des Allmächtigen und in das Woher der Welt. Der Satz erlaubt dem Menschen, seiner geistigen Hauptdynamik, dem Prinzip vom zureichenden Grund, radikal zu folgen. Mit solcher Konsequenz tut das nur der Schöpfungsglauben. Das Prinzip vom zureichenden Grund gibt sich nicht mit dem Urknall zufrieden.

Der Satz bestätigt mit dem Wort »Vater« das uns angeborene »Prinzip Hoffnung«, in dem der Mensch erfaßt, daß sein Dasein letztlich weder sinnlos noch ziellos noch verloren sein kann. Wir sind noch zu retten.

Solange einer noch nicht vom Wildwasser seines eigenen Unwillens gegen Vaterschaft, *auctoritas,* und von seiner Destruktionslust überschwemmt wurde; solange er weder von der Grundstimmung universalen skeptisch-depressiven Mißtrauens, in der wir aufwachsen, noch von dem Strudel der Frage nach dem Sinn von Leid und Schuld gefangen ist, solange kann der Gottesglaube in ihm Gewißheit gewinnen und behalten, bis er auch diesen Strömungen standhalten kann; oft sogar dem eigenen Unwillen und Widerspruchsgeist. Diese Dinge sind es, die den leichten Glauben schwermachen.

Ansatz jeder Glaubensgewißheit ist oft jene alles andere tragende Intuition, das eigene Dasein könne nicht ohne Bezug zum Absoluten zufällig und überflüssig in der Luft hängen.

Ein Kind, das hört, es sei von Gott geschaffen, glaubt den Eltern in dieser Mitteilung und in anderen, wenn sie durch Güte, Ernst und Aufrichtigkeit glaubwürdig sind. Es spürt aber gleichzeitig oft, daß diese Mitteilung nicht nur geglaubt werden muß, sondern die Fülle aller seiner kleinen und doch grenzenlosen Lebenserfahrungen zu einem stimmigen Ganzen zusammenschließt, ihm eine Einsicht von sich selbst in diesem Ganzen auftut, die im Glauben ein »Wissen« eröffnet.

Wer den Schatz dieser Intuition verteidigt, bewahrt sich einen Kernbereich von Glaubenssicherheit. Die zähe Hochschätzung der Glaubenseinsicht ist schon der Anfang der Glaubensfestigkeit, weil sie mit allen Zweifeln zwar höflich und korrekt,

aber überaus gründlich und mißtrauisch umgeht, prüfend wie ein vorgewarnter Zollbeamter.[15]

Mit dem Festhalten der Schätzung des Glaubens steht und fällt in der Regel über die Lebensspanne auch die Glaubensgewißheit. Das ist der richtige Kern an Freuds Vermutung, Glauben sei eine Frucht des Wunschdenkens. Zweifel werden in dem Augenblick mächtig und übermächtig, in dem der Glaube nicht mehr als Glück und Gabe, sondern als Last und Hindernis des Lebens erscheint, weil der Gott, den der Glaube vorstellt, als ungerecht, lieblos und hassenswert verdächtigt wird. Die schlichte, tiefe, auch nachdenklicher Reflexion standhaltende Sicherheit will dennoch festgehalten werden, um fest zu bleiben: Alles, was einen Schatten von Unrecht, Hassenswertem und Lieblosem an sich hat, kann unmöglich Gott sein. Alle Glaubenssicherheit geht vom Bleiben in diesem Licht aus. Alle Glaubensdunkelheit kommt letztlich aus dem Schwinden dieses Lichtes.

Bedingungslose Loyalität zu dem Heiligen, die Weigerung, ihm Minderwertiges zuzutrauen, ist nicht schwer, sobald auch nur ein Anfang von Gotteslicht aufgegangen ist und solange die Erinnerung daran auch über lange Nächte festgehalten wird.

Ein bewegendes Zeugnis für diese innere Situation, die auch in der psychologischen und psychotherapeutischen Erfahrung oft deutlich wird, fand ich in einer Todesanzeige eines Elternpaares, das in kurzer Zeit Tochter und Sohn durch Unfall verloren hat:

»Ich bin ein Geschlagener, aber kein Verzweifelter, ein Gläubiger, aber kein blinder Amensager... Gott von Israel – Du hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube. Solltest Du meinen, es wird Dir gelingen, mich von meinem Weg abzubringen, so sage ich Dir, mein Gott und Gott meiner Väter: es wird Dir nicht gelingen. Du kannst mich schlagen, mir das Beste und Teuerste nehmen, das ich auf der Welt habe. Du kannst mich zu Tode peinigen – ich werde immer an Dich glauben. Ich werde Dich immer lieb haben – Dir selbst zum Trotz! Und das sind meine letzten Worte an Dich, mein zorniger Gott: es wird Dir nicht gelingen! Du hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube, damit ich an Dir verzweifle! Ich aber sterbe, genau wie ich gelebt habe, im felsenfesten Glauben an Dich« (Worte aus dem Warschauer Getto).

Wo ein Mensch angesichts des Todes so spricht, liegt jenseits aller Gründe etwas Tieferes, Unfaßbares vor, das sich der rationalen Analyse zu entziehen scheint.

*

Wo das Fundament des Gottesgedankens fest ist oder werden kann, da kann auch die Stimme des Jesus Christus gehört und verstanden werden.

Das richtige Verstehen dieser Stimme allein genügt oft genug zum Werden der Gewißheit: Das kann nicht falsch sein.[16] Auch hier ist die Bedingung ein Zurückhalten

---

15 Glaubenssicherheit heißt nicht, keinen Zweifelsgedanken zu verstehen oder denken zu können oder jeden Zweifel von vornherein als unbeachtlich zu verwerfen. Sie ist vielmehr u. a. die Fähigkeit und Entschlossenheit, eine kostbare Einsicht mit aller Kraft festzuhalten. Man nennt so etwas heute gern »Immunisierungsstrategien«. Warum nicht – Lebewesen sind durch Infektionen gefährdet. Solche Gefährdung durch Immunisierung zu vermindern, ist für jeden ratsam, der weiß, daß es keine eiserne Gesundheit gibt.

16 Natürlich kann sich diese Gewißheit nicht auf jede Einzelheit beziehen, da bei nicht wenigen Aussagen der Evangelien der Sinn nicht ohne weiteres zu fassen ist. Ich meine Erfahrungen wie die

der eigenen Unwilligkeit und Destruktivität. Die Offenheit des Geistes für alle Wirklichkeit ist schon eine naturhafte Disposition dafür, dem Wissenden zu glauben, was er weiß; wenn nicht die Kultur eine abweisende oder lässige Voreingenommenheit aufdrängt, ähnlich der, die »den Kapitalisten« gewöhnlich hindert, Marx auch nur zu verstehen. Ausgestattet mit einer von Natur, Kultur und *Goodwill* angebotenen Aufgeschlossenheit ist es wiederum leicht, in der Begegnung mit dem unverzerrten und gut erklärten Evangelium zu der Gewißheit zu kommen: Das kann nicht falsch sein. Dies ist das Aha-Erlebnis des nachdenklichen Christen. Schwer, oft unmöglich wird es, wo das Klima von unüberwindlichen Vorurteilen vernebelt ist, die mit eigenen leidenschaftlichen Interessen und Fehlhaltungen zusammenfließen. »Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher (an Geld, an Genuß, an Gesetzestugend wie die Pharisäer, an Bildungshochmut wie die Athener, an verfestigten Vorurteilen wie einige andere) in das Himmelreich.«

Es ist ein unvergleichliches existentielles Experiment, die Evangelien Satz für Satz zu lesen und mit der ständigen Frage zu begleiten: Kann das falsch sein, was der Jesus Christus durch Wort und Tat lehrt? Kann ich wirklich sagen: Nein, das ist falsch, das Gegenteil ist wahr?

So wird der Schnellzugang des Äthiopiers zum Glauben verständlich. Ebenso der Zugang all derer, die von den Jüngern Jesu innerlich erreicht wurden bis hin zu den Kindern glaubwürdiger Eltern. Psychologisch ist in gewisser Weise das Glauben der Glaubenden weder ein Rätsel noch ein Wunder, weil dem, der nur den Gottesgedanken gut verstanden hat, die Glaublichkeit des Inhalts der Botschaft und die Glaubwürdigkeit der Person des Jesus Christus in voller Stimmigkeit mit seinen eigenen naturhaften Grundeinsichten und mit seiner Selbst- und Welterfahrung begegnen kann, einleuchtend und erleuchtend. Alles paßt zusammen,[17] Erfahrung, Wissen und Glauben, wie ein richtig gelöstes Kreuzworträtsel oder ein gut aufgeklärter Kriminalfall. Die Lösung kann im wesentlichen nicht falsch sein, man sieht es geradezu.

Erleuchtung: Hier kommt etwas ins Spiel, was sich dem Ursprung, nicht der Wirkung nach der Psychologie entzieht. Erleuchtung ist Gnade, nicht Ergebnis rationaler Konsequenz. Aber diese Gnade ist erfahrbar.[18] Die wichtigste Stimmigkeit ist nicht die

---

von Carl Friedrich von Weizsäcker beschriebene, der mit zwölf Jahren die Bergpredigt las und von der Gewißheit gleichsam überfallen wurde: Das ist die Wahrheit.

17 Diese Stimmigkeit des Ganzen schließt natürlich nicht aus, daß in vielen Einzelheiten noch Schwierigkeiten und Unklarheiten zurückbleiben, von denen man viele getrost auf sich beruhen lassen darf. Verarbeitet werden müssen nur die, welche das Ganze und Wesentliche in Frage stellen. Ich muß z. B. nicht die theologischen Probleme der Kindertaufe durchschauen, um vertrauend auf die Übung praktisch der ganzen Christenheit meine Kinder taufen zu lassen.

18 Der zu Anfang zitierte Edmund Gosse stützt sich auf einen Satz eines anglikanischen Erzbischofs, der schon im siebzehnten Jahrhundert den in allen Jahrhunderten festgehaltenen Glauben der Christenheit zusammenfaßt: »Der natürliche Mensch kann über diese Dinge reden, und zwar sehr gescheit, und ihnen auch eine Art natürlichen Glauben schenken wie einer Geschichte, die wahr sein mag; aber fest an die göttliche Wahrheit all dieser Dinge zu glauben und stärker davon überzeugt zu sein als von dem, was wir mit den Augen sehen, solch eine Zustimmung zeigt das besondere Wirken des Geistes Gottes und ist gewiß erlösender Glaube« (Robert Leighton [1611-1684], Erzbischof von Glasgow).

Die Theologie spricht von der »Illuminatio intellectus«, die Mystik (Heinrich Seuse) vom »einschwebenden Licht«.

der äußeren historischen oder philosophischen Gründe. Sie besteht in dem Eindruck: Wenn ich *mir selbst*, meiner tiefsten und wesentlichsten Neigung zur Wahrheit und zum Guten gegen alle selbstsüchtigen, neurotischen, destruktiven und rechthaberischen Tendenzen Raum gebe, dann und nur dann stimmt das Beste in mir dem Jesus zu; vielleicht zaghaft und halbherzig vorerst, aus ganzem Herzen aber, wenn ich dabei bleibe. Diese Übereinstimmung meiner tastenden Annäherung mit meinem eigentlichsten Selbst fühle ich zuzeiten als Freude und Frieden der Glaubenszustimmung, als Stimmigkeit meiner ganzen Person. Dieses Gefühl sagt: Jetzt ist alles in Ordnung. Ich bin innerlich da, wo ich hingehöre, im Frieden mit Gott und mit mir, in Gewißheit des Gewissens.

*

Für die Lebenssituation des heutigen Christen ist eine psychologische Zwischenstufe von größter Bedeutung. Glaubensentwicklung beginnt mit einem Interesse, mit geweckter Aufmerksamkeit. Dieses Interesse setzt ein mit einem Für-möglich-Halten: Es gibt keinen Grund, diesen Glaubensinhalt von vornherein für ganz unmöglich zu halten, ihn allenfalls als psychologischen Symbolismus ernst zu nehmen. Es gibt auch keinen Grund, ihm jede ernstliche Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Die Vermutung, Gott selbst habe durch Jesus Christus in einer mit anderen Religionen verglichen wesentlich präziseren und verpflichtenderen Weise gesprochen, kann sich bei fortdauernder Aufmerksamkeit verdichten. Eines Tages mag der Verdacht, »Vielleicht ist es doch einfachhin wahr«, eine raumgreifende Wahrscheinlichkeit gewinnen und Zustimmung herausfordern. Diese Stufe wäre wohl noch kein Glaube, sondern eine Wegstufe vor der letzten Entscheidung.

Zwischen ihr und dem eigentlichen Glauben (»um der Autorität des sprechenden Gottes willen«) liegt noch eine wichtige Zwischenstufe: Das Gewicht der zur Zustimmung drängenden Einsichten ist so groß, daß für das Gewissen die sichere Überzeugung entsteht: Ich verhalte mich unvernünftig und tue Unrecht, wenn ich jetzt noch die Zustimmung hinauszögere.

Das entscheidende an dieser Situation ist nun, daß sie es auch »unmittelbar« mit der Autorität Gottes zu tun hat, insofern ein sicheres Gewissensurteil als solches die Autorität Gottes repräsentiert, selbst wenn der Gewissensbefehl etwas verlangen sollte, das teilweise falsch ist. Der junge Newman hatte eine begründete Gewissenssicherheit, daß die Autorität Gottes von ihm Treue zur Kirche von England verlange. Er hatte eine, wie er meinte, besser begründete Gewissenssicherheit, als er eben diese Kirche verließ.

Viele Juden, Muslime, fundamentalistische Christen, »Heiden« – und Kinder – haben eine verpflichtende Gewissenssicherheit, daß sie »dem Wort Gottes« glauben sollen; sie haben jene Entschlossenheit, alles zu glauben, was Gott etwa mitteilen sollte; sozusagen an Gottes Lippen zu hängen, um ja kein Wort zu verlieren. Möglicherweise ist es zuletzt diese von aller Erkenntnisanalyse unabhängige einfache, aber unbedingte Bereitschaftshaltung, die den eigentlich Glaubenden in allen Religionen und Philosophien vom Ungläubigen unterscheidet: »Ich will wirklich zu erfahren suchen und alles glauben, was Gott etwa gesagt haben sollte«.

Die Anerkennung dieser Haltung bedeutet keinen religiösen Relativismus. Sie schließt ihn sogar energisch aus. Gerade wer wirklich auf Gott hören will, der möchte auch genau hören. Er ruht nicht eher. Wer es aber so genau gar nicht wissen will – der

will vielleicht den Willkürraum für sein Wunschdenken nicht aufgeben. Daß er trotzdem so viel tut, wie sein »Talent«, seine Vorbedingungen, seine »kognitive Konkupiszenz« ihm ermöglichen, das mag man manchmal nicht ohne Grund bezweifeln, aber niemand kann dies ausschließen.[19]

Glaubensgewißheit hat eine Minimalform: Mir ist evident, daß ich durch Vernunft und Gewissen verpflichtet bin, dem in den Schriften und in Lehre, Gottes-Dienst und Lebendigkeit Seiner Kirche, wo immer ich sie antreffe, mir handgreiflich zugänglichen Jesus zu glauben, was Er weiß und sagt, weil nur in Ihm unverkennbar die Wahrheit in Person mir begegnet.

Diese Gewißheit fällt nicht vom Himmel. Der Glaubwürdigkeit eines Menschen kann man wohl auch mit einem Blick innewerden; normalerweise aber nur durch langen nahen Umgang. Niemals ohne Sympathie und Liebe. Wer sich nie bemüht hat, Jesus aus der Nähe kennenzulernen, wer Ihm sorgsam aus dem Weg geht oder sich Ihn vom Leib hält, kann diese bezwingende Erfahrung nicht machen. Im freundschaftlichen Nahumgang aber des liebevollen, herzhaften Interesses, des Hörens, Lesens und der Meditation kann sie bezwingend werden, wenn einer »sich an Ihm nicht ärgert«; wenn er nicht den unvermeidlich immer wieder aufkommenden Zweifel, Protest, Widerwillen, das Befremden unbearbeitet stehen und wuchern läßt. Unkraut kann jedes Wachstum ersticken.

Die Gewißheit: Hier bin ich an dem absolut unverwechselbar verläßlichen Mittelpunkt von Welt und Geschichte angekommen: »Du hast Worte ewigen Lebens«; ich bin in Konstanz und sehe. Diese Gewißheit ist nicht in der Art beständig, wie die euklidischen Gewißheiten, die unangefochten das Leben überdauern. Die Glaubensgewißheit ist immer wieder angefochtene Gewißheit, weil sie tausend Schwierigkeiten, Einwänden und vor allem inneren Widerständen begegnet, meinem Unwillen, meinem Michärgern, meinen Antiaffekten gegen die Kirche(n) und ihren Herrn. Die Gewißheit bleibt nur am Leben, wenn sie in solchen Angefochtenheiten immer wieder den Blick richtet auf ihren eigenen Grund, die in Jesus sichtbare Glaubwürdigkeit Gottes.

Jesus Christus selbst ist das Argument der Argumente, einleuchtend und erleuchtend für den, der ihn gut kennt. Die Aufmerksamkeit auf Ihn ergänzt, erneuert und befestigt beständig das Netz der Einsichten, die in einer Synthese des gesamten geistigen Lebens die Gewißheit wachsen lassen, Ihm kann ich und sollte ich glauben; ähnlich wie die Besinnung auf die Gewißheit des Satzes: »Konstanz liegt am Bodensee« sie von einer naiven zu einer durch Reflexion vertieften macht, so macht Nachdenken, Gebet und Meditation die Glaubensbindung immer fester. Glaubensgewißheit ist nicht durch Argumente übertragbar. Aber Argumente sind Einladungen und Herausforderungen, jene Nähe des Umgangs und der Aufmerksamkeit zu versuchen, welche die Augen des Herzens für die Zuneigung und für den Glauben öffnen kann.

---

19 »Gnoseologische Konkupiszenz« nennt K. Rahner die unüberblickbare Strömungsrichtung des Erkennens, mit ihrer unvermeidlichen Vorurteilsverzerrung, die allen einzelnen Erkenntnisakten vorgegeben ist. Unerleuchtete Frömmigkeit in der Erziehung scheint wie wenige andere Hindernisse den Zugang zum Glauben zu verschließen. Christentum kommt dann von vornherein gar nicht mehr in Frage.

Vgl. A. Görres: Verdirbt das Christentum den Charakter? In: Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978. Ferner ders.: Pathologie des katholischen Christentums. In: F. X. Arnold/K. Rahner u. a., Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Freiburg ^{2}1971.

Im christlichen Raum gab und gibt es Menschen, die in ruhiger Sicherheit unangefochten in ihrer Konfession wohnen. Sie sind voll Friede, weil sie in ihren Lebensumständen nach bestem Wissen und Gewissen versucht haben, Jesus so gut wie möglich zu verstehen und in seinem Sinn zu handeln.

Unter allen Christen wächst aber die Zahl jener, die von der Frage beunruhigt, ja gequält sind, ob ihr Glaube ihnen wirklich die Gesinnung Jesu Christi, die wesentliche Wahrheit über den Heilsweg vermittelt und ob er jedem Widerspruch standhalten kann. Sie spüren die Gefahr, bei der Frage, wie Jesus denkt und gesinnt ist, immer wieder nur das als Antwort herauszuhören oder zu lesen, was ihren eigenen Vorurteilen und Wünschen, ihrer Sinnlichkeit und ihrem Stolz, ihrer Bequemlichkeit, Feigheit und Unwissenheit paßt. Sie fürchten, Gottes Stimme ebenso zu verfehlen wie jene Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrten, die auch fromm und gläubig waren, aber das Gottesgesetz nach ihren Bedürfnissen verbogen.

Wie die Geschichte des Schwärmertums und Sektenwesens, aber auch die Kenntnis der großen Konfessionen beweist, hindert die Heilige Schrift den Leser nicht an den absurdesten Auslegungen. Man könnte fast sagen, sie fördere sie manchmal eher, weil sie oft auf das von ihr Gemeinte in schroffen Bildern und scharfen Gegensätzen hinweist, die sich nur einpendeln, wenn man das Gegensätzliche gleichzeitig im Sinn hat und dies immer vor dem Hintergrund des Ganzen. Das kann kein einzelner Mensch. Das kann auch nicht eine einzelne Epoche.

Daß Thomas von Aquin gegen das kirchliche Verbot an Aristoteles festgehalten hat; daß die Naturwissenschaft hartnäckig auf ihrem Widerspruch gegen Weltbildelemente der Bibel bestanden, daß die Medizin kirchliche Sektionsverbote unter Lebensgefahr durchbrochen hat; daß der Jesuit Friedrich von Spee im Widerspruch zu Irrtümern und Weisungen der Amtskirche gegen Unsinn und Unrecht der Hexenprozesse protestierte; daß Generationen von Bibelwissenschaftlern geduldig in dem Widerspruch – *iusta murmuratio* nennt das die Benediktinerregel – fest geblieben sind gegen alle römischen Maßregelungen: alles das sind Beispiele für die Notwendigkeit loyaler Kritik zur Entfaltung der Wahrheit. Das größte Beispiel ist der dramatische Kampf, in dem in der Kirche sich die Einsicht in das Menschenrecht der Religionsfreiheit durchgesetzt hat.

*

Es gibt andere Hilfen zur Gewißheit. Einmal die intime persönliche Erfahrung, daß ein Mensch, der sich am Gebet so festhält wie ein Bergsteiger am Seil, von Zeit zu Zeit Lichtblicke und Impulse empfängt, die Unklarheiten, Schwierigkeiten, Mißverständnisse aufhellen. Er bleibt oder er findet zurück in jenes Helldunkel des Geistes, in dem man je nach Wunsch sehen oder übersehen kann. In ihm wird die Richtigkeit der Glaubensweisung zwar immer wieder von Nebel verhüllt, aber auch immer wieder gelichtet, solange man das Seil und die Aufstiegsrichtung festhalten will. So jedenfalls zeigt es sich in allen Selbstdarstellungen von Glaubenden. Natürlich gibt es auch die Erfahrung, daß sich auch ohne Gebet das Glaubenslicht einstellen kann. Aber dies ist niemandem versprochen. Es kommt ja auch vor, daß ein am Steuer Einschlafender rechtzeitig vor der Katastrophe wieder erwacht. Doch wäre es offensichtlich weniger ratsam, sich darauf zu verlassen und gelassen am Steuer zu schlafen.

Außer der Erleuchtung durch Gnade, die dem täglich Bittenden Schritt für Schritt,

Tag für Tag gegeben wird als tägliches Brot und Licht, nicht aber ein für allemal, gibt es noch handfestere irdische Gegebenheiten.

Glaube wird fest, wie ein Baum fest wird, weil er sich mit der reifenden geistigen Entwicklung mit einem wachsenden Wurzelgeflecht von »Ideen, denen mit Vernunft nicht widersprochen werden kann« (Fichte) in unbezweifelbare irdische Erfahrungen und Einsichten einsenkt.

Menschen spüren, daß es nicht falsch sein kann, geduldig nach dem Licht der Wahrheit und des Guten auszuschauen.

Die Philosophie, die das Christentum als zu ihm gehörig in sich aufgenommen hat, gehört zu diesem Wurzelgeflecht, wohl weil es im guten Sinn eine Art *Common-sense*-Philosophie ist, die das Mark jedes vernünftigen Denkens ausmacht. Das meint Newmans Satz: In wesentlichen Dingen »richtig denken heißt, wie Aristoteles denken.«[20]

Für viele ist der Glaubenssatz, daß das Endliche, Relative nicht alles, nicht das Ganze sein kann, nicht aus sich, nicht aus dem Nichts entstanden ist, sondern eines absoluten Grundes bedarf, kein Satz, an dem sie ernsthaft zweifeln könnten, sondern eine unangefochtene leuchtende Evidenz, »Idee, der mit Vernunft nicht widersprochen werden kann«. Daß sie anderen Leuten durchaus fehlt oder gar dumm vorkommt, die weit klüger sind, gibt weder eine Möglichkeit noch ein Motiv, diese Idee zu denen zu rechnen, denen sie auch mit einiger Mühe widersprechen könnten. Es ist schlicht unmöglich. Selbst so gewichtige Kritiker so ähnlicher Ideen wie Kant oder Wittgenstein können die Evidenz, die für sie der Satz vom zureichenden Grund hat, nicht irritieren.

Jedermann steht als Kompaß das Gewissen zu Gebote, das unbeirrbar immer wieder auf das Wahre und das Gute weist, auf Logik und Ethik. Es kann nicht falsch sein, sich zwischenzeitlich in Ermangelung eines Besseren auf diese Wegweiser zu verlassen, die Weisung jener wenigen und großen Ideen, die unbezweifelbar sind. Dies alles sind gewiß einfältige Köhlergedanken; jeder kann sie verstehen und vollziehen. Derart einfältig sind alle die gemeinten, vom Zweifel unangefochtenen Ideen.

Das ständig wachsende Netz solcher persönlicher Gründe, ergibt mit der Zeit eine große Festigkeit des Glaubens. Er ist wie eine heilige Hydra, der zwei Köpfe nachwachsen, wenn man einen abschlägt. Das Netz solcher Gründe wird so fest, daß es auch mit aller Gewalt widerstehende »Playboys« wie etwa Charles de Foucauld[21] und Augustinus gegen deren leidenschaftliches Wunschdenken zu binden vermochte; obwohl es schließlich doch niemand gegen seinen Willen fesselt.

Eine überraschende Erfahrung ist das langsame und sichere Abräumen eines unüberwindlich scheinenden Hindernisses nach dem anderen. Das ist ein Prozeß, der die Geduld kräftigt, sich von noch anstehenden Hindernissen nicht entmutigen zu lassen. Die Geduld wird verstärkt durch das große Verwundern, an was für harmlosen Klippen andere schon ihr Boot aufgegeben haben.

---

20 A. W., V., S. 123. Dennoch gibt es bei Newman eine energische Kritik an einzelnen Lehren des Aristoteles.

21 Charles de Foucauld war ein reicher französischer Kavallerieoffizier, der nach abenteuerlichen und wüsten Jahren ein neues Leben begann und schließlich als einsam in der Sahara lebender Freund und Berater der Eingeborenen während des Ersten Weltkrieges von einem raubenden Tuareg ermordet wurde.

Glaubensgewißheit ist ein eigentümliches Gebilde. Der Mann, der flehentlich gesprochen hat: »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!« war doch wohl auf irgendeine schwer durchdringliche Weise ein fest Glaubender, und doch auch wieder nicht. Jedenfalls ist er nie als ein inkonsequent Halbherziger, sondern immer als ein Vorbild der Christen angesehen worden, offensichtlich auch von dem erzählenden Evangelisten. Dieses Nebeneinander von »Unglauben« und wirklichem Glauben, der ohne eine Gewißhheit gar kein Glauben wäre, muß es also geben und geben dürfen.

Lange bevor es eine Spannung zwischen Bibel und Naturwissenschaft gab, hatte die Christenheit die inneren Widersprüche und Unstimmigkeiten im Wort Gottes zu bewältigen; nicht nur in den unstimmigen »Protokollsätzen« z. B. der Auferstehungsberichte. Diese Unstimmigkeiten sind allerdings kein Privileg der Christen oder anderer Glaubender. Die Unstimmigkeit und Widersprüchlichkeit liegt in der Wirklichkeit selbst. Kein Agnostiker entkommt ihr, denn auch wer die Gesamtheit des Kosmos als ein unsinniges Zufallschaos ratlos betrachtet, kann an seiner Unstimmigkeit nicht vorbei, in diesem Tatsachenwirbel doch so etwas wie Ordnungsstrukturen, Naturgesetze, Intelligibilität, logische Gesetze und im menschlichen Geist eine ganze Menge von merkwürdigen Sinngebilden vorzufinden. Wir können nicht leugnen, daß wir gleichzeitig Wissende und Unwissende sind. Wir alle müssen mit Widersprüchen leben.

*

Ich habe keine wissenschaftliche Sicherheit, daß alle dem Jesus zugeschriebenen Worte wirklich so von Ihm gesprochen worden sind. Keine wissenschaftliche Sicherheit, nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit, daß z. B. der Hebräerbrief vom Apostel Paulus stammt.

Alle Glaubensgewißheit in bezug auf die Heilige Schrift haben wir nur im Medium der Verbürgung durch die kirchliche Vermittlung.[22] In bezug auf die Inhalte der Heiligen Schrift geht die Glaubensgewißheit genau so weit, wie die Glaubensgewißheit über die Autorität der Kirche reicht.

Der gesamte christliche Glaube steht und fällt psychologisch und logisch mit der Verläßlichkeit »der Kirche«, ähnlich wie meine Überzeugung, Freud sei der Autor der »Vorlesungen« mit der Verläßlichkeit der Zeugen und der Zeugnisse steht und fällt, die diesen Sachverhalt verbürgen. Jede Form des christlichen Glaubens, eine völlig individualistische, aber auch jede der kleinsten Sekten und Denominationen wie der großen Konfessionen hängt haltlos in der Luft, soweit er sich nicht auf verläßliche Weitergabe des ursprünglichen apostolischen Glaubens der von den Augen- und Ohrenzeugen Jesu gegründeten Gemeinden stützen kann.

Glaubensgewißheit könnte sich freilich grundsätzlich auch auf mystische Weise ergeben: Der Geist Gottes teilt mir unmittelbar mit, was er geoffenbart hat und wie dies alles zu verstehen ist. Obwohl solche Erleuchtung immer so gegenwärtig ist wie das Licht, in dem wir die Welt sehen, ohne daß es selbst zum Gegenstand wird, werden nur

---

22 Es hat ja kein Engel ein zwischen zwei Deckeln gebundenes Buch vom Himmel gebracht und gesagt: Dies ist die Heilige Schrift. Noch steht so etwas in diesem Buche selbst geschrieben. Welche der vielen Schriften aus biblischer und apostolischer Zeit als Gottes Wort angenommen werden sollte und welche nicht, wissen wir nur aus der Überlieferung von Juden und Christen der Frühzeit, die den Kanon der Schrift von nichtauthentischen Schriften unterschieden haben.

wenige ihre Glaubenssicherheit nur auf diese Weise begründen wollen. Die Rechtfertigung des kirchlichen Momentes kann aber hier nicht über die grundsätzlichen psychologischen Bemerkungen hinausgeführt werden.[23]

Der Glaube ist, wie die Theologen das ausdrücken, »übernatürlich«. Aber er ist gleichzeitig psychologisch das Natürlichste von der Welt: Er ist vernünftig. Ohne Vernunft ist er kein wirklicher Glaube. Alle Gedanken, alle Begriffe, Urteile, Schlüsse, die in seinem Werden und Sein eine Rolle spielen, sind (einigermaßen) verstehbare, verstandene und mit Vernunft vollzogene Gedanken. Sie sind keine Leersymbole wie x, y oder Abrakadabra oder »babig«: Sonst käme kein Glauben zustande. Selbst »Mysterien«, die Trinität, die Menschwerdung kann nur glauben, wer einen Ansatz von Sinn mit dem Wort verbindet. Sonst glaubt er Sinnloses, also gar nichts oder Hokuspokus.

Ich kann fragen, ob Jesus Christus selbst irgendeine Vorsorge getroffen hat, die mich vor schlimmen Mißverständnissen bewahrt, eine innere oder äußere Autorität, die mich warnt, wenn ich in Widerspruch gegen Ihn gerate oder mich in eigene Widersprüche verstricke oder auf suggestive Irrweisungen hereinfalle.

Überall, wo eine Überfülle von verwirrenden Informationen berücksichtigt werden muß, suchen wir Experten. Gibt es Experten für Existenzorientierung? Der östliche Gedanke, der so viele junge Menschen nach Indien zieht, in diesem Bereich bedürften wir eines Gurus, wäre einleuchtend, wenn er nicht wieder in eine andere Form pluralistischer Verwirrung führte. Denn wer gibt dem Guru das Gütesiegel, das ihn vom Scharlatan, vom falschen Propheten unterscheidet?

Wer gibt ihm die Autorität der Weisung?

Auch hier müssen wir zugeben, daß der Unterscheidungssinn, der Sinn für Qualität beim durchschnittlichen Menschen nicht gut entwickelt ist. Wie könnte er sonst dem dunklen Charme und »Charisma« finsterer oder gleißender Verführer erliegen: Hitler, Rasputin, Mun, Bhagwan. Aber auch nicht wenige Wissenschaftler verführen durch Charme und Brillanz der Sprache mehr als durch die Kraft ihrer Argumente.

Wir kommen, so scheint es, mit der Verlagerung von der Pluralität widersprüchlicher Theorien auf eine Pluralität einander widersprechender Personen vom Regen in die Traufe. Ganz besonders dann, wenn diese Personen, wie z. B. Bhagwan, jeweils nach einigen Zeilen sich selbst widersprechen, wobei ihnen die durchschnittliche Unempfindlichkeit für Selbstwidersprüche unkritischer Hörer oder eigentliche Denkunwilligkeit entgegenkommt. Zudem scheint es auch bei den Redlichsten ohne Selbstwidersprüche gar nicht abzugehen. Noch mehr: In östlichen Lehrtraditionen, z. B. des Zenbuddhismus, und in paradoxen Bibelworten ist der Widerspruch als Provokation bewußt eingesetzt. Aber nicht solche, sondern die platten, dummen, undialektischen Widersprüche korrumpieren.

Es gibt einen Ausweg. Wer an eine zweifellos vertrauenswürdige, wissende und weise Person, an der kein Falsch ist, geriete, der hätte seinen Ausweg aus dem oder den Führer durch das Labyrinth gefunden.

---

23 Für mich sind sie am einfachsten und klarsten in den Predigten Newmans vor seiner Dorfgemeinde und in der konfessionsvergleichenden Untersuchung Johann Adam Möhlers, der »Symbolik« zu finden. Übrigens kann jeder auf bequeme Weise die wichtigsten Informationen den einschlägigen Stichworten (z. B. Gewißheit, Zweifel, Glauben, Kirche) in dem Taschenbuch »Kleines theologisches Wörterbuch« von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler finden.

Christen sind Menschen, die an Jesus Christus geraten sind und dieses unbedingte Vertrauen in einen ohne Zweifel Verläßlichen an Ihm entdeckt haben. Die meisten von ihnen konnten es nur finden, weil sie schon vorher in unscheinbaren Freunden und Zeugen Jesu eine anrührende Spiegelung dieser Vertrauenswürdigkeit angetroffen haben.

Dieses Qualitätszeugnis: »Das ist ein wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist«, hat Jesus selbst einmal einem jungen Mann ausgestellt. Solche gibt es.

Ich möchte hier von den Problemen absehen, die das Reizwort »Kirche« aufwirft, in dessen Verständnis, wie ich glaube, die einzig geistig befriedigende Lösung liegt. Natürlich ist der Slogan: Jesus ja – Kirche nein! beliebt bei den vielen, die nicht bis drei zählen mögen. Denn wir kennen Jesus doch ausschließlich »vom Hörensagen«, vermittelt durch die Gesellschaft seiner Freunde. Kirche ist unumgänglich, allein schon, weil nur die mit Christus Gleichgesinnten für uns *auctoritas*, das heißt Urheber der Geichgesinntheit sind, von allen anderen Gründen abgesehen. Aber wir können begreifliche Ressentiments gegen das Kirchenwesen vorerst umgehen, wenn wir uns seine Botschaft und ihre vielen schwer auflösbaren Widersprüche unverkürzt mitteilen und auslegen lassen durch die unter seinen Zeugen, die von der ganzen Christenheit als seine authentischen Jünger und Abbilder verehrt werden, die »Heiligen« unter den Christen, die liebenden und lauteren Herzen, die es in allen Konfessionen erkennbar gibt, und die jenen überwältigenden Konsens zeigen, den wir bei den Theologen vermissen.

Die Frage, wer hat Jesus wohl sehr gut verstanden, ist für den, der Ihn verstehen und nicht sich in Ihn projizieren will, vielleicht dann nicht mehr allzu schwer zu beantworten.[24]

Die Kirche Deutschlands in den dreißiger Jahren

Eine Frage Kardinal Höffners und eine Antwort Konrad Repgens

Mit Datum vom 7. Dezember 1982 hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, folgenden Brief an Konrad Repgen, den Vorsitzenden der Kommission für Zeitgeschichte, geschrieben:

Am 30. Januar 1983 jährt sich zum 50. Male der Tag, an dem Hitlers Herrschaft über Deutschland begann. Sie endete mit einer einzigartigen Schreckensbilanz für unser

24 Der vorausgehende Aufsatz »Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt« (in dieser Zeitschrift 2/83) und der vorliegende sind die Fortführung eines anderen, den ich vor zehn Jahren in dieser Zeitschrift (6/73) veröffentlicht habe: »Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht. Bemerkungen über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit des Christentums«. Er ist mit anderen Versuchen der inhaltlichen Glaubensbegründung und in erweiterter Form enthalten in: »Kennt die Psychologie den Menschen«?, München 1978. Ein anderer persönlich und biographisch gehaltener Beitrag findet sich unter dem Titel: »Glauben – wie geht das?« in dem von Walter Jens herausgegebenen DTV-Taschenbuch »Warum ich ein Christ bin«, München 1982. Meine Aufsätze in dieser Zeitschrift seit 1974 erscheinen im September 1983, zusammen mit anderen aus diesem Themenkreise, in der Serie Piper unter dem Titel: »Kennt die Religion den Menschen? Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben«.

Land, für Europa und für die Welt, die offenbar machte, was der 30. Januar 1933 bedeutete: Massenmord an Behinderten, Völkermord an Juden, 50 Millionen Kriegstote, völliger Zusammenbruch des Deutschen Reiches, unzählige Menschen verwundet, der Heimat, der Habe und der Existenz beraubt – um nur einiges zu erwähnen. Ein großer Teil unseres Volkes und anderer Völker kann sein Recht auf Selbstbestimmung nicht geltend machen. Ein Ende dieses Zustandes ist nicht abzusehen.

Seit 1945 ist das bedrängende Fragen nach den Gründen für den Anfang dieser wohl verhängnisvollsten Epoche der deutschen Geschichte nicht mehr verstummt. Sie stellt sich auch heute wieder. Dabei bewegt mich als Katholiken und als Bischof insbesondere die Frage nach der Haltung unserer Kirche und als Bischof insbesondere die Frage nach der Haltung unserer Kirche in der NS-Zeit, diesen Jahren schwerer Prüfung, an die ich selbst so lebhafte und unvergeßliche Erinnerungen habe, weil ich sie als junger Priester und später als Pastor sehr bewußt miterlebt habe. Die Öffentlichkeit erwartet jetzt von den deutschen Bischöfen ein orientierendes Wort. Denn wir wollen nicht versäumen, aus der Geschichte zu lernen.

Da Sie sich, wie ich weiß, mit dieser Thematik eingehend beschäftigt haben und Vorsitzender der Kommission für Zeitgeschichte sind, die von den deutschen Bischöfen seit mehr als zwei Jahrzehnten unterstützt wird, um die wissenschaftliche Erforschung der jüngsten Vergangenheit des deutschen Katholizismus voranzutreiben, wäre ich Ihnen für eine Stellungnahme dankbar...

In seiner Antwort vom 11. Januar schreibt Konrad Repgen:

... Die Frage, die Sie mir stellen, möchte ich als Wissenschaftler lieber mit einem dicken Buch, das noch nicht geschrieben ist, beantworten. Warum das so ist, ließe sich gut begründen, aber damit wäre Ihnen wenig gedient. So muß ich mich auf einige Punkte beschränken. Im folgenden wird also nicht alles zeitgeschichtlich Bedeutsame, das heute diskutiert wird und die Gemüter bewegt, behandelt. Ich übergehe z. B. die Problematik Christen und Juden, Antijudaismus, Antisemitismus usw. Dieses Thema ist zu bedeutsam, als daß es sich hier, neben anderem, gleichsam im Vorübergehen angemessen mitbehandeln ließe. Ich spreche auch nicht von allgemein bekannten Dingen wie z. B. den schweren Belastungen, die durch den Versailler Friedensvertrag von 1919 über der deutschen Politik der Weimarer Zeit hingen. Ich behandle ebenfalls nicht, warum die Weimarer Reichsverfassung die Eroberung der Regierungsmacht durch Hitler auf jene Weise, wie sie sich vollzogen hat, sehr begünstigte. Ich lasse auch beiseite, was es bedeutete, daß dieses Verfassungssystem bei den radikalen Parteien rechts und links unversöhnlicher Feindschaft begegnete, aber auch in den anderen Parteien, die den Rechtsstaat nicht bekämpften, sondern trugen, auf erhebliche Vorbehalte stieß. Ich führe auch nicht aus, welches Potential an Protestwählern die Wirtschaftskrise von damals mit ihren Millionen von Arbeitslosen und gefährdeten Existenzen erzeugte und wie diese sich politisch orientierten. Wenn ich mich hier mit einer erheblich bescheideneren Zielsetzung begnüge, so hoffe ich doch immerhin, den Zugang zu den wesentlichen Fragen eröffnen zu können, die sich aus der zeitgeschichtlichen Erinnerung an 1933 für die heutige Lebenswelt ergeben.

Die Katholiken machten 1933 in Deutschland ungefähr ein Drittel der Bevölkerung aus. Von ihnen waren ungefähr zwei Drittel kirchlich gebunden und engagiert. Dieser

Teil der katholischen Bevölkerung hat dem Nationalsozialismus zu der Zeit, als man seinen Aufstieg zur größten deutschen Partei in den demokratischen Wahlen und Abstimmungen der Jahre 1929 bis 1932 hätte verhindern können, mit großer Mehrheit widerstanden: Etwa zwei Drittel der praktizierenden Katholiken wählten während dieser Krisenjahre ebenso wie vorher die Parteien des politischen Katholizismus (Zentrum und Bayerische Volkspartei).

Die Bischöfe hatten den Nationalsozialismus um die Jahreswende 1930/31 als eine mit unserer Glaubenslehre unvereinbare Weltanschauung zurückgewiesen. Sich ähnlich autoritativ zu den politischen Zielen des Nationalsozialismus zu äußern, hatten sie keine Kompetenz. Ihre Position war aber schon aus dem weltanschaulichen Gegensatz unmißverständlich klar, denn solange die Geschicke der Weimarer Republik mit dem Stimmzettel zu beeinflussen waren, haben sie die Gläubigen in den damals üblichen Formen zur Stimmabgabe für den politischen Katholizismus aufgerufen. Das bedeutete konkret auch Stimmenabgabe gegen Hitler. Die Wahlstatistik zeigt eindeutig, daß die NSDAP, auch noch bei den so entscheidenden Reichstagswahlen im März 1933, in nahezu allen katholischen Gebieten erheblich unter dem Reichsdurchschnitt geblieben ist. Der politische Katholizismus mobilisierte zwischen 1930 und 1933 nahezu unverändert ca. 12 von 100 deutschen Wahlberechtigten. Damit war er von einer Mehrheit in Deutschland zwar weit entfernt. Aber insgesamt war das katholische Deutschland für Hitler in freien Wahlen nicht zu erobern.

Hitlers Ernennung zum Reichskanzler am 20. Januar 1933, die nicht verfassungswidrig war, kam für diese politisch relativ geschlossene katholische Abwehrfront ebenso überraschend wie für die meisten anderen politischen und geistigen Lager in Deutschland, von links bis rechts. Danach hat sich die politische Landschaft aber mit geradezu atemberaubender Geschwindigkeit verwandelt. Was sich hier ereignete, war mehr als ein großer Erdrutsch, es war ein Umsturz, eine wirkliche Revolution. Nur fünf Monate dauerte es, da war fast alles Wichtige schon geschehen: Die Grundfreiheiten waren beseitigt. Das gesamte politisch-gesellschaftliche Leben war uniformiert. Die Parteien von links bis rechts waren verboten oder aufgelöst. Die Gewerkschaften waren verschwunden. Die »Gleichschaltung«, wie man diesen Prozeß der Eroberung und Unterwerfung bezeichnete, machte auch vor dem deutschen Verbandskatholizismus keineswegs halt. Er wäre gewiß, wie alle anderen nichtnationalsozialistischen Gebilde, hinweggefegt worden, hätte ihn nicht der Abschluß des Reichskonkordats (20. Juli 1933) in letzter Minute vor dem Untergang bewahrt.

Man hat in den letzten Jahrzehnten mehrfach, zumal von seiten der Nachgeborenen, mit großem Nachdruck die Frage aufgeworfen, warum die katholische Abwehrfront nicht in diesem Zeitraum die Etablierung der Gewaltherrschaft, die stufenweise, in Schüben erfolgte, verhindert habe. Eine solche Fragestellung, die sich aus der Rückschau so zwingend aufdrängt, ist legitim. Nicht legitim aber wäre es, die Augen vor den Schwierigkeiten zu verschließen, die bei der Lösung eines solchen Problems auftreten. Man kann dabei nur teilweise zu historischen Aussagen von (direkt oder indirekt nachweisbar) Tatsächlichem gelangen, häufiger muß man sich mit Aussagen begnügen, die höchstens von etwas mehr oder minder Wahrscheinlichem sprechen, und oft läßt sich lediglich hypothetisch Mögliches formulieren, das sich nicht weiter verifizieren läßt. Derartige Argumentationen lassen sich nicht knapp und schon gar nicht thesenförmig ausdrücken.

Eine bessere, wenn auch nur indirekte Antwort auf diese Frage ist es daher, keine Erklärung des Nicht-Geschehenen bieten zu wollen, sondern vom Ablauf des Tatsächlichen zu berichten. Dabei muß man vor allem an zwei Gegebenheiten erinnern: Erstens, daß der politische Katholizismus seit dem Sturz des Reichskanzlers Brüning (30. Mai 1932) sich nicht mehr in der Regierungsverantwortung befand, sondern in der Opposition. Dies setzte seinen politischen Einwirkungsmöglichkeiten bis zum Abtreten des letzten Präsidialkabinetts vor Hitler enge Grenzen. Zweitens blieb der politische Katholizismus auch nach dem 30. Januar 1933 von der Regierung ausgeschaltet. Er hat weder Einfluß nehmen können auf die Bildung der Regierung Hitler noch auf den Erlaß und den Inhalt der Notverordnungen vom 4. und 28. Februar sowie vom 21. März.

Diese Notverordnungen bewegten sich an der Grenze, aber immer noch im Rahmen der Weimarer Reichsverfassung. Es wurden damit nicht nur drakonische Strafen eingeführt, sondern sieben Grundrechte suspendiert: Freiheit der Person, Freiheit der Wohnung, Postgeheimnis, Freiheit der Meinungsäußerung, Freiheit der Versammlung, Freiheit der Vereinigung sowie Privateigentumsgarantie. Durch diese Notverordnungen wurde der Ausnahmezustand begründet, der bis zum Ende des Dritten Reiches in Kraft geblieben und schließlich als normal ausgegeben worden ist. Der staatliche Terror war dadurch legalisiert.

Nach den Vorschriften der Verfassung hätte zwar der Reichstag die Kompetenz gehabt, diese Notverordnungen aufzuheben. Aber der Reichstag war am 1. Februar 1933 aufgelöst worden (verfassungskonform), und aus den Wahlen vom 5. März ging Hitlers Koalition mit einer absoluten Mehrheit hervor (ca. 52% der gültigen Stimmen). Für eine Aufhebung der Notverordnungen fehlte es also an der parlamentarischen Voraussetzung. Diese Notverordnungen aber waren es, die Hitlers Diktatur begründeten – und nicht erst das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933, dem das Zentrum und die Bayerische Volkspartei (letztlich: weil sie keine Alternative zu erkennen glaubten) zugestimmt haben, was sicher ein irreparabler Fehler gewesen ist. Es ging jetzt nicht mehr darum, die Diktatur zu verhindern, noch weniger ging es darum, sie zu ermöglichen, sondern es ging um eventuelle Bedingungen des eigenen Überleben-Wollens und um eventuelle Chancen des weiteren Sich-Behaupten-Könnens.

Heute, da wir die Vorgänge von 1933 von ihrem Ende her betrachten, ist es nicht leicht, einsichtig zu machen, wie sehr Hitlers Regime – spätestens seit März 1933 – von einem wahren Rausch nationaler Begeisterung, dessen Wucht man kaum überschätzen kann, geradezu getragen wurde. Gewiß hätte in dieser Situation der Terror, mit dem die NS-Kolonnen ihre Gegner drangsalierten, einen Vorgeschmack auf den späteren SS-Staat liefern müssen. Tatsächlich aber glaubten viele, wenn nicht die Mehrheit der Deutschen, das seien nur vorübergehende Randerscheinungen einer jeden Revolution, die zu bedauern, aber nicht zu verhindern seien. Andere rechneten mit einem schnellen Ende des Regimes, weil es in Kürze abgewirtschaftet haben werde. Wieder anderen trübte der Propagandanebel den Blick; denn Hitlers Doppelstrategie des Ineinandergreifens der legalisierten Diktatur von oben mit der mobilisierten Gewalt von unten war mit beschwörenden Appellen an die »nationale Solidarität« verbrämt und wurde zu wenig durchschaut. Vielmehr wirkte fast unwiderstehlich, zumal auf Jüngere, die Versuchung, das Gestrige des Parteienstaates hinter sich zu lassen und sich, durchaus auch mit viel Idealismus, für das zukunftsträchtige Neue zu begeistern. Berührungsängste galten als unzeitgemäß.

Diese nationale Aufbruchsstimmung ließ auch die deutschen Katholiken nicht unberührt. Auch unter ihnen machten sich Angst und Illusion, Hoffnung und Verwirrung breit, besonders bei jüngeren. Auf diese gleichsam elementare Strömung haben sich die deutschen Bischöfe eingestellt, denen Hitler in der Regierungserklärung vom 23. März 1933 (scheinbar) die Hand zur ehrlichen Versöhnung ausstreckte. Seine Entspannungszusagen boten (scheinbar) aussichtsvolle Zusammenarbeit des neuen Staates mit der Kirche an.

Ein solches Angebot der (scheinbar) legal etablierten Staatsmacht, die soeben durch einen Wahlsieg bestätigt worden war, mit Beharren auf der bisherigen Frontstellung zu beantworten, wäre für eine Führung der Kirche, welche den Frieden wenigstens versucht haben muß, ehe sie dem Kirchenvolk den Konflikt zwischen staatlicher und kirchlicher Loyalität zumuten kann, schwer durchzuhalten gewesen. Die Bischöfe lenkten aus diesen Gründen am 28. März 1933 ein und stellten ihre früheren »allgemeinen Verbote und Warnungen« zurück. Sie knüpften diese Zurückstellung jedoch an eine Reihe von Vorbedingungen und Einschränkungen, was damals zunächst, bewußt oder unbewußt, oft übersehen worden ist. Und sie beharrten weiter auf der Unvereinbarkeit zentraler Punkte der nationalsozialistischen Weltanschauung mit dem katholischen Glauben, indem sie die fortdauernde Geltung unverfügbarer christlicher Positionen betonten. Daran haben sie festgehalten, auch als dieses Bekenntnis in der Folgezeit als etwas geschichtlich längst Überholtes diffamiert und mit allen Machtmitteln der Diktatur bekämpft wurde. Ein kirchlicher »Arierparagraph« hat im deutschen Katholizismus weder zur Diskussion noch zur Disposition gestanden. Der Münchener Kardinal Faulhaber hat im Dezember 1933 in aufsehenerregenden Predigten mit eindringlicher Überzeugungskraft das Alte Testament als einen genuinen und unverzichtbaren Teil der göttlichen Offenbarung verteidigt. Die katholische Kirche wollte also bleiben, was sie gewesen war: christliche Kirche. Kirche aber bedeutete nicht nur institutionelle Autonomie zur Bewahrung der Offenbarung, sondern zugleich auch deren Verkündigung als Öffentlichkeitsanspruch. Damit war der Konflikt mit dem nationalsozialistischen Regime vorprogrammiert, der als Kirchenkampf in unserer geschichtlichen Erinnerung einen festen Platz verdient.

Der Nationalsozialismus befand sich nämlich nicht nur weltanschaulich in einem dauerhaft unüberbrückbaren Gegensatz zum Katholizismus, sondern verlangte für diese Weltanschauung das Öffentlichkeitsmonopol. Während er nach außen hin das Gegenteil beteuerte, zielte er deshalb tatsächlich, auch 1933 schon, auf gänzliche Verdrängung des Christentums aus dem öffentlichen Leben, auf Trennung und Isolierung der Kirche von der Gesellschaft. Den Grund dafür hat Goebbels bereits damals prägnant auf den Begriff gebracht: »Wir werden selbst eine Kirche werden.« Deshalb bedeutete unbeirrbares Beharren auf Christentum und kirchlichem Öffentlichkeitsanspruch einen scharfen Kontrast zum NS-Regime. Sobald und soweit das neue System sich weltanschaulich durchzusetzen anschickte, selbst »Kirche« werden wollte, wurde der katholische Kirchenkampf unvermeidbar.

Unter diesen Aspekten ist am 20. Juli 1933 das Reichskonkordat abgeschlossen worden, das Hitler propagandistisch als päpstliche Zustimmung zum Nationalsozialismus umgedeutet hat, und das ihm in Deutschland, sogar in katholischen Theologenkreisen, einigen Prestigegewinn verschaffte. Hingegen bei anderen Katholiken, besonders

bei jüngeren, die engagiert waren, bewegte sich die Reaktion zwischen Erstaunen und Ärger über die kuriale Diplomatie.

Gleichwohl war Hitlers Interpretation eine Propaganda-Verfälschung, die für den Heiligen Stuhl nicht unerwartet kam. Dennoch hielt der Vatikan den Abschluß des Konkordats für die nützlichere Strategie und für daher geboten oder wenigstens unvermeidlich – trotz aller Bedenken gegen den Vertragsabschluß mit einem solchen Regime. Das Reichskonkordat bot nämlich auch der Kirche wichtige Vorteile, kurz- und längerfristig. Es zwang Hitler, dies war seine unmittelbarste Wirkung, zunächst einmal, die »Gleichschaltung« des deutschen Verbandskatholizismus, die schon im Gange war, abrupt anzuhalten und zum größten Teil zurückzunehmen: Das bereits ausgeführte allgemeine Verbot der katholischen Jugendverbände vom 1. Juli wurde mit einer öffentlichen Erklärung Hitlers vom 8. Juli aufgehoben, auf die Eingliederung der großen Standesverbände (KAB, Kolping, KKV) in die »Deutsche Arbeitsfront«, die seit dem 22. Juni eingeleitet worden war, wurde verzichtet. Insofern brachte das Reichskonkordat kurzfristig eine lebensrettende Erleichterung von dem nationalsozialistischen Unterwerfungsdruck. Außerdem bot es auf weitere Sicht die beste Verteidigungslinie, die damals, nach dem Sieg Hitlers, im Einparteienstaat erreichbar war. Das Reichskonkordat war also keine Allianz, sondern ein vertragliches Instrument, welches der Kirche helfen sollte, ihre Identität zu bewahren, wenn es der Nationalsozialismus auf deren Veränderung oder Auslöschung abstelle. Es war keine Garantie, die den Kirchenkampf verhindern konnte, aber eine unverzichtbare Defensivwaffe, wenn es ihn zu bestehen galt. Trotz aller Verletzungen durch das Regime hat das Konkordat diese Funktion bis 1945 immer wieder erfüllt.

Dabei ist die kirchliche Führung sich durchaus bewußt gewesen, daß für das Weiterleben nicht die juridische Hilfe eines völkerrechtlichen Vertrages, sondern die ungebrochene Glaubenstreue des Kirchenvolkes (Klerus wie Laien) entscheidend seien. Sie schätzte jedoch die Überlebenschancen *mit* Unterstützung durch diesen Vertrag für erheblich höher ein als *ohne sie*. Das ergibt sich aus vatikanischen Überlegungen vor der Unterzeichnung im Juli 1933 ebenso wie aus internen Erwägungen über eine kirchliche Aufkündigung des Reichskonkordats im Januar 1937, wo es hieß: »Entscheidend aber müßte doch wohl sein, welche Wirkung eine Kündigung des (Reichs)konkordates auf die Widerstandskraft der deutschen Katholiken haben würde, die wesentlich auf der ihnen zuteil werdenden Seelsorge beruht. Hier ist zu bedenken, daß das Konkordat der Kirche ausdrücklich eine große Zahl auch von solchen Rechten und Freiheiten in Erfüllung ihrer Sendung verbürgt, die früher auch in einem konkordatslosen Zustande als selbstverständlich galten. Es ist zu befürchten, daß der totalitäre Staat nach Wegfall der Konkordatsverpflichtungen auch diese elementarsten Rechte und Freiheiten der Kirche nehmen würde. So erträglich für die Kirche das Leben unter dem gemeinen Rechte in einer Demokratie sein kann, so unerträglich würde es in einem unfreundlich gesinnten autoritären Staate sein, der sie wie einen beliebigen politisch verdächtigen Klub behandeln könnte. Demgegenüber wäre die Aufhebung der wenigen im Konkordate dem Staate gemachten Zugeständnisse für die Kirche kaum von merklichem Nutzen.« Das Reichskonkordat war eben nicht Zweck, sondern Mittel zum Zweck, Zweck war die Seelsorge, und deren Ziel war es, »das Glaubensleben in möglichst vielen Katholiken so zu vertiefen und zu stärken, daß sie den Prüfungen der Zeit gewachsen sind, auch wenn Bekennertreue von ihnen verlangt wird«.

Schon um die Jahreswende 1933/34 hatten sich die Fronten weitgehend geklärt. Es wurde unverkennbar, daß, wie der Erzbischof von Köln im Februar 1934 Hitler selbst vorgehalten hat, »die regierende Bewegung gegenüber Kirche und Christentum eine grundsätzlich feindliche Haltung einnimmt«. 1937 war man sich in der Kirchenführung sicher: Der totalitäre Staat will »grundsätzlich und definitiv die Vernichtung des Christentums und insbesondere der katholischen Religion«. 1938 sagten die Bischöfe ihren Gläubigen offen, daß der nationalsozialistische Angriff auf »Zerstörung der katholischen Kirche innerhalb unseres Volkes, ja selbst die Ausrottung des Christentums überhaupt« ziele. Sie wiederholten 1941: »Es geht um Sein und Nichtsein der Kirche.«

Die Kirche wollte diese nationalsozialistische Politik des Erwürgens nicht ohne konsequente Gegenwehr im Weltanschaulichen hinnehmen. Diese Abwehr führte sie mehr und mehr in eine ausgesprochene Verfolgungs- und Widerstandssituation. Die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur ist daher eine Zeit schwerster Prüfungen geworden, die den Vergleich mit den Christenverfolgungen in der frühen Kirche nicht zu scheuen braucht. Die Zahl der Märtyrer aus dieser Zeit, Laien, Ordensleute und Priester, ist größer als aus irgendeiner anderen Epoche unserer Geschichte. Eine systematisch angelegte Untersuchung aller einzelnen NS-Maßnahmen gegen deutsche katholische Priester – von »einfachen« Drohungen und Verwarnungen, über Geldstrafen und Gestapo-Verhöre, über Rede- und Predigtverbote, über Ausweisungen und Zwangsaufenthalt bis hin zu Verhaftung, KZ-Einlieferung, Hinrichtung und Ermordung – ist in Vorbereitung. Sie dürfte bald abgeschlossen sein und wird ein eindrucksvolles Zeugnis dafür bieten, wie bedrängt und verfolgt die Kirche gewesen ist: Gut ein Drittel des gesamten Klerus, das sind über 8000 Namen einzelner deutscher Priester, sind zwischen 1933 und 1945 mit dem NS-Regime in direkten Konflikt gekommen. Dies zeigt, wie die Kirche unter dem Kreuz gestanden hat.

Die einzelnen Formen und Stationen des katholischen Kirchenkampfes, seine Verschärfung ab 1934/35, die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensleute und Priester, die schrittweise Zurückdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit (Presse, Schule, Verbände) bis hin zu schweren Eingriffen selbst in das innerkirchliche Leben (Gottesdienstverbote im Krieg, Klösterenteignungen und vieles andere mehr) sind hier nicht im Detail zu schildern. Daher ist auch auf Glaubenskundgebungen, Wallfahrten und Hirtenbriefe und vor allem auf die Enzyklika »Mit brennender Sorge« (1937) und auf die Predigten des Bischofs von Münster, Graf Galen, im Sommer 1941 nicht näher einzugehen, obgleich sich daran zeigen ließe, daß diese herausragenden Akte des weltanschaulichen Widerspruchs zum nationalsozialistischen System, die sich der Erinnerung der Mit- und Nachwelt stark eingeprägt haben, nicht nur Selbstverteidigung und Selbstbewahrung bedeuteten, sondern Rekurs auf unveräußerliche Persönlichkeits- und Menschenrechte für die Allgemeinheit waren.

In dieser Zeit der Verfolgung hat es selbstverständlich auch Schwächen gegeben, auch Fehler, auch Versagen in der Kirche – unten wie oben. So war es nicht nur in unserem Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten. Die Kirche darf deren Erörterung nicht scheuen. Sie braucht es auch nicht. Wie es keine selektive Moral gibt, so gibt es auch keine selektive Wahrheit. Nur ganze Wahrheit macht frei.

Dazu gehört, daß alle zeitgenössischen Quellen herangezogen und alle ergiebigen Erkenntnismittel ausgeschöpft werden, also der gesamte Methodenapparat der

Geschichtswissenschaft in bestmöglicher Weise benutzt wird, denn für diese Thematik gelten die gleichen Regeln wie für jedes andere historische oder zeitgeschichtliche Thema auch.

Es geht aber nicht nur um Methodenprobleme im engeren, technischen Sinne, sondern um den Ansatz überhaupt. So muß uns bewußt bleiben, daß wir Heutige die Ereignisse dieser Zeit von ihrem Ende her bedenken. Insofern sind wir viel klüger, als es die bestunterrichteten und weitestsichtigen Zeitgenossen vor diesem Ende waren und sein konnten. Das hat für die gerechte Bewertung damaligen Handelns und Verhaltens ganz erhebliche Konsequenzen. Der Historiker muß nicht nur möglichst genau den objektiven, sondern auch den subjektiven Horizont beschreiben, in denen sich das jeweilige Handeln und Entscheiden ereignete. Vor allem gilt das für die Beurteilung der Güterabwägungen, die dem damaligen Handeln, Entscheiden, Verhalten vorauslagen. Es ist ein Unterschied, ob eine (von uns heute als falsch angesehene) Güterabwägung von damals falsch war, weil sie von falschen Prinzipien ausging, oder falsch war, weil man richtige Prinzipien falsch anwendete (was übrigens auch umgekehrt gilt: richtiges Handeln trotz falscher Prinzipien). Es sind also nicht nur die Folgen, sondern auch die Voraussetzungen von Versagen, von Fehlern, von Schwächen angemessen zu ermitteln und zu beschreiben. Das ist kein leichtes Geschäft, doch stellt sich diese Schwierigkeit nicht nur in der Zeitgeschichte, sondern in der Geschichtswissenschaft allgemein...

Die Erklärung der deutschen Bischöfe zum 30. Januar 1933 wurde am 24. Januar 1983 veröffentlicht.

GLOSSEN

HINÜBER* – WAHRSCHEINLICH WIRD es kaum ein junger Mensch lesen. Daher kann ich offen reden. Also: Keine Erinnerungen! Keine Anweisung! Nur keine Belehrungen! Die jungen Leute von heute können ohnehin kein richtiges Deutsch, wissen weder, wer Chamberlain oder Göring waren, noch wann Stalin starb, und sie verwechseln die Nord-Ost- mit der Nord-West-Passage. Es ist zwecklos. Nicht einmal die besten Witze verstehen sie.

Allerdings reden viele von ihnen ein passables Englisch, etliche können einen Computer zielsicher benützen und alle können Auto fahren. Warum sie Pizza essen oder was sie unter »blow up« verstehen, weiß ich nicht. Wahrscheinlich ist das aber unwichtig – Nonsens. Und überhaupt regen sie sich zuviel auf; während sie Entscheidendes gar nicht aufregt. Kismet . . . (Auch dieses Wort verstehen die Zwanzigjährigen nicht mehr, da ihnen die gediegene Sekundärbildung aus Karl May, Rolf Torring oder dem lustigen G. K. Chesterton fehlt.)

Warum man heute mit achtzehn zum Nordkap, mit neunzehn nach Indien und mit zwanzig durch die Sahara fährt, ohne vorher den Peilstein bestiegen oder die Wachau durchwandert zu haben, ist eigentlich unverständlich. Wahrscheinlich liegt es an der Wohlstandsgesellschaft. Möglicherweise kann auch die Phantasielosigkeit der Illustrierten daran schuld sein. Vielleicht wird es sich mit den Teletextprogrammen in Rezessionszeiten wieder ändern. Oh Pawlows Hund! Oh außengesteuerte Gesellschaft! Oh eiliger Vater!

* Mitarbeiter der Katholischen Hochschulgemeinden Österreichs während der vierziger und fünfziger Jahre wurden gebeten, einige Reflexionen niederzuschreiben. Vielleicht würden diese auch jüngere Menschen interessieren. Hier antwortet Erich Bodzenta, Jahrgang 1927.

Da kommt einer plötzlich daher, im Jahre 1982, und fragt mich, ob ich Ferdinand Ebner kenne? No na! In seiner Überraschung zitiert er mir genau die Inschrift des Grabsteins und noch mehr. Woher dieser Blitz, ohne »Übertragung des Kulturgutes durch die ältere Generation auf die jüngere«? Da rechnen kleine Mädchen Matrizen und Faktorenanalysen, ohne jemals »Kein schöner Land. . .« gesungen zu haben. Da diskutieren Jünglinge und Mädlinge aus stupender Literaturkenntnis über Gesellschaftswandel und Machtstrukturen. Das geschieht nicht jeden Tag, aber es kommt vor. Was soll man sich da denken? Sie werden eine Zukunft haben.

In wenigen Jahren wurden im Seminar aus zehn bornierten Marxisten acht Kritiker, sechs Denker, drei hervorragende Doktoren. Allen Studenten kann man heute die Frage stellen nach dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Öffentlich. Keiner lacht. Was geht hier eigentlich vor? Die Zeiten ändern sich. Nur nicht eingreifen. Nur nichts gefallen lassen! Unbedingt durchhalten.

Wie waren wir selbst vor über dreißig Jahren? Was dachten meine Freunde? Bei Durchsicht alter »Blätter» (Zeitschrift für Studierende) finde ich im Jahrgang 1950 ganz abwegige Bemerkungen: Ältere Studenten, die schon etwas wüßten, könnten ihren Lehrern Fragen stellen und diese kritisieren. Wenn mir das als Professor heute passiert, bin ich eher übel gelaunt. Wahrscheinlich waren wir in der Form anders – in der Sache sicher nicht. Die Kollegin anno 1949, mit einem umgewickelten Fenstervorhang, bloß mit Stecknadeln zusammengesteckt, am Ball im eleganten Sofiensaal, würde auch gut in eine Fete von 1983 gepaßt haben.

Terroristen gab es damals nicht. Dafür kannte ich einen, der für einen ausländischen Geheimdienst arbeitete; einen anderen, der regelmäßig über die Grenze ging, um in verlassene Häuser einzubrechen, in irgendwessen Auftrag. Geschmuggelt und gehamstert in den vier Besatzungszonen habe ich selber. Es gab auch kein Rauschgift. Nur einmal erlebte ich nahe Ebendorf den Zusammenbruch einer Süchtigen. Die Studenten der Nachkriegszeit waren am raschen Studienabschluß interessiert. Allerdings brauchten einige Mediziner auch damals 22 Semester, Techniker 15-17, Philosophen und Welthändler statt der verkürzten sechs ihre 12-13 Semester. Aber das waren Ausnahmen, so wie heute.

Maturanten mit dem frischen Zeugnis gehören zu den gescheitesten Leuten der Nation. Mit Recht. Nie wieder werden sie aus allen Gebieten soviel wissen. Natürlich treten kleine Unsicherheiten auf. Wenn sie sich einer Dame/einem älteren Herrn in höherer Stellung nähern müssen; wenn sie unversehens in eine politische Diskussion hineingeraten; wenn der Straßenbahnkontrolleur kommt und sie haben keine Karte etc. Richtig unangenehm wird es in diesem Lebensabschnitt aber erst, wenn man sich für etwas entscheiden muß: ein Studienfach, einen Beruf, eine Liebe. Kein Mensch hilft einem! Warum auch? Alle anderen sind sture, ignorante Egoisten. Sowieso.

Welches Fach? Eigentlich sind alle gleich gut, gleich schwer; niemand weiß, was zukunftsträchtig sein wird. Man ist vielseitig begabt. Wichtiger ist das Problem. Auch das Arbeitsmilieu. Sie bleiben. Überdruß kommt bei der interessantesten Tätigkeit. Man wird schon von etwas leben können. Soziologie oder Informatik gab es 1945 noch nicht. Tabakeinkäufer, Hafendirektor, Bischof oder Landeshauptmann kann man nicht studieren. Es ergibt sich.

Welcher Beruf? ist schon deshalb eine schwer beantwortbare Frage, weil jährlich Hunderte neuer Berufe entstehen. 1950 gab es Brandstifter (Schuhfabrik), Fahrer (Stahlwerk), Kanzleikonzipist (Büro); sie sind verschwunden wie Meerschaumdrechsler, Oberinspizienten und unbezahlte Gymnasial-Probelehrer. Dafür gibt es jetzt Software-Analysten, Product-Manager, Medien-Projektleiter, Bio-Bauern, Marketing-Spezialisten, Sozio-Biologen, Urbanisten, Bewährungshelfer oder Rehabilitations-Therapeuten. Auch Astronauten-Stellen werden schon öffentlich ausgeschrieben. Man wird schon etwas finden. Dann braucht man nur zugreifen, fest.

Welche Liebe? Die bis zum Tod natürlich. Alles andere ist die Mühe nicht wert, mit dem Zeitaufwand, den Kosten und dem Papierkrieg. Realisten meinen, daß Schönheit verblüht. Sie irren selbstverständlich, wie in vielem anderen auch. Kritische Realisten sind daher für *peacemeal engineering*, für Stückwerktechnik, also für probieren und experi-

mentieren. Am besten immer mit dem gleichen Werkstück, demselben Partner, denn dann sieht man die Fehler augenscheinlich und kann korrigieren. Aus den Fehlern lernen, schreibt Sir Karl Raimund Popper vor, das wird wohl auch für die Ehe gelten.

Frauen wissen das signifikant öfter, wie Umfragen bestätigen. Menschen männlichen Geschlechts, mit ihrer verlängerten Pubertät, müssen sich in dieser Hinsicht einem Lernprozeß unterwerfen. Bis fünfundzwanzig ist man sehr gut lernfähig und sollte daher um diese Zeit entscheiden. Von fünfundzwanzig bis fünfzig etwa ist man immer noch gut lernfähig, für etwaige Kurskorrekturen. Ab fünfzig ist man wieder lernfähig, da viele Behinderungen (Kinder, beruflicher Ehrgeiz, *concupiscentia)* wegfallen oder weniger stören. Man sollte also vor allem das Lernen lernen, um lernfähig zu bleiben. Dabei kann man immer wieder anfangen, besonders in der Ehe und im Umgang mit der Familie. Man lernt nie aus.

Mit Konflikten leben ist normal. (Wieso mir das bei der Ehe einfällt?) Mit Konflikten fertig werden ist das Leben. Eufunktional ist selten, dysfunktional ist oft. Also muß man sich darauf einstellen, meine ich. Konflikte schlichten, Konflikte austragen, Konflikte erdulden. Nur nicht zu empfindlich sein! Ohne Narben gibt es keine Erwachsenen. Dabei Nüchternheit als oberstes Gebot. Und manches Problem ist unlösbar.

Zum Beispiel das Verhältnis der Geschlechter zueinander. Zwar heißt es klassisch: Eros ist Geist durch die Sinne. Aber das Gleichgewicht von Geist und Sinnen muß erst einer finden. Jedenfalls ist es im physikalischen Sinne labil. Mangel an einem der beiden Elemente wäre katastrophal; Unterdrückung eines derselben kann zur Katastrophe führen. Vielleicht ist Hochdruck von beiden Seiten, gebremst durch stärksten Außendruck der Umwelt, noch am erträglichsten. Zwar hat es immer wieder Explosionen gegeben, vermeiden scheint aber besser, als diese zu erleiden.

Das ist meine Meinung – ich mag mich irren – wer kann mich belehren? Der Partner, die Kinder, die Freunde. Wir brauchen sie dringend. Daher muß man sie pflegen. Tag um Tag, Jahr für Jahr, zielbewußt. Menschen um sich zu haben, Menschen für Gespräch, Streit und Zärtlichkeit, das ist keine Selbstverständlichkeit. Es ist ein Geschenk, auch eine Frucht eigenen Bemühens. Oft ist es lästig, aber immer besser als Einsamkeit. Da kann man sogar einen Mitgliedsbeitrag opfern, um wo »dazuzugehören«.

Die Wanderer gehen gern in Gruppen, und sie lieben eine bestimmte Landschaft. Wenn jemand stört und das Land verwüstet, kämpfen sie für »Umweltschutz«. Hier ist die elementarste Form der Politik. Um Kinder, Land und ererbte Kultur muß man kämpfen. Das Land und die Leute sind es wert. Ja, man soll sich engagieren! Was ist man sonst? Ein Aussteiger, der langsam, aber sicher zum Idioten wird . . . Mühe, Anstrengung und Plagen sind Beigaben. Die leichte Tour scheitert, wie Illusionen vergehen.

Als ich klein war, umgab mich Geborgenheit. Schutz, trotz Not. Das war wichtig! Als ich größer wurde, gab es verlockende Phrasen mit schrecklichem Ende. Wo war die Richtung? Wer hatte den Kompaß? Glauben an wen? Zuweilen geschehen Wunder; darauf kann man sich verlassen. Das steht schon in der Bibel. Wer es erlebt hat, weiß es. Eine christliche Gemeinde – nur für ein paar Jahre – prägte den Stempel auf. Man kann Ähnliches nur jedem wünschen.

In diesen Zeiten ist alles anders. Oder es scheint bloß so. Moses wollte gar nicht. Er war mit einer Heidin verheiratet und hatte immer die Ausrede, daß er nicht reden könne. Trotzdem wurde er gelockt. Viele Gnaden kamen über ihn und sein Volk. Zum Reden wurde ihm Aaron beigegeben; der große, eigensinnige Pharao wurde vernichtet. Trotz seiner achtzig Jahre wurde ihm das Marschieren leicht. Und so zogen sie aus, übermütige Krieger, schwangere Frauen, Säuglinge und Behinderte, Kind und Kegel. Es war kein flotter tatarischer Reiterzug, nur eine langsame Karawane, neben Kamelen auch Esel, Ziegen und Geflügel. Die Rauchsäule immer in der Ferne sichtbar. Das Volk war weder homogen noch monogam, aber gläubig. Die Verheißung trieb sie voran. Ihre Enkel haben den Messias leibhaftig gesehen und seine Liebe erfahren.

Tout le monde en marche. Jahrhundert für Jahrhundert. Jetzt ist es an uns, bald an Euch und alle, die da noch kommen werden. Das

Lachen und das Grauen ist eingebettet in die Hoffnung: es geht gut aus! Die Liebe wird uns erretten. – Das Diplom, der Bausparvertrag, das notarielle Testament sind wichtig. Der Vorsitz im Gremium, der Kosmetiksalon, der Gehaltszettel und der Wahlausgang sind anzustrebende Ziele. Aber sicher sind sie nicht das Wichtigste. Unglaublich, da ist Einer, mit dem man sprechen kann, über Millionen Lichtjahre und Galaxien, der sich kümmert um Dich, als wärst Du etwas. Wenn das kein Trost ist, in der Welt der Treulosen, der Autounfälle, Kindervergifter, Landesverräter und Mörder!

Ich bin müde, krank, frustriert. Es ödet mich an in der langweiligen Wiederholung von Blödheiten und Sünden. Manche Träume werden wohl nicht in Erfüllung gehen. Was ich mir verdient habe, wird nicht belohnt werden. Die, denen ich geholfen habe, werden keinen Dank kennen. Die Kinder gehen Wege, die ich nicht verstehe. Was wird noch Übles kommen? Habt keine Angst! Es ist alles schon entschieden. Nur eine kleine Weile, dann liegen alle Knochen im Karner. Wozu noch Raffgier?

Man tut weiter, so gut es geht. In Freude und Geduld, mit Anstrengung und trotz Mühsal. Mehr kann man ja nicht. Laßt Ihn wirken! Er soll auch was tun, den ganzen Rest. Es ist ja schließlich Seine Welt. Bis wir hinüber sind. Beim Saphir, dem Grundstein des zweiten Tores der ewigen Stadt, der »aus Glas und Gold«, könnten wir einander treffen. Nehmt doch noch etliche mit!

Fast bin ich sicher, wir könnten es schaffen.

Erich Bodzenta

Klaus Hemmerle, geboren 1929 in Freiburg i. Br, 1970-1973 Professor für Fundamentaltheologie in Bochum, 1973-1975 Professor für Christliche Religionsphilosophie in Freiburg i. Br. Seit 1975 Bischof von Aachen; im gleichen Jahr wurde Bischof Hemmerle Geistlicher Assistent des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Carlos Díaz, geboren 1944 in Canalejas del Arroyo (Cuenca), lebt in Madrid. Den Beitrag auf Seite 318 übertrug August Berz ins Deutsche.

Elzbieta Sujak, geboren 1928, arbeitet als Neurologin in Lubliniec bei Tschenstochau. Den Beitrag auf Seite 325 übertrug aus dem Französischen Oskar Simmel SJ.

Wilhelm F. Kasch, geboren 1921 in Nordhackstedt/Lkrs. Flensburg, verheiratet, fünf Kinder, ist Professor für systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bayreuth; Vizepräsident der Gertrud von le Fort-Gesellschaft.

Eugen Kleindienst, geboren 1952, vormals wissenschaftlicher Assistent bei Professor Karl Forster, jetzt Sekretär des Bischofs von Augsburg.

Peter Wolf, geboren 1947 in Ersingen bei Pforzheim, ab 1973 Kaplan in Ebringen und Freiburg, ab 1975 Bischöflicher Beauftragter für den Ständigen Diakonat; ab 1976 Direktor des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe in der Erzdiözese Freiburg; seit April 1983 Direktor des Collegium Borromaeum (Theologenkonvikt) der Erzdiözese Freiburg.

Paul-Ludwig Weinacht, geboren 1938 in Freiburg i. Br., ist ordentlicher Professor für Didaktik der Sozialkunde und für Politische Wissenschaft sowie Mitvorstand des Instituts für Soziologie der Universität Würzburg.

Konrad Repgen, geboren 1923, ist ordentlicher Professor der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Erich Bodzenta, geboren 1927 in Wien, verheiratet, fünf Kinder, ordentlicher Professor der Soziologie an der Universität Wien.

Die Krankensalbung – Sakrament des hingegebenen Lebens

Von Michel Sales SJ

»Man stirbt nicht jeder für sich, wir sterben füreinander oder sogar, wer weiß, einer an Stelle des andern« (Georges Bernanos).

In seinem »Leben des hl. Augustinus« schreibt Possidius, daß, wenn der Bischof von Hippo »zu Kranken gerufen wurde, um den Herrn für sie zu bitten und ihnen die Hände aufzulegen, er sich unverzüglich zu ihnen begab«. Augustinus führt darin nur die normale Praxis der Kirche weiter, die seit Anfang den amtlichen Dienern der Gemeinde die Pflicht auferlegt hatte, die durch Krankheit gelähmten Gläubigen zu besuchen, um ihnen inmitten ihrer Prüfung zu helfen, die im Glaubensbekenntnis bezeugte Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches wachzuhalten.

Diese Sorge für die Kranken wurzelt in einer Haltung Christi selbst, die sich durch sein ganzes irdisches Leben hinzieht. Hat er doch zahlreiche Kranke, die an allen möglichen Siechtümern litten, geheilt; die uns vom Evangelium gebotenen Heilungsberichte werden nie als Taten eines gewöhnlichen Heilers (deren es immer gab) gedeutet, sondern als konkrete und wirksame Zeichen der Macht des Weltheilands, die mit der Sündenvergebung und der Befreiung von den bösen, die Menschen von Gott entfremdenden Geistern in enger Verbindung standen. Evangelien und Apostelgeschichte zeigen uns außerdem, daß die Jünger mit der gleichen Sendung und Vollmacht wie der Meister ausgestattet waren; bei Markus findet sich außerdem ein wichtiger Zusatz, den das Trienter Konzil anläßlich des Sakraments der Krankensalbung aufgreifen wird: die Zwölf, die von Jesus ausgesandt worden waren, »vertrieben die bösen Geister«, »salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie« (Mk 6,13).

Es ist richtig, das Sakrament der »Letzten Ölung« in diesem Zusammenhang anzugeben, das das Zweite Vatikanum richtiger als »Krankensalbung« zu bezeichnen vorschlägt, sofern es »nicht nur das Sakrament der Sterbenden« ist – nach einer noch allzu verbreiteten Ansicht.

1. Geschichte[1]

Die Krankensalbung ist für die katholische Kirche eines der sieben Sakramente des Neuen Bundes, von Christus eingesetzt, »angedeutet« im Markusevangelium (6,13), den Gläubigen empfohlen und im Jakobusbrief promulgiert: »Ist

1 Wir führen hier einige historische Dokumente zur Krankensalbung an. Leser, die das Thema vertiefen möchten, verweisen wir auf Bernard Sesboüe, L'onction des Malades. Lyon 1971;

jemand unter euch krank, so lasse er die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen, und sie sollen über ihn beten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufstehen lassen, und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden« (Jak 5,14-15).[2]

Außer diesem grundlegenden Zeugnis des Neuen Testaments besitzt man von alters her verschiedene Angaben über die kirchliche Krankensalbung, sowohl in sehr alten liturgischen Texten wie in solchen kirchlicher Schriftsteller.[3] Die letztern begnügen sich meist damit, den Jakobustext zu kommentieren, um die Praxis der Krankensalbung zu begründen. Aber der lehrhafte und disziplinäre Charakter ihrer Texte ist nachdrücklich betont, ihre Bedeutung ist zumal dann erheblich, wenn Vertreter der lehrenden Kirche, ein Papst oder ein Bischof, sie verfaßt haben. So antwortet Papst Innozenz I. in einem Brief von 416 auf eine Anfrage des Bischofs Decentrius von Gubbio und betont darin, daß die Salbung »zu den Sakramenten« der Kirche zählt und den getauften Kranken gespendet werden soll.

Was ihre Praxis betrifft, so hat diese Salbung im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Formen angenommen. Im Westen vornehmlich hat sich der Ritus seit der karolingischen Reform (8. Jahrhundert) an den Zeitpunkt des Todes verlagert; die Salbung wurde nach der Beichte und Eucharistie vorgenommen und wurde damit zum letzt-gespendeten Sakrament (daher die Bezeichnung »Letzte Ölung«). Der Osten kennt diese Versetzung der Salbung an den Augenblick des Todes nicht. »In diesen kirchlichen Bereichen hat die Salbung nie den besonderen Charakter einer unmittelbaren Vorbereitung auf den Tod angenommen. Ihre liturgische Spendung findet vorzüglich in der Kirche statt; wenn dies nicht möglich ist, begeben sich die Priester zum Kranken oder Sterbenden, dem die Salbung natürlich nicht verweigert wird, aber für gewöhnlich hütet man sich, die letzten Augenblicke abzuwarten. Das Öl wird an Ort und Stelle durch ein Kollegium von sieben Priestern (die aber oft nur zu zweit oder zu dritt sind) unmittelbar vor der Salbung geweiht. Man ist also bestrebt, die Liturgie mit der Segnung des Öls und der Salbung zu verbinden, im Gegensatz zum Westen, der die Segnung am Gründonnerstag vornimmt und sie dem Bischof vorbehält. Außerdem bemüht sich der Osten, den kollegialen Aspekt des kirchlichen Amtes beizubehalten, wie der Jakobustext ihn nahelegt.«[4]

Claude Ortemann, Le sacrement des malades. Lyon 1971; im Gegensatz zum erstgenannten Werk stellt Ortemann keinen Bezug zur Liturgie des Ostens her. Beide Werke erschienen allerdings vor der Apostolischen Konstitution und dem neuen römischen Rituale für die Krankensalbung (vgl Anm. 6).

2 Trienter Konzil, Sess. XIV, De extrema unctione, Kp. II (DS 1696); (vgl. ebd. can. 1).

3 Diese Dokumente werden bei B. Sesboüe und C. Ortemann angeführt und kommentiert.

4 B. Sesboüé, a.a.O., S. 30.

Diese in der kirchlichen Praxis aufgrund verschiedener historischer Entwicklungen feststellbaren Divergenzen berühren in keiner Weise die grundlegende Einheit des Sakraments und die letzte Bedeutung der Krankensalbung. »Der lebendige Sinn des Sakraments bezieht sich auf die Heilung, sofern diese als Zeichen und Unterpfand des Heils aller Menschen betrachtet wird. Die Salbung läßt wirksam teilnehmen an Christi Auferstehung, die durch den Glauben dem Menschen zugeeignet wird und dessen Sieg über den Tod ermöglicht, einen Sieg, der paradoxerweise kraft einer Übersteigung des Todes erreicht wird. So verstanden, schließt sie auch, als eine ihrer Möglichkeiten, die Vorbereitung des Getauften auf den Tod in sich ein.«[5]

2. *Die heutige Praxis*

Die dogmatische Bedeutung der Krankensalbung ist von den Konzilien von Florenz (1439) und Trient (1551) dargelegt worden. In der Liturgie-Konstitution (Nr. 73) hat das Zweite Vatikanum hervorgehoben, daß die Krankensalbung »nicht nur das Sakrament derer ist, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten«. Um dieser Weisung des Konzils zu entsprechen, wurde am 18. Januar 1973 die Apostolische Konstitution veröffentlicht, in der Paul VI. den Ritus der Krankensalbung modifiziert und das neue Ritual approbiert hat.[6] Man hat mit Recht dazu bemerkt, daß diese Änderungen in tiefer Kontinuität mit der Tradition und insbesondere mit dem Konzil von Trient vorgenommen wurden. Deshalb stützt sich die Apostolische Konstitution Pauls VI. auf einen Text dieses Konzils, von dem man aufgrund der Geschichte der damaligen Erörterungen weiß, daß er »dem Willen der Konzilsväter Ausdruck gab, sich von der mittelalterlichen Theologie zu distanzieren und es abzulehnen, in der Letzten Ölung nur das Sakrament derer zu sehen, die am Sterben sind«.[7]

Das neue Ritual weist mehrere Änderungen gegenüber dem aus dem Mittelalter stammenden lateinischen auf. Wir wollen hier nur auf zwei davon hinweisen. Die erste und wichtigste betrifft die neue Spendeformel. »Das Sakrament der Krankensalbung«, sagt die neue Konstitution, wird »den gefährlich Erkrankten gespendet, indem man sie mit gebührend geweihtem Öl – Olivenöl oder je nach Zweckmäßigkeit mit anderem Pflanzenöl – an der

5 Ebd.

6 Die Konstitution wurde in »Documentation catholique« vom 4. Februar 1973, S. 101-102 veröffentlicht. Deutsch: Liturgisches Institut (Hrsg.): Feier der Krankensakramente in den katholischen Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. 2. Druck der 2. Auflage. Freiburg i. Br. 1980. In der gleichen Nummer von »Documentation cath.« wird das neue Ritual von Msgr. Aimé Martimort vorgestellt, S. 103-104.

7 A. Martimort, S. 103.

Stirn und an den Händen salbt und ein einziges Mal dazu sagt: ›Möge der Herr durch diese heilige Salbung und durch seine milde Barmherzigkeit dir mit der Gnade des Heiligen Geistes beistehen, damit er dich, von deinen Sünden befreit, in seiner Güte rette und aufrichte.‹«[8] Diese Formel hat gegenüber der früheren den Vorteil, dem Text des Jakobusbriefs und des Trienter Konzils näher zu stehen.[9] Außerdem eröffnet sie zwei bemerkenswerte theologische Ausblicke: »Der erste liegt darin, daß die gewährte Gnade ein Werk des Heiligen Geistes ist, wie das römische Gebet der Ölweihe es stets ausgedrückt hat . . . Der zweite zeigt, daß das Sakrament der Salbung ein Heilmittel für Seele und Leib ist; wenn es einen Bußcharakter hat – bis dahin, daß es die Beichte ersetzen kann, wenn diese unmöglich geworden ist –, so bringt es doch vor allem eine Gnade von Heil, Stärkung, Erleichterung.«[10]

Eine zweite Änderung im Ritual nähert dieses in verschiedener Hinsicht der östlichen Form der sakramentalen Feier an. Das neue Ritual empfiehlt, »wann immer es möglich ist, das Sakrament in eine vollständige liturgische Feier einzubauen, mit einem Bußakt, mit Lesung des Wortes Gottes, allgemeinem Gebet, Rezitieren des Vater Unser und Segen«. Sogar eine Salbung im Verlauf der hl. Messe ist möglich, vor allem wird »die Feier der Salbung inmitten einer größeren Versammlung von Gläubigen« vorgesehen. Dies ist eine völlige Neuerung, deren Erfolg man bei großen Wallfahrten, wie denen nach Lourdes, oder bei andern Ansammlungen von Kranken feststellen konnte und die als großer geistlicher Fortschritt gelten kann. In der Tat: »statt daß Krankensalbung als ein zuweilen verstohlen vorgenommener Ritus gespendet wird, um einem Menschen den bevorstehenden Tod zu verheimlichen, gewähren diese feierlichen Spendungen ernsthaft Kranken oder alten Personen die Gelegenheit, ihren Zustand zu heiligen, sich mit den Leiden Christi zu vereinigen und die Gnaden entgegenzunehmen, deren sie in ihrer Prüfung bedürfen«.[11]

Fügen wir bei, daß das neue Ritual einem Kranken, der die Salbung bereits empfing, die Möglichkeit gibt, sie erneut zu empfangen, »nicht nur wenn er nach einer Periode der Genesung einen Rückfall erleidet, wie dies schon früher vorgesehen war, sondern auch wenn im Verlauf der gleichen Krankheit sein Zustand ernster geworden ist«. Endlich ist das Ritual besorgt, das Sakrament der Salbung in den weiteren Zusammenhang der gesamten Krankenseelsorge der Kirche (nicht nur der Sterbenden) zu stellen. Es enthält auch einige Überlegungen über »das Kranksein des Menschen und dessen Bedeutung in der Heilsgeschichte«.

---

8 Paul VI., a.a.O., S. 102.

9 Der Text des hl. Jakobus enthält vier Schlüsselworte, die das gesamte Mysterium des Lebens, des Todes und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus aufklingen lassen. Vgl. den ausführlichen Kommentar dieses Textes bei B. Sesboüe, a.a.O., S. 103.

10 Ebd., S. 104.

11 Trienter Konzil, Sess. XIV. De extrema unctione, Kp. II (DS 1696).

Begreiflicherweise wird eine solche Reform sich im kirchlichen Leben nur allmählich durchsetzen, in dem Maße als das geistige Verständnis sich vertieft und Priester und Gläubige den erforderten pastoralen Einsatz leisten. In einer Welt aber, in der die Sorge um Gesundheit, Alter und Tod immer eindringlicher wird, besagt es eine echte Gnade, wenn die Kirche, dem Geist des Evangeliums getreu, Christi Licht auf diese dunkle Seite des Daseins wirft, welche das Los alles menschlichen Lebens ist.

3. Teilnahme an Christi Passion

Gemäß dem Geist der Kirche verleiht die Krankensalbung eine doppelte Anteilnahme am Geheimnis Christi, der sein Leben für die von ihm Geliebten hingibt. Einerseits erhält, wer die Prüfung von Krankheit, Alter und Tod durchmacht, Anteil an der Gnade des Heiligen Geistes, der nach dem Hinweis des Johannesevangeliums (19,34) durch die Passion des Herrn für uns frei wird. Die Krankensalbung »tilgt die Vergehen, falls solche noch zu tilgen sind, sie nimmt die Überbleibsel der Sünde weg, richtet die Seele auf und stärkt sie, indem sie ein großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit in ihm weckt, das den Kranken aufrichtet, so daß er die Lasten und Schmerzen der Krankheit leichter trägt und den Versuchungen Satans, der seiner Ferse nachstellt (Gen 3,15), besser widersteht und manchmal, wenn es dem Heil der Seele förderlich ist, auch die körperliche Genesung erlangt«.[12]

Daß in diesem Text der Widerstand gegen die Versuchungen erwähnt wird, entspricht einer menschlich-geistlichen Erfahrung, die nicht unterschätzt werden darf. Denn jede Krankheit ist ebensosehr eine Stätte geistlichen wie leiblichen Kampfes. Sie ist »die Stunde, da der Glaube auf seine Echtheit hin erprobt wird. Was wird aus ihm bei der Erfahrung des Übels, seines Grauens und seiner Sinnlosigkeit? In dieser Erfahrung begegnet der Christ der Anfechtung. Um sie zu bestehen, ist ihm eine verwundete, ihrerseits kranke Freiheit als Waffe gegeben, die noch durch das Schwergewicht der Sünde behindert wird. Die ganze von ihm gespürte Schwäche vermehrt sich durch seine geistliche Kraftlosigkeit. So bedroht ihn schließlich der endgültige Tod seiner Selbstverweigerung, es sei denn sein Anhangen an Christus halte seinen innern Aufruhr nieder, lasse ihn die lauernde Verzweiflung überwinden und gebe ihm den Sieg über den leiblich-geistigen Sturmangriff des Bösen. Er ist in eine Schlacht eingetreten, in der er gegen die Übermacht des Todes kämpfen muß, indem er sich an das Leben und die Heilung Dessen anschließt, der das *Leben* selbst ist, aber so, daß er Ja sagt zum Durchgang durch das Zerreißende der Krankheit, ehe Friede und Gesundheit wiederkehren, Ja sagt auch dazu, daß der Kampf eines Tages mit Gewißheit durch das Zerreißende des Todes hindurchgehen wird, bevor die endgültige Gesundung in der Auferstehung erfolgt.«[13]

12 Ebd.

13 B. Sesboüe, a.a.O., S. 52-53.

Jedoch dürfen das Erleichternde und Heilende, das der Christ in der Salbung erfährt, nicht in einem verengten und individualistischen Sinn ausgelegt werden. Denn wie die Kranken durch die Sorge der ganzen Kirche dem leidenden und auferstandenen Herrn anempfohlen werden, damit er ihnen Erleichterung und Rettung verschaffe, so werden die Kranken ihrerseits aufgefordert, ihren Leidenszustand für das Wohl der gesamten Kirche zu bejahen. Deshalb begnügt die Kirche sich nicht damit, für sie zu beten, sondern fordert sie auf, »sich bewußt mit dem Leiden und Sterben Christi zu vereinigen und so zum Wohl des gesamten Gottesvolkes beizutragen«.[14]

Dieser Aufruf der Kirche, sich in Freiheit den Leiden Christi zum Wohl seines Leibes, der Kirche (Kol 1,24), zuzugesellen, schließt keinerlei morbide Apologie der Krankheit in sich, keinerlei Art von Wohlgefallen am Schmerz. Ganz abgesehen von ihren tausendjährigen Anstrengungen, die Leiden der Menschheit tätig zu lindern, wie sie sich in der stillen Hingabe so vieler Laien, Priester, Männer und Frauen im Ordensstand aller Jahrhunderte verkörpert, hat die Kirche nie aufgehört, jede Art von Kampf gegen Schmerz, Krankheit und Tod zu ermutigen. Übrigens bleibt das Leiden für den christlichen Glauben eine zweideutige Wirklichkeit, die, für sich allein genommen, keinerlei positiven Wert hat. Der aus der Sünde sich ergebende Schmerz ist nicht durch sich selber erlösend. Nur die Liebe rettet; das von dem großen Unschuldigen vergossene Blut ist in unserer Welt der von der Sünde der Liebe auferlegte Preis, die es auf sich nimmt, sich bis zum äußersten hinzugeben. »Weder Nägel noch Kreuz hätten das Wort Gottes festhalten können, wäre es nicht durch die Liebe gefesselt worden«, sagt tiefsinnig Katharina von Siena. Nebenbei sei noch bemerkt, daß der katholische Glaube an eine Hölle, die das vollkommene Leiden und den reinen Gegensatz zum Heil darstellt, zumindest beweist, daß Schmerz nicht als solcher heilwirkend ist.

Während die Kirche immer den Kampf gegen das Leid der Menschheit gefördert und gehofft hat, das Reich Gottes werde alle Tränen unserer Augen trocknen, hat sie sich doch immer geweigert, das Unheilbare am menschlichen Dasein – Krankheit, Alter, Tod – als etwas rein Sinnloses anzusehen. Indem sie vielmehr alle Agonie des Fleisches und des Herzens im Licht des Ostermysteriums betrachtet, hat sie seit ihren Ursprüngen die Gläubigen ermuntert, das, was Anlaß zur Verzweiflung sein könnte, in einen Quell des Lebens für sich und die andern zu verwandeln. »Die unglaubliche Erhabenheit des Christentums«, vermerkt Simone Weil mit Recht, »stammt daher, daß es kein übernatürliches Heilmittel gegen den Schmerz sucht, wohl aber einen übernatürlichen Gebrauch des Schmerzes.« Christus »ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selber leben, sondern Dem, der für sie gestorben und

14 Vatikanum II, Konstitution Lumen gentium, nr. 11. Dieser Text verweist ausdrücklich auf folgende Stellen des Neuen Testaments: Röm 8,17; Kol 1,24; 1 Tim 2,11-12; 1 Petr 4,13.

auferweckt worden ist« (2 Kor 5,15). In diesem Sinn muß die aktive Teilnahme des Glaubenden an den Leiden Christi für das Wohl des Gottesvolkes verstanden werden, wobei diese Teilnahme mit dem Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen zusammenzusehen ist. Es gibt einen einzigen Sinn des Lebens: nämlich es hinzugeben, und zwar frei hinzugeben. Daß dies in dem Augenblick noch möglich ist, da unser Leben und unsere Freiheit uns völlig entzogen zu werden scheinen, ist das Wunder, das Gott täglich im Fleische derer vollzieht, die es dulden, mit leeren Händen vor ihm zu stehen.

Diese paradoxe Umkehr der Perspektive, wie der christliche Glaube sie vollzieht, wurde einst, nach so vielen andern, auch von P. Teilhard de Chardin im Gebet formuliert:

»Wenn sich in meinem Leib (und noch weit mehr in meinem Geist) die Abnutzung des Alters einmal merklich einzeichnen wird, wenn das Übel, das schwächt oder hinwegrafft, von außen über mich hereinbricht oder von innen her in mir wächst, im schmerzlichen Augenblick, da mir plötzlich bewußt werden wird, daß ich krank bin oder alt werde, im letzten Moment vor allem, da ich fühle, wie ich mir selbst entschwinde, völlig passiv in den Händen der starken Kräfte, die mich gebildet haben; in all diesen dunklen Stunden gib mir, mein Gott, Verständnis dafür, daß Du es bist (falls nur mein Glaube stark genug ist), der schmerzlich die Fibern meines Wesens zerteilt, um zum Mark meiner Substanz vorzudringen, mich in Dir wegzutragen . . . Gib mir etwas noch Kostbareres als die Gnade, um die alle Deine Gläubigen bitten. Es ist nicht genug zu sterben, während ich kommuniziere. Lehre mich zu kommunizieren, während ich sterbe.«[15]

Schließlich besagt »der Einsatz der Seele für seine Brüder in der Nachfolge des Herrn (1 Joh 3,16) nicht einen ›heroischen Liebesakt‹, der über den Höhen des gewöhnlichen Christenlebens schwebt, sondern dessen Alpha und Omega. Dieser Gebrauch und Einsatz ist die Lösung der theoretisch unlösbaren Frage, wie denn ein Christ schuldlos an der Gemeinschaft der Schuldigen teilnehmen kann, ja ohne Schuld ihre Schuld mittragen kann.«[16] Mit Liebe empfangen, können die ärgsten Prüfungen dank der Gnade des Heiligen Geistes sich in diesen kostbarsten Akt des Daseins verwandeln: das Leben – das ewige Leben – einem andern zu geben, indem man das eigene Leben hingibt.

Das Leben des Glaubenden ist »mit Christus in Gott verborgen« (Kol 3,3). Aber wer ist auf seinem Lebensweg nicht, einmal wenigstens, einem dieser Wesen begegnet, die, während die Vorsehung ihnen alles entzogen zu haben scheint, andern den Geschmack des Lebens und der Hoffnung einflößen? Und welcher schlichte Christ hat nicht, einmal wenigstens, im Geheimsten seines Herzens, erwogen, er könnte durch Einigung mit der Liebe Christi sein Leben

15 P. Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers. Paris 1961, S. 111-112.

16 Hans Urs von Balthasar, Gelebte Kirche. Bernanos. Einsiedeln ²1951, S. 453-454.

wirksam für einen andern dahingeben? Ist wahre Liebe doch so arm, daß sie mehr zu schenken vermag, als sie erhält, denn sie gründet auf der einzigen Großmut Gottes. Das Echo, das in unserem Jahrhundert die Kleine heilige Therese findet, beweist, falls es nötig wäre, daß der Vater in unseren Herzen jederzeit »das sanfte Wunder der Liebe« zu erwecken vermag, wenn wir uns einverstanden erklären, daß er in uns das sanfte Wunder der Verarmung des Fleisches wirkt.

Die Krankensalbung

Eine bibeltheologische Studie

Von Weihbischof Kazimierz Romaniuk

Salbungen, von denen die Heilige Schrift spricht, wurden meist, wenn nicht ausschließlich mit Olivenöl vorgenommen. Deshalb hängt die Bedeutung des Ritus der Salbung weithin mit dem Sinn zusammen, den man dem Olivenöl im ganzen Vorderen Orient gab.

Neben Weizen und Wein ist es eines der Hauptnahrungsmittel (Dt 11,14). Daneben wird es als Heilmittel gebraucht. Man salbt den Körper (Am 6,6), man reinigt und stärkt die ermüdeten Muskeln (Ez 16,9). Man behandelt damit die Wunden (Jes 1,6). Man benützt es als Lichtquelle (Ex 27,20). Wegen seiner vielseitigen Verwendung wird es als Segen Gottes betrachtet (Dt 7,13).

Seines angenehmen Duftes wegen ist es ein Symbol der Freude (Ps 45,8). Und der Verzicht auf Öl, verbunden mit Fasten, ist ein Zeichen der Trauer (Dan 10,3).

Im Alten Testament werden sowohl Sachen wie Personen gesalbt: Altäre (Ex 29,30) wie, vor allem, Könige, Propheten und Priester. Aber auch der Gastfreund wurde mit Öl gesalbt. Eine besondere Salbung gab es für Kranke, insbesondere für Aussätzige. Und schließlich strebte die ganze Erwartung Israels auf den »Gesalbten«, den Messias, hin.

Ähnliche Salbungen gibt es auch im Neuen Testament, etwa wenn eine Frau kostbares Nardenöl über den Gast Jesus von Nazaret ausgießt (Mt 26,7).

Hier sollen jedoch nur zwei Stellen betrachtet werden, die mit dem Sakrament der Krankensalbung zu tun haben. Die erste findet sich bei Markus: Die Zwölf Jünger »trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie« (6,13). Die zweite Stelle steht im Jakobusbrief und heißt: »Ist einer krank von euch? Dann rufe er die Ältesten der Kirche zu sich: Sie sollen über ihn beten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben« (5,14 f.).

Beide Texte sprechen von Krankheit, von Salbung mit Öl und von Heilung dank dieser Salbung. Aber es wird nicht gesagt, ob es sich um körperliche oder seelische Krankheiten handelt, ob diese Krankheiten schwer oder leicht sind. Vor allem aber wird nicht klar, ob es sich um Krankheit im wörtlichen oder im übertragenen Sinn handelt, um Sünde.

Deswegen könnte auch das Wort »salben« jeweils anders verstanden werden: wörtlich um eine wirkliche Salbung mit Öl, übertragen als Salbung mit dem Heiligen Geist.

Schließlich eine letzte Schwierigkeit: was heißt: »retten«, was »aufrichten«? Ist damit das irdische Leben gemeint? Oder das ewige Heil?

Etwas vereinfacht könnte man sagen: Müssen die Stellen wörtlich oder im übertragenen Sinn, eschatologisch, verstanden werden?

Die eschatologische Deutung

Sie findet heute mehr und mehr Anhänger, vor allem unter den Dogmatikern und Pastoraltheologen. Gewisse Hinweise finden sich allerdings schon bei manchen Kirchenvätern.

Diese Deutung findet ihre Hauptstütze im Verständnis der beiden Worte *ἀσθένεια (astheneia)* und *ἀσθενεῖν (asthenein)*. Damit wird in erster Linie zwar eine körperliche, seltener eine seelische Krankheit bezeichnet. Aber in der Heiligen Schrift wird damit nicht selten eine moralische Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen ausgedrückt, eine Situation, in der sich der Mensch befindet, wenn er wissentlich und willentlich die Ordnung Gottes verletzt. Gott schuf den Menschen für ein immerwährendes Glück (Gen 2). Die Krankheit steht zusammen mit anderen Übeln in Widerspruch zu den Absichten Gottes. Sie erscheint als Folge der Sünde (Gen 3,16-19). Sie ist eines der Zeichen für den Zorn Gottes (Ex 9,1-12), einer der schlimmsten Flüche über das untreue und bundesbrüchige Volk (Dt 28,21 ff.). In den Psalmen wird das Gebet um Heilung von der Krankheit immer mit dem Bekenntnis der Sünden verbunden (vgl. Ps 38,2 f.). Immer wieder wird in den Schriften des Alten Testaments auf den Zusammenhang zwischen zeitlichem Unglück und den sittlichen Fehlentscheidungen des Menschen hingewiesen. So werden Leiden, Krankheiten und Übel immer enger mit den persönlichen Sünden des Menschen oder mit der Sünde des ersten Menschen verbunden. Im Lauf der Zeit wurde schließlich die Folge als der Grund betrachtet: der leidende Mensch ist ein Sünder. Kurz: der Mensch in der Sünde ist blind, taub, gelähmt. Oft endet überdies eine schwere Krankheit mit dem Tod, der in der Heiligen Schrift das Symbol der ewigen Verdammnis ist.

Geht man von dieser übertragenen Bedeutung der Krankheit als Sünde aus, dann muß man auch annehmen – die Vertreter dieser Ansicht tun dies freilich nur ungern –, daß auch die Salbung nicht wörtlich zu verstehen ist. Sie wäre dann ein besonderes, durch den Menschen hervorgerufenes Wirken des Heiligen Geistes, das sehr oft mit Salbung bezeichnet wird. Es handelte sich demnach nicht um eine wirkliche Salbung mit Öl, sondern um den Heiligen Geist selbst und die Macht Gottes, die in seinem Namen vollzogen wird.

Wenden wir uns den zwei Begriffen bei Jakobus zu, mit denen die Wirkung des Gebetes beschrieben wird: *σώζω* (retten) und *ἐγείρω* (aufrichten). Beide werden in der Heiligen Schrift sehr oft in übertragenem Sinn gebraucht. *Σώζω* bedeutet, vor allem in der Septuaginta, jemanden oder sich vor dem

physischen Tod erretten; noch häufiger jedoch erretten vor dem ewigen Verderben durch die Gabe göttlichen Lebens an den Menschen. Der eschatologische Sinn von »retten« kommt im Neuen Testament am häufigsten vor.[1] Bei Jakobus wird es neben unserer Stelle noch viermal gebraucht, jedesmal in übertragenem Sinn.[2] Soweit wir sehen, schließt sich die Wortgruppe *σωτήρ-σωτηρία* (Retter-Rettung) dem Wort *σώζω* an.

Das Wort *ἐγείρω* (egeiro) erscheint am häufigsten in Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu oder mit der allgemeinen Auferstehung von den Toten. Die Krankenheilungen sind dafür ein Symbol. Jesus vergibt dem Gelähmten die Sünden und schenkt ihm als Zeichen seiner Vollmacht die Gesundheit (Mk 2,1 ff.). Die Heilung am Teich Betesda (Joh 5,1 ff.) weist auf das lebenspendende Wirken Jesu hin, die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) läßt ihn als das Licht der Welt erkennen. Jesus ist in die Welt gekommen, um den Sündern wieder die Gesundheit zu bringen (Mk 2,17), wie ein Arzt, der, um die Menschen von ihren Schwächen und Krankheiten zu befreien, diese auf sich genommen hat und sie so endgültig überwindet.

Die Formel »im Namen des Herrn« wird sowohl von den Krankenheilungen wie von der Sündenvergebung gebraucht. Sie bedeutet »in der Vollmacht« oder »im Auftrag« des Herrn.[3]

Die Vertreter der metaphorischen Deutung von Jakobus 5 sind der Ansicht, daß auch Markus 6 ebenso gedeutet werden könne: die Apostel trieben Dämonen aus, sie salbten mit Öl und heilten viele Kranke, das heißt viele Sünder, die sie von ihren Sünden reinigten. Sie behaupten jedoch nicht, daß die beiden Stellen nichts mit der Krankensalbung zu tun hätten, allerdings nur indirekt, weil das Sakrament der Buße, das die beiden Stellen ansprechen, ein Teil der Krankensalbung sei. Eine Beziehung zu einer körperlichen Heilung ist nach dieser Deutung jedoch nicht herzustellen.

Bedenken gegen diese Deutung

Gegen die metaphorische Deutung von Jakobus 5 lassen sich jedoch einige Bedenken vortragen:

1. Die Gründe, die Worte *ἀσθενεῖν, σώζειν* und *ἐγείρειν* in übertragenem Sinn zu verstehen, sind nicht überzeugend. Im Zusammenhang ist es keineswegs ungewöhnlich, sie wörtlich zu verstehen.

2. Angenommen, man müsse sie unbedingt in übertragenem Sinn verstehen, dann würde das erste *ἀσθενεῖν* eine Todsünde bedeuten. Man kann sich aber

1 Vgl. W. Wagner, *Σώζειν* und seine Derivate im Neuen Testament. In: »Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft« 6/1905, S. 205-235; F. Mussner *Ζωή*. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. München 1952, S. 76 ff.

2 A. Grillmeier, Das Sakrament der Auferstehung. In: »Geist und Leben« 34 (1961), S. 326-336.

3 Vgl. H. Bietenhard, In: Theologisches Wörterbuch NT V,261 ff.

nur schwer vorstellen, daß man Priester der Kirche holen solle, damit sie über einem Sünder beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. Der Text enthält keinen Hinweis, daß es sich um einen schweren Sünder handelt.

3. Noch gewichtiger ist, daß in Vers 15 direkt von der Sünde die Rede ist. Warum sollte der Verfasser des Briefes im Vers davor nur in übertragenem Sinn reden? Wie kann man den Unterschied erklären?

Angesichts der Vorbehalte gegen eine übertragene Deutung ist dem wörtlichen Verständnis der Vorzug zu geben.

Die Krankheit

Die Krankheit, von der in Markus 6 und Jakobus 5 die Rede ist, bezeichnet ganz allgemein eine körperliche oder seelische Krankheit. Darauf weist vor allem auch das Wort κάμνω (kamno) hin, das in Vers 15 an die Stelle von ἀσθενεῖν tritt. Kamnein heißt »sich müde arbeiten, ermüden, sich anstrengen, schwach oder krank werden«. Sein Partizip *kamnountes* kann einfach mit »Patienten« übersetzt werden. Beschönigend werden auch die Toten nicht selten »Schwache« genannt.[4] Gewiß ist das Leiden mit der Sünde, vor allem mit der des ersten Menschen verbunden.[5] Aber es darf nicht übersehen werden, daß Christus keineswegs der Ansicht ist, Krankheiten seien eine Strafe für die Sünden.

Die Frage, um welchen Grad von Krankheit es sich an der Stelle handle, kann mit exegetischen Methoden nicht entschieden werden. Man weist zu Recht darauf hin, daß die Heilige Schrift keine klaren Unterscheidungen zwischen Krankheit, Sünde und Tod zieht und auch nicht von verschiedenen Krankheitsgraden spricht.[6]

Manche heutige Pastoraltheologen sind der Ansicht, der Text beziehe sich nicht nur auf eine schwere Krankheit, die das Leben bedrohe, sondern auch auf Altersschwäche und leichte Krankheiten.[7] Dagegen steht freilich die alte Tradition, nur Schwerkranken das Sakrament der Krankensalbung zu spenden. Man kann sich kaum vorstellen, daß man einen Priester zu einem Allerweltskranken geholt und an ihm alle Riten der Krankensalbung vollzogen hätte. Das dürfte doch sehr ungewöhnlich gewesen sein. Wäre jemand nicht durch eine

4 Vgl. F. Zorell, Lexicon graecum.

5 A. Jankowski. Drogi zbawienia. Posen 1970, S. 59-67.

6 G. Greshake, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? In: Leiturgia – Koinonia – Diakonia: Kardinal König zum 75. Geburtstag. Freiburg/Wien/Basel 1980, S. 112: »Der Tod beginnt nicht erst in der letzten biologischen Lebensminute, er ist vielmehr eine – letztlich der Sünde entspringende – Wirklichkeit, die, solange der Mensch existiert, sein Leben fortwährend aggressiv mindert«; ders., Letzte Ölung oder Krankensalbung? In: »Geist und Leben« 56 (1983), S. 119-136.

7 A. Knauber, Die Kranken und die Sterbenden in der Kirche. In: Handbuch der Pastoraltheologie IV, S. 154. 170-178; Ph. Rouillard, Le ministre du sacrement de l'onction des malades. In: »Nouvelle Revue Theologique« 111 (1979), S. 40 ff.

schwere Krankheit gehindert gewesen, so wäre er wohl selbst zum Priester gegangen.[8] Exegetisch dürften jedoch keine Schwierigkeiten dagegen bestehen, unter der Krankheit auch Altersbeschwerden zu verstehen, auch wenn keine Bettlägerigkeit vorliegt.

Salbung

Auch die Salbung ist wörtlich zu verstehen. Das Öl der Olive hat im Ritus der Krankensalbung eine ähnliche Bedeutung wie das Wasser bei der Taufe. Natürlich haben weder Wasser noch Öl aus sich eine magische Kraft oder eine übernatürliche Wirkung, auch wenn das Öl bei manchen Krankheiten Heilkraft besitzt.[9] Öl und Wasser sind Zeichen für eine dahinter liegende Wirklichkeit.

Nach dem Jakobusbrief sollen die »Ältesten der Kirche« gerufen werden. Es handelt sich also nicht um beliebige alte Männer, sondern um die Vorsteher der Gemeinde, die nicht nur administrative Vollmachten hatten.[10] Anderseits gibt es offenbar in der frühen Kirche auch nichtgeweihte Männer, also Nichtpriester, die die Krankensalbung erteilten. Noch im 5. Jahrhundert ist dies der Fall gewesen.[11]

Die Wirkung der Salbung

Am schwierigsten ist der Ausdruck »aufrichten« zu erklären. Obwohl das Wort durch zwei Worte, Salbung und Gebet, näher erklärt wird, bleibt es rätselhaft.[12] Einiges spricht für ein Verständnis im übertragenen Sinn. »Aufrichten« müßte man dementsprechend als eine Hilfe für die Seele verstehen. Der Ritus hätte demnach keinen therapeutischen Sinn. Aber läßt sich die

---

8 F. Mussner bemerkt: »Bei dem *ἀσθενέων* handelt es sich also offensichtlich um einen richtigen Kranken, der bettlägerig ist.« In: Der Jakobusbrief. Freiburg/Wien/Basel 1964, S. 219; und S. 222: »Natürlich kann der *Κάμνων* ein Schwerkranker sein.«

9 Vgl. R. Kaczynski, Neubesinnung auf ein »vergessenes« Sakrament. Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten Krankenliturgie. In: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 121 (1973), S. 347 ff.

10 Vgl. Apg 11,30; 15,2; 16,4; 20,17; 21,18; 1 Tim 5,1.17-19; Tit 1,5; 1 Petr 5,1 ff. Vgl. F. Nötscher, Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqqer. Die Kirche und ihre Ämter und Stände. In: Festschrift Josef Frings. Köln 1960, S. 315-338; W. Michaelis, Das Ältestenamt. Bern 1953; Ph. Rouillard, Le ministre du sacrement de l'onction des malades. In: »Nouvelle Revue Théologique« 111 (1979), S. 397 ff.; vgl. Brief Innozenz' I. an den Bischof von Gubbio (DS 216).

11 Dazu liegt eine Studie von Z. Alszeghy vor, L'effetto corporale dell Estrema Unzione. In: »Gregorianum« 38 (1957), S. 405.

12 F. Mussner: »Der Herr gibt dem Kranken Kraft und Stärke zur seelischen Bewältigung seines Leidens.« Jakobusbrief S. 233: »Ob darüber hinaus bei dem Futur *ἐγερεῖ* auch noch an die eschatologische Erweckung von den Toten gedacht ist, scheint sehr zweifelhaft zu sein.«

Hoffnung auf Wiederherstellung der Gesundheit bei einem Kranken so völlig ausschalten? Natürlich ist es schwer, in Fällen von »Besserung« die Ursachen genau anzugeben: handelt es sich um Autosuggestion oder um übernatürliche Kräfte? Das Wort ἐγείρω (egeiro) wird ab und zu gebraucht, um anzuzeigen, daß der Kranke wieder auf die Beine kam (vgl. Mk 1,31).[13] Die Heilung der Seele, mit der sich der Verfasser vor allem in Vers 15 befaßt, ist im wörtlichen Verständnis von σώζω (sozo) und ἐγείρω (egeiro) durchaus enthalten. Der Ritus der mit Gebet verbundenen Salbung[14] dürfte also den ganzen Menschen mit Leib und Seele umfassen.

Manche Autoren wählen einen mittleren Weg und weisen darauf hin, daß sowohl σώζω (sozo) wie ἐγείρω (egeiro) beides betreffen, den Körper und die Seele. Sie geben aber dem Körperlichen einen gewissen Vorzug.[15]

Wörtlich, nicht übertragen, muß man den Hinweis auf die Vergebung der Sünde verstehen.[16] Sie ist die direkte und natürliche Folge der Salbung mit Öl, nicht erst eine Gabe der eschatologischen Zukunft.[17] Die Hilfe für den Körper darf zwar nicht übersehen werden, doch ist sie nicht die Hauptsache. Bei aller Sorge für die Gesundheit des Kranken[18] muß er sich doch mit seiner ganzen Hoffnung Gott übergeben wie Christus am Ölberg, der seinen Willen ganz dem Vater übergab.

Die Traditionsgeschichte von Jakobus 5

Die Traditionsgeschichte von Jakobus 5 ist die Geschichte der Entstehung des Sakraments der Krankensalbung. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß im Jakobusbrief nur der Ritus dessen beschrieben ist, was in Markus 6 grundgelegt ist. Der Hinweis bei Markus ist allerdings eher indirekt: Es wird nur gesagt, daß die Apostel, einzeln ausgesandt, viele Dämonen austrieben, Kranke salbten und heilten. Für diese Aussendung hatten sie Anweisungen von Jesus erhalten. Darin findet sich allerdings keine Spur von Krankensalbung.

Warum haben sie es trotzdem getan?[19] Manche Theologen meinen, der Hinweis sei der Kürze wegen unterblieben.[20] Aber der Bericht über die

13 Ob das Gebet dem Ritus begleitet oder erst danach gebetet wird, ist keine entscheidende Frage. Mussner betrachtet grammatikalisch gesehen beide Fälle als möglich.

14 P. de Letter, Krankensalbung. In: Sacramentum Mundi III, 6.

15 Dagegen Rahner, »Ob diese sofort oder erst beim Gericht erfolgt, . . kann nicht eindeutig erschlossen werden«. Art. Krankensalbung. In: LThK VI, Sp. 585.

17 Der wörtliche Sinn wird von den meisten älteren und modernen Theologen vertreten, vgl. F. Mussner, Der Jakobusbrief, S. 223 Anm. 3.

18 Vgl. J. M. Robert, Reflexions pour l'intelligence de l'onction des malades. In: »Présence« 90 (1965), S. 91-102.

19 Vgl. Rahner, Art. Krankensalbung. In: LThK VI, Sp. 585.

20 J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. Regensburg 1963³, S. 121.

Aussendung ist gar nicht so kurz, die Anweisungen gehen eher ins Detail. Wieder andere sind der Ansicht, Jesus habe die Krankensalbung nicht eigens erwähnen wollen. Der Auftrag dazu sei in der Sendung selbst enthalten gewesen und die Apostel hätten das auch so verstanden.[21] Aber hier gilt das gleiche wie vorhin. Jesus betrachtete es offenbar nicht als überflüssig, auch selbstverständliche Anweisungen zu geben. Warum unterließ er den Hinweis auf Krankensalbungen?

Einen Grund darf man wohl darin sehen, daß er nicht wollte, daß die Apostel mit Heilern verwechselt wurden. Ihre Sendung besteht nicht in der Heilung körperlicher Krankheiten. Ein solches Mißverständnis hätte jedoch eintreten können, wenn er ihnen ausdrücklich die Anweisung zur Krankensalbung mit auf den Weg gegeben hätte.

Andere sind der Meinung, die Apostel hätten einfach getan, was Jesus mit den Kranken tat.[22] Eine solche Annahme, in sich möglich, ist jedoch unwahrscheinlich. Das Neue Testament enthält auch nicht den geringsten Hinweis, daß Jesus Kranke salbte.[23]

Wieder andere meinen, Jakobus habe nur eine Tradition aufgenommen, die nicht erst mit Jesus und den Aposteln begonnen hat. Man müsse auf das Alte Testament zurückgreifen, wo im Buch Leviticus (14,10 ff.)[24] die Salbung von Aussätzigen und das Gebet vorgeschrieben seien. Spuren dieses Brauchs der Krankensalbung finden sich im Judenchristentum.[25] Diese Erklärung dürfte die wahrscheinlichste sein. Weder Jesus noch Markus noch Jakobus haben diesen Ritus eingeführt. Es handelt sich um einen alten Brauch, den es im ganzen Vorderen Orient gab. Es ist nicht auszuschließen, daß Jesus damit ein Gebet verband. In der Folge wurde aus diesem Ritus dann ein Sakrament.

---

21 F. Mussner, a. a. O., S. 224: »Daß die Apostel die Ölsalbung an den Kranken vollziehen, zeigt jedenfalls, daß sie dieselbe in den Sendungsauftrag Christi als miteinbeschlossen verstehen.«

22 »Sie vervielfältigen die Tätigkeit Jesu«. W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus. Berlin 1962, S. 125.

23 W. Grundmann: »Die Erwähnung der Ölsalbung, außer Jak 5,14, nur hier fällt auf.«

24 K. Rahner scheint diesen Weg zu gehen, vgl. Krankensalbung. In: LThK VI, Sp. 587.

25 Vgl. Ps. Clem. Recog. I,44 ff.; Hippolyt, Phil. IX,15; Epiphanius, Haer. 19,1,6.

Die Anthropologie der Krankensalbung

Von Zoltán Alszeghy SJ

Das Leben der Kirche vollzieht sich in den Menschen und durch die Menschen. Deshalb ist jeder Teil dieses Lebens ein Teil des Bildes, das Gott vom Menschen hat. Die Aufgabe des Theologen ist es, dieses Bild nachzuzeichnen, wie es im kultischen Handeln der Glaubensgemeinschaft sichtbar wird, nicht um Informationen darüber zu erhalten, sondern um diesem Bild gleichförmig zu werden und so einen persönlichen Beitrag zu leisten, damit Gottes Plan mit dem Menschen verwirklicht werde.

Der grundlegende Hinweis auf die Krankensalbung findet sich im Jakobusbrief (5,14-15). Darin wird ein Mensch sichtbar, der von einem Leiden gezeichnet ist. Sein Zustand wird mit zwei Worten beschrieben, zu Beginn mit dem Wort Krankheit, gegen Ende mit dem Wort Sünde.

Krankheit ist eine der Grunderfahrungen des Menschen, die man nicht zu definieren braucht. Die Heilige Schrift beschreibt sie oft, z. B. in der Gestalt des Ijob und in manchen Psalmen (vgl. Ps 31.38.41). Die Krankheit ist ein Bündel von Schmerzen, die leidvolle Erfahrung, geistiger und körperlicher Untätigkeit ausgeliefert zu sein, das Ahnen, daß es dem Ende des Lebens zugeht. Krankheit ist jedoch nicht nur die krankhafte Veränderung, wie sie in bestimmten Symptomen in Erscheinung tritt. Ist nicht schon das Alter selbst eine Krankheit? Ist nicht unser ganzes organisches Leben ständig von Schwäche bedroht? Kann man nicht sagen, daß unser ganzes Leben ein Abnutzungsprozeß ist, der in Krankheit und Tod endet? »Alles Sterbliche ist wie Gras und all seine Schönheit ist wie die Blume auf dem Feld. Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt« (Jes 40,6 f.).

Die andere Seite des menschlichen Elends ist die Sünde. Der Mensch tritt ins Leben als ein »Kind des Zornes« (Eph 2,3). Zwar sind die Christen, an die sich der Jakobusbrief wendet, vom »Tod der Seele« befreit und wiedergeboren durch die Taufe. Aber auch in ihnen bleibt die Hinneigung zum Bösen, das »Gesetz der Sünde« (Röm 7,21), die »böse Begierlichkeit«, jene dunkle Macht, die sie zur Verabsolutierung des Egoismus treibt. Auch wer in Gemeinschaft mit Christus lebt, muß hart gegen manche Neigungen angehen, gegen den Einfluß der »Welt«, gegen die Macht Satans (Eph 6,10-12), muß »mit Furcht und Zittern« (Phil 2,12) sein Heil wirken. Und auch wer die Taufgnade in seinem »irdenen Gefäß« (2 Kor 4,7) bewahrt hat, kann sich nicht freisprechen von der Komplizenschaft mit der tödlichen Macht (1 Joh 1,8) und muß sich ständig bekehren und um Vergebung bitten (Mt 6,12-15). »Der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, die nicht von seinem guten Schöpfer herkommen« (Pastoralkonstitution »Kirche und Welt« Nr. 13).

Krankheit und Sünde sind nicht zwei voneinander unabhängige Übel. Sie sind vielfältig miteinander verflochten und machen miteinander das Elend der Menschheit aus. Insbesondere das Christentum lehrt, daß Krankheit und Tod die Folge der Sünde sind. Natürlich hätte das irdische Leben als Zeit der Prüfung auch ohne Sünde ein Ende gehabt: Der Glaube verpflichtet uns nicht anzunehmen, daß die physischen, chemischen und physiologischen Mechanismen, die jetzt Leiden und Tod verursachen, anders gewesen wären in einer Welt ohne Sünde. Aber die Krankheit, die Schmerzen und der Tod haben auch eine seelische Seite, insofern eine organische Veränderung oder das Hinübergehen eine heftige Reaktion unseres gesamten Gemütsleben hervorrufen und unser ganzes Streben nach Wahrheit und ihrem Heil lähmen. Manche, die in Christus eine große Freiheit erlangt haben, lassen ahnen, daß das Hinübergehen auch anders sein kann als das, was wir Tod nennen, und daß der körperliche Abbau auch ein friedlicher und ruhiger Prozeß sein kann. Unser Schmerz, der uns so quält, unser Tod, der uns so peinigt, hat seinen Grund darin, daß wir die Harmonie verloren haben, die in der Gemeinschaft mit Gott besteht. Und eben dies macht die Sünde aus.

Das ist freilich nur die eine Seite der Wahrheit. Der Schöpfergeist, der immer in der Welt gegenwärtig ist, wirkt nicht selten unser Heil durch Schmerzen. Um unseres Heiles willen hat Gott das Leiden zugelassen (Hebr 12,7). Unter der Führung des Geistes gelangen manche, gerade weil sie in Leiden erprobt sind, zur Geduld, zur Hoffnung (Röm 5,3; 2 Petr 1,6). Die Macht Christi erweist sich oft in der Schwäche seines Jüngers (vgl. 2 Kor 12,9). Jesus selbst wurde in Leiden vollendet (Hebr 2,10). Das ist der Heilsweg für alle Jünger Christi (1 Petr 4,1).

Noch ein anderes zeigt das Bild des Menschen, wie es im Jakobusbrief sichtbar wird: Der Mensch ist in die Gemeinschaft eingebunden. Ein isoliertes Individuum könnte nicht einmal körperlich überleben. Geistig käme es nicht nur nicht zur Reife, es käme nicht einmal zum Bewußtsein seines personalen Seins.

Der Text des Jakobus fordert mit seinem Rat, die »Ältesten der Kirche« zu rufen, auf, die Isolierung der Krankheit zu durchbrechen. Das gemeinschaftliche Gebet macht das Offensein des Kranken für den Herrn lebendig, der dem Kranken hilft. Die Gemeinschaft dieser Hilfe, die angenommen und erbeten wird, ist noch genauer bestimmt, insofern die Personen, die gerufen werden sollen, eine besondere institutionalisierte Stellung einnehmen. Sie sind »Älteste« der Kirche, die zu diesem Dienst bestellt sind und die deswegen in besonderer Weise »im Namen des Herrn« bitten können, indem sie die Sendung, die Macht und die Treue Christi, des Heilands der Menschen anrufen.

Gemeinschaft ist jedoch niemals eine Einbahnstraße. Dies macht auch der Brief deutlich, wenn er sagt: »Bekennt einander eure Sünden und betet

füreinander« (5,16). Der gläubige Kranke kann diese Richtung noch leicht für sich ergänzen, wenn er weiterliest und bedenkt: »Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten.« Wahrscheinlich bezieht sich der Text auf das Gebet der Gesunden für den Kranken, damit er das Heil erlange. Aber es kann auch ohne weiteres vom Gebet des Kranken für die Gesunden verstanden werden. Hat nicht der Kranke eine einmalige Chance der Hilfe für die Gesunden? Kann er seine Leiden nicht in die Leiden Christi hineingeben, um seinem irdischen Leben das Maß der Leiden Christi zu erfüllen (Kol 1,24)?

Nach einem heidnischen Wort ist der nicht mehr voll Mensch, der nicht mehr auf den Füßen steht. Von der Krankensalbung her wird deutlich, daß das Gegenteil wahr ist. Der kranke und alte Mensch ist gefordert, und es wird ihm geholfen, mehr Mensch zu werden, indem er sein Menschsein in einer ganz persönlichen Entscheidung, in einem höheren Sinn verwirklicht, der in gewisser Weise schon das ewige Leben vorwegnimmt.

Die Feier der Krankensakramente

Für eine pastorale Praxis entsprechend der liturgischen Ordnung

Von Reiner Kaczynski

In den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wird ein einziges Sakrament an keiner Stelle erwähnt: die Krankensalbung. Man hielt es nicht für nötig, die das Krankensakrament betreffenden Fragen als »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral« zu behandeln, obwohl das Zweite Vatikanum dort, wo es Anordnungen für die Reform sakramentaler Feiern trifft (weil sich »im Laufe der Zeiten einiges in die Riten der Sakramente und Sakramentalien eingeschlichen hat, das ihre Natur und ihr Ziel uns heute weniger einsichtig erscheinen läßt«[1]), auch den Weg zu einem im Vergleich zur vorkonziliaren Zeit gänzlich neuen, in Wirklichkeit freilich sehr alten Verständnis der Krankensalbung eröffnet hat.[2] Bei keinem anderen Sakrament war nach der liturgischen Erneuerung ein radikales Umdenken und eine völlige Neuordnung der pastoralen Praxis so nötig wie bei der Krankensalbung; das zeigt sich auch in der Tatsache, daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes nur diesem von ihnen approbierten liturgischen Buch ein eigenes »Einführungswort« voranstellten.[3]

Das Schweigen der Synode zur Krankensalbung mag Zufall sein.[4] Man muß allerdings bedenken, daß auf dem Konzil neben fünf anderen Vätern auch drei angesehene deutsche Bischöfe heftige Kritik an Formulierungen des Schemas der Liturgiekonstitution geübt hatten,[5] aber nicht alle ihre Einwände im definitiven Text berücksichtigt worden waren. Außerdem war die im Schema vorgesehene Möglichkeit der Wiederholung der Salbung während derselben Krankheit zwar in der Liturgiekonstitution gestrichen, durch die Apostolische

---

1 SC 62.

2 Vgl. ebd. 73-75; aber auch LG 11 und 28, sowie PO 5.

3 Vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln u. a. 1975 (im folgenden abgekürzt: FK), S. 17-24.

4 Diesen Eindruck erweckt etwa der Kommentar von F. Eisenbach. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 227.

5 Es handelt sich um die mündliche und schriftliche Intervention von Bischof Wilhelm Kempf, Limburg, sowie die schriftlichen Eingaben von Erzbischof Lorenz Jaeger, Paderborn, und Bischof Hermann Volk, Mainz: Acta Synodalia I, pars II, S. 297-300; 369 und 381f.; vgl. E. J. Lengeling, Todesweihe oder Krankensalbung? In: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971), S. 193-213, hier 196f.

Konstitution Pauls VI. »Sacram Unctionem infirmorum« vom 30. 11. 1972 jedoch wieder vorgesehen worden. Bald nach Beendigung der Synode erklärte mir ein an der Erarbeitung ihrer Beschlüsse »Gottesdienst« und »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral« maßgeblich beteiligter Theologe, das Konzil habe seiner Meinung nach im Hinblick auf die Krankensalbung einen Weg eingeschlagen, der aus pastoralen Gründen nicht zu verantworten sei. Der Verdacht liegt für mich nahe, daß der genannte »Zufall« entweder beabsichtigt war oder zumindest als willkommen geduldet wurde, weil mancher Synodenteilnehmer der Überzeugung war, es solle auch in der heutigen Sakramentenpastoral bei der Praxis der »Letzten Ölung« bleiben.

Inzwischen versuchen Theologen die nachkonziliare Praxis der Krankensalbung als »Tabuisierung des Todes« darzustellen und eine eher wieder dem vorkonziliaren Verständnis des Sakraments entsprechende Praxis zu fordern und spekulativ zu rechtfertigen. Jüngst hat G. Greshake für ein »Sakrament der Tauferneuerung angesichts des Todes« plädiert.[6] Erstaunlich ist, daß dabei die liturgischen Texte, die seit 1975 bei der Feier der Krankensakramente im deutschen Sprachgebiet verwendet werden,[7] und das zugrundeliegende lateinische Modellbuch[8] nicht herangezogen werden.[9] Auch die älteren liturgischen Ordnungen der lateinischen Kirche und erst recht jene der orientalischen Kirchen bleiben völlig unbeachtet. Es kann daher gar nicht zur Kenntnis genommen werden, daß etwa der Tenor der heute geltenden liturgischen Gebete genau dem der im *Rituale Romanum* von 1614 vorgesehenen entspricht, die wiederum mit denen der mittelalterlichen liturgischen Ordnungen übereinstimmen. Vielmehr wird unabhängig von den liturgischen Quellen spekuliert; das Ergebnis ist dann auch weder mit den Aussagen der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen, noch lassen sich dafür Anhaltspunkte in der liturgischen Tradition finden.[10]

---

6 G. Greshake, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments. In: R. Schulte (Hrsg.), Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag. Wien 1980, S. 97-126. Greshake hat seine in diesem Aufsatz geäußerten Ansichten in geraffter Form nochmals dargelegt: Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenzierte sakramentale Theorie und Praxis. In: »Geist und Leben« 56 (1983), S. 119-136.

7 Vgl. Anm. 3.

8 Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum. Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae. Typis Polyglottis Vaticanis 1972 (im folgenden abgekürzt: OUI).

9 Greshake gibt nur in einer Anm. der ersten Fassung seines Aufsatzes das deutsche liturgische Buch an und zitiert aus dem Einführungswort der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes und aus einem Artikel (11) der pastoralen Einführung (S. 97f. Anm. 2).

10 Ein Sakrament der »Tauferneuerung angesichts des Todes« könnte beispielsweise auch einem zum Tod Verurteilten vor seiner Hinrichtung gespendet werden, was Greshake wohl auch befürwortet (vgl. die erste Fassung seines Aufsatzes, S. 122, Anm. 70).

Jahrhundertelang hat die Kirche trotz abwegiger Theorie und Praxis der Krankensalbung die Gebetstexte nicht geändert. Äußerer Grund dafür mag gewesen sein, daß man den liturgischen Ritus vor allem unter dem Aspekt von *materia* und *forma* bedachte und alles andere für nebensächlich hielt. Der tiefere Grund mag in der Fügung durch den in der Kirche anwesenden Gottesgeist liegen.[11] Man wird auch in Zukunft nicht die liturgischen Bücher entsprechend traditionsfremden Spekulationen ändern dürfen. Auch künftig wird man beim gewöhnlichen Ritus der Krankensalbung beten, wie man es schon in vorscholastischer Zeit tat, wie man es tat, als man das Sakrament als »Letzte Ölung« unter die Siebenzahl aufnahm, und wie man es nach dem Konzil von Trient tat: »Wir bitten dich, Herr, unser Erlöser: durch die Kraft des Heiligen Geistes hilf diesem Kranken in seiner Schwachheit. Heile seine Wunden und verzeihe ihm die Sünden. Nimm von ihm alle geistigen und körperlichen Schmerzen. In deinem Erbarmen richte ihn auf und mache ihn gesund an Leib und Seele, damit er sich wiederum seinen Aufgaben widmen kann.«[12] An solchem jahrhundertelangen Beten muß das Reden der Theologen sich orientieren – *Legem credendi lex statuit supplicandi* –, und solchem Beten muß auch die Praxis der Seelsorger entsprechen.

Es soll im folgenden versucht werden, zunächst die wichtigsten Grundzüge der nach dem letzten Konzil erneuerten liturgischen Ordnung einsichtig zu machen (I), danach die dem Seelsorger bei den verschiedenen Formen der liturgischen Feier gestellten Aufgaben zu erläutern (II), und schließlich die Wichtigkeit der Betreuung auch des Sterbenden darzulegen (III).[13]

---

11 Vgl. den ähnlich erstaunlichen Vorgang beim Weihesakrament, bei dem die Handauflegung keineswegs abgeschafft wurde, als die Theologen meinten sagen zu müssen, die Weihe werde durch die Überreichung der Instrumente übertragen: Konzil von Florenz, Decretum pro Armenis (DS 1326).

12 FK 77; vgl. das erste zunächst Jak 5,14f. zitierende Gebet nach der Salbung der Sinnesorgane im vorkonziliaren Rituale Romanum, das bereits in das Pontificale Romano-Germanicum des 10. Jhs. aufgenommen worden war (Vogel-Elze II 258). Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. vor allem H. Vorgrimler, Handbuch der Dogmengeschichte IV/3. Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 215-234 und aus der dort angegebenen Literatur besonders A. Knauber, Die Kranken und die Sterbenden in der Kirche. In: Handbuch der Pastoraltheologie IV. Freiburg/Basel/Wien 1969, S. 145-178, hier 156-165, und den oben in Anm. 5 bereits angegebenen Aufsatz von E. J. Lengeling. Erst als man das Sakrament in der Muttersprache zu spenden begann, zog man die Konsequenz, um nicht unwahrhaftig zu erscheinen: Da man die Disziplin der »Letzten Ölung« nicht ändern konnte, fügte man in der deutschen Collectio Rituum von 1950 ein Gebet hinzu, das den tatsächlichen Zustand des Empfängers berücksichtigte (Pars I, tit. III, cap. 2,14).

13 Vgl. zu den folgenden Ausführungen R. Kaczynski, Neubesinnung auf ein »vergessenes« Sakrament. Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten Krankenliturgie. In: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 21 (1973), S. 346-360. M. Probst/K. Richter (Hrsg.), Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments. Freiburg u. a. 1975.

I. Grundzüge der nachkonziliaren liturgischen Ordnung für die Krankensalbung

1. Die Krankensalbung im Zusammenhang der Krankenseelsorge

Bereits die Titel der erneuerten liturgischen Bücher machen deutlich, daß die Kirche sich in der Sorge um die Kranken keineswegs auf das Sakrament der Salbung beschränken will. Sie sieht vielmehr die Krankheit und nicht erst den kurz bevorstehenden Tod als Anlaß, sich in besonderer Weise um den Menschen zu kümmern. Daher werden nicht nur alle Christen, sondern besonders die Seelsorger aufgefordert, die Kranken zu besuchen, ihnen durch geistliche Hilfe beizustehen und sie zum öfteren Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie sowie zum rechtzeitigen Empfang der Krankensalbung und der Wegzehrung einzuladen.[14] Dementsprechend enthält das liturgische Buch Hinweise für den Krankenbesuch, die Ordnungen für die Krankenkommunion, für die Krankensalbung, für die Wegzehrung, für den Sonderfall, daß die Sakramente der Buße, der Krankensalbung und der Wegzehrung einem Kranken in unmittelbarer Todesgefahr gespendet werden, für die Firmung in Todesgefahr und schließlich die Sterbegebete. Man wird angesichts dieses umfassenden Textangebots weder von einer Vernachlässigung der weniger schwer erkrankten Menschen, noch von einer bewußten oder unbewußten Verdrängung des Sterbens sprechen dürfen. Freilich nimmt die Krankensalbung die zentrale Stelle ein und sie wird verstanden als das Sakrament, durch das der Herr jenen, »deren Gesundheitszustand bedrohlich angegriffen ist« *(infirmis periculose aegrotantibus)*[15], sein Heil schenken will. Die pastorale Einführung erklärt, daß die Gesundheit bedrohlich angegriffen sein kann »wegen Krankheit oder Altersschwäche« *(propter infirmitatem vel senium).*[16] Die Wiederholbarkeit der Krankensalbung ist für jene Fälle vorgesehen, in denen der Kranke wieder zu Kräften gekommen ist und dann von neuem erkrankt oder wenn im längeren Verlauf derselben Krankheit der Zustand sich verschlimmert hat.«[17]

2. Neues und Erneuertes in der Liturgie der Krankensalbung

Die Struktur der Feier der Krankensalbung läßt sich nach der Neuordnung ähnlich umschreiben wie die der Meßfeier: Die Feier besteht aus zwei Teilen: dem Wortgottesdienst und der eigentlichen Krankensalbung, die umrahmt werden von Eröffnung und Abschluß.[18]

---

14 Vgl. FK 43.

15 Paul VI., Apostolische Konstitution »Sacram Unctionis infirmorum« vom 30. 11. 1972.

16 FK 8.

17 So die in Anm. 15 angegebene Apostolische Konstitution und FK 9.

18 Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch 8.

a) Der Wortgottesdienst

Wie allen sakramentalen Feiern geht – in gebotener Kürze – auch der Salbung der Kranken ein Wortgottesdienst voraus. Als neues Element der Feier fällt er im deutschen Sprachgebiet weniger auf als in Ländern, in denen vor der Erneuerung das *Rituale Romanum* galt, da nach der deutschen *Collectio Rituum* von 1950 bereits die nun auch im römischen Rituale an erster Stelle[19] vorgesehene Perikope Mt 8,5-10.13 verkündet wurde und eine Litanei für den Kranken sich anschloß.

Während es die *Collectio Rituum* dem Priester überließ, selbst eine andere Perikope aus der Hl. Schrift zu wählen, enthalten die neuen Bücher im Anhang 9 alttestamentliche und 21 nicht-evangelische neutestamentliche Lesungen sowie 20 Evangelien zur Auswahl und entsprechen somit dem Konzilsauftrag zur reicheren und passenderen Lesungsauswahl.[20] Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, die gelesene Perikope, falls dies angebracht erscheint, kurz zu erklären. Das neue lateinische Modellbuch ließ sich auch in den an erster Stelle vorgeschlagenen Fürbitten[21] – zwei weitere Formulare stehen im Anhang[22] – vom Text der *Collectio Rituum* leiten. Auch nach dem früher geltenden *Rituale Romanum* sollte der Pfarrer die Gläubigen, die bei der Feier der Krankensalbung zugegen waren, zum Gebet auffordern, bezeichnenderweise nicht zum Mitvollzug der von ihm gesprochenen Texte, sondern zum Gebet der Bußpsalmen und der Allerheiligenlitanei.

Die Verkündigung des Wortes Gottes wird als Ergänzung der sakramentalen Feier gesehen: Gott schenkt sein Heil in Wort und Sakrament. Das Wort soll hinführen zum rechten Verständnis des Sakraments, den Glauben fördern, den die sakramentale Gnade schenkt.[23]

b) Der sakramentale Gottesdienst

Die beiden biblischen Zeichen der Sorge um die Kranken, Handauflegung (Mk 16,18; Lk 4,40) und Salbung (Mk 6,13; Jak 5,14; vgl. auch Lk 10,34), haben Eingang gefunden in die sakramentale Feier.

Die *Handauflegung*, die Urgebärde der Krankenfürsorge, hat man im Lauf dieses Jahrhunderts nur schrittweise in den Ritus der Krankensalbung wieder aufgenommen, nämlich zunächst 1925 als Ausstrecken der rechten Hand über dem Kranken, obwohl der Begleittext deutlich von einem Auflegen beider Hände sprach. Dies geschieht jetzt unter Schweigen zu Beginn der sakramentalen Feier.

---

19 Vgl. OUI (und FK) 72.

20 Vgl. SC 35,1.

21 Vgl. OUI (und FK) 73.

22 Vgl. OUI (und FK) 240 und 241.

23 Vgl. Römische Bischofssynode 1971, Der priesterliche Dienst, Zweiter Teil I 1 b.

Die Krankensalbung ist das einzige Sakrament, bei dem die *Salbung mit Öl* von Anfang an das sakramentale Zeichen war. Mit der Ölsalbung ist eine jener Möglichkeiten aufgegriffen, die die Menschen zur Zeit Jesu hatten, um körperliche Krankheiten zu heilen. Der Kranke wird nicht mehr wie im Mittelalter an möglichst vielen Körperstellen gesalbt, sondern nur noch an Stirn und Handflächen; auch mit dieser Doppelsalbung ist der ganze Mensch gemeint, »als denkende und handelnde Person«.[24]

Das Öl wurde von jeher als Zeichen des Heiligen Geistes gesehen:[25] Gott hat Jesus »gesalbt mit Heiligem Geist und mit Kraft« (Apg 10,38). Das klingt an im Begleitwort zur Stirnsalbung, dessen erster Halbsatz der alten Formel entnommen ist: »Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes.« Das Begleitwort zur Händesalbung greift die in Jak 5,15 erwähnten Wirkungen auf: Rettung und Aufrichtung des Kranken in leiblicher und seelischer Hinsicht, während die Sündenvergebung nur noch im Nebensatz genannt wird: »Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf.«

In der auch in Zukunft als Grundlage für das Krankensakrament heranzuziehenden neutestamentlichen Stelle, Jak 5,14f., werden die Wirkungen dem »Gebet des Glaubens« zugeschrieben, das mit der Salbung verbunden ist. Dabei ist an das gläubige Gebet des Spenders ebenso wie an das des Empfängers gedacht, ja an das Gebet aller um den Kranken Versammelten, die bei der Feier des Sakraments die Kirche vertreten. Und es ist nicht nur an die den Akt des Salbens begleitende Bitte zu denken, die alle mit ihrem doppelten »Amen« bekräftigen, sondern auch an die *Gebete, die der Salbung vorausgehen und folgen.*

Neu ist, daß der Salbung ein Gebet vorausgeht. Zwei Texte sind vorgesehen, über beiden könnte, in Anlehnung an eine im *Ordo Baptismi parvulorum* verwendete Formulierung stehen: *Benedictio et invocatio Dei super oleum* – Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Öl.

Das erste der hier vorgesehenen Gebete[26] ist jenes Element der heutigen Feier, das als erstes textlich bezeugt ist. Seit dem 4./5. Jahrhundert ist es in der römischen Kirche gebräuchlich, jedoch in seinem Wortlaut im Laufe der Zeit oftmals geändert worden, um der unterschiedlichen Anwendung des Öls jeweils zu entsprechen.[27] In einer der heutigen sehr ähnlichen Fassung steht es bereits im Altgelasianum (7. Jh.);[28] doch konnte man in seiner vorkonziliaren

24 Einführungswort in FK, S. 24.

25 Fromme Allegorese sah im Ölbaum den Vater, in der Frucht des Baumes, der Olive, den Sohn, im Extrakt aus beidem, dem Öl, den Heiligen Geist.

26 Vgl. FK 75.

27 Vgl. A. Chavasse in: A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft II. Freiburg/Basel/Wien 1965, S. 118.

28 Vgl. GeV 382: Mohlberg.

Textfassung im *Pontificale Romanum* noch Anklänge an den von Hippolyt überlieferten Text der Ölsegnung (Anfang 3. Jh.) feststellen.[29]

Im epikletischen Teil des Gebets, dem erst seit der Liturgiereform eine wenigstens kurze Anamnese vorausgestellt ist, wird ausdrücklich der Heilige Geist herabgerufen, damit das Öl bei der Salbung zum Zeichen für seine Kraft und für das Erbarmen Gottes werden kann: Er möge unter diesem Zeichen Krankheit, Schmerz und Kummer vertreiben und Leib, Seele und Geist schützen. Es werden mit aller Eindeutigkeit nur medizinale Wirkungen der Krankensalbung angesprochen. Im gleichen Wortlaut, in dem das Gebet bei der Krankensalbung nötigenfalls vom Priester verwendet werden kann, benützt es auch der Bischof, wenn er in der vorösterlichen Chrisammesse am Ende des Hochgebets das Krankenöl weiht. Normalerweise soll auch der Priester das vom Bischof gesegnete Öl verwenden, um so deutlich werden zu lassen, daß er bei der Feier auch dieses Sakraments in Abhängigkeit vom Bischof handelt.

Damit nun aber auch in diesem Fall nicht »das Element der Danksagung und der Bitte« fehlt – so läßt sich wieder in Anlehnung an die entsprechende Rubrik des lateinischen Modellbuches für die Kindertaufe formulieren –,[30] werden »Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Öl« durch ein Dankgebet zum Ausdruck gebracht. Auf einen dreiteiligen Lobpreis, der sich auf die drei göttlichen Personen bezieht und mit Akklamationen der Versammelten (»Wir preisen dich«) beantwortet wird, folgt die Bitte um Linderung der Schmerzen des Kranken und um Stärkung in seiner Schwäche.

Für das auf die Salbung folgende und den sakramentalen Teil abschließende Gebet liegen sechs Texte zur Auswahl vor. Die Verwendung der Muttersprache hat es mit sich gebracht, daß die Gebete die besondere Situation des Kranken ausdrücklich zur Sprache bringen. Während im Ritus der Krankensalbung selbst zwei Gebetstexte zur Wahl abgedruckt sind, die beide ganz der Gebetstradition der Kirche bei der Krankensalbung verpflichtet sind – der eine von ihnen wurde oben bereits zitiert –, finden sich im Anhang des liturgischen Buches Gebete für einen altersschwachen Menschen, für einen Kranken in großer Gefahr, für einen Kranken, der Salbung und Wegzehrung empfängt, und für einen Gläubigen, der im Todeskampf liegt. Es besteht der dringende Wunsch, diese Auswahl noch zu vergrößern. So werden beispielsweise Gebete für ein krankes Kind, für einen Kranken vor einer Operation und für einen Unfallkranken vorgeschlagen.[31] Solche Anpassung an die besondere Situation bestimmter Kranker darf nicht als Nachgeben gegenüber neueren theologischen Tendenzen, sondern muß von dem für die nachkonziliare Liturgiereform wichtigen Grundsatz der *veritas rei* her verstanden werden.

---

29 Vgl. Traditio Apostolica 5.: Botte 18.

30 Vgl. Ordo Baptismi parvulorum, Ed. typica altera. Typis Polyglottis Vaticanis 1973, S. 92.

31 Vgl. Probst/Richter (vgl. Anm. 13), S. 98f.

c) Eröffnung und Abschluß

Die Rahmenelemente gleichen in der neuen Ordnung mehr denen anderer Feiern als denen, die vor der Reform bei der Krankensalbung vorgesehen waren. Eröffnet wird die Feier durch die Begrüßung, die Besprengung des Kranken und seines Zimmers mit Weihwasser zur Erinnerung an die Taufe, einführende Worte oder ein Eröffnungsgebet, Allgemeines Schuldbekenntnis oder Beichte.

Während im früheren *Rituale Romanum* kein Abschluß der Feier vorgesehen war, sah die deutsche *Collectio Rituum* den Segen des Priesters vor. Nach der Neuordnung wird zum Abschluß der Feier das Vaterunser gebetet und der Segen mit einem besonderen Begleittext erteilt. Die Eucharistie kann zwischen Vaterunser und Segen gereicht werden.

3. Die Krankensalbung – eine Feier

Man hat sich im deutschen Sprachgebiet bei der Herausgabe der muttersprachlichen Bücher dazu entschlossen, grundsätzlich den lateinischen Begriff »Ordo« mit dem deutschen Wort »Feier« wiederzugeben. Das hat nicht selten Ablehnung hervorgerufen, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen hält man es für übertrieben, von einer »Feier« zu sprechen, wenn ein einzelner ein Sakrament »empfängt«, das ihm »gespendet« wird. Zum anderen hält man es für unpassend, gottesdienstliche Vollzüge, die den Menschen in ihn belastenden Situationen angeboten sind, wie Beichte oder Krankensalbung, als »Feiern« zu bezeichnen.

Dem zweiten Einwand liegt ein einseitiges Verständnis von Feier zugrunde. Man bringt nämlich das Wort »Feier« nur mit Vorstellungen von »äußerem Gepränge«, »übertriebenem Aufwand«, »unwesentlichen Zutaten«, eben einer sog. »Verfeierlichung« in Verbindung. Kann aber beispielsweise nicht eine schlichte Messe im kleinen Kreis möglicherweise viel »feierlicher« sein als ein sog. »Festgottesdienst«? Oder man meint, »feiern« könne man nur freudige Ereignisse. Gibt es aber nicht auch im außerkirchlichen Bereich »Trauerfeiern«? Warum sollten dann nicht erst recht die von der Wirklichkeit des Paschamysteriums überzeugten Christen ein Begräbnis feiern können oder die Befreiung von Sünde und Schuld nach dem harten Weg der Umkehr und Buße oder eben auch die Zusage des Herrn, kranken Menschen Rettung und Heil zu schenken?

Aber da wird der zuerst angeführte Einwand erhoben, auf den ausführlicher eingegangen werden muß: Man hat lange zwischen »Sakramenten« und »Liturgie« unterschieden. Sprach man vom Sakrament, so gebrauchte man die Ausdrücke »spenden« und »empfangen«, stellte einen *Ordo* auf, dem »Spender« und »Empfänger« folgen mußten, damit das Sakrament gültig und erlaubt »gespendet« bzw. »empfangen« wurde und *ex opere operato* seine Wirkung

hervorbrachte. Dabei kam zwangsläufig nur der sog. »sakramentale Akt« in den Blick, das unbedingt erforderliche Minimum. Was sich an »Riten« und »Zeremonien« um diesen sakramentalen Akt entwickelt hatte, und durch Rubriken geregelt war, wurde im Grunde für unbedeutend und entbehrlich gehalten. Die eingangs erwähnte Selbstverständlichkeit, mit der die Gebete der Krankensalbung von der Dogmatik unbeachtet blieben, ist ein beredtes Beispiel dafür. Ein anderes ist etwa die Ängstlichkeit, mit der manche Priester die Herrenworte im Eucharistischen Hochgebet aussprachen, während sie die übrige Meßfeier in so kurzer Zeit persolvierten, daß die Kasuistik sich veranlaßt sah, festzustellen, wer weniger als fünfzehn Minuten für die Zelebration benötige, habe eine schwere Sünde begangen.

Das Konzil hatte Anlaß zu mahnen: Die Seelsorger sollten darüber wachen, »daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern daß die Gläubigen auch bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen«.[32] Wenn endlich, wie das Konzil es ja getan hat, die Unterscheidung zwischen »Sakramenten« und »Liturgie« aufgegeben wird und die Sakramente nicht als mechanisch, fast magisch wirkende Gnadenmittel verstanden werden, sondern als Angebot Christi an den Menschen, Gott zu begegnen, sich seinem Heil zu öffnen und ihm darauf zu antworten, dann kann nicht mehr nach dem Minimum gefragt werden, das zum gültigen Vollzug vonnöten ist. Es kann in der Liturgie, dem Gottesdienst der Kirche, nicht um die formalistische Erfüllung minimaler Gültigkeitsbedingungen gehen. Vielmehr ist zu fragen, wie ein sakramentaler Gottesdienst aussehen muß, damit die Teilnehmer die darin von Christus geschenkte Begegnung mit Gott auch tatsächlich erfahren.

Es darf kein Vorgang sein, an dem nur Spender und Empfänger unmittelbar beteiligt sind und den zufällig Anwesende mit Andachtsübungen, wie dem Gebet der Bußpsalmen und der Allerheiligenlitanei, begleiten. Zu einem sakramentalen Gottesdienst versammelt sich dagegen die Gemeinde, und sei es auch nur, so wie dies bei der Krankensalbung zumeist der Fall sein wird, in einigen ihrer Glieder. Sie hört Gottes Wort und preist seine rettenden Taten und ruft sein Erbarmen herab: Eben das sind die Kennzeichen einer liturgischen Feier. Und daran dachten die Väter des Zweiten Vatikanums, als sie feststellten: »Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – ihm Rahmen des Möglichen – der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist.«[33] Sie fügten hinzu, das gelte vor allem für die Messe und die anderen Sakramente. Also gilt es auch für die Krankensalbung.

---

32 SC 11. 33 SC 27.

II. Aufgaben des Priesters im Hinblick auf die Krankensalbung

Mehrfach schon wurden in der vorausgehenden Darlegung Aufgaben des Priesters im Zusammenhang mit der Feier der Krankensalbung deutlich, etwa die notwendige Sorge um eine würdige, den Teilnehmern geistlichen Gewinn bringende Feier oder die genaue Kenntnis der liturgischen Texte, zumal jener, aus denen ausgewählt werden kann. Es soll hier von jenen besonderen Aufgaben gesprochen werden, die sich aufgrund der verschiedenen Formen ergeben, in denen die Krankensalbung gefeiert werden kann.

1. Die Feier der Krankensalbung im kleinen Kreis

G. Greshake begründet sein Plädoyer für ein »Sakrament der Tauferneuerung angesichts des Todes« nicht nur, aber auch mit der »Herausforderung durch die gesellschaftliche Verdrängung des Todes«. Er schreibt u. a.: »Während sich früher das Sterben in einem sehr hohen Maß in der Öffentlichkeit, in Familie, Nachbarschaft und Gemeinde vollzog, stirbt man heute in Krankenhäusern und Altenheimen.«[34] Wird man nicht ebenso zutreffend von einer Verdrängung der Krankheit und des Alters in der heutigen Gesellschaft sprechen und das angeführte Zitat abwandeln können: Während kranke und alte Menschen früher in ihrer Familie geborgen waren und Nachbarschaft und Gemeinde an ihrem Schicksal Anteil nahmen, werden sie heute vielfach in Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime abgeschoben? Müßte nicht hier schon Krankenseelsorge ansetzen, und zwar bei denen, die abgeschoben werden, obwohl sie noch nicht von der Todeskrankheit gezeichnet sind, und bei denen, die – vor allem in unserer Städten mehr und mehr ausnahmsweise – nicht abgeschoben werden? Erst recht natürlich müßten jene betreut werden, die aus wirklicher Notwendigkeit in Krankenhäusern oder Heimen leben.

Die Priester werden im liturgischen Buch dazu aufgefordert, die Kranken dahin zu führen, daß sie nicht nur zum Empfang des Bußsakramentes und der Eucharistie, sondern »vornehmlich zum rechtzeitigen Empfang der Krankensalbung und der Wegzehrung bereit sind«.[35] Und zwar muß der rechte Zeitpunkt für eine erste Krankensalbung und gegebenenfalls für Wiederholungen der Salbung bestimmt werden. Beim Urteil über die Schwere einer Erkrankung soll Ängstlichkeit vermieden werden. Bettlägerigkeit ist ebensowenig Bedingung wie unmittelbare (womöglich vom Kranken selbst als solche erkannte) Todesgefahr. Den Empfang des Sakraments hinauszuschieben wird als »Unsitte« bezeichnet.[36] Es soll ja um Gesundung gebetet werden, und dies

34 So in beiden Aufsätzen S. 115 bzw. 128.

35 FK 43.

36 Vgl. FK 13.

am besten zusammen mit den Angehörigen, Nachbarn und Freunden. Es sollte, wo immer möglich, ein »Gottesdienst im kleinen Kreis« gehalten werden. Wenn die nötigen Voraussetzungen von seiten des Kranken und seiner Angehörigen gegeben sind und die sonstigen Verpflichtungen des Priesters es zulassen, kann die Krankensalbung innerhalb einer Meßfeier gespendet werden.

2. *Die Feier der Krankensalbung in größeren Gottesdiensten*

Kritik, die heute da und dort an der Neuordnung der Krankensakramente geübt wird, richtet sich zumeist gegen die neu eingeführte gemeinsame Feier der Krankensalbung, freilich insofern diese gar nicht den Bestimmungen entsprechend vollzogen wird. Denn selbstverständlich zielte die Reform nicht darauf ab, daß Menschen von einem bestimmten Alter an, ob dies 65, 75 oder 85 Jahre sein mag, unterschiedslos dazu aufgefordert werden, sich die Krankensalbung geben zu lassen, da gewiß jeder von ihnen irgendwelche Altersbeschwerden habe. Wenn das eine oder andere Mal in dieser (übrigens der Praxis im byzantinischen Ritus sehr nahe kommenden) Weise verfahren wurde, sollte man das nicht dramatisieren. Auch hier muß das alte Prinzip gelten: *Abusus non tollit usum.*

Zumindest die deutschen Bischöfe sind rechtzeitig ihrer Pflicht zur »Leitung, Förderung und Aufsicht des . . . liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche«[37] nachgekommen und haben die Meinung, »man könne eine Altersgrenze ansetzen, oberhalb derer man jedem alten Menschen, der darum bittet, die Krankensalbung spenden kann« als »irrig und geeignet, den Sinn des Sakraments zu verdunkeln« bezeichnet: »Das Sakrament der Krankensalbung will den Trost Christi in die Lebenskrise hineintragen, die entsteht, wenn ein Mensch von schwerer Krankheit gepackt wird oder feststellen muß, daß das Alter seine Lebenskraft mehr oder weniger gebrochen hat.«[38]

Damit wollen die Bischöfe freilich die vom liturgischen Buch geschaffene Möglichkeit zur »Gemeinsamen Feier der Krankensalbung im Rahmen einer größeren Versammlung« nicht unterbinden, sondern sie ermuntern sogar dazu, eigene, von der Gesamtgemeinde getragene und gestaltete Gottesdienste für Kranke anzubieten. In Kliniken und Krankenhäusern sollten diese Feiern einen festen Platz in der Gottesdienstordnung haben. Es wird aber dazu aufgefordert, nur Gottesdienste mit überschaubaren Teilnehmerzahlen zu feiern.[39] Es wäre verkehrt, würde man die bei der Firmung lange Zeit üblichen und nun weitgehend aufgegebenen Massengottesdienste bei der Krankensalbung ein-

37 CD 15.

38 Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zur Krankenpastoral vom 20. 11. 1978, 1.

39 Vgl. ebd. 2 und 3.

führen. Dies sollte auch dann nicht geschehen, wenn mehrere Priester zur Verfügung stehen und das Sakrament in Konzelebration spenden können.

In den Pfarreien haben solche Krankengottesdienste eine hohe Bedeutung. Die kranken und altersschwachen Menschen sollen nämlich bei dieser Gelegenheit erfahren, daß sie von der Gemeinde nicht vergessen sind. Die Gesunden aber in der Gemeinde sollen einmal mit den von schwerer Krankheit und Alter geschwächten Menschen, an die sie sonst nur gelegentlich in den Fürbitten denken, gemeinsam Gottesdienst feiern. Die geistliche Vorbereitung der Teilnehmer darf hinter der organisatorischen, die vor einem solchen Gottesdienst erforderlich ist, nicht zurückstehen. Jeder, der die Krankensalbung erhalten will, muß einzeln darauf vorbereitet werden. Er muß wissen, daß ihm in diesem Sakrament gerade nicht der Tod angekündigt, sondern für ihn um seine Gesundung gebetet wird. Er muß vor allem die Gelegenheit erhalten, zuvor das Bußsakrament zu empfangen. So wünschenswert es einerseits ist, die Krankensalbung als eigenständiges Sakrament zu feiern, so angebracht ist es andererseits, bei einem Gemeindegottesdienst mit Kranken die Krankensalbung innerhalb einer Meßfeier zu spenden; die Feier außerhalb einer Messe wird eher in Krankenhäusern die Regel sein. Selbstverständlich muß auch die Gemeinde auf die Feier mit ihren Kranken vorbereitet werden.

III. Betreuung der Sterbenden durch den Priester

Nichts wäre verkehrter als zu meinen, mit der sinnvollen Erneuerung des Krankensakraments habe die Kirche die Sterbenden aus ihrer Fürsorge entlassen. Kirchliche Hilfe für die Sterbenden und ihre Angehörigen gilt weiterhin als unerläßlich. Sie soll nur nicht durch ein sinnwidriges Aufschieben der Krankensalbung erfolgen. Aus der ältesten uns erhaltenen römischen Ordnung für die Sterbe- und Begräbnisliturgie (7./8. Jh.) wird deutlich, daß man damals angesichts des Todes mit dem Sterbenden einen Gottesdienst hielt, der mit der Spendung der Wegzehrung begann, über seinen Tod hinaus fortgesetzt wurde und erst mit seiner Bestattung endete.[40]

Heute kann zwar ein solcher zusammenhängender Gottesdienst nicht mehr gehalten werden. Das aber, was man damals mit dem Sterbenden tat, wird auch heute noch möglich sein: Man reicht ihm das Sterbesakrament und begleitet betend sein Sterben.

---

40 Vgl. H. Frank, Der älteste erhaltene *Ordo defunctorum* der römischen Liturgie und sein Fortleben in den Totenagenden des frühen Mittelalters. In: Archiv für Liturgiewissenschaft 7 (1962), S. 360-415.

1. Die Wegzehrung mit der »Tauferneuerung angesichts des Todes«

Seit dem 1. Ökumenischen Konzil von Nicäa (325) hat die Kirche dazu gemahnt, die Eucharistie als »letzte und allernotwendigste Wegzehrung«, eben als Sterbesakrament, zu empfangen.[41] Die Kirche hat zwar auch dem Diakon und dem mit der Kommunionspendung beauftragten Laien (Akolyth oder Kommunionhelfer) die Möglichkeit gegeben, das *Viaticum* zu überbringen. Doch sollte einer von ihnen es nur tun, wenn kein Priester zur Verfügung steht, denn gerade der Sterbende kann nochmals das Bedürfnis zu persönlichem Sündenbekenntnis haben.

Wenn genügend Zeit ist, sollte nicht nur die Eucharistie gereicht, sondern auch die Messe am Sterbebett gefeiert und dann die Eucharistie dem Sterbenden und den um das Sterbebett Versammelten unter beiden Gestalten gereicht werden. Selbstverständlich ist es auch möglich, einem Sterbenden, der feste Nahrung nicht mehr zu sich nehmen kann, die Eucharistie nur unter der Gestalt des Weines zu reichen.[42]

Genau das, wozu G. Greshake die Krankensalbung umdeuten möchte, sieht die liturgische Ordnung im Zusammenhang mit der Wegzehrung vor.[43] Sie empfiehlt es leider nur und schreibt es nicht vor: die Erneuerung des Taufglaubens. Angesichts des Todes wird der Sterbende vor seiner letzten Kommunion, ebenso wie einst vor seiner ersten, vor seiner Firmung und jedes Jahr in der Osternacht, nach dem Glauben an den Dreifaltigen Gott gefragt. Was in der Taufe aufgrund des Glaubens begonnen wurde, soll durch das Sterben im Glauben zur Vollendung kommen. Die im Glauben an die Auferstehung empfangene Wegzehrung ist dazu wirksame Hilfe, wie es der Text bei der Darreichung zum Ausdruck bringt: »Christus bewahre dich und führe dich zum ewigen Leben.«

Der früher übliche Versehgang, bei dem der Sterbende mit den drei Sakramenten der Buße, der Krankensalbung und der Eucharistie »versehen« wurde, sollte in Zukunft nur dann notwendig sein, wenn jemand unvorhergesehen in unmittelbare Todesgefahr gerät. Es ist für das neue, in Wirklichkeit alte Verständnis der Krankensalbung bezeichnend, daß dann, wenn bei andrängender Todesgefahr die Zeit nicht mehr für die Spendung aller drei Sakramente ausreicht, die Krankensalbung am ehesten entfallen soll. Zuerst soll die Möglichkeit zur sakramentalen Beichte gegeben, dann die Wegzehrung gereicht werden, zu der jeder Gläubige verpflichtet ist, und wenn danach noch Zeit bleibt, auch die Krankensalbung gespendet werden.[44]

---

41 Can. 13: DS 129.

42 Vgl. FK 94-99.

43 Vgl. FK 108.

44 Vgl. FK 30.

2. Die Sterbegebete

Wie bis in jüngster Zeit dem Sterbenden die Krankensalbung möglichst kurz vor seinem Tod und auch noch nach seinem Tod gespendet wurde, so reichte man ihm im Altertum nicht selten die Wegzehrung erst unmittelbar vor dem Tod[45] oder man legte sie gelegentlich sogar dem bereits Verstorbenen in den Mund.[46] Man wollte, daß der Mensch mit Christus sterbe. Dieses Bedürfnis hatte man auch noch, als das Sterbesakrament der Wegzehrung längere Zeit vor dem Tod gereicht wurde. So entstand der Brauch, betend und die Heilige Schrift lesend am Sterbebett auszuhalten und auch ohne Spendung eines Sakraments dem Menschen zu helfen, seine natürliche Todesangst in gläubiger Verbundenheit mit dem sterbenden Herrn und in der Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben auszuhalten.

Bei der heutigen Beanspruchung der Seelsorger wird es nur selten möglich sein, daß der Priester längere Zeit beim Sterbenden bleibt und auch den um das Sterbebett Versammelten hilft, den österlichen Sinn des christlichen Sterbens zu erfassen. Wann immer es ihm möglich ist, sollte er es tun. Im übrigen sollte er die Angehörigen anleiten, selbst diesen Liebesdienst des Sterbebeistands zu versehen. Das Beten am Sterbebett und die Lesung der Heiligen Schrift sollen nicht nur dem Sterbenden, sondern auch ihnen selbst Trost geben.

Die Forderung nach Unterweisung der Gläubigen gilt nicht nur im Hinblick auf die Sterbegebete, sondern bezüglich der geistlichen Betreuung der Kranken überhaupt. In der Verkündigung müssen regelmäßig die Themen Krankenbesuch, Krankenkommunion, rechtzeitige Krankensalbung, Wegzehrung angeschnitten werden. Während heute noch vielfach die Krankenkommunion nur einmal im Monat vom Priester überbracht wird, sollte sie in Zukunft darüber hinaus allsonntäglich von Kommunionhelfern gereicht werden. Während heute im allgemeinen die Kranken noch dazu überredet werden müssen, sich die Krankensalbung rechtzeitig geben zu lassen, sollten sie künftig selbst das Sakrament im richtigen Augenblick erbitten. Während heute noch weithin die Wegzehrung nur als letzter Akt des Versehgangs verstanden wird, sollte sie bald wieder als *das* Sterbesakrament gelten.

---

45 Vgl. Paulinus, Vita S. Ambrosii 47: Pellegrino 118. 120; Gregor d. Gr., Dial. 2,37: PL 66, 202.

46 Vgl. die Verbote: Konzil v. Hippo (393), can. 5: Mansi 3, 895; 3. Konzil v. Karthago (397), can. 6: Mansi 3, 881; Konzil v. Auxerre (578), can. 12: Mansi 9, 914; 2. Trullanische Synode (691), can. 83: Mansi 11, 980; Capitula Herardi (858) 21: PL 121, 765f.; vgl. auch Gregor d. Gr., Dial. 2,24: PL 66, 180. 182.

Die Tugend vollendet sich in der Schwachheit

Von Nikolaus Sures

Wenn ich gebeten werde, aus der Erfahrung der Leib-Seelsorge für den kranken Menschen etwas aufzuschreiben, dann läßt sich – was das Sakrament der Krankensalbung betrifft – die innere Dynamik dieser Vorgänge natürlich nur schwach andeuten, weil sie, einmal erlebt, nicht reproduzierbar ist. Der geistlich geübte Leser mag vom Text her auf das schließen, was nicht darstellbar ist.

Das Auseinanderklaffen von Glaubenstheorie und gelebtem Glauben wird in Situationen, in denen der Mensch der Existenzfrage unmittelbar gegenübersteht, besonders deutlich. Liegt schon der Anteil der Gläubigen, die an den Ostergeheimnissen teilnehmen, hierzulande bei 30-25 von 100, so ist der Anteil der Schwerkranken, denen der Glaube das Mitsterben und das Mitauferstehen mit Christus eröffnet, bei weitem geringer. Darum ist das Angebot der Gnade auch reichlicher, insofern es sich dem kranken Menschen besonders anpaßt und weil die Situation des Kranken geradezu nach der Glaubensverwirklichung ruft – ja ohne diese nicht zu bestehen ist.

»Er rufe den Priester . . .«

Der bettlägrige Mensch hat ja tatsächlich eine andere Weltanschauung als der »Gesunde«. Er steht nicht mehr »mit beiden Beinen im Leben«. Er ist ohne Kraft, und diese Ohn-macht disponiert ihn für die Ohnmachtswahrnehmung der Propheten, deren Äußerung er vielleicht zum ersten Mal leibhaftig nachvollziehen kann: Knochen sind zu »zählen«, die Zunge klebt am Gaumen, der Raum zwischen Gelenk und Mark, zwischen Seele und Geist wird spürbar. Erbarmungslose Schmerzen der Nieren, und wie sie sich verzehren und alle anderen Ijob-Erfahrungen; das Zittern des Herzens, die Ausschüttung der Leber, die Trübung der Augen, das Erhobenwerden aus dem Kot – um einige Beispiele zu nennen.

Was ihm Bildersprache zu sein schien, wird konkretes Erlebnis. Sein Blickwinkel verändert die »An-sichten«.

Begegnungen wandeln sich in Umgebungen, die sich leicht ins Umringt-sein verdichten.

Die Stäbe des Gitterbettes machen das Eingeschlossensein perfekt; vielleicht ist er nicht nur durch Schmerzen, sondern tatsächlich durch Fixierungen ans Bett gefesselt.

Oft auch ist die eigene Kleidung mit dem »Anstalts-hemd« vertauscht.

All das und noch viel mehr sind Umstände, die inständiges Rufen nahebringen.

Der Patient hat eigens eine »Rufanlage«, um die Schwester, den Pfleger rufen zu können. – Aber er hat, ohne es vielleicht zu wissen, eine »Anlage zum Rufen« auch in seinem Inneren. Ich versuche, den Patienten in den Gebrauch einzuüben. Oft ist diese Anlage verstellt, so daß nur An-klagen herauskommen. Um die geläufigste hier zu nennen:

»Wie kann Gott es zulassen? Wenn Er so gut ist? Was habe ich denn getan? Die Terroristen sind so gesund!«

Solche und andere Hindernisse für das rechte »Rufen« zeigen mir den Ort, an dem ich den Patienten »abholen« darf. Den muß ich kennen, denn mit dem Schwachen »bin ich schwach« (1 Kor 9,22; 2 Kor 11,29).

Der Infirme sieht sich Versuchungen gegenüber, die er nicht kannte; häufiger, als »Gesunde« annehmen, tangieren ihn Suicidneigungen, unter diesen und jenen Umständen, z. B. mit einem »anus praeter«, nicht mehr leben zu wollen. Naive Vorstellungen von der Allmacht Gottes bringen ihn zum stillen Aufbegehren gegen den, der ihm vermeintlich »die Krankheit geschickt hat«.

Wie das Universum durch die Sünde in die Mitleidenschaft gestürzt wurde (Gen 3,16-19) und die Vergänglichkeit der Zeit das Vergilben, Zersetzen, Verwittern, Verwesen mit sich brachte, so daß ein herbstliches Blatt, welches ja nicht auf einmal eine andere Farbe hat, sich dort zu bräunen beginnt, wo es biologisch am schwächsten ist, wo das Grüne die Zeit »nicht mehr aushält« – so ist es mit uns allen: irgendwo und irgendwann hält der Organismus es nicht mehr aus. »Der Mensch in seiner Pracht ist ohne Bestand« (Ps 49,13). »Nur bei Gott ist Stärke und Bestand« (Ijob 12,16).

Ich verkünde ihm die Konzentration jeder Krankheit im leidenden Gottesknecht (Jes 53) und wecke (im ursprünglichen Sinn *pro-vocare)* die Anlage des inneren Rufens. Im Grunde helfe ich, die Taufgnade zu »reanimieren«, die ja die Seele das Eingetauchtsein in den Tod des Herrn schon erleben ließ und dieses Erlebnis ihr unauslöschlich einprägte. Ich helfe, das Bewußtsein der Gottebenbildlichkeit zu wecken, aus der dann auch die Stimme des Sohnes hörbar wird: »Ganz krank bin ich vor Schmach; umsonst habe ich auf Mitleid gewartet, auf einen Tröster, doch ich habe keinen gefunden« (Ps 6,21). – Niemand also ist so krank und verlassen, wie es Gottes Sohn war, eben auch mit der Krankheit dessen, der gerade bettlägerig ist und mich ruft, weil sein Inneres den ruft (ohne daß er es vielleicht weiß), der für ihn krank war. Er bittet ihn nun zu einem Akt der Konformität (Joh 19,28), den der Kranke auf die ihm eigene Weise tun kann.

Der Taufpsalm (42) spannt sich vom »Tagesseufzen« zum »Gesang in der Nacht« (Vers 9), von der Erfahrung des Gebeugtseins zur Sicherheit. »Ich werde IHM noch danken« (Vers 6+12). Die unverstandene »Zulassung

Gottes« wird zu seiner Zulassung in die Nachfolge Christi. Der Kranke rief (mich), und ich rufe nun mit ihm. Und mit uns ruft die Gemeinde, daß aus der *Infirmitas* eine erneuerte Firmung erweckt werde. Diese Firmung ist durchaus ein Status des »Streiters Christi«, wie die meisten Gläubigen es im Firmunterricht lernten.

Denn Jesus, der Sohn Gottes, ist der absolute Gegner der Krankheit und liegt mit ihr im grimmigen Streit, was im Bewußtsein des Gottesvolkes heute bei weitem noch nicht wieder wach ist (in der »ars moriendi« des Mittelalters war es ein selbstverständliches Gut der Frömmigkeit).

Ich verdanke diesen Aspekt dem Mediziner und Theologen Hans Gödan, der in seinen Werken[1] ausführlich und aufrüttelnd zu helfen versucht, daß der Mediziner ein Arzt und der Theologe immer mehr Geistlicher wird.

Des Gott-Sohnes Heilungen sind nicht zuerst »Wohltaten« am kranken Menschen, sondern ein Kampf wider den Teufel, Machterweise »im voraus«, aus der Kraft des Kreuzes. Insofern ist der gefirmte Mensch zusammen mit Jesus immer in der *ἀγωνία* (vgl. Ignatius, Exerc. N 93+94), wenngleich der Ausdruck heute nur noch gebraucht wird, wenn der klinische Tod bald erwartet wird.

In der *ἀγωνία* stellen sich die Abwehrkräfte des Körpers den kranken Einflüssen, die ihn befallen haben, gegenüber – genauso wie die Abwehrkräfte der Seele gegen den Widersacher gerichtet sind. Der Ruf des Kranken ist ein Hilferuf, daß der Gerufene helfend eingreife: durch Übersicht über die Kräfteverhältnisse, durch Stärkung des schon Geschwächten (Apg 3,2), durch Führung. Viele Psalmen, die kämpferische Auseinandersetzungen beschreiben, werden hier zu Waffen.

»Fluchpsalmen« – für manche nicht »nachvollziehbar« – können die Entschiedenheit darstellen, mit der ein von Krankheit Befallener den Krankheitsherd, wie ein Heiliger die Sünde, abweisen muß. Die Krankheit ist durchaus die Situation einer harten kriegerischen Auseinandersetzung. Das bedroht Gesunde kämpft mit unzähligen Zellen gegen eine nicht berechenbare Streitmacht, die oft genug in Tücke und Arglist, im Schleichen oder in massiver Verblockung sich darstellt.

Bilder, wie die der »Alexanderschlacht« von Altdorfer, aber auch Darstellungen des Michael- oder Georgkampfes, lehren den kranken Menschen, daß sein Mittun eine Sache des Streitens ist. Die »Ergebung in Gottes heiligen Willen« schließt das nicht aus, sondern ein (allzu wenige wissen das), weil sie ja der Einschluß in das Leiden Christi ist, wie es die Ostersequenz als »duellum mirandum« beschreibt.

---

1 Christus und Hippokrates. Stuttgart 1958; und besonders Der Mensch ohne Krankheit. Hamburg 1964.

Und wir »beten über ihn«

Von dem »Über« aus, das Johannes der Täufer (Joh 3,31) nennt und das in der Wechselwirkung von eigenem »Abnehmen« und Seinem »Wachsen« (Joh 3,30) geschieht.

Es ist das »Gebet des Glaubens« – das *zweifel-lose* Gebet.

Ich habe etwas bei J. M. Sailer gelernt.[2] Er nennt das »Unterhaltungen für Kranke aus Beispielen und Begebenheiten, die belehren und stärken«.

Was das Gebet des Glaubens wirkt, mag an Sailers Abraham-Beispiel deutlich werden. Sailer sagt: »Er ging auf Gottes Wort aus seinem Lande in ein fremdes, ohne Einwendungen von seinen fünf Sinnen oder auch von seiner Vernunft, gegen den einmal erkannten Willen Gottes anzuhören. Er opferte hernach seinem Gott den Sohn seines Alters, ohne den Gegenvorstellungen seines Herzens Gehör zu geben . . .«

Und darin bestand eben seine Größe, daß ihm Gottes erkannter Wille wichtiger war als die Forderung seiner Sinne und seines Herzens – und seiner Vernunft.

»Ich will also auch keine Einwendungen der Natur gegen Gottes erkannten Willen gelten lassen, wie Abraham, um gehorsam zu sein wie er.«

Daß der Kranke beginnt, mit Abrahams Glauben zu beten, ist für ihn meistens eine ganz neue Erfahrung, und es macht ihm Freude, sich in gleicher Weise einzuüben, daß der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, Davids, der Propheten, Mariae, »auch sein Gott ist«, und er findet sich so bewußter als sonst in der Geschichte der Glaubenden (Hebr 11) und damit in der Tradition, die er nun selbst weiter in die Zukunft tradiert. Er nimmt mit seiner Krankheit an den Intentionen der hl. Kirche teil: Er gehört zur leidenden wie zur streitenden Kirche; er ist disponiert, das »Gebet des Glaubens« über sich wahrzunehmen und sich ihm anzuvertrauen.

Daß das Gebet *»über* den Kranken gebetet wird«, erfährt der Patient auch körperlich durch das Zeichen der aufgelegten Hand. Es ist der Hinweis auf die Firmerneuerung, die dem Infirmen durch die Salbung geschenkt wird.

Unter diesem Zeichen empfing Paulus (Apg 9,17-18) den Hl. Geist; so gab er Ihn weiter (2 Tim 1,6-7), und so empfängt auch jeder Getaufte und Gefirmte durch Handauflegung die Gnadengabe, welche nicht zu vernachlässigen Paulus seinem Schüler ans Herz legt (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

In einer Hausgemeinschaft kann es auch sein, daß Familienangehörige nach dem Priester dem Kranken die Hand auflegen und dabei ein Glaubensgebet sprechen (analog der Kreuzbezeichnung des Täuflings im Eingangsritus der hl. Taufe).

---

2 Sailer, Für Kranke und ihre Freunde. München 1791.

Ihn mit Öl salben im Namen des Herrn

Das ist ein Zusammen, kein Nacheinander. Ich erlebe, daß der kranke Mensch eindrücklich die Gleichzeitigkeit und Gegenwart mit Christus – wie sie zur *Communio* gehört – erfahren kann. Das »Kreuz*zeichen*« wird zur *Erfahrung* des gekreuzigten Herrn selbst, der vom Kreuz aus herrscht und der den Dulder an Seiner Herrschaft teilnehmen läßt (2 Tim 2,12). »Im Namen des Herrn« – das ist »mit Christus gekreuzigt«. Ein so bewußtes »Kreuzzeichen« verlangt nach der *Forma Christi* (Phil 3,9-11) und hat die Verheißung Mt 18,18.

Die äußerste Gnadenvermittlung *(extrema unctio* in der ganzen Bedeutung des »extremus«), verbunden mit seinem »Möglichsten« – (so wie es Samuel dem Saul zu tun ans Herz legt: »wenn diese Zeichen eintreffen« [1 Sam 10,7]) –, das der Patient tut, »verwandeln ihn in einen anderen Menschen, denn Gott ist mit ihm«.

Samuel hat Saul, in einem Gespräch unter vier Augen, in eine Erwartungshaltung geführt: »Du aber bleib stehen, daß ich dir ein Gotteswort kundtue!« (Sam 9,27)

Gnade überrascht nicht; sie braucht einen »Advent«. So kann der Begnadete sich öffnen, um zu empfangen.

Im Maße des Ungewohnten, daß ich vielleicht bei einem Kranken antreffe, scheue ich mich nicht, ihm ungewohnte Bilder mitzuteilen, wenn ich glaube, sie für ihn empfangen zu haben. Es kann sein, daß ich ihn bitte, sich aller Blumensträuße zu erinnern, die er im Laufe des Lebens zu allen Festen und Gelegenheiten schon geschenkt bekam. Inzwischen sind sie längst verwelkt, weggeworfen, Kompost geworden. Und dann möge er sich vorstellen, sie würden nun plötzlich insgesamt frisch erblüht in sein Zimmer getragen. Er ahnt, das Zimmer würde zu klein sein, die Gefäße würden nicht ausreichen. So auch blühten – durch das gläubige Empfangen des Sakramentes – alle je empfangenen Gnaden wieder auf, und um in diesem Bilde zu bleiben, bedeute ich ihm, daß in unserem Leibe unzählige »Gefäße« sind (welch transparente Bezeichnung in der Medizin) und daß unsere Seele geeignet ist, ein »vas spirituale«, und unser Leib berufen ist, ein »templum spiritus sancti« (1 Kor 6,19) zu sein.

Wenn das, was »kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben« (1 Kor 2,9), in einem Menschen geschieht, der leiblich schwach oder schmerzerfüllt ist, dann erfährt er und seine Umgebung die Anwesenheit des liebenden Gottes, der Wunder tut.

Die *spiritualis sanatio* – die Krankensalbung – heilt den gläubigen Empfänger umfassend: Es ereignet sich neu, was die Jünger des Johannes gehört und gesehen haben (Lk 7,22). Es ist Teilhabe am Charakter des gesalbten Herrn (Lk 4,18). Es ist Mitempfang des »Öles der Freude« (Hebr 1,9).

Das Wunder-bare der Wirkung des Sakramentes erfährt der gläubige Empfänger immer. Oft genug dringt diese Veränderung auch nach außen, so daß der Spender seiner Geringheit deutlich inne wird und spürt, wie er jenem gegenüber, dem er gerade noch Lehrer war, nun zum Schüler geworden ist. Das gleiche erfahren auch Verwandte; nicht selten auch Ärzte und Pfleger, denn das gläubige Wissen um das Offene der Lebenszeit, die der kranke Mensch zu seiner Vollendung braucht, teilt seiner Person und darum seinem Leibe eine solche Gelassenheit und Entspannung mit, daß Ärzte mir häufiger diesen, die Operation erleichternden Umstand mitteilten.

Die hl. Krankensalbung wird sooft wie möglich in der Klinikkapelle, im Beisein der Gemeinde, gefeiert. Dort hört der Kranke, wie die Gemeinde Gottes für ihn eintritt (1 Kor 12,26): Sie leidet mit und verspricht ihm, am Abend des Tages, zu Hause, noch das Rosenkranzgebet.

Oft – wenn der Kranke in ein anderes Haus verlegt oder genesen entlassen wird – offenbart sich in herzlichem Abschied die neu entstandene und erfahrene Brüderlichkeit. Und nach Lk 17,17 treffen sich alle, an jedem letzten Sonntag eines Monats, zur eucharistischen Dankandacht.

Das Rufen nach dem Priester ist nicht in das Belieben des Menschen, der glaubt, gestellt. Es ist ja »Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit«, ein Element des Lebens im Herrn. Trotzdem soll der Kranke in einem eigenen Akt jeweils rufen. Und er sollte das vorsorglich, schon in gesunden Tagen, durch eine Notiz in seinen Personalpapieren für den Fall eines Unglücks, das ihn einer Wunschäußerung beraubt, besorgen.

Es ist – wie jeder Glaubensakt – ein Zeugnis. Und eine Antwort auf die heute nicht seltene Beargwöhnung durch jenes Krankenhauspersonal, das im Zuge des Zeitgeistes vorschnell eine Einschränkung der menschlichen Freiheit wittert, wenn der Priester »ungerufen« kommt, und fragt: »Mit welchem Recht tun Sie das?«

Zu große Schwäche oder Bewußtlosigkeit des Kranken können die Dynamik des hl. Sakramentes nicht verringern, wenn der Spender und die vielleicht Anwesenden die Stellvertretung ausüben. – Das »Eintreten des Geistes für uns« (Röm 8,26) bewegt auch die Glieder des Leibes »einträchtig füreinander zu sorgen. Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit« (1 Kor 12,25+26). Wenn dieses Mit-leiden das ist, was die Hl. Schrift meint, dann ist die gültige Vertretung des Kranken möglich, nach dem Vorbild und in der Nachfolge des Herrn, der uns versöhnte, »als wir noch Feinde waren«, und der uns die Stellvertretung aufgab, als Er uns gebot, einander zu lieben, *wie* Er uns geliebt hat.

Nicht selten bestätigen aus der Bewußtlosigkeit erwachte Patienten die innere Erfahrung der Gnade in der Tiefe ihres Unbewußten.

Schließlich begegnen wir der Frage, wann der Mensch die Fähigkeit verliert, die hl. Krankensalbung »sub conditione« zu empfangen. Die Antwort: »mit

dem Tode«, beantwortet die Frage nicht, weil der Zeitpunkt des Todes im heilsgeschichtlichen Sinn nicht auf einer Uhr abgelesen werden kann. »Niemand stirbt in dem Augenblick, den man gewöhnlich für den letzten seines Lebens hält, sondern erst einige Zeit nachher.« Der Satz »cor ultimum moriens« ist seit langem nicht mehr haltbar. Der »Augenschein« wie auch der »klinische Tod« sagen nichts über die schließliche Trennung der Seele vom Leibe. Der Tod bemächtigt sich nicht sogleich des ganzen Organismus, sondern stufenweise, so daß von einem Zeitraum des »latenten« Lebens gesprochen werden darf, in dem Funktionsgemeinschaften des Gewebes oder organischer Elemente fortdauern oder beharren, bevor das Leben durch den definitiven Tod gänzlich erlischt. Die Krankensalbung als »spiritualis sanatio vel medicatio« hat nach der hl. Taufe *(spiritualis regeneratio)* und der Buße *(spiritualis suscitatio)* (S. Thom. Suppl. 9.30.a.I) eine so vollendende Bedeutung, daß sie dem Gläubigen nicht vorenthalten werden darf, daß sie auch dann *sub conditione* gespendet werden muß, wenn die Wahrscheinlichkeit ihrer Gültigkeit gering ist.

Das Gegenargument, es würden dabei die Ehrfurcht vor dem Sakrament und vor der Freiheit des Menschen zu wenig berücksichtigt, trifft nicht die Wirklichkeit. Das Sakrament ist uns zum Wohl des Menschen geschenkt, und »sub conditione« gereicht, wird es nicht vollzogen, wenn das irdische Leben vollends erloschen ist.

Innerhalb einer Zeit von einer bis drei Stunden können Angehörige »stellvertretend« rufen – es kommt vor, daß sie das Bett des klinisch Toten nicht verlassen, bis der Priester gekommen ist.

*

So wahr es ist, daß das Sterben ein ganz persönliches Ereignis für den Menschen ist, und so gut es ist, daß in der technisierten Welt heute der Ruf nach dem »eigenen Tod« immer lauter wird, so ist es doch ebenso wahr, daß das Sterben, als Vollendung des zeitlichen Lebens innerhalb des mystischen Leibes Christi, in die Öffentlichkeit der ganzen Menschheit mündet.

Die Sterbegebete beschreiben die »Abholung« und das »Geleite« der Seele durch die triumphierende Kirche. Dem ist dann auch Verabschiedung durch die noch leidende und sterbende Kirche angemessen; jede Anonymität ist unpassend. Es kann sein, daß ich dem so Heim-Gehenden »Aufträge« mitgebe, Botschaften oder Bitten. Er begreift sich dann tiefer als Subjekt, als das er ja immer tiefer in die Ähnlichkeit mit Jesus Christus eingeht, um auch mit Ihm aufzuerstehen.

Die Vollendung unserer Person durch das christliche Sterben lehrte mich eine neunzigjährige Patientin, die sagte: »Wenn ich gestorben bin, dann sage ich zuerst: ›Gelobt sei Jesus Christus!‹, und dann wird der ganze Himmel antworten: ›in Ewigkeit, Amen!‹«

Geheimnis Tod

Von Hans Urs von Balthasar

Allem weltlich Seienden senkt der Mensch seine prüfende Sonde ein, um seine Tiefe zu eichen, und er mag es tun, aber eine in den Tod gesenkte Sonde hat dessen Grund nie erlotet. Der Tod bleibt das Geheimnis, das seine Insel der Endlichkeit umringt, ebenso unbetretbar wie die Herkunft seines Person- und Freiseins, das seinem ganzen Dasein eingebrannte Mal der Herrschaft Gottes über ihn. Ein gestrenges und zugleich barmherziges Geheimnis, das ihm wie sein erstes Woher so sein letztes Wohin entzieht, die beide ineins nichts anderes sein können als eine Unmittelbarkeit zum Ur-Geheimnis, zu Gott selbst. Man kann das Geheimnis Tod mit tausend angeblich erhellenden Namen zu deuten versuchen: Versinken ins Nichts, Reinkarnation, Auflösung des Leibes bei Unsterblichkeit der Seele, Rückkehr des aus dem Zentral-Feuer gesprungenen Seelenfünkleins in den ursprünglichen Herd, vielleicht nach Durchwanderung etlicher anderer Welten, oder Durchgang durch ein läuterndes Feuer, aber die endgültige Lösung wird nicht preisgegeben, weil als letzte Haltung die Selbstüberlassung in das Geheimnis verlangt wird. Auch nicht jener Selbstbetrug, bei dem der Mensch über seinen Tod zu verfügen sich anmaßt, der Freitod, sondern ausdrücklich ein Sich-nehmen-Lassen, wie kurz oder langwierig, leicht oder qualvoll der Weg dazuhin uns darin sich gestalten mag.

Man kann, wie viele es tun, diesen Schlußakt aus dem Lebensdrama durch Nichtbeachtung oder durch Tabuisierung auszuklammern versuchen und den ganzen durch Sinn erleuchteten Daseinsbezirk auf die Lebensjahre einschränken, in welchen etwas für die Gemeinschaft, für die dritte Welt, die Weltwirtschaft, die Wissenschaft Nutzvolles oder etwas meinen Nachruhm unter den Kommenden Erhaltendes geleistet werden kann. Vielleicht auch bloß etwas mein Glücksbedürfnis Befriedigendes wie ein bis zum Rande erfülltes Liebesverhältnis mit einem andern Menschen. Das *monumentum aere perennius* – darin liegt die aller Leistung innewohnende Tragik und verborgene Ironie – ist ein der Vergänglichkeit eingeschriebenes Pseudo-Endgültiges; aber was bleibt dem vom Geheimnis Tod umringten Menschen anderes übrig, als mit diesem Widerspruch im Mark seiner Existenz vorliebzunehmen?

Und noch haben wir nicht erkannt, wie grimmig sich dieser Widerspruch durch jeden unserer Tage und Augenblicke behauptet. Denn Zweierlei ist dem Menschen gesetzt: einmal sich für ein ihm aufgetragenes Werk einzusetzen – man denke hier an die Parabel von den Talenten, von denen erwartet wird, daß sie durch Einsatz verdoppelt werden, oder an das andere Gleichnis von den zwei Söhnen, die aufs Feld geschickt werden, deren einer sich weigert und dann dem Geheiß entspricht, während der andere bloß ja sagt, aber nichts tut.

Leistung ist Auftrag, und zwar Auftrag in einem der Existenz selbst eingeschriebenen Wort des Existenzgebers. Einsatz bis zur Erschöpfung der Kräfte, nicht als nebenher betriebene Liebhaberei, Einsatz, der sich bewußt bleibt, trotz allem nie endgültig zu genügen: »Wenn ihr alles Aufgetragene getan habt, sagt: wir sind unnütze Knechte.« Aber genau dieser Einsatz, ganz abgesehen davon, mit wieviel Selbstlosigkeit oder im Gegenteil Ehrgeiz das Lebenswerk (groß oder klein) geleistet wird, enthält in sich ein Moment von Selbstpreisgabe. Ob ein Kanalreiniger am Werk ist oder eine Kindergärtnerin oder ein großer Künstler, der an etwas ganz Einmaligem arbeitet, das Werk gelingt nur, wenn er sich selber »hineinlegt«, die Beliebigkeit seines Wählenkönnens aufgibt, genau dort seine Kräfte verliert, wo er sie für seine Leistung einsetzt. Sieht man, wie sehr das Moment Tod vorweg im Lebendigsten des Lebens am Wirken ist? Und daß der als »Bruder des Todes« seit alters bezeichnete Schlaf ihn nur ganz äußerlich abbildet, während er in Wahrheit vielmehr der Bruder des Lebens ist, das sich aus dem Tod des Leistens zurückgewinnen muß? Eben dieses dem Leistungsauftrag des Lebens immanente Prinzip des (vielleicht fast unbewußten) Sich-Aufgebens mußte durchgestanden werden ohne die lebensgefährdenden Evasionen nach links und nach rechts. Ein Wort über diese ist unerläßlich.

Man kann das »Leben in der Einheit von Leben und Tod« (Ferdinand Ulrich) nach zwei Seiten hin verpassen. Einmal, indem man den Tod an die letzte Grenze des Lebens verweist und im faustisch genossenen »Augenblick« die »Ewigkeit« sucht; nicht nur und vor allem erotisch, sondern im »Tatendrang« des Zweiten Faust, der symbolisch unser technisch-soziologisch »leistendes« Jahrhundert vorwegnimmt, einschließlich der pseudo-antiken Ruhmsucht unserer Gelehrtenwelt, die sich gegenseitig in hektischen Buchproduktionen überbietet. Die Rüstungsspirale ist dieser Seite des Zeitalters kräftigstes Symbol: mit höchstem Lebenseinsatz den Tod zu bereiten.

Die Gegenseite ist nicht weniger insidiös; man glaube nicht, daß der alte Weisheitsspruch, Philosophie sei nichts als lebenslängliche Einübung in den Tod, der Vergangenheit angehöre. Überall dort, wo die Distanznahme zum irdischen Leisten sich durchsetzt – extrem in den östlichen Lehren, alles Endlich-Begrenzte sei Schein und Trug, Maya und Illusion, wozu auch das eigene Ich gehöre, das als Sein- und Habenwollen verstanden wird, etwas gemäßigter im Stoizismus, der die vier Grundleidenschaften Unlust, Lust, Furcht und Begehren aus der Seele ausgerottet wissen will, damit der Mensch in *apatheia* (Apathie!) seinen innern Frieden genieße, schließlich im Platonismus, der bis in die Aufklärung und den Idealismus nachwirkt und für den der Tod nichts weiter ist als das beglückende Loswerden des belastenden Leibes, damit die unsterbliche Seele sich endlich frei bewegen kann – überall da wird der echte Einsatz des Lebens aufgrund einer falschen »Gelassenheit« versäumt.

Wo also das Modell für die Einheit des vollen (Lebens-)Einsatzes mit der

vollen (Todes-)Distanz finden? Doch wohl allein in der christlichen Sphäre. Christus: bewußt auf seine »Stunde« hinlebend, setzt alle Kräfte ein für seine messianische Aufgabe: die Heimführung der »verlorenen Schafe Israels«, wissend aber, daß gerade sein Tod (in der dunkelsten Verlassenheit) das irdisch unvollendbare Werk zur Vollendung führen wird. Pauli übermäßiger Einsatz für seine Gemeinden *(impendam et superimpendar* 2 Kor 12,15) ist immerfort innerlich durchwirkt vom Todesmoment *(semper enim nos qui vivimus in mortem tradimur* ebd. 4,11), die gleiche Gesetzlichkeit bestimmt das Dasein aller wahren Nachfolger Christi. Sie ist deren Grundregel: »Daran erkennen wir die Liebe, daß er (Jesus) sein Leben für uns dahingab; so müssen auch wir das Leben für die Brüder dahingeben« (1 Joh 3,16).

Angesichts dieser Regel, die mit Hingabe nicht das Lebensende, sondern die Lebensmitte meint, wird es zweitrangig, ob unsere Lebenshingabe mehr einem für die Brüder sinnvollen Werk (zum Beispiel einem Lehrbuch für Schulen) oder mehr einem direkten Einsatz für die gleichen Brüder (die Haushalts- und Erziehungsarbeit einer Mutter, die eines Lehrers, Arztes, Juristen, Priesters oder gewöhnlichen Erdarbeiters) gilt: wenn wir bloß die Arbeit des Todes in all unserem Leisten nicht zu unserem Selbstruhm, sondern – womöglich in Christi Gesinnung – für die Brüder sich auswirken lassen. Hiervon hängt dann ab, ob der physische Tod uns einst als ein Fremder und Feind überrascht oder als der aus dem täglichen Selbstverzicht längst vertraute, zuletzt sein Antlitz enthüllende Freund. Und vielleicht darf man sagen, daß sein abschließender Ernstfall seinen Segen schon rückwirkend auf unser Leben vorausgeschickt hat, weil doch immer schon wahr war: »Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bleibt es allein, stirbt es aber, trägt es reiche Frucht« (Joh 12,24). Im wahrhaft selbstlosen Einsatz liegt die rechte Bereitung zum Tod *(quotidie morior* 1 Kor 15,31), dessen gefürchtete Mühsal uns von den uns immer noch anhängenden Schlacken von Selbstsucht unerbittlich befreien wird, da er uns in Genommenwerden einweist, zu unserem Heil. Darin ist er Gottes bester Werkmann.

In dem großartigen Streitgespräch des Ackermanns, dem seine liebe Frau entrissen wurde, und dem Tod, spricht Gott zuletzt das Urteil: »Der Kläger klagt wegen des Verlustes, als ob es sich um sein Erbe handle; er bedenkt nicht, daß es ihm von Uns verliehen wurde. Der Tod rühmt sich seiner Herrschaft, die er aber allein von Uns zu Lehen empfangen hat. Jedoch ihr habt beide gut gefochten. Jenen zwingt das Leid zu klagen, diesen der Angriff des Klägers, die Wahrheit zu sagen. Darum: Kläger, habe Ehre, Tod, habe Sieg, da jeder Mensch verpflichtet ist, das Leben dem Tod, die Seele Uns zu geben.«[1]

1 Johannes von Tepl, Der Ackermann und der Tod. Ins Neuhochdeutsche übertragen von Willy Krogmann, mit einem Nachwort von Reinhold Schneider. Wiesbaden 80. Tausend 1957.

Die Wahrheit über den Menschen

als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik*

Von Tadeusz Styczeń

Alfred Rosenbergs »Mythus des 20. Jahrhunderts« kann mit Recht als klassisches Beispiel des theoretischen Versuchs gelten, ein gegen die Menschlichkeit gerichtetes Ideologisierungs- und Aktionsprogramm unter Berufung auf den Menschen, d. h. im Namen des Humanismus, zu rechtfertigen. Im Dienste dieses Mythos stand sogar Martin Heidegger eine Zeitlang – für einen Philosophen viel zu lange.[1] Der »Mythus des 20. Jahrhunderts« ist jedoch nicht der einzige zeitgenössische Mythos über den Menschen. Es braucht heute niemandem bewiesen zu werden, daß antihumanes Handeln unter Berufung auf den Humanismus möglich ist. Angesichts der offenkundigen schmerzlichen Tatsache, daß der »Mythos vom Menschen« als »Wahrheit über den Menschen« ausgegeben wird, stellt sich die Frage: *Wie* ist eine solche Verdrehung möglich?

Diese Frage drängt sich aus – mindestens – zwei Gründen besonders auf. Einmal wird sie durch den leidenschaftlichen Drang motiviert, dieses tragische Phänomen, das ja das Gepräge des logisch und zugleich ethisch Absurden trägt, überhaupt zu begreifen, zum anderen erwächst sie aus dem Verlangen, dieser Verdrehung wirkungsvoll vorzubeugen. Den hier vorgestellten Gedanken liegen beide Motive gleichermaßen zugrunde.

Für die Ethik sind der leidenschaftliche Drang zur Erkenntnis des Menschen und die Sorge um ihn notwendig miteinander verknüpft. Denn wenn eine der Hauptaufgaben der Ethik in der Begründung der Pflicht der Affirmation des Menschen um seiner selbst willen besteht,[2] und wenn der Maßstab dieser Affirmation die objektive Wahrheit über

---

* Dieser Artikel präsentiert die Hauptthesen des Buches »Prawda o człowieku a etyka« (Die Wahrheit über den Menschen und die Ethik), das im Verlag der Katholischen Universtät in Lublin (Polen) erscheint. Als Artikel auch in der polnischen Ausgabe der »Communio« (Miedzynarodowy przeglad teologiczny) unter dem Titel »Prawda o człowieku miara jego afirmacji«, 2/82, S. 103-113.

1 Vgl. K. Pomian, Heidegger i antynomie ideału działania. In: L. Kołakowski (Hrsg.), Filozofia i socjologia XX wieku. Warszawa 1965, Bd. I, S. 252-253.

2 Dieses Axiom gilt vom axiologischen ordo essendi her sicherlich nur als pars pro toto. Wir gehen hier jedoch zunächst den Weg des axiologischen ordo cognoscendi. Auf dieser Ebene kann – und muß sogar – uns das Prinzip des Humanismus, »die menschliche Person muß (soll) um ihrer selbst willen bejaht werden«, als gleichbedeutend mit dem Prinzip des Personalismus, »die Person ist um ihrer selbst willen zu bejahen«, d. h. als oberstes ethisches Grundprinzip erscheinen. Es wird aber gezeigt werden, daß wir auf dieser Stufe nicht stehenbleiben können und (zum axiologischen ordo essendi) weitergehen müssen. Dann wird sich auch zeigen, warum das Prinzip des Humanismus nur pars pro toto als Personalismus gelten kann. Die Frage hingegen, ob das Prinzip des Personalismus seinerseits als oberstes ethisches Prinzip (und nicht nur als pars pro toto) gelten kann, wie ich glaube behaupten zu dürfen, und wie dieses mit dem sittlichen Sollen z. B. in bezug auf nicht-personale Entitäten (Tiere, Blumen . . .) zu vereinen ist, ist wiederum ein anderes Problem, das ich hier nicht erörtern kann. Dazu habe ich mich in anderen Veröffentlichungen in

den Menschen – und nichts anderes – ist, welche aufzuzeigen die spezifische Aufgabe der Anthropologie ist, dann muß über die echte Affirmation des Menschen eine wahre Anthropologie wachen. Aber wie läßt sich eine Anthropologie als wahr bestimmen? Welche Anthropologie besitzt die unveräußerlichen Voraussetzungen, um sich und uns vor dem verhängnisvollen Irrtum zu bewahren, den Mythos vom Menschen für die Wahrheit über den Menschen zu halten? Das ist eine Frage, die ein Ethiker heute – als Imperativ der Stunde – aufgreifen muß.

Die vorliegenden Bemerkungen stellen den Versuch dar, eine Antwort darauf zu geben. Sie wollen wenigstens einige notwendige Bedingungen aufzeigen, ohne deren Erfüllung von einer wahren Anthropologie und – folglich – von einer der »Wahrheit über den Menschen« entsprechenden, also authentisch sittlichen Affirmation des Menschen kaum die Rede sein kann.

*

1. Der Mensch besitzt eine so prinzipiell »andere« und allem übrigen in der sichtbaren Welt »überlegene« Position, als daß diese bewußt übersehen und erkenntnismäßig nicht anerkannt, d. h. nicht erfahren werden könnte. Unabhängig von einer näheren epistemologischen Charakterisierung dieser Erfahrung muß daher festgestellt werden, daß das Axiom, »Die menschliche Person soll um ihrer selbst willen bejaht werden«, den gedanklichen Ausdruck und die sprachliche Formulierung dessen beinhaltet, was der Mensch ist und wie er sowohl sich selbst als auch dem anderen Menschen unmittelbar erscheint und gegenwärtig ist.[3] Dieses Axiom ist einfach Ausdruck und Formulierung der Erfahrung des Menschen im Lichte seines Wertes, der auch Würde der Person heißt.

2. Das Erfassen des »Andersseins« und des »Höherseins« des Menschen ist notwendige und hinreichende Bedingung für die Formulierung der These: »Die menschliche Person soll um ihrer selbst willen bejaht werden« als des obersten Grundsatzes der Ethik[4] und damit zugleich für die Herausstellung und Begründung eines sittlich guten Willensbezuges des Menschen auf den Menschen, d. h. einer sittlich guten Haltung und guten Absicht sittlichen Handelns. Um dieser Haltung und Absicht jedoch einen wirkungsvollen Ausdruck im Handeln zu geben, ist darüber hinaus ein wahres Wissen um den Grund und letztlichen Ursprung dieser Würde des Menschen vorausgesetzt. Um den Menschen um seiner selbst willen effektiv bejahen zu können, muß man – mit anderen Worten – die gegenständliche ontische Struktur des Affirmierten, d. h. die

---

polnischer Sprache geäußert. Vgl. dazu auch A. Szosteks Aufsatz in: K. Wojtyla/A. Szostek/T. Styczeń, Der Streit um den Menschen. Der personale Anspruch des Sittlichen. Kevelaer 1979.

Die alte Frage, ob nicht die erste Pflicht die Gottesliebe sei, da das unendliche Gut in erster Linie Anerkennung verdient, kann nur mit einem »ja« beantwortet werden. Vom strikt philosophischen Standpunkt muß jedoch unterschieden werden zwischen dem, was man eben als ordo cognoscendi einerseits und als ordo essendi andererseits bezeichnet hat. Da ergeben sich auch zweierart Prioritäten, die sich gegenseitig nicht widersprechen, im Gegenteil, sie ergänzen einander und werden nur auf diese Weise verständlich.

3 Vgl. dazu T. Styczeń, Autonome Ethik und Ethik mit einem »Proprium« als methodologisches Problem. In: D. Mieth/Fr. Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens. Freiburg/Wien 1978, S. 75-100. Vgl. dazu meinen Aufsatz »Zur unabhängigen Ethik«. In: K. Wojtyla/A. Szostek/T. Styczeń, a.a.O.

4 Vgl. Fußnote 2.

objektive Wahrheit über den Menschen erkennen. Das ist die eigentliche Aufgabe der Anthropologie.[5]

3. Was für den anderen als Adressaten des Handelns objektiv gut ist, kann, aber braucht sich keineswegs immer mit dem zu decken, was dem Affirmierenden, entweder allein oder zusammen mit dem Affirmierten, als gut für ihn erscheint. Daher ist das Suchen nach der Wahrheit über die objektive ontisch-axiologische Struktur der menschlichen Person das Kriterium für die gute Absicht des Handelnden, und die gefundene Wahrheit enthüllt sich somit als das unveräußerliche Bindeglied zwischen dem authentischen Ausdruck der pro-personalen Intention *(bene-volentia)* und ihrer konkreten Verwirklichung im Handeln *(bene-ficentia)*. So erfüllt die wirkliche Erkenntnis der Wahrheit über den Menschen, d. h. die Anthropologie im weitesten Sinne dieses Wortes, auch die Rolle eines unentbehrlichen Transmissions- und Kettengliedes, das den obersten Grundsatz der Ethik – die »allgemeine Ethik« – und seine konkreten Determinationen, nämlich die inhaltlichen näher bestimmten Arten seiner Verwirklichung im Handeln, die auch ethische Einzelnormen genannt werden, zu einem *unauflösbaren Ganzen* verbindet. Die durch die Anthropologie offenbar gewordene objektive Wahrheit über die ontische Struktur des Menschen und die sich aus dieser Struktur ergebende Wahrheit über die Hierarchie der menschlich-personalen Werte – *ordo bonorum* – wird somit zum objektiven Maßstab und Prüfstein der Authentizität der Affirmation von Person zu Person; die Wahrheit wird zum Kriterium aufrichtiger Liebe in der Tat – *ordo amoris*. Sie wird schließlich auch zur *conditio sine qua non* der authentischen Selbstverwirklichung des Subjektes dieser Tat, der Selbsterfüllung durch die Liebe.

Die ethischen Einzelnormen erweisen sich dabei ihrerseits als normative Formulierungen der durch die Anthropologie offenbar gemachten Wahrheit über den Menschen und übernehmen als solche die Funktion von Maßstäben für die Affirmation des Menschen im Handeln, von Kriterien der Liebe in der Tat *(anthropologia normativa)*. Im Lichte dieser Kriterien kann sich die einzelne Tat der Affirmation des Menschen, die Tat der Liebe, sehr wohl auch als Akt einer Wertpräferenz erklären, die jedoch immer ihren Grund in der ontisch-axiologischen Struktur des personalen Seins des Menschen hat und somit dem Handelnden als Erkenntnissubjekt objektiv vorgegeben und als Freiheitssubjekt objektiv aufgetragen ist. Die so aufgefaßten ethischen Einzelnormen haben somit den Sinn, den realen Menschen vor Handlungen zu bewahren, die ihn nur scheinbar bejahen. Sie sind ein Schutz vor dem Schein der Liebe in der Tat.

4. Wenn sich das »Ich« durch ein bestimmtes Individuum oder eine gesellschaftliche Gruppe in den Rang einer Instanz erhebt, die ihre eigene »Natur« auf dem Wege des »Selbstverständnisses« konstituiert, entsteht eine neue Form von Reduktion menschli-

5 Diese Tatsache, daß die Intention einer Handlung notwendig von ihrem Ziel (letzten Endes vom Adressaten der Handlung) mitbestimmt wird, scheint z. B. in der gegenwärtigen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik oft übersehen zu werden. Denn wenn man das spezifisch Christliche allein in die »christliche Intentionalität«, losgelöst vom objektiven christlichen »Menschenbild«, verlegen will, dann stellt sich nicht nur die Frage, ob eine solche abstrakte Intentionalität praktisch überhaupt möglich ist, sondern ob sie auch wahre christliche Liebe begründen kann. Der gute Wille zur Affirmation eines Menschen, der nicht von der »Wahrheit über den Menschen« motiviert ist, kann als solcher nicht wirklich, geschweige christlich, affirmieren. Vgl. auch Fußnote 3.

chen Seins auf menschliches Scheinen. Dies ist die gegenwärtig verbreitete Form der Reduktion des menschlichen »esse« auf das menschliche »percipi« bzw. der Erkenntnis der Wahrheit über den Menschen auf die Meinung des Menschen über sich selbst, auf den Auto-konsens oder die Anthropodoxie.[6]

Auf das ethische Prinzip des Personalismus bezogen, bedeutet dies ein Vertauschen der »Affirmation der Person um ihrer selbst willen« mit einer »Affirmation der Person um ihrer Meinung über sich selbst willen«. Dabei wird der wesentliche innere Kern des obersten Grundsatzes der Ethik aus diesem herausgelöst unter der trügerischen Beibehaltung seines äußeren Rahmens, in den beliebige »Selbstverständnisse« einzelner Individuen oder gesellschaftlicher Gruppen eingefügt werden. Das Handeln zweier oder mehrerer Personen, die die Bedingung gegenseitigen Akzeptierens ihrer eigenen »Selbstverständnisse« erfüllen, erscheint jetzt unabhängig von der Wahrheit ihrer Inhalte als in sittlicher Hinsicht gut und »objektiv« richtig. Auf diese Weise kann man nicht nur das für Liebe halten, was lediglich ihr Anschein ist, sondern geradezu im Namen des Humanismus und Personalismus dem Antipersonalismus den Weg bahnen.

Hier wird sowohl der aus tiefer Sorge um den Menschen ausgerufene Appell Sokrates' »Erkenne dich selbst!« wie auch sein leidenschaftliches Auftreten gegen die Sophisten, besonders gegen Protagoras, den Autor der Losung »Der Mensch ist das Maß aller Dinge!«, verständlich. Sein Kampf war keineswegs gegen die sprachliche Formulierung dieser Losung gerichtet. Sie ist zu schön, als daß sie einem Humanisten wie Sokrates nicht hätte gefallen können. Es ging ihm eben nicht um Worte, sondern um ihren Sinn. Auf dieser Ebene führte Sokrates seinen Kampf für den Menschen und für dessen authentische Affirmation, für den wahren Humanismus gegen seinen bloßen Schein. Bei seiner starken Betonung der Irrtumsmöglichkeit des Menschen in der Selbsterkenntnis wies er auch auf seine Fähigkeit hin, diese Irrtümer als solche zu entlarven, und er stellte es als menschliche Pflicht heraus, sich der objektiven Wahrheit – und ihrem Licht – in der Selbstkontrolle zu unterwerfen. Die Möglichkeit des Menschen zur objektiven Wahrheit über sich selbst, zur Unterscheidung von *Doxa* und *Epistēmē*, von Meinen und wirklichem Erkennen, von Ansicht und Einsicht zu gelangen, war für Sokrates das über »Sein oder Nichtsein« des Menschen als Menschen, über »Sein oder Nichtsein« seines sittlichen Standes Entscheidende.

Seine noch immer aktuelle Bedeutung beruht eben darauf, dieses Faktum erkannt zu haben, ohne das es keine menschliche Größe geben kann, und vor dem gewarnt zu haben, das sie im Grunde am tiefsten vernichtet. Ohne die objektive Wahrheit über den Menschen, ohne Anthropologie, kann »der Mensch im Menschen« nicht geboren werden. Jede Anthropodoxie macht die »Erweckung des Menschen im Menschen« unmöglich. Sie führt zu einer Liebe, die nicht wirklich, sondern nur scheinbar den Menschen bejaht, d. h., die überhaupt keine Liebe ist.

5. Wie aber kommt man zum wahren Menschenbild? Worauf läßt sich eine rechte Anthropologie begründen. Dies ist – auch für die Ethik – die zentrale Frage.

Eine der fundamentalsten Tatsachen über den Menschen ist – neben und trotz seinem oben genannten »Anderssein« und »Höhersein« – seine Kontingenz. Der Mensch mußte nicht zur Existenz kommen. Auch wenn er faktisch existiert, so muß er nicht

6 Vgl. St. Kamiński, Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Lublin 1981, S. 277-286.

existieren. Er könnte auch nicht existieren. Seine Existenz verdankt er nicht sich selbst. Er ist also als Geschenk. Darum muß das, was bzw. wer er ist, ebenfalls Geschenk sein, Geschenk dessen, dem der Mensch letztlich und ununterbrochen verdankt, daß er existiert.

Die Anerkennung der elementarsten Tatsache, daß der Mensch ist, weil er Geschenk ist, bildet die Grundlage dafür, den Menschen so zu sehen, wie er in Wahrheit ist, die Grundlage seines »wirklichen Ebenbildes«. Hieraus ergibt sich das grundlegendste Kriterium zur Unterscheidung der authentischen Anthropologie von den Meinungen und Bildern, die unter ihrem Namen entworfen werden, und die grundlegende Voraussetzung für eine wirkliche, nicht nur scheinbare Affirmation des Menschen im Handeln, die der Sorge um den Menschen und damit gleichzeitig der Sorge um eine authentische Ethik, um einen wahren Personalismus erwächst.

Die Bedeutung dieser Tatsache kann bei der Bestimmung der Grenze, die man absolut nicht unterschreiten kann, wenn man überhaupt noch sinnvoll an das Prinzip der Affirmation der menschlichen Person um ihrer selbst und nicht bloß um »ihres eigenen ›Mir scheint‹« oder sogar »um ihres eigenen ›Mich dünkt‹ willen« halten will, gar nicht überschätzt werden. Im Licht der Kontingenz des Menschen ist nämlich der Versuch, dem Menschen eine angeblich seine Natur konstituierende Erkenntniskraft zuzuschreiben, bereits ein Verrat an der Wahrheit über den Menschen, d. h. ein Akt der Anti-Affirmation des Menschen. Dies liegt schon in der Theorie begründet; denn sie ist der Versuch, ihm Attribute zuzuschreiben, die er nur dann besitzen könnte, wenn er das wäre, was er nicht ist und nicht werden kann: sein eigener Schöpfer, der Grund seiner eigenen Existenz, der Schenker von sich selbst.

Die Illusion »Homo ipse sibi Deus!« ist eine ewige Versuchung des Menschen: *eritis sicut dii* . . . Aber eben diese Illusion, die ihm wegen seiner Eitelkeit leicht eingeredet werden kann, enthüllt die Tatsache seiner Kontingenz. Im Lichte seiner Kontingenz kann die Selbsterkenntnis des Menschen nicht auf einem bewußtseinsmäßigen Erschaffen seiner selbst beruhen; sie muß das bewußte »Reproduzieren« seiner selbst, letztlich die Entdeckung des vom Geber der Existenz bestimmten und gestalteten Selbstbildes sein. Die Rolle des Bewußtseins, einschließlich des sittlichen Bewußtseins, besteht in der »Widerspiegelung« dieses Bildes in seinem eigenen Spiegel und in der »erneuten Aneignung« durch das menschliche »Ich«, in der »Subjektivierung« dieses Bildes.[7] Natürlich spielt sich dies nicht ohne eine gewisse Schöpfertätigkeit des Bewußtseins ab, die jedoch nichts mit einem Erschaffen zu tun hat. Dies ist nicht der Bereich der Kunst und der in ihr wirkenden Kreativität, sondern der Bereich der Erkenntnis und der ihr eingeschriebenen Gesetze. Was hier zur Sprache kommt und sich notwendigerweise als das metaphysisch-anthropologische *Apriori* in bezug auf den Charakter des menschlichen Bewußtseins geltend macht, wird vom Bewußtsein selber direkt zum Ausdruck gebracht und kann wiederum unmittelbar festgestellt werden als *die Tatsache*. Auch die Bedeutung dieser Tatsache zur Unterscheidung einer wahren Anthropologie von verschiedenen Anthropodoxien kann nicht überschätzt werden. Es ist die Tatsache der Transzendenz der Wahrheit in der Erkenntnis. Im Lichte dieser Tatsache »setzt« das erkennende Subjekt seinen Erkenntnisakt nur, indem es in ihm – und durch ihn – die

7 Vgl. K. Wojtyła, Osoba i czyn. Kraków 1969 (Deutsch, Person und Tat. Freiburg i. Br. 1981, I. Kp.; III. Kp. 7, 9; IV. Kp. 3.

von ihm unabhängig geltende Wahrheit feststellt und indem es sich von ihr auf diese Weise von innen her selber, d. h. autonom, abhängig erklärt. Wollte man dieser Tatsache widersprechen, müßte man den Erkenntnisakt seiner Identität berauben. Man braucht kaum hinzuzufügen, daß dies im besonderen in bezug auf die Selbsterkenntnis gilt und sich am deutlichsten im Forum des Gewissens kundtut.[8]

Folglich bleibt das Bewußtseinsbild des »Ich« wesentlich auf das objektive »Bild« bezogen, das das »Ich« wirklich ist und das das objektive Kriterium für die Wahrheit der Selbsterkenntnis, wie auch für die Selbsterkenntnis als Erkenntnis, darstellt. Es ist überdies das objektive Kriterium für die Wahrheit der Affirmation des Menschen als Person im Akt, d. h. das objektive Kriterium der Liebe; denn durch dieses Kriterium lassen sich die Akte, durch die der Mensch authentische Liebe verwirklicht, von denen unterscheiden, die lediglich aufgrund der guten Absicht des Handelnden und infolge seines (unbewußten) Irrtums über den Menschen, seiner Mutmaßung der Wahrheit, noch als Liebe bezeichnet werden können. Mit welchem Recht?

6. Abälard wird die Formel zugeschrieben: »Nocens sed innocens«. Sie bedeutet, daß der Irrtum den in guter Absicht Handelnden vor sittlicher Schuld bewahrt. Keineswegs wird jedoch der Adressat des Handelns vor den für ihn üblen Wirkungen des Irrtums geschützt. Ja der ohne Schuldbewußtsein Handelnde vermag dem Menschen um so wirkungsvoller objektiv Böses anzutun, ihn sogar zu vernichten, je mehr ihm seine gute Absicht Ansporn zum Handeln ist. »Innocens sed nocens«! – so müßten hier die Akzente gesetzt werden. Die Möglichkeit, sich in diesem Falle auf den guten Willen zur Bejahung der Person des anderen zu berufen, verdeckt ja – was eigentlich aufgedeckt werden muß – die tatsächliche Bedrohung des objektiven Wohls dieses Menschen, wenn mit der Absicht der Bejahung der Person um ihrer selbst willen nicht die aufrichtige Erkenntnis der Wahrheit über das wirkliche Wohl der affirmierten Person einhergeht.

In einer solchen Situation tritt die tragische Möglichkeit auf, eine Handlungslehre zu entwickeln, ja konkrete Handlungen zu vollziehen, die unter Berufung auf den Personalismus, d. h. im Namen der Ethik, direkt gegen den Menschen gerichtet sind.

Mehr noch: aus denselben Gründen können sogar im Bereich der Moraltheologie Handlungsanweisungen aufgestellt werden, die objektiv Gott im Menschen unmittelbar und direkt verletzen; denn der Mensch ist ein Sein, das überhaupt nur deshalb ist als das, was es ist, weil er »Ort« der unablässigen und unmittelbaren Vergegenwärtigung des schöpferischen Handelns der Personalen Absoluten Liebe in ihm selbst, »Gottes Bild im Leib«, »verleiblichte Theophanie« ist. Eben diese radikale Bindung, die die unerläßliche Bedingung für die Existenz der menschlichen Person ist, macht deutlich, daß die Affirmation des Menschen um seiner selbst willen auf keine andere Weise als durch die unbedingte Bejahung des Schöpferaktes, durch den der Mensch ist und derjenige ist, der er ist, wirksam sein kann; denn in diesem Akt der Affirmation wird gleichzeitig der Personale Schöpfer des Menschen, der Geber seiner Existenz bejaht: *Actiones sunt suppositorum!* Erst derjenige bejaht also den Menschen um seiner selbst willen, der ihn primär aus dem unmittelbaren, notwendigen Grund seiner Existenz affirmiert, der vor allem *Gott* den Schöpfer affirmiert und in Ihm jeden, den Gott schöpferisch bejaht.

---

8 Vgl. T. Styczeń, Człowiek w polu odpowiedzialnosei (Der Mensch im Felde der Verantwortung). In: Communio (polnische Ausgabe), 2/82, S. 45-70.

Denn nur durch und in Ihm ist jeder Mensch, und zwar als derjenige, der er konkret ist. »Denn in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir!« Deshalb konnte der heilige Augustinus nicht nur, sondern mußte geradezu sagen, daß Er uns näher ist als wir uns selbst. *Intimior intimo meo* . . . Von daher erweist sich Gott der Schöpfer dem Menschen gegenüber nicht nur als das Absolute Personale *Bonum in se,* sondern auch und vor allem als das Absolute Personale *Bonum hominis,* als *des* Menschen fundamentalstes und höchstes Gut, das im Menschen selbst von innen her ununterbrochen am Werk sein muß, damit der Mensch überhaupt – und als Mensch – existieren, d. h. leben könnte.

Man kann deshalb einen Menschen gar nicht »berühren«, ohne in ihm Gott zu »berühren«, was sowohl durch den Akt der Negation als auch durch den der Affirmation möglich ist. Welche Bedeutung diese »gott-menschliche Berührung« erst für den Akt der ehelichen Hingabe von Mann und Frau haben kann und hat, ist aus diesem Kontext heraus wohl leicht und deutlich zu ersehen. Gleiches gilt auch für die Achtung vor dem menschlichen – besonders dem wehrlosen ungeborenen – Leben. Ist es also nicht die vordringlichste Aufgabe des Theologen von heute, dem zeitgenössischen Menschen gerade diesen Kontext seiner personalen Existenz zu eröffnen, und zwar aus Treue und Liebe zur Wahrheit über den Menschen, d. h. aus Treue und Liebe zum Menschen und zu Gott seinem Schöpfer?

Der Schlüssel zum Verständnis der für die Ethik grundlegenden »Wahrheit über den Menschen« liegt also in der Anerkennung seiner Kontingenz und in der vollen Auswertung dieser Tatsache in der Lehre vom Menschen, der Anthropologie. Die bewußte oder unbewußte Leugnung des notwendigen Zusammenhangs zwischen menschlicher Person und ihrem personalen Schöpfer dagegen, die ja mit der Leugnung der Kontingenz des Menschen Hand in Hand geht, eröffnet die tragische Möglichkeit der Erstellung objektiv anti-theistischer Handlungsrichtlinien durch den Theologen.

Sollte es tatsächlich möglich sein, daß der Anwalt und Verteidiger der Gesetze Gottes in Seiner Schöpfung und besonders im Menschen, »der leiblichen Theophanie«, zum »anonymen Anti-Theisten« wird? Schon Gamaliel warnte die Pharisäer und Hohenpriester, die Theologen von damals, vor dieser Widersinnigkeit: »Ihr könntet sonst als Widersacher Gottes gefunden werden!« Die reale Möglichkeit, Opfer dieser Widersinnigkeit zu werden, zeigt das Ausmaß der Verantwortung jedes Ethikers und besonders jedes Moraltheologen und auferlegt ihm die Pflicht, sich nach Garantien umzusehen, damit Gamaliels Warnung nicht auf ihn zutrifft.

Es gibt nur eine solche Garantie. Und diese eine genügt. Es ist die Anerkennung der Tatsache, daß der Mensch, der als Person mit einer solchen Würde bekleidet ist, daß es ihm gebührt, um seiner selbst willen bejaht zu werden, nicht aufhört, kontingent zu sein . . . Selbst das leibhaftige Bild *Gottes* ist nur ein leibhaftiges *Bild* Gottes. Als der hl. Augustinus ausrief: »Noverim me, noverim Te!«, war er sich durchaus darüber im klaren, daß er die wahre Liebe vor ihren Entstellungen, ja daß er vor dem Gegenteil der Liebe schützende Garantien suchen wollte. Wer redlich liebt, tut nicht, was er muß, sondern was er aus seiner gänzlich freien Wahl heraus für den anderen will. *Dilige et quod vis fac!* Da er ihn jedoch liebt, will er ausschließlich das wirklich Gute für ihn. Die wahre Liebe gebietet, den anderen aufs tiefste, bis in die Wurzel seiner Existenz zu erkennen und anzuerkennen. Dieser Wille zur tiefsten und vollständigsten Erkenntnis der Wahrheit über den anderen, der dem Verlangen entspringt, ihn wahrhaft lieben zu

können, ist der »Wahrheitstest« der Liebe, ihr Prüfstein. Ohne eine wahre Anthropologie gibt es keine soliden Grundlagen für die Ethik. Gerade hieraus erwächst diese Sorge um die Wahrheit über den Menschen, um eine dem Menschen gemäße Anthropologie. Deshalb Augustins »Noverim me!« Und deshalb ist sein »Noverim me!« so untrennbar mit dem »Noverim Te!« verbunden.

7. Wie schon gesagt (vgl. 5 und 6), ist das menschlich-personale »Anders- und Höhersein« von des Menschen Sein so untrennbar bedingt, daß der Mensch ist, wer und was er ist, wenn er überhaupt ist. Des Menschen Existenz, d. h. sein Leben, ist also für ihn fundamentaler Wert. In Anbetracht der Kontingenz der menschlichen Existenz erweist sich somit der Geber des menschlichen Lebens, der ununterbrochen im Menschen am Werk sein muß und ist, als des Menschen Wert *quo maior cogitari nequit*, d. h. als des Menschen fundamentalstes und zugleich höchstes Gut. Infolgedessen ist das Verhältnis zum menschlichen Leben das Kriterium für die Wahrheit der Affirmation des Menschen als Person und zugleich das Kriterium für die Wahrheit der Affirmation Gottes des Schöpfers. Beides ist untrennbar verbunden.

Angesichts einer so untrennbaren Verbindung der Affirmation des menschlichen Lebens mit der Affirmation des Schöpfers am Werk des Menschen muß mit äußerster Ehrfurcht in Betracht gezogen werden, wie hier – vom Leben *in fieri* an bis zum Tod hinauf – die unverzichtbare Grenze einer noch möglichen Affirmation der Person von Person um ihrer selbst willen laufen *muß*, wenn man überhaupt noch den Bereich der authentischen Ethik, den der von ihr vorausgesetzten metaphysischen Anthropologie und letzten Endes den harten Boden der Tatsache der Kontingenz des Menschen, nicht verlassen will.

Im besonderen muß erwogen werden, was hier noch als ein Wert- und Pflichtenkonflikt bezeichnet werden kann, ob hier – ethisch und nicht rein psychologisch betrachtet – überhaupt noch vom Konflikt die Rede sein kann. Vor allem aber wird der »Güterabwägungsethiker« nachprüfen müssen, ob er – getrieben vom Verlangen, eine Ausnahme von der entsprechenden Norm durch ein vermeintlich höheres Gut zu rechtfertigen – sich nicht in prekärer Lage befunden hat, wo er ein Gut für höher als das . . . Allerhöchste in sich selber, und das Allerfundamentalste und zugleich Allerhöchste für den Menschen, erklärt! Ob er – mit anderen Worten – für die von ihm vorgeschlagene Lösung des Wertkonfliktes, und gegebenenfalls auch für sein prinzipielles »Nein!« zum »malum necessarium« in diesem Bereich, nicht den Preis des Konflikts, d. h. des Widerspruchs, mit den anthroporelevanten Tatsachen (Kontingenz, Transzendenz der Wahrheit in der Erkenntnis), mit Gott dem Schöpfer, und sogar mit einer für den Menschen noch sinnvollen »Güterabwägung«, bezahlen muß.

Zur Erfüllung seiner Hauptaufgabe, die Würde der menschlichen Person zu schützen, muß der Ethiker also die notwendigen Bedingungen der Existenz des Menschen, die ihrerseits notwendige Bedingungen seiner ontisch-axiologischen Identität sind, erfaßt haben. Und das Verständnis dieser beiden Seiten in ihrem gegenseitigen Verhältnis ermöglicht ihm, ja gebietet ihm, die Formulierung normativer Garantien in Form von *Minima*, die zu unterschreiten absolut unmöglich ist (absolut gültige ethische Einzelnormen), wenn ein als Affirmation eines anderen Menschen beabsichtigtes Handeln wirklich – und nicht scheinbar – diesen Menschen affirmieren und sich nicht tragischerweise trotz der guten Absicht in sein Gegenteil, in einen die innere Struktur des Menschen verletzenden oder/und seine existenzielle Bindung an Seinen Schöpfer

sogar negierenden Akt, verkehren soll. Der Versuch, diese normativen *Minima* mit Hilfe von Kunstgriffen, wie der Interpretation *dieser* Normen als Zielgebote oder als »Im-allgemeinen-gültige Normen« und dgl., zu umgehen, käme jetzt dem Versuch einer Umgehung des Menschen gleich. Die Durchführung eines solchen Versuchs im Namen des Menschen ist Selbstbetrug und Betrug an den Mitmenschen. Ein größeres Mißverständnis ist kaum denkbar – und das in der Ethik!

Nur eine Anthropologie, die sich von der Wahrheit über den Menschen bestimmen läßt, vor allem von der Tatsache seiner Kontingenz, kann jene Garantien aufzeigen, die die Würde der menschlichen Person von einem im Namen des Personalismus vollzogenen Anti-Humanismus und Anti-Theismus schützen.

8. Im Gegensatz zur klassischen philosophischen Anthropologie gehen jene Anthropologien, denen zufolge das »Bild des Menschen« oder die »menschliche Natur« nur ein Korrelat des »Selbstverständnisses« des Individuums oder einer gesellschaftlichen Gruppe darstellt, einfach nicht mehr von der Frage nach der transzendenten Wahrheit über den Menschen aus. Damit fehlt aber auch jedes Kriterium zur Feststellung der Richtigkeit der einzelnen »Selbstverständnisse«. Im Falle unterschiedlicher »Menschenbilder« läßt sich nur diese mehr oder weniger originelle Verschiedenheit feststellen; eine ernsthafte Diskussion ihrer Gültigkeit ist hierbei unmöglich. Und da diese »Selbstverständnisse« dem steten Wandel der Zeit unterliegen, wird die »Historizität« *ex definitione* zum bestimmenden Moment der menschlichen Natur. »Das Selbstverständnis des Menschen ist so sehr Wesenselement seiner Natur, daß sich die menschliche Natur samt dem unaufhörlichen und unvermeidlichen Wandel des Selbstverständnisses ändert, welches der Mensch oder die gesellschaftliche Gruppe von sich hat« – erklärt erstaunlicherweise E. Chiavacci.[9]

Man mag also ein »Menschenbild« akzeptieren oder verwerfen; es aber als gültig oder wahr zu bezeichnen, ist – unter diesen Voraussetzungen – niemals möglich.

In dieser Konzeption wird auch die gegenseitige Bejahung der einzelnen Selbstverständnisse – unabhängig von ihren Inhalten und unter programmatischer Ausschaltung der Möglichkeit ihrer Überprüfung an der transzendenten Wahrheit – zum obersten Grundsatz des sittlichen Verhaltens und zur hinreichenden Bedingung der Liebe. Damit müssen absolut gültige ethische Einzelnormen als . . . absolut unmöglich erscheinen. Und all die in den Gesellschaften vorhandenen Regeln sittlichen Handelns haben nunmehr ausschließlich als Erfahrungsausdruck der Geschichte des bisherigen Zusammenlebens der Menschen einen Sinn. Sie können daher den Charakter von Ratschlägen und Hinweisen haben, niemals aber den absolut verbindlicher Normen.

Jene Anthropologien proklamieren also die »Befreiung« des Menschen von der objektiven, transzendenten Wahrheit und schreiben dem Menschen selbst die Macht zu, diese zu erschaffen. »Denn es gibt Erkenntnisse, die nicht einfach nur etwas feststellen, sondern die (auch wenn letztlich aus dem transzendentalen, notwendig gegebenen Wesen des Menschen herkommen) *Neues schaffen*« – schreibt K. Rahner.[10] Obgleich

9 Vgl. E. Chiavacci, La legge naturale ieri e oggi. In: Nuove prospettive di morale coniugale. Brescia 1969. Es läßt sich nur schwer vorstellen, was alles in einem Satz gleichzeitig ausgedrückt wird. Vgl. auch G. Piana, O hermeneutyke decyzji etycznej. In: Communio (polnische Ausgabe), 1/81, wo Chiavaccis Meinung wörtlich zitiert wird.

10 Vgl. A. Röper, Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner. Freiburg 1971,

diese »wahrheitsschaffenden« Akte weiterhin als Erkenntnis- bzw. Selbtverständnisakte erklärt werden, schreibt man ihnen in Wirklichkeit die Funktion von Willensakten zu. Ihrer Eigenschaft, Wahrheit zu entdecken und ermitteln, d. h. ihres eigentlichen Erkenntnischarakters, werden sie dadurch beraubt.[11]

Besitzt der Mensch wirklich die Macht, die Wahrheit über sich selbst zu bestimmen? Dieses alles entscheidende Frage läßt sich nur von den Tatsachen her beantworten. Und was sind die Tatsachen menschlicher Erfahrung?

Gerade in der Erfahrung seines Gewissens erlebt sich der Mensch als Empfänger normativer Urteile und ganz und gar nicht als ihr Schöpfer. Der Mensch schafft sich nicht selbst eine ihm im Gewissen bindende Norm (was unmöglich wäre), sondern er findet sie als eine ihm objektiv vorgegebene und ihn persönlich ansprechende Verpflichtung vor. *Contra factum nullum argumentum.* Eine Anthropologie, die diese Erfahrungstatsachen, die sich in der Kontingenz des Menschen begründen, ignoriert, ja von ihrem Ansatz her ignorieren bzw. weginterpretieren muß, entwirft nichts anderes als eine Illusion über den Menschen. Mag man sie auch als dynamische Vision des Menschen bezeichnen; in Wirklichkeit ist sie eine Abart des Dogmatismus, der seine Wurzeln im Wunschdenken hat. Ähnliches gilt von der Ethik, die sich auf einem solchen »dynamischen« Menschenbild aufbaut. Es ist nicht schwer zu sehen, wie leicht hier dem Relativismus die Tür geöffnet wird.

9. Noch bedenklicher wird es, wenn sich derartige Anthropologien in die theologische Synthese einzuschleichen versuchen. Denn die Tatsache der Kontingenz des Menschen ist nicht nur natürliche, sondern auch geoffenbarte Wahrheit. Der erste Artikel des »credo«, mit dem der Inhalt aller anderen steht und fällt, bekennt Gott als Vater und Schöpfer des Menschen. Wer dieses über Gott glaubt, muß auch die Wahrheit über den Menschen glauben, ein Wesen zu sein, dessen Existenz, und zwar als personale Existenz im Leibe, reines Geschenk ist. Der Mensch ist geschaffenes Ebenbild, ja Kind Gottes, Theophanie im Leibe. Er ist aber eben auch nur ein Bild Gottes, ein in und durch seine Schöpfung fest umrissenes Bild, das ihm selbst zur Eigenerkenntnis vorgegeben und zur freien Selbstverwirklichung aufgetragen ist. Bedeutet nicht jede Ignorierung dieser fundamentalen Tatsache einen Angriff auf die Menschen und letztlich auf Gott selbst?

»Um so schlimmer für die Tatsachen!« soll Hegel gesagt haben, als seine Hörer ihn darauf hinwiesen, daß seine Überlegungen nicht mit den Tatsachen übereinstimmten. Der Gedanke daran, daß heute dieselbe Antwort, wenn auch unausgesprochen, in der

---

S. 39. Worauf Rahner hinaus will, enthüllt er ein paar Sätze weiter: »Unsittlich heute, damals nicht«, S. 45, was bei der von ihm vorausgesetzten Erkenntnistheorie natürlich mit Erfolg auch in umgekehrter Richtung gelesen werden kann: »Einst unsittlich, heute nicht«. Der in Anm. 9 zitierte E. Chiavacci hat also jemanden, auf den er sich berufen kann. Zwangsläufig wird man hier an den bekannten Satz aus der dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen »Epistola de modo studendi« erinnert: »Ne respicias a quo sed quod dicitur«, den man so fortentwickeln könnte: »Miß Gewicht und Ansehen eines Autors am Gewicht und Ansehen dessen, was er gesagt hat, nicht umgekehrt.«

11 Dieser sich unter dem Mantel einer meist unangetasteten Terminologie vollziehende Prozeß des Bedeutungswandels wird jedoch manchmal – bewußt oder unbewußt – auch durch die Sprache enthüllt. Ein sehr beredtes Beispiel dafür ist der Sprachgebrauch einiger über das Gewissen redender Moralisten. Das Gewissensurteil wird auffallenderweise oft durch eine »wahrheitsschaffende« Gewissensentscheidung ersetzt. Die Entscheidung übernimmt hier die der Erkenntnis eigene Funktion und hebt sie damit auf.

Kreierung der Anthropodoxie, der Scheinlehre vom Menschen, enthalten sein könnte, stimmt zutiefst besorgniserregend. Denn die Tatsachen, für die es hier »um so schlimmer wäre«, sind ja nichts anderes als eben der Mensch – und der in ihm real gegenwärtige Gott, sein Vater und Schöpfer.

Geistliche Bewegungen als Chance für die Jugendpastoral

Von Bischof Paul Josef Cordes

Die Buchmesse in Frankfurt hebt jährlich einen Produktionssektor von besonderer Aktualität hervor. Für 1982 setzte sie auf »Religion«. B. Weidhaas, ihr Direktor, begründete diese Entscheidung im »Börsenblatt für den deutschen Buchhandel« (1. 9. 1982) mit der Bemerkung, es sei höchste Zeit, den Faktor Religion wieder in die öffentliche Diskussion mit einzubeziehen.

Tatsache ist, daß 65 Prozent der Bundesbürger auch heute noch auf ein Leben nach dem Tode hoffen. Das Umfrageergebnis erweist, daß diese Erwartung nur um ein Prozent zurückgegangen ist gegenüber einer uns als »religiös intakt« erscheinenden früheren Zeit (1956).[1] Andere Beobachtungen der Zeitläufe sprechen sich für eine kontinuierliche Abnahme der Religiosität aus. Sie nennen die Rede von einem angeblichen religiösen Erwachen einen »Mythos«.[2]

Die Frage nach dem religiösen Trend scheint also je nach Blickpunkt unterschiedliche, ja entgegengesetzte Antworten zu finden. Auch im folgenden kann sie als solche nicht der Klärung zugeführt werden. Denn unsere Überlegungen machen ihr gegenüber eine doppelte Begrenzung notwendig, die das generelle Sondieren der Religiosität unserer Zeit hinter sich läßt.

Einmal richtet sich das Augenmerk dieser Untersuchung speziell auf die Jugend. Diese bleibt wohl eingebunden in die geistigen Bewegungen und Tendenzen der Gesamtentwicklung, für die sie auch zu Recht als aufnahmebereiter gilt. Dennoch erscheint ein einfacher Rückschluß von jungen Leuten auf die Gesellschaft unberechtigt, da die entwicklungsbedingte Neuorientierung der Jugendlichen notwendig immer auch nach den Richtpunkten jenseits der Empirie ausschaut. Zum anderen betrifft dieser Beitrag nicht Religiosität schlechthin. Er zielt auf die geistlichen Initiativen in der Kirche. Gewiß greifen diese nicht außerhalb des Strömungsfeldes allgemein menschlichen Fühlens. Dennoch fallen sie keineswegs mit diesen zusammen; denn sie sind getragen und gefördert von der Einmaligkeit des Christusereignisses und seiner Wirkungsgeschichte in dieser Welt.

Aber wenn auch die genannte doppelte Präzisierung die Eingangsalternative über den religiösen Grundwasserspiegel unserer Zeit nicht entscheiden kann – hinsichtlich des

1 Vgl. R. Köcher, Abwendung von der Kirche. In: »Herderkorrespondenz« 35 (1981), S. 445.

2 G. Guizzardi auf dem Kongress »Rinascita del religioso« vom Mai 1979 in Florenz, vgl. Idoc internazionale X, n 5-6-7 (1979), S. 54.

Glaubensengagements junger Christen läßt sich zweierlei Interessantes beobachten: In vielen Ländern der Erde, besonders in denen »Latein-Europas«, haben geistliche Bewegungen unter jungen Menschen starke Beachtung gefunden.

Drei von ihnen sollen gleichsam als Prototypen im folgenden kurz vorgestellt werden, damit der Gegenstand dieser Ausführungen wenigstens in Umrissen erkennbar wird. Die Mitglieder dieser kirchlichen Gruppen umfassen zwar nicht ausschließlich Jugendliche, aber sie treten überwiegend als Jugendliche diesen Gruppierungen bei und bleiben dann häufig zeit ihres Lebens Mitglieder.

Fokolar-Bewegung (Anfänge durch Ch. Lubich [geboren 1920] während der ersten Nachkriegsjahre in Trient/Italien. Heute in allen Kontinenten der Welt verbreitet. 53 642 fest gebundene Mitglieder; mehr als 720 000 Anhänger mit regelmäßigen Kontakten; etwa 370 000 Anhänger im weiteren Sinn.)

– *Comunione e Liberazione* (Anfänge durch den Priester L. Giussani [geboren 1922] während der Mitte der fünfziger Jahre in Mailand. Verbreitung heute vor allem im Ursprungsland, außerdem in einigen anderen Ländern Europas, in Afrika und Lateinamerika. 30 000 Oberstufenschüler und -Lehrer in 200 Städten; 8000 Studenten und Dozenten in 44 Universitäten und Hochschulen; 17 000 Arbeiter in 100 Diözesen; 15 000 Erwachsene.)

– *Weg des Neokatechumenats* (Anfänge durch Kiko Arguello [geboren 1939] Mitte der sechziger Jahre in Madrid. Verbreitung heute mit 5 118 Gemeinschaften in 2 214 Pfarreien aller Kontinente. Da jede Gemeinschaft 30-40 Mitglieder umfaßt, kann man von etwa 200 000 Anhängern der Bewegung ausgehen.)

Weniger sprunghaft, aber auch beeindruckend ist das Wachstum anderer ähnlicher Gruppierungen. Da sie unterschiedliche Strukturen haben, ist ihr jeweiliger Einflußbereich nicht leicht auszumessen – so bei den *Cursillos de Cristiandad;* der *Charismatischen Gemeindeerneuerung,* der *Schönstatt-Bewegung;* der *Bewegung für eine bessere Welt;* der *Bewegung Licht und Leben; Marriage Encounter* etc.[3] Auch ihre gruppenübergreifenden Organisationsformen sind unterschiedlich stark entwickelt.

Die skizzierte Entwicklung fordert geradezu zu ihrer intensiven Prüfung und zum Versuch heraus, die Gründe für die Verbreitung herauszufinden – auch wenn nur einige von ihnen ans Licht zu bringen sind. Zweifellos ergeben sich dadurch Aufschlüsse über die Denkweise und Empfindungslage der Menschen von heute so wie gegebenenfalls auch wünschenswerte Akzente für die Pastoral. Wichtiger ist aber, daß sie der ganzen Kirche zum Zeichen der Hoffnung werden. Denn Gottes Geist »weht, wo er will« (Joh 3,8). Er entzieht sich damit letztlich einer Festlegung durch die Analyse der Phänomene. So scheint es sinnvoll, daß die Beschäftigung mit der Art seines Wirkens heute nicht vorrangig die Regeln erforschen will, nach denen er in das Leben der Menschen tritt und die Kirche treibt, sondern daß diese Beschäftigung nur die Meditation des »Daß« seiner Gegenwart sein möchte; die Hinführung von Enttäuschten und Fernstehenden zu dem Ausruf: »Wahrhaftig, Gott ist bei euch!« (1 Kor 14,25).

---

3 Zentrale Daten und die Grundorientierungen einer größeren Zahl von Bewegungen sind folgenden Publikationen zu entnehmen:
Laienspiritualität. Aktuelle Projekte, hrsg. vom Päpstlichen Rat für die Laien. Vatikanstadt 1981;
M. Camisasca, Movimenti nella Chiesa oggi. Mailand ²1982;
A. Favale, Movimenti ecclesiali contemporanie. Rom ²1982.

1. Orientierungslosigkeit

Zunächst muß der dunkle Hintergrund für die Suche Jugendlicher nach geistlichen Bewegungen ins Bild gebracht werden. Viele von ihnen machen die leidvolle Erfahrung, daß sich die ihnen hilfreichen und bislang verläßlichen Richtmarken verschieben und auflösen.

Das ist wohl altersbedingt und entspricht der Entwicklungsphase Heranwachsender. Für die Pubertät und Adoleszens muß es zu neuer Fremdorientierung und Selbstfindung kommen. Die »normative Krise« (E. H. Erikson) holt jeden in diesem Alter ein; die notwendige Rollendiffusion kann und muß dann bewältigt werden zum Aufbau einer gefestigten Ich-Identität.

Aber in unseren Tagen verschärft sich diese Problematik, die der Jugendliche mit sich selbst durchmacht. Denn die Umwelt hält viele Faktoren bereit, die seine persönlichen Schwierigkeiten potenzieren – gerade für den Raum der Glaubensverwurzelung. Umfrageergebnisse etwa für die Bundesrepublik Deutschland legen dar, daß die religiöse Sozialisation – unersetzliches Kernstück für die Glaubensannahme – in Kindheit und Jugend gefährdet ist.[4]

Nicht nur die Hilfe der Bezugspersonen für die Weg- und Sinnentscheidung läßt zu wünschen übrig. Das geistige Klima der Gegenwart ist insgesamt ungeeignet, die Menschen heute durch eindeutige Wertvorstellungen führen zu können. Die Säkularisierung des gesamten Lebensraumes hat christlich geprägte Hinweise und Formen aus der Öffentlichkeit, häufig auch aus dem privaten Bereich vertrieben – teils weil Elemente christlicher Kultur auch von Christen als gestrig belächelt und abgestoßen wurden; teils weil die eigenen Möglichkeiten solcher Glaubenshilfen noch nicht entdeckt oder noch nicht genügend in die Gestaltung des Lebens und Alltags hineingenommen sind.

So herrscht auch über die Alltagswelt der absolute Pluralismus, den P. L. Berger in seinem »Zwang zur Häresie« darstellt und erörtert. Jeder ist bei der Suche nach seinem Weg auf sich selbst zurückgeworfen. »In prämodernen Situationen leben die Menschen in einer Welt religiöser Sicherheit . . . Im Gegensatz dazu bildet die moderne Situation eine Welt der Unsicherheit, die gelegentlich durch mehr oder weniger brüchige Konstruktionen religiöser Affirmation abgewehrt wird.«[5] Die Zeit verläßlicher und überzeugender Traditionen für den Glaubensweg ist vorbei.

Wenn das zutreffende Elemente für eine Analyse unseres geistigen und geistlichen Klimas sind, wen wundert es dann, daß Jugendliche rebellieren – wie etwa der Auszubildende, den der Bericht der Enquête-Kommission »Jugendprotest im demokratischen Staat« des Deutschen Bundestages vom 31. 12. 1982 zitiert: »Macht Ihr Erwachsenen mir doch nicht vor, Ihr wüßtet schon alles! Vor allem sagt mir nicht, Ihr wüßtet, wo es lang geht! In meinem Berufsalltag als Lehrling in einem Supermarkt sehe und höre ich doch täglich, wie unsicher Ihr Erwachsenen selbst seid. Nur habt Ihr es gelernt, Euch mit Eurer Hilflosigkeit und Angst besser zu arrangieren.«[6]

---

4 H. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. München 1979, S. 27.

5 Frankfurt 1980, S. 41.

6 »Academia«. Zeitschrift des CV, 75 (1982), S. 43.

2. Gemeinschaftsbedürfnis

Der Vorsitzende der Enquête-Kommission, der Bundestagsabgeordnete M. Wissmann, gab in einem Zeitungsartikel therapeutische Anregungen. Sie kreisen um die Worte Geborgenheit, menschliche Bindungen, Lebenssinn. Unsere Welt und das Leben in ihr seien so kompliziert geworden, daß wir endlich auf Übersichtlichkeit, Stabilität und Vertrautheit im Umgang bedacht sein müßten. Die Gesellschaft dürfe sich nicht davon abhalten lassen, »der nachwachsenden Generation ihre kulturell-normative Tradition nahezubringen«.[7]

Gewiß läßt sich das Bedürfnis nach umfassender Absicherung in unserer Welt weder für Jung noch für Alt ganz stillen; andernfalls wäre unser Leben nicht mehr vom Tod bedroht und für unseren Glauben hätte das Schauen schon begonnen. Aber niemand gewöhnt sich an seine Ungeborgenheit. Und wer sie stärker empfindet, sucht um so nachdrücklicher einen Ort, wo er sich heimisch fühlen kann; einen Kreis, der ihn als Menschen und gegebenenfalls als Glaubenden annimmt. – Ein solcher Wunsch nach seelischer Heimat steht nicht im Gegensatz zu jugendgemäßer Abenteuerlust und zur Freude an der Herausforderung durch Widerstände.

Die Suche nach einer überzeugenden Gemeinschaft legt sich nahe. Die jeweilige Auswahl mag bestimmt sein von der persönlichen Veranlagung, von der eigenen Geschichte und von der faktischen Bekanntschaft. Für den Anschluß an die Gruppe sind humane und spirituelle Motivation in gleicher Weise leitend; sie lassen sich offenbar nur schwer voneinander trennen, und der Vater »zieht« ja (Joh 6,44), indem er sich beider bedient. Jedenfalls gibt es genügend Zeugnisse aus den hier angesprochenen Bewegungen, die dankbar verzeichnen, daß sich die Erwartung auf beiden Ebenen erfüllte.

Glaubenszeugnisse aus Gemeinschaften bringen die Bewegungen dann und wann in den Verdacht der Weltfremdheit oder der Bigotterie. Moderne Ohren sind es ja eher gewohnt, daß der Glaubensinhalt indirekt und vor allem in seiner gesellschaftlichen Brauchbarkeit zu Wort gebracht wird. In den Bewegungen wird er – gewiß manchmal auf sehr kurze Formeln gebracht – wieder direkt beim Namen genannt. Doch diese Kurzformeln geben ihm Eindeutigkeit und machen ihn greifbar; etwa in der Unterweisung des Neokatechumenats. Sie rücken das Wort Gottes selbst wieder ins Licht; etwa im »Wort des Lebens« im Fokolar. Sie relativieren die für die theologische Diskussion unumgängliche Differenzierung und sorgen so für jeweils gemeinsame pädagogische Schritte. Dadurch erscheint auch den Mitgliedern die Umsetzung der Glaubenswahrheiten in das Leben leichter.

Mitgliedschaft in diesen Gemeinschaften geht einher mit der Hochschätzung der eigenen Ideale. Daraus folgt immer auch ein ausgeprägtes Interesse für die Belange der eigenen Gruppe, die freilich auch zur Einigelung führen können. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß diese Gruppierungen sich auch auf Kirche und Gesellschaft auswirken. Manchmal entwickeln sie auf sozialem oder politischem Gebiet beträchtliche Aktivität. Ihr Realismus erweist sich dabei größer, als manche Kritiker vermuten – wenn sich beispielsweise die »Gemeinschaft St. Egidio«, Rom, der Obdachlosen in dieser Stadt annimmt[8] oder sich »Comunione e Liberazione« auf die Hochschulpolitik

7 »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 12. 1. 1983 u. 6. 6. 83

8 Vgl. etwa »Corriere della Sera« vom 22. März 1981 (Anziani lasciati soli) und vom 2. Januar 1983 (Lavoro con i poveri e le persone senza fissa dimora).

an den Universitäten konzentriert.[9] Hier besteht keineswegs die Gefahr spiritualistischer Abkapselung. Es scheint vielmehr, als ob es die starke Anteilnahme an den genannten Sachgebieten ist, welche die Jugend gerade diesen Gemeinschaften zuführt.[10]

Wie förderlich so arbeitende und so geartete Gemeinschaften für die Selbstfindung des Menschen sind, unterstreicht die Sozialpsychologie. Nach ihr braucht der Mensch gerade für seine religiöse Orientierung mehr als »Vorstellung«, als »Anschauungssysteme«. Diese hätten in sich keine Kraft, sie gewännen sie erst im sozialen Zusammenhang. Erst wenn Anschauungssysteme in sozialen Organisationen Erlebnisse möglich machten, träten sie in das Leben der Menschen ein. »Zentral ist das Erlebnis des Mitmenschen, das Zusammensein mit anderen, die damit verbundene Reduktion von Angst, das Akzeptiertwerden und die Möglichkeit, das Verhältnis zu sich selbst durch die Begegnung mit anderen neu zu konstituieren. Dominierend ist das Bedürfnis, sich in der Gruppe, vielleicht in der Gemeinde von Alltagssorgen, von den Problemen, die das Persönlichkeitssystem belasten, befreien zu können, mindestens eine vorübergehende Zurücknahme des Drucks von Systemen, in denen die Menschen nur teilweise, partiell in Anspruch genommen sind.«[11]

Jugendliche sind demnach von dem »guten Geist« geführt, wenn sie sich geistlichen Bewegungen anschließen. Es scheint, daß diese Bewegungen besser als alle anderen Versuche sogar der Verführung durch die sogenannten Jugendreligionen wehren können.[12]

3. Hunger nach Glaubenserfahrung

Anfang der zwanziger Jahre erschien in Deutschland eine Glaubensfibel »Klipp und klar. Apologetisches Taschenbuch für jedermann«.

Heute dürfte mit solchem Tonfall und solchen Thesen kaum jemand für den Glauben gewonnen oder im Glauben gefestigt werden. Die Unzulänglichkeit einer rein intellektuellen Basis für das Christentum erweisen nicht nur die Jugendsekten. So wichtig die rationale Durchdringung der Botschaft Gottes an die Menschen auch sein mag, die Offenbarung sollte doch nicht mit einem mathematischen System verwechselt werden.

Der Katholikentag in Düsseldorf 1982 gab da einen anderen, glücklicherweise erfreulichen Beleg. So z. B. bei einem Besuch des »Geistlichen Zentrums«. Da nahm die unproportioniert große Zahl von Jugendlichen Wunder, die in der Anbetungskapelle still im Gebet verweilte oder träumend und meditierend die Wüstenlandschaft umgab. Da maß vor allem die »Pinnwand« – Klagemauer und Tafel der Danksagung zugleich – den Empfindungspegel der Besucher; anonyme Texte offenbarten ein wenig das Innerste von Betern und deren Umgang mit Gott.

So schrieb eine unbekannte Daniela: »Weißt Du, ich möchte so gern zu Dir kommen und zu Dir finden, aber irgendwie mach ich das wohl nicht richtig. Ich habe das Gefühl,

---

9 Für mehr als die Hälfte der Mitverwaltungen hat diese Gemeinschaft bei den letzten Wahlen der Studentenparlamente die Mehrheit gewonnen.

10 Vgl. etwa auch die Analyse, die R. Hummel, Leiter der evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen über »Religiöse Alternativszenarios« gibt. In: »Herderkorrespondenz« 37 (1983), S. 64-69, hier 66.

11 Vgl. H. Schmidtchen, a. a. O., S. 39.

12 Vgl. R. Hummel, a. a. O., S. 68.

seit langer Zeit auf der Stelle zu treten und nicht vorwärts zu kommen. – Ich wäre so froh, Dir ein Stück näher zu kommen.« Und ein anderer betete mit den Worten: »Herr, immer mehr verdichtet sich in mir das Gefühl, daß ich so wie bisher nicht weiterleben darf. Aber ich habe nichts mehr als dieses beklemmende Gefühl. Noch sehe ich nicht den Weg, den ich gehen muß, und die Entscheidung, die zu fällen ist. Ich weiß nur, daß ich heraus möchte aus der Zerrissenheit, aus der Halbheit. Herr, an zwei Knotenpunkten meines Lebens habe ich Dein Wirken gespürt und ein Unterpfand Deiner Verläßlichkeit erhalten. Zeig mir auch diesmal den Weg; laß mich die Wegzeichen, die Du mir gibst, nicht übersehen. Gib mir die Kraft, loszulassen, was ich glaube an Sicherheit in der Hand zu haben; sei Du stärker als meine Angst, die ich vor dem dunklen Tunnel der Verwandlung habe. – ›Geh vor mir einher und sei ganz‹ – das ist es, Herr, wonach ich mich sehne.«

Diesem oder jenem Leser mögen die genannten Gebete zu emotional erscheinen – ähnlich wie die spontanen Äußerungen beim Gottesdienst der Charismatischen Gemeindeerneuerung oder ein Lebenszeugnis beim Treffen der Fokolare. Dem zum Trotz ist es doch gut katholische Auffassung, daß das Wissen um Lehre und Weisung noch keine subjektive Evidenz des Glaubens ausmacht. Hier müssen auch die Kräfte des Fühlens ins Spiel kommen. Erst sie erbringen für manchen eine Glaubensfundierung, die Bestand hat. »Gott will ja den ganzen Menschen vor sich stehen haben. Er will des gesamten Menschen Antwort auf sein Wort. Den Menschen nicht nur mit seinem Verstand (den er einer uneinsichtigen Wahrheit opfern müßte), sondern sofort auch mit seinem Wollen, nicht nur mit seiner Seele, sondern auch und genauso mit seinem Leib.«[13] Vielleicht ist solche Wahrheit eine Zeitlang von der Neuscholastik und durch die rationalistischen Einbrüche in die Theologie verschüttet gewesen.

An einem anderen Ort derselben Veranstaltung in Düsseldorf saßen Jugendliche stundenlang singend in der Sonne. Ihre religiösen Lieder wurden begleitet von Gitarrenklängen. Man sah ihnen an, daß sie sich wohlfühlten; daß die Geborgenheit im Glauben für sie keine Theorie war, sondern erfahren wurde.

Vielerorts findet der gemeinsame Gesang von einfachen Liedern des Glaubens in unseren Tagen wieder Freunde und erweist seine Anziehungskraft. Ausstrahlung und Einfluß von »Comunione e Liberazione« sind undenkbar ohne den inneren Nachhall ihrer Lieder. Was wären die Sommertreffen von Paray-le-Monial, zu denen sich die französische Gemeinschaft der Charismatischen Gemeindeerneuerung Emanuel zusammenfindet, ohne die polyphon gesungenen Laudes und Vesper? Was wäre Taizé ohne seine lateinischen Kanones, die oft viele Minuten lang wiederholt werden und so den Sängern Gottes Lob und Bitte an ihn ins Herz prägen?

Wohl alle Gruppierungen räumen dem Gesang und damit dem gestimmten Beisammensein viel Zeit und einen wichtigen Platz ein. Manche haben ihr musikalisches Sondergut; viele pflegen auch die traditionellen Weisen. Ohne die Bindungskraft von guten Liedern und gemeinsamem Singen sind die Neuaufbrüche der Bewegungen nicht vorstellbar.

Daß Musik die Seele des Menschen auf ihrem Lebensweg zu Gott ergreift, bezeugt schon Augustinus. Er spricht in seinen »Confessiones« von seiner Rührung, die in der ersten Zeit seiner Rückkehr zum Glauben die Gesänge der Kirche in ihm weckten; er

13 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Einsiedeln 1961, S. 211.

bezeichnet Melodien und mit reiner Stimme gesungene Worte als einen »großen Segen«. Die Freude des Gehörs bewege das wankelmütige Gefühl »zur höheren Seelenbewegung der Andacht«.[14]

Eindrucksvoll belegt der Psychologe Tilman Moser, wie wenig auch heute der Mensch abgestumpft ist gegen solche Regungen. In seiner Tirade des Hasses mit dem Titel »Gottesvergiftung« versucht er, sich von der Wirkung zu befreien, die die religiösen Lieder auf ihn ausüben; mehr als die Hälfte seines Buches nimmt diese Auseinandersetzung mit ihnen in Anspruch. Diese Lieder – so beklagt er – haben ihm eine seelische Verschmelzung mit anderen glaubenden Sängern gebracht; dieselben Lieder, die ihm »heute noch die Tränen in die Augen treiben, weil sie verknüpft sind mit Momenten eines vollkommenen Geborgenheitsgefühls«.[15]

4. Konzil und Laienengagement

Es wäre ein grobes Versäumnis, würde man bei der Besinnung auf die Ursachen für das Interesse gerade junger Christen an den geistlichen Bewegungen nur die sozialpsychologischen Faktoren bedenken und nicht auch die kirchengeschichtliche Epoche der Gegenwart beachten. Gewiß, die allermeisten der hier verhandelten Gemeinschaften sind schon vor dem Konzil grundgelegt worden. Dennoch hat sich das Konzil auf sie selbst und auf ihre Vitalität maßgebend ausgewirkt.

Das gilt zunächst vom Zweiten Vatikanum als Ereignis und von seiner Rückwirkung auf Selbst- und Kirchenverständnis der Christen. Des Konzils wegen fiel mancherorts die Problematik von Tradition und Institution stärker in die Augen; oftmals belastete die Unvollkommenheit der Routine im geistlichen Tun. Größere Sensibilität und Wachheit entstand bei Klerus und Laien. Die Fundamente mancher Glaubenspraxis wurden abgeklopft, und viele hielten nach Neuem Ausschau, das in seinem Profil noch unverbraucht schien.

Ferner ergingen durch die Kirchenversammlung in Rom theologische Weisung und Anregungen, die den hier betrachteten Gruppen zugute kamen:

Die Sicht der Kirche als »Communio« kehrte eben den Gemeinschaftsaspekt heraus, dem sich diese kirchlichen Neuanfänge verschrieben hatten. – Die allseitige Beachtung der biblischen Aussage von den Charismen legitimierte die Unterschiedlichkeit in den Berufungen von einzelnen und Gruppen; sie unterstrich das Recht auf eine gewisse geistliche Individualität und auf spezifische Wege des Glaubensvollzugs. – Die neutestamentliche Botschaft vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ermunterte zum gemeinsamen Zeugnis; durchaus zutreffend akzentuierte sie das Apostolat nicht zunächst als das des einzelnen, sondern das von Gemeinschaften, die gerade durch die Art ihres Miteinander überzeugen müssen (1 Petr 2,12 ff.). – Die Berufung aller Glieder der Kirche zur Heiligkeit wurde nachdrücklich verkündet (Kirchenkonstitution, Kapitel V); sie weckte neu die Überzeugung, daß nicht nur Priester und Ordensleute, sondern auch die Laien vor allem andern sich der Begegnung mit Gott und der Erfüllung seines Willens verpflichten müssen.

So ist denn all den genannten Bewegungen das Laienelement in typischer Weise zu eigen. Erst sekundär bildeten sich – gewiß ein Ausweis ihrer geistlichen Solidarität – in

14 Buch 10, Kapitel 33.

15 Frankfurt 1976, S. 56f.

diesen Gruppierungen neue Zellen mit einer besonderen Festlegung auf den Geist der evangelischen Räte. Außerdem weckten sie zahlreiche geistliche Berufe. Doch wenn auch einige der Bewegungen von Priestern gegründet wurden, so stand doch die Wahrung des Laienelementes der Mitglieder allen immer als Form vor Augen: Die Gründer intendierten keinerlei kirchliche Standesveränderung; normalerweise wechseln durch den Eintritt in die Gemeinschaften weder die Lebensumstände noch die kirchenrechtlich-kanonische Situation. Konsequenterweise stellt auch keine von ihnen – anders als andere nachkonziliäre Artikulierungen der kirchlichen Laienrealität – den Anspruch auf eine neue, innerkirchliche Führungsschicht und auf Veränderung der sakramental grundgelegten Kirchenstruktur. Die Bewegungen wollen nichts als den Dienst an der weltlichen Existenz der Laien. Sie beabsichtigen, daß gerade der Weltauftrag der Laien geistlich gestützt wird und deshalb besser gelingt. Und es ist gewiß auch diese bedachte Wahrung der Laienexistenz, die sie für so manchen Jugendlichen anziehend macht; denn der geistliche Anspruch des Lebens als Religioser schreckt ja häufig furchtsame Gemüter durch das implizierte »Risiko« und die »Fremdheit« seines Stils ab.

Geistliche Bewegungen verdienen Vertrauen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat keinen Zweifel daran gelassen, daß die Kirche »die Gestalt dieser Welt trägt« (Kirchenkonstitution, Nr. 48); daß sie »Sünder in ihrem eigenen Schoße« umfaßt; daß sie damit »stets der Reinigung bedürftig« ist und »immerfort den Weg der Buße und Erneuerung« gehen muß (ebd. Nr. 8).

Darum sammeln sich in den Gemeinschaften, denen hier die Aufmerksamkeit gilt, notwendigerweise keineswegs die Scharen von schon Vollendeten. Ihre Mitglieder sind wie alle Glieder der Kirche noch auf dem Weg. Als einzelne wie als Gruppen sind sie nicht »ohne Flecken, Falten oder andere Fehler« (Eph 5,27). Darum bleiben sie auch mit anderen Gruppen in der Kirche im Gespräch[16] und den Weisungen der amtlich Verantwortlichen unterstellt.

Manchmal machen ihre Kritiker es sich wohl zu leicht. Sie werten eine Bewegung nach dem Bild, das eines ihrer wenig qualifizierten Mitglieder abgegeben hat. Sie tun genau das, was sie an anderen oft beklagen – wenn nämlich Christen der Kirche deshalb den Rücken kehren, weil sie ein wenig überzeugendes Glied der Kirche enttäuscht hat.

Die Führer der geistlichen Gemeinschaften betonen bei all ihrem Sendungsbewußtsein immer wieder die Vorläufigkeit ihrer Entwürfe. Sie sind gewappnet gegen gnostische Überheblichkeit und halten fest am dienenden Charakter ihrer Bewegungen. Und das ist der Grund dafür, daß sie auch andere davon überzeugen können: Die geistlichen Gemeinschaften sind ein Geschenk Gottes an die Kirche unserer Zeit.

Der Papst selbst hat häufig sein großes Vertrauen in die neuen Laiengruppen bekundet. So sagte er etwa bei seiner Afrikareise zu den Studenten der Elfenbeinküste: »Ihr habt ein vitales Bedürfnis, in christlichen, brüderlichen und dynamischen Gemeinschaften zusammenzukommen. Besucht sie mit unablässigem Eifer. Treibt sie voran mit dem Schwung Eurer Jugend. Ruft sie ins Leben, wenn es sie nicht gibt. So besiegt Ihr die Versuchung, andernorts – in esoterischen Gruppen – das zu suchen, was Euch das Christentum in Fülle bereit hält« (Yamoussoukro, 11. Mai 1980).

16 Vgl. etwa W. Heiß (Hrsg.) Miteinander für das Reich Gottes. Katholische Aktion und Erneuerungsbewegungen. Thaur/Tirol 1983.

Reinhold Schneider: Zeuge christlichen Glaubens in der Sinnkrise der Zeit

Von Walter Kasper

I. Die Sinnkrise der Gegenwart

Reinhold Schneiders 80. Geburtstags unter dem Thema der Sinnfrage zu gedenken, ist der Person und dem Werk Reinhold Schneiders ebenso angemessen wie unserer eigenen Situation. Reinhold Schneider selbst beschreibt den Gang seines ungewöhnlichen Lebens mit den Worten: »Der Weg vom tragischen Nihilismus zum Glauben, von der Bindungslosigkeit zu Bindungen, von der subjektiven Verlorenheit in das Geschichtliche.« Noch in seinem letzten, seinem schwierigsten, vielleicht aber auch seinem bedeutendsten Werk »Winter in Wien« schreibt er: »Die Frage nach dem Wert des Daseins legt die Axt an die Wurzeln; fällt die Antwort verneinend aus – und warum sollte das nicht geschehen? –, so stürzt alles zusammen.«

Um die Radikalität der Sinnfrage im letzten Werk Reinhold Schneider zu verstehen, müssen wir freilich etwas weiter ausholen und uns in der gebotenen Kürze die wichtigsten Stationen seines Lebens und seines Denkens in Erinnerung rufen.

Von Anfang an steht die Sinnfrage über dem Leben Reinhold Schneiders. Dabei spielen zweifellos Biographisches und Individual-Psychologisches mit: eine vom Vater ererbte Schwermut, mangelnde Beheimatung in der Kindheit, Fremdheit in der Welt und Einsamkeit unter den Menschen, die Erfahrung der Sinnleere täglicher Dienststunden in einem Dresdner Kontor. Das alles spitzte sich in einer frühen Krise in Dresden zu. Damals wurde die Versuchung des Todes stärker als die des Lebens. Reinhold Schneider selbst hielt die Neigung zum Selbstmord für eine angeborene Versuchung, ein nicht lösbares Problem. Später wußte er, daß keine Kraft die hinunterziehenden Mächte bezwingen kann, wenn nicht die Kraft Jesu Christi. Doch damals hatte er die Kraft des Glaubens noch nicht bewußt erfahren. Was er damals zunächst erfuhr und was sein Dichten und Denken bis zum Ende bestimmte, war der jähe Zusammenbruch der bürgerlichen Kultur. Das Ende des Ersten Weltkriegs im Jahr 1918 war ja zugleich das Ende einer optimistischen, auf Fortschritt bestimmten Epoche, deren letzten verklärenden Abendschein er als Kind im elterlichen Haus in Baden-Baden vor 1914 noch erlebte. Als hochsensibler junger Mann erlitt er den krisenhaften Umbruch zu Beginn unseres Jahrhunderts, der ihm später durch das Buch von Oswald Spengler mit dem bezeichnenden Titel »Untergang des Abendlandes« gedeutet wurde.

Die Suche nach Sinn in der zerbrechenden Welt führte Reinhold Schneider wie viele andere wache Geister von damals zunächst zu Sören Kierkegaard, zu Friedrich Nietzsche, vor allem aber zu Arthur Schopenhauer und damit indirekt auch zur östlichen Weisheit des Buddhismus. Er erkannte: Leben ist Leiden; das Höchste ist Mitleiden; Erlösung ist Ergebung im Sterben. Die Einsicht in den tragischen Widerspruch des Lebens, das sich im Leiden selbst verzehrt, das im Aufgang immer schon Untergang ist, wo jeder Kosmos das Chaos in sich birgt, diese Einsicht vertiefte sich ihm nochmals durch die Begegnung mit dem Buch des spanischen Dichterphilosophen Miguel Unamuno. Dort begegnete Schneider auch der Welt der iberischen Kultur wie

der Wirkungsgeschichte deutscher Philosophie, vor allem der Spätphilosophie Schellings. In der Begegnung mit Portugal und mit Spanien ging ihm auf, daß das Leben des einzelnen sich in der Geschichte verwirklicht und in die Geschichte von Völkern, Kulturen, Religionen eingebunden ist. Doch auch die Geschichte ist wie das Leben Konflikt, Konflikt zwischen Leben und Tod. Der bezeichnende Titel des Schneider so beindruckenden Werkes von Unamuno lautet ja: »Del sentimiento tragico de la vida« (Das tragische Lebensgefühl).

In der Folgezeit blieb die Kategorie des Tragischen bestimmend für das ganze Leben und Werk von Reinhold Schneider. Das Leben wie die Geschichte sind für ihn charakterisiert durch den tödlichen Konflikt zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit. Das Letzte in der Geschichte sind für Reinhold Schneider Opfer und Verzicht; Geschichte ist ihm nicht Helden-, sondern Leidensgeschichte. Noch auf den letzten Seiten von »Winter in Wien« schreibt er: »Es gibt keine Helden der Tat, sondern nur Helden des Verzichtens und Leidens.« Mit Hilfe der Kategorie des Tragischen kann man deshalb die Kontinuität wie die Diskontinuität im Leben und Werk Reinhold Schneiders am besten bestimmen, umfassender jedenfalls als mit Hilfe der Kategorien des Mystischen oder des Prophetischen, die man meist zur Deutung Reinhold Schneiders heranzieht.

In der Beschäftigung mit der europäischen Geschichte begegnet Reinhold Schneider auch dem Christentum. Zwar wurde er schon als Kind getauft und in einem liberalen Sinn katholisch erzogen. Doch schon früh war ihm der Glaube unvermerkt zwischen den Händen zergangen, ohne daß er ihn vermißte. Nun begegnete er dem Christentum in doppelter Gestalt. Zunächst bei seiner Beschäftigung mit der Geschichte Spaniens in der Gestalt Philipps II. Er ist für ihn Repräsentant einer großartigen Synthese von Religion und Macht, Herrschaft und Demut, Macht verstanden als Symbol der Ordnung, die das Widersprechende zusammenhält und die eben damit tragisch scheitern muß. Was bleibt, ist »Der große Verzicht«, wie Schneiders späteres bekanntes Bühnenstück heißt. Mit alldem geht Reinhold Schneider nicht nur das Ende der bürgerlichen Kultur auf, sondern vielmehr das Ende des konstantinischen Zeitalters des Christentums. Kreuz und Krone, Thron und Altar geraten in tödlichen Konflikt. In dieser Situation, da sich die bisherige Ordnung der Welt, die auf Papst und Kaiser gegründet war, neu in Unordnung verkehrt, werden für Schneider die anderen Repräsentanten des Christentums von Bedeutung: die einzelnen Zeugen des Gewissens, die Martyrer und Mystiker, die Leidenden und Geopferten werden für ihn zum Ort, wo Sinn in der Geschichte aufleuchtet. Von besonderer Bedeutung wurden ihm die spanischen Mystiker: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, die ihn fortan sein ganzes Leben begleiten sollten. Die Tragik der Welt und der Geschichte wird von ihnen als Agonie des Kreuzes und als Nacht des Glaubens entziffert und im Opfer des Lebens beantwortet. Reinhold Schneiders bedeutsamstes Zeugnis von Macht und Ohnmacht des Gewissens, das lieber Unrecht leidet als Unrecht tut, das die Macht im Leiden verwindet, ist sein späteres Werk »Las Casas vor Karl V.«, das in der Situation von 1938 als ein einziger Aufstand des Gewissens und als ein einziger Protest gegen die Judenverfolgung verstanden wurde.

Der Vorwurf, hier werde Innerlichkeit als konservative Rettungs- und Rückzugsstrategie gepredigt, geht uns heute schnell über die Zunge, weil nur noch wenige aus eigener Erfahrung wissen, daß dieser Rückzug auf den unbedingten Wert und die Würde des

einzelnen Gewissens, diese Ehrfurcht vor dem Leben, das sich im Leiden verwirklicht, unter der Diktatur im Zeichen der Rasse, der Erniedrigung der Persönlichkeit und der Brutalität von Konzentrationslagern ein politisches Zeichen und Zeugnis erster Ordnung darstellte, das die Bereitschaft zum tödlichen Konflikt einschloß. Schneider wußte also und er schrieb es auch, daß geistige Existenz soziale Existenz ist, daß der Dichter seiner Zeit verpflichtet ist, daß prophetisches Zeugnis zur Stellvertretung im Leiden werden kann und werden muß. Sein Verständnis des einzelnen ist also gleich weit entfernt vom bürgerlichen Individualismus wie von der Vorstellung, die Veränderung der Verhältnisse und der Strukturen sei das Primäre. Die sittliche und das heißt auch die sozial verantwortliche Freiheit des einzelnen war für ihn entscheidend. Nur hier ist Sinn der Geschichte zu retten.

II. Sinn im Glauben an Jesus Christus

Woher nimmt jedoch der einzelne die Kraft zu solcher sittlicher Freiheit? Wovon zehrt solches Opfer, das eben im Verzicht und in der Ergebung seine humane Würde rettet? Ein letzter und entscheidender Schritt war hier für Reinhold Schneider notwendig, der Schritt zum Glauben. Er war lange vorbereitet. »Katholisches Erbe – so schreibt er – als Gehalt und Form hatte in mir den Glauben überlebt.« »Die Überlieferung Indiens und Chinas hätten für mich eine starke Versuchung werden können, hätte nicht das immer reißende Gefälle europäischer Geschichte mich Christus entgegengetrieben.« Begegnungen mit Freunden, vor allem mit Jochen Klepper in Berlin, kamen hinzu. Berichte vom Leiden in den Konzentrationslagern und Gefängnissen der Nazizeit enthüllten ihm vollends das Kreuz als einzigen Halt im Leben wie in der Geschichte. Doch am Ende übermannte ihn die christliche Wahrheit urplötzlich. An einem Weihnachtsabend in Potsdam 1937 schlug er die Heilige Schrift auf und floh nach wenigen Kapiteln auf die kalte und dunkle Straße. »Denn es war ja klar: Unter diesem Ausspruch der Wahrheit kehrt sich das Leben um. Das Buch kann man nicht lesen, wie man auch die Exerzitien des hl. Ignatius nicht lesen kann. Man kann es nur tun. Es ist kein Buch. Es ist Lebensmacht.«

Was war geschehen? Reinhold Schneider selbst antwortet: »Ich war auf die objektive Wahrheit gestoßen, die Wahrheit in Fleisch und Blut und zugleich göttliche, außerweltliche Macht. Sie ist für mich die einzige Macht, die ein Leben aus den Angeln heben kann.« Die objektive Wahrheit hieß für ihn Jesus Christus, in dem Gott selbst in das Leiden eingegangen ist, um das Leiden zu vergöttlichen und darin zu erlösen. Das Tragische weist ja an eine Grenze, dorthin, wo ein Nichtmögliches notwendig ist. Allein eine übermenschliche Macht kann den Knoten lösen, ohne das tragische Gesetz als solches aufzuheben. So kommt Reinhold Schneider entgegen allen bekannten Theorien zu dem Ergebnis: »Das Tragische widerspricht dem Christentum nicht.« Aber es wird durch das Christentum verwandelt zur Tragik unter dem Kreuz. Es ist nun nicht mehr, wie E. Przywara schon früh erkannte, Untergang im Aufgang, sondern Aufgang im Untergang, nicht Tod im Leben, sondern Leben im Tod und eben darum Auftrag und Sendung ins Leben hinein.

Die objektive Wahrheit bedeutete für Reinhold Schneider deshalb eine freimachende Wahrheit, eine Wahrheit, die kein System ist, die vielmehr im Leben, im Tun, im Leiden, im Opfer, in der Stellvertretung, kurz: in der Annahme des Kreuzes verwirk-

licht werden muß. Wahrheit ist für Schneider also Vollzug, Wahrhaftigkeit. Sie ist das Lebensproblem überhaupt. Der höchste Ort des Vollzugs der Wahrheit ist für ihn das Gebet. Sein bekanntestes Sonett, das während des Krieges von Hand zu Hand ging und vielen bis heute unvergeßlich ist, lautet:

»Allein den Betern kann es noch gelingen,
das Schwert ob unseren Häuptern aufzuhalten
und diese Welt den richtenden Gewalten
durch ein geheiligt Leben abzuringen.

Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
Was sie vereinen, wird sich wieder spalten,
was sie erneuern, über Nacht veralten,
und was sie stiften, Not und Unheil bringen.«

Inmitten des Grauens des Krieges gab es für Reinhold Schneider nur eine Möglichkeit der Existenz und zugleich der Gegenwirkung: das Gebet. Er erfuhr, daß nur der Betende wahrhaft geführt wird und nur die im Gebet errungenen Gewißheiten nicht zerbrechen. Er wußte sich nun endgültig abberufen vom literarischen Leben in die religiös-geschichtliche Existenz. Seine Sonette gingen von Hand zu Hand und waren vielen Hilfe in den Schützengräben, in den Luftschutzbunkern wie in den Konzentrationslagern. Reinhold Schneider stand auf der Höhe eines von religiöser Intensität durchdrungenen Zeitbewußtseins. Er war zum Beter geworden, zum Vorbeter eines Volkes, und aus dem Gebet formte sich für ihn die Gewißheit seines Auftrags. Er selbst sprach später von einem religiösen Sanitätsdienst, bei dem er sich nicht schämte, »ein bißchen literarisches Ansehen durch die Veröffentlichung von Traktaten zu beeinträchtigen«.

So hatte Reinhold Schneider den Sinn des Lebens und der Geschichte in Jesus Christus gefunden, und es war ihm vergönnt, diesen Sinn vielen anderen Menschen zu vermitteln inmitten sinnloser Zerstörung, sinnlosem Haß und sinnloser Brutalität. Er galt, zusammen mit Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort und anderen als katholischer Dichter, als Dichter der Kirche. Doch eben mit solchen klischeehaften Klassifizierungen hatte man sich getäuscht, und Reinhold Schneider hat in der Folgezeit viele enttäuscht. Seiner tragischen Wirklichkeitsdeutung treu schreibt er: »Aber mein Leben führt von Konflikt zu Konflikt. Ich würde immer das tun, was nicht erwartet wird. Wenn überhaupt ein Auftrag besteht, so kann sich ein Einverständnis mit der herrschenden Tendenz niemals einstellen.« Sein Verständnis des Glaubens als Tragik unter dem Kreuz ließ nach dem Ende der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus keinen in sich beruhigten Glauben in einer sich in den geschichtlichen Verhältnissen wieder neu einrichtenden Kirche zu. So führte ihn der Konflikt um die Sinnfrage weiter in den Konflikt um die Sinnkrise des geschichtlich existierenden Glaubens selbst. Erst mit dieser, die Stimmungslage von heute großenteils vorwegnehmenden Erfahrung, ist er voll unser Zeitgenosse geworden, der uns auch und gerade in unserer Situation Entscheidendes zu sagen hat.

III. Sinnkrise des geschichtlich existierenden Glaubens

Ausgangspunkt dieser Krise war für Reinhold Schneider die Entwicklung des deutschen Katholizismus nach 1945. Während des Krieges erfüllte Reinhold Schneider eine fast vermessene Zuversicht; er glaubte ein Volk zu sehen auf der Heimkehr zu Gott. Er

hoffte auf eine grundlegende Erneuerung des deutschen Volkes, die nicht primär im äußeren Wiederaufbau, sondern vor allem in innerer Erneuerung und Buße bestanden hätte. Die große Möglichkeit, die das Unglück uns bot, war »eine Gewissenserforschung der Deutschen, die den Anstoß hätten geben können und sollen zu einer Gewissenserforschung der Welt... Zu dieser Gewissenserforschung ist es in ausreichendem Maße nicht gekommen. Dabei haben nicht zuletzt die Kirchen versagt.« Und er fügte hinzu: »Die letzten Jahren haben die Christen verloren, nicht das Christentum, das gar nicht verlieren kann.« Reinhold Schneiders inniger Wunsch war, der Kirche zu dienen; aber er konnte ihre Einstellung zur Schuldfrage nicht verstehen. Vor allem kam er nicht über das Konkordat hinweg; er sah sich als Katholik nicht imstande, die Schuld auch der Kirche zu leugnen. Nach Reinhold Schneider kamen nämlich die zwölf Jahre nicht von ungefähr, sie kamen vielmehr aus einer der deutschen Geschichte wesenseigenen Möglichkeit. Am Verhältnis zu dieser Schuld hat sich nach ihm die Stunde entschieden; das damals Versäumte kann nicht mehr eingeholt werden.

Der eigentliche Konflikt brach nach 1950 auf in der Frage der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland und der atomaren Aufrüstung. In diesem Zusammenhang kam es zu dem, was man den »Fall Schneider« nannte. Reinhold Schneider wurde wegen seiner dem größten Teil der deutschen Öffentlichkeit wie der Katholiken unverständlichen Einstellung in der Öffentlichkeit wie in der Kirche diffamiert und boykottiert. Die überlieferte moraltheologische Lehre vom gerechten Krieg beherrschte damals ziemlich unangefochten das Feld; die Wende, die Johannes XXIII. mit seiner Enzyklika »Pacem in terris« brachte, hielten nur wenige Katholiken für möglich. Erst heute, bald zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, können wir Reinhold Schneider als einen prophetischen Denker begreifen, der vieles von dem, was heute auf offenem Markt diskutiert wird, vorwegnahm: die Notwendigkeit einer radikalen christlichen Existenz aus dem Geist der Bergpredigt. Als deren maßgebenden Zeugen stellte Reinhold Schneider immer mehr die Gestalt des hl. Franziskus von Assisi heraus.

Vielerlei Parallelen zur gegenwärtigen Diskussion sind unabweisbar. Dennoch kann man nicht genug davor warnen, Reinhold Schneider vorschnell in der einen oder der anderen Richtung für die gegenwärtige Diskussion im Zusammenhang der Friedensbewegung zu vereinnahmen. Wenn man seine Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Frankfurt am 23. September 1956 wieder liest, wird einem sehr schnell deutlich, wie wenig Reinhold Schneider von wohlgemeinten pazifistischen Verheißungen und Programmen hält, die meinen oder vorgeben: die Regierungen bräuchten nur ihre Völker anzuhören und ihren Willen zu tun und die Waffen niederzulegen, dann werde ewiger Friede sein. Schneiders Kenntnis der Geschichte und noch mehr seine christlich verwandelte tragische Sicht der Geschichte ließen eine solche Naivität von vornherein nicht aufkommen. Die Kenntnis der Geschichte lehrte ihn sogar, daß der Krieg an der Ausbreitung der Kultur einen bedeutenden Anteil hat. Er bezeugt sogar seinen Respekt gegenüber den großen Feldherren der Geschichte, ihrem Rittersinn und Wagemut und vor allem ihrer Bereitschaft, sich für die Freiheit der andern zu opfern. Krieg und Frieden sind für Reinhold Schneider also auf eine wahrhaft tragische Weise ineinander verschlungen. Das ganze Problem hat für ihn die Gestalt des Kreuzes. Deshalb kann nach Schneider der Christ kein Pazifist sein, weil dieser meint, eine Lösung dieses im Grunde unlösbaren Problems zu haben.

Was dann? Wie sollen wir Reinhold Schneider verstehen und einordnen? Die Antwort ist schwierig und verlangt sowohl philosophische wie theologische Anstrengung. Philosophisch ist für Reinhold Schneider Kants Traktat »Zum ewigen Frieden« (1795) von entscheidender Bedeutung. Nach Kant müßte, wenn wirklich Friede werden soll, ein beispielloser, bisher nicht dagewesener Friede geschlossen werden, der mehr ist als Waffenstillstand, der vielmehr alle Ursachen ausschließt, die zu weiterem Krieg führen. Daraus ergibt sich für Reinhold Schneider die Konsequenz: Es muß ein Klima des Denkens, Glaubens, Wünschens geschaffen werden, das solchen Frieden will. Dieses Klima setzt vor allem Wahrheit und Wahrhaftigkeit voraus. »Friede ist nämlich Herrschaft der Wahrheit. Und die Wahrheit allein macht frei, sie ist die Freiheit selbst. Und da wir den andern nicht zur Wahrhaftigkeit zwingen können, da wir uns damit schon an der heiligen Wahrheit versündigen würden: so müssen wir in Gottes Namen anfangen bei uns selbst und versuchen, in der Stille, fern der Pragmatik und dem Pathos unserer verdorbenen Realität zu überzeugen durch Wahrhaftigkeit unserer Liebe zum Frieden und das heißt zur Welt.«

Dieser bisher nicht dagewesene und menschlich auch nicht realisierbare Friede ist nur theologisch möglich. Nur Gott kann das ganz Neue, das der Welt Unmögliche und ihr doch zutiefst Notwendige heraufführen. Angesichts der apokalyptischen Bedrohung der Welt durch die modernen Waffen sieht Schneider die Verpflichtung des Dichters, die Notwendigkeit des in dieser Welt Unmöglichen und nur Gott Möglichen zu künden. So führt seine christlich überformte tragische Weltsicht zu einem christlichen Utopismus. Er fordert eine Praxis des Himmelreichs, d. h. die Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten, was nur im Opfer möglich ist und in der Haltung, lieber getötet zu werden als zu töten. Dieser christliche Utopismus ist offenkundig anderer Art als der linke Utopismus, wie er ein Jahrzehnt nach Schneiders Tod modisch wurde. Nach Reinhold Schneider leiten Revolutionen von den religiösen Zielen ab, von denen sie ausgehen. Nicht der radikale Revolutionär, sondern der radikale Christ, der Heilige, der sich im Opfer vollendet, ist für ihn die Antwort auf den Ruf der Zeit.

Mit dieser Forderung nach radikaler christlicher Existenz aus dem Geist des Evangeliums ist Reinhold Schneider in Konflikt geraten mit dem öffentlichen Bewußtsein in Gesellschaft und Kirche. Auch ein so wohlwollender, ja verehrungsvoller Interpret wie Hans Urs von Balthasar hat hier respektvoll Bedenken angemeldet. In seinen bisher unveröffentlichten Briefen an Georg Heidingsfelder hat Reinhold Schneider selbst den tieferen theologischen Grund dieses Konflikts reflektiert. Die traditionelle moraltheologische Lehre geht nämlich von einer relativ eigenständigen Schöpfungs- bzw. Naturordnung und ihrer Forderung nach Gerechtigkeit aus. Für sie gilt das Wort des Propheten: »Gerechtigkeit schafft Frieden« (Jes 32,17). Reinhold Schneider dagegen denkt ausschließlich von der neuen Schöpfung, von Jesus Christus her und fordert eine radikale eschatologische Existenz aus dem Geist des Evangeliums. Das ist im Rahmen seiner tragischen Weltsicht konsequent. Denn wenn sich alles Irdische in tragischen Konflikten bewegt und an der Transzendenz notwendig zerbricht, dann kann man darauf keine Ordnung bauen; der Friede ist dann das der Welt Unmögliche und allein vom Kreuz Christi her in der Weise des Opfers möglich. Im Sinn der klassischen theologischen Auffassung muß man hier von Schwärmertum, wenn nicht von Gnosis sprechen. Reinhold Schneider hat den grundsätzlichen Charakter dieser Auseinandersetzung voll erkannt. Für ihn ereignet sich zwischen dem Denken von der Schöpfungsordnung her,

wie es vor allem bei Thomas von Aquin grundgelegt ist, und dem Denken auf das Ende hin und auf Rettung jenseits des Endes, wie es uns in einer mächtigen Richtung gegenwärtiger evangelischer Theologie, auch bei dem Reinhold Schneider verbundenen Pastor Niemöller begegnet, einer der schwersten Geisteskämpfe unserer Zeit; »wir halten diesen Kampf sogar für folgenschwerer als den zwischen Christentum und Nihilismus (...), weil er die Art, wie der Christ dem Nihilismus antworten wird, mitbestimmt«.

Die Krise des geschichtlich existierenden Glaubens und der Konflikt um die rechte Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade führte Reinhold Schneider von der Sache her notwendig zur Frage nach dem Sinn der Natur und ihrer immanenten Ordnung. Am Ende mußte das tragische Wirklichkeitsverständnis zur Krise der natürlichen Sinnfrage selbst führen. Just diese Frage ist nun aber das Thema des letzten Werkes von Reinhold Schneider, »Winter in Wien«, das man mit Walter Nigg als eines der erregendsten Dokumente der Nachkriegszeit bezeichnen muß.

IV. Krise der Sinnfrage

»Winter in Wien« hat schon die verschiedensten Deutungen erfahren.[1] Während die einen dieses Buch als Unfall, ja als Abfall verstehen und sich damit seinen Problemen bequem entziehen, ist für die andern »Winter in Wien« die Selbstfindung Reinhold Schneiders als bekennender, unbeirrbarer Gottsucher am Ende seines Lebens (H. Ludewig). Am besten wird man mit K. Hemmerle beides, Kontinuität und Diskontinuität, gleich festhalten und darum »Winter in Wien« als ein frommes Buch, fromm freilich – so möchte ich hinzufügen – in einem recht unorthodoxen Sinn, bezeichnen müssen.

Reinhold Schneider selbst spricht von einem inneren Unfall, der ihm in Wien widerfahren ist, vom Einbruch der dunklen Wasser in einen leer gewordenen Raum, einen Einbruch also von unten her. Man darf dies nur zum geringeren Teil psychologisch, ja physiologisch als Zerfall seiner leiblichen und seelischen Kräfte verstehen. Wie schon bisher, so versteht Reinhold Schneider seine eigene Existenz auch in diesem letzten Werk als Partizipation der Geschichte und der explosiven Veränderungen, die in ihr geschehen. Reinhold Schneider sieht die Geschichte durch das Heraufkommen der Naturwissenschaften, genauer: durch die Indienstnahme von Naturwissenschaften und Technik durch den Staat bis in die Substanz verändert. Ein neuer, unbekannter Souverän, so schreibt er, ist gekommen. In Anspielung auf die Etablierung der Atombehörde in Wien spricht er vom »Kaiser Atom«. So ist eine neue, bisher nicht dagewesene, geradezu apokalyptische Situation entstanden, die zu einer ungeheuren Verschärfung des Reinhold Schneider von Anfang an beschäftigenden Problems der Macht geführt hat. Angesichts der unendlichen Räume des Kosmos entzieht sich ihm das Antlitz Gottes vollends. Er erfährt nun die Verborgenheit Gottes in einer ganz neuen Weise. Die Problemgemeinschaft mit Martin Buber, der von der Gottesfinsternis der Zeit sprach, ist deutlich. Es ist keine Frage, daß sich Reinhold Schneider dabei auch Glaubenswahrheiten entzogen, die ihm bisher bekenntnishafte Gewißheit waren: Gott als Vater, Gottes Walten im Kosmos und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.

---

1 Vgl. dazu auch Hilarius Barth OP, Unter dem Geheimnis der Barmherzigkeit. In dieser Zeitschrift 1/83, S. 46.

Der irdisch unstillbare Hunger nach Unsterblichkeit war nun aber genau das, was Reinhold Schneider am Anfang seiner Laufbahn bei Unamuno gelernt hatte, was im Zentrum seines tragischen Lebens- und Geschichtsverständnisses lag und für ihn bisher der Fels der Religion und der Menschen war. Eben diesen Hunger nach Unsterblichkeit nennt er nun etwas Barbarisches. Was er jetzt ersehnt, ist nichts als Ruhe und Frieden. »Ich kann mir Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!« Mit diesem Zusammenbruch seines tragischen Lebensgefühls haben sich Reinhold Schneider die bisherigen Grundlagen seines Glaubens entzogen. »Der Glaube an Auferstehung setzt den Wunsch nach Auferstehung voraus – oder die Angst vor dem Nichts.« Doch wenn beide entfallen, wenn der metaphysische Durst erstirbt und die Frage nach dem Sinn oder Unsinn nicht mehr lebendig ist, dann ist die Grenze der Verkündigung, der Mission, des Christentums erreicht. »Ohne Lebensbejahung keine Religion; das Ja zum Leben ist vielleicht die eigentliche Gnade.«

Der entscheidende Vorgang in »Winter in Wien« besteht also darin, daß sich Reinhold Schneider die bisherigen Voraussetzungen seines Glaubens, die *praeambula fidei*, wie die Theologen sagen, entziehen. Es handelt sich im Grunde um dieselbe Erfahrung, die der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer und der Jesuit Alfred Delp in der Gestapohaft vor ihrer Hinrichtung gemacht haben. Sie waren der Überzeugung, daß wir einem religionslosen Zeitalter entgegengehen, weil wir einem ametaphysischen Zeitalter entgegengehen, in dem die großen Fragen der Vergangenheit ersterben und die Seinsfrage als Voraussetzung der Gottesfrage nicht mehr gestellt wird. »Immer schmaler wird die Tafel des Bräutigams, immer breiter werden die Tische, an denen niemand nach Wundern verlangt.« Was Reinhold Schneider in Wien erfährt, ist das Ende der Metaphysik, das von ganz anderen Voraussetzungen her Martin Heidegger gleichzeitig gedacht hat.

Die Frage, die sich an dieser Stelle erhebt, lautet: Wie ist Sinn, und wie ist Glaube unter den Bedingungen dieser neuen Situation möglich? Bei den Theologen findet Reinhold Schneider kaum eine Antwort. Ihre Antworten sind ihm wie Lurche; sie schlüpfen durch die Finger. Nikolaus von Cues ist vielleicht der einzige, bei dem er noch eine Antwort fand. Er lehrt ja den Zusammenfall der Widersprüche. Aber Gott ist nicht dieser Zusammenfall der Widersprüche; der Zusammenfall ist vielmehr der Ort, wo er sichtbar, erahnbar wird. Gott ist über diesem Zusammenfall. Gott ist also gegenüber dem Widerstreit der Welt ganz transzendent und damit der Welt völlig verborgen. Wir können seine Fügungen in Natur und Geschichte nicht durchschauen. Deshalb sagt Reinhold Schneider kritisch gegen Paul Claudel, es sei fatal, »wenn ein Dichter soviel weiß wie Gott; wenn er sich auf das Geheimnis der Geschichte, auf das Mysterium der Fügung versteht.«

Diese »theologia tenebrarum« vom je verborgeneren Gott spricht Reinhold Schneider nur in sehr versteckten Andeutungen aus. Es geht ihm auch gerade in seiner letzten Phase nicht primär um eine theoretische Wahrheit, sondern um eine existentielle Wirklichkeit, um den konkreten Vollzug. Immer wieder kommt er auf die Figur des Papstes Gregor unter der Kanzel des Stephandomes in Wien zu sprechen, des Papstes, der zweifelnd die Hostie in der Hand hält. Reinhold Schneider will damit dem Zweifel im Glauben in der Kirche sein Recht lassen. »Der Zweifel ernährt den Glauben; der Glaube den Zweifel.«

Deshalb findet er selbst seinen angemessenen Platz als Gast an der Tür der Wiener Dominikanerkirche und noch sprechender in der Krypta, wo er nur von ferne den Gesang der Gemeinde von der Auferstehung hört. Am deutlichsten wird dies bei seinem Besuch in der Bergkirche von Eisenstadt, jenem »Bergwerk des Glaubens«. Dort wird ihm klar: Das Christentum hat Zukunft allein in den Katakomben, in der Teilnahme am Leidensgeheimnis Christi. Deshalb konnte ihm, sosehr sich ihm auch das Bild Gottes verfinsterte, das Gebet dennoch bleiben. »Man muß beten, auch wenn man nicht beten kann.« »Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst . . . solange dieses Muß empfunden wird, ist Gnade da . . . Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar Anteil an ihr: der Ort von dem Unüberwindlichen in der unüberwindlichen Nacht.« Reinhold Schneider fragt: »Ist diese Erfahrung aus Verzweiflung an Kosmos und Geschichte, die Verzweiflung vor dem Kreuz, das Christentum heute?«

Mit all diesen Einstellungen und Fragen deutet sich bei Reinhold Schneider am Ende seines Lebens theoretisch wie praktisch eine radikal negative Theologie an, eine Theologie also, die von Gott mehr weiß, was er nicht ist, als was er ist. Diese negative Theologie steht, wie Reinhold Schneider weiß, in der Tradition des Neuplatonismus, dem auch Nikolaus von Cues verpflichtet ist. Die Parallele mit Augustinus, selbst ein christlicher Platoniker, ist frappierend. Auch der Kirchenvater von Hippo sieht die Geschichte in einem fortwährenden Streit zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Auch er sehnt sich am Ende seines Lebens nach Ruhe und Frieden in Gott. Wie bei den Neuplatonikern, so gibt dieser Gott jenseits allen Widerspruchs und allen Streits auch Reinhold Schneider am Ende seines Lebens innere Ruhe und inneren Frieden. Die dunkle Nacht des Glaubens, in die Reinhold Schneider wie alle Mystiker gestoßen wurde, wird auch für ihn am Ende zum Durchgang zur Erfahrung des Lichts. Fünf Tage vor seinem Tod wurde er in unansprechbarer Haltung erlebt. Das einzige, was er gesagt haben soll, sind die Worte gewesen: »Jetzt ist mir alles durchsichtig und klar. Ich sehe durch alles hindurch. Es ist mir alles präsent.« Am Ende hat er die Nacht des Glaubens als Gnade erfahren. Am Ende ist alles Tragische von ihm abgefallen; unter dem verbergenden Schleier der Agonie deutete sich ihm die Verklärung an.

V. Die Antwort Reinhold Schneiders

Fragen wir zum Schluß nochmals: Welches ist also die Antwort Reinhold Schneiders auf die Sinnfrage? Oder genauer formuliert: Wer war Reinhold Schneider selbst? Die Reinhold-Schneider-Forschung ist noch weit davon entfernt, eine alle Aspekte seines Werkes umgreifende Antwort zu haben. Das hier Gesagte wollte deshalb nur ein bescheidener Beitrag oder Vorschlag zu einer solchen Gesamtdeutung sein. Wichtiger ist freilich, daß wir jetzt abschließend nochmals Reinhold Schneider selbst zu Wort kommen lassen. Er hat zu dieser Frage mehrfach Stellung genommen. 1942 schrieb er eine kleine Abhandlung: »Mein Anliegen: Dienst am Geoffenbarten.« Mit diesem Anliegen will er aber weder Priester noch Prediger sein; sein Platz ist weder die Kanzel noch der Altar. Er will allein Zeuge der Wahrheit sein, und das heißt für ihn auch: Stimme des Gewissens. Denn das Gewissen ist der Ort, wo die tiefste Wahrheit, der Konflikt zwischen Gott und den widersacherischen Mächten in der jeweiligen geschichtlichen Situation immer wieder neu ausgetragen werden muß.

Der tragische geschichtliche Konflikt um die Wahrheit Gottes, Jesus Christus selbst, ist also das Thema Reinhold Schneiders. Dieses sein Thema ist freilich auch der Grund, weshalb Reinhold Schneider heute weitgehend vergessen ist. Mit diesem Thema gehört er zu den großen Unzeitgemäßen. Das christlich überformte tragische Wirklichkeitsverständnis setzt ja metaphysische und ethische Werte, Ideen, Ideale und Normen voraus. Der gegenwärtige Norm- und Wertzerfall dagegen, der Relativismus und Indifferentismus, die Resignation gegenüber der Sinnfrage des Daseins und der Geschichte, das alles läßt einen solchen tragischen Konflikt von vornherein gar nicht mehr aufkommen. Konflikte gelten heute eher als durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt und durch gesellschaftliche Veränderungen auflösbar. An die Stelle der Tragödie ist deshalb weithin die Gesellschaftskritik getreten. Aus der Erschütterung des Gewissens, das große Anliegen aller Tragödie, und aus dem Ruf zur persönlichen Umkehr und Buße, das Anliegen des Evangeliums, ist die Kritik an den Verhältnissen und deren Repräsentanten geworden. Reinhold Schneider hat diese Entwicklung noch gesehen und zutiefst verurteilt. In »Winter in Wien« schreibt er: »Das alles: Kennzeichen einer Gesellschaft im Tiefstand der Negation: Geist hat, wer Defekte aufspürt. Anstand hätte, wer über sie hinwegzuhelfen sucht. Es sind aber eben die dürftigen Geister und Existenzen, die auf diese Weise Scharfsinn dokumentieren.« Besinnung auf Reinhold Schneider müßte also Besinnung sein auf die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit des Menschen, existentielle Besinnung auf die grundlegenden Dimensionen und Mächte, die das Dasein tragen und bestimmen, Besinnung auch und vor allem auf das Gebet, das für Reinhold Schneider Wahrheit im Vollzug ist. Reinhold Schneider muß uns also daran erinnern, wie eindimensional, perspektiven- und richtungslos wir geworden sind, weil wir eine der wesentlichsten Grunddimensionen des Menschseins verdrängt und vergessen haben: die Frage nach der Wahrheit und das Leben aus der Wahrheit.

Doch wie ist eine solche Besinnung möglich? Reinhold Schneider sah das Problem. Er wußte, daß wir seit dem Zusammenbruch der alten Welt zu Beginn unseres Jahrhunderts über ein Bild, ein Sinnbild der Geschichte, nicht mehr verfügen, daß wir ohne Waffen des Lichtes vor dem aufgebrochenen Abgrund stehen. In dieser Situation will er – wie er in der selbstbiographischen Schrift »Verhüllter Tag« schreibt – den Versuch machen, beendeten Traditionen einen letzten Wert zu geben, um wenigstens die Schlüssel verbrannter Häuser zu wahren, Zeichen zu retten. Er wußte, daß Geschichtslosigkeit Bodenlosigkeit bedeutet. Seine Frage war deshalb: Wie retten wir die Penaten? Wo gründen wir für sie eine neue Stadt? Haben wir Heiligtümer im Herzen, so daß wir sie gar nicht verlieren können? Aus seinem unglaublichen geschichtlichen Wissen heraus wollte Reinhold Schneider die in der Geschichte gelebten und erlittenen Sinnentwürfe vergegenwärtigen und auf neue Zukunft hin aufbewahren. Keine Gestalt war ihm dabei so wichtig wie die Gestalt des Poverello von Assisi. Er war für ihn die wichtigste Gestalt des Abendlands. »So ist es uns vielleicht erlaubt – so schreibt er –, von einer neuen abendländischen Sendung des hl. Franziskus zu sprechen.«

Bei diesem Versuch, die geschichtliche Tradition des Abendlands zu vergegenwärtigen, war Reinhold Schneiders Hoffnung vor allem auf die Jugend gerichtet. Sie ist unbeschwert und will neu anfangen. Ihr traut es Reinhold Schneider zu, daß ihr das Neue, das in der Geschichte bisher nicht Dagewesene vielleicht doch noch gelingt: »Und vielleicht, wenn hier unverbrauchte Existenz sich einsetzte, während bisher nur verbrauchte ans Tor kam, erschlösse sich ein Pfad.« Zwar weiß er auch um die

Verführbarkeit der Jugend. »Fragen wir uns, welche Geister in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren unter der Jugend die größte Gefolgschaft fanden, so können wir nicht sagen, daß die Jugend in ihrer Wahl von einem sicheren Gefühl geleitet wurde.« Dennoch will er junge Menschen daran erinnern, daß das Gewissen berufen ist, das Ungestaltete, das herankommt, mitzugestalten. »Alles, was ihr von der Zukunft wißt, ist im Grunde dies, daß wir mitverantwortlich sind für ihren Glauben.«

Daß das Unmögliche, die radikale christliche Existenz, angesichts der vielleicht letzten Stunde der Geschichte doch noch möglich ist, das war die christliche Utopie, die Reinhold Schneider bis zum Ende bewegte, und sie ist angesichts unserer apokalyptischen Situation vielleicht in der Tat die einzige uns verbliebene realistische Hoffnung auf den Sinn des Lebens und der Geschichte. Versprechungen hatte Reinhold Schneider dabei nicht zu machen, wohl aber aus dem Glauben an das Kreuz eine Hoffnung zu bezeugen. Einen seiner Heiligen, Benedikt Labre, läßt er in der Geschichte, die mit dem bezeichnenden Titel »Vor dem Grauen« überschrieben ist, sagen: »Gehen Sie mitten hinein, retten werden Sie nichts. Denn der Herr rettet, nicht die Menschen. Werden Sie zum Zeugen, mitten im Feuer!«

Das Chaos hinter der Ordnung?

Zum hundertsten Geburtstag von Franz Kafka

Von Curt Hohoff

In den letzten Jahrzehnten sind so viele Bücher über Kafka geschrieben, daß niemand sie alle hat lesen können. Man hat ausgerechnet, daß wöchentlich zwei Bücher, mehr als hundert im Jahr, über Franz Kafka erschienen sind. Das sind viertausend Bücher seit Beginn der Kafka-Renaissance nach dem Kriege. Kafka ist 1883 in Prag geboren. Er stammte aus der bürgerlichen Mittelschicht der Stadt, die deutsch sprach und dachte. Er besuchte das deutsche Gymnasium und die deutsche Universität seiner Heimatstadt, wurde nach einer kurzen Rechtspraxis Beamter der »Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen in Prag«. Das war 1908. Kurz darauf begann er ein Tagebuch zu führen und Erzählungen zu schreiben, die in vornehmen literarischen Zeitschriften, gelegentlich auch in Zeitungen, erschienen und im Freundeskreis bewundert wurden: Kafka hat nie daran gedacht, ein berühmter Schriftsteller zu werden. 1917 traten die ersten Symptome einer Krankheit auf, Lungentuberkulose. Kafka suchte ein paarmal Sanatorien auf, übersiedelte, unter anderem aus klimatischen Gründen, nach Berlin und starb 1924 an Kehlkopftuberkulose in der Nähe von Klosterneuburg bei Wien. Am 11. Juni wurde er in Prag beerdigt.

Es ist den Bemühungen von Franz Brod zu danken, des besten Freundes von Kafka, daß eine Reihe von Werken, darunter die berühmten drei Romane »Das Schloß«, »Der Prozeß« und »Amerika«, postum erschienen sind. Kafka hatte die Vernichtung des Nachlasses angeordnet. Er hielt die Romane für mißglückt. Sie sind unvollendet

geblieben. Wir müssen Max Brod dankbar sein, daß er sich nicht an Kafkas letztwillige Verfügung gehalten hat – sonst hätten wir von Kafka nicht mehr als ein Dutzend kleinere und größere Geschichten, die vermutlich den Liebhabern und Kennern als skurrile Erzählungen lieb und teuer gewesen wären, nie aber zum Grundstock eines Weltruhms hätten werden können. Kafkas Ruhm war eine der größten Überraschungen unseres Zeitalters. Kafka ist in alle Sprachen übersetzt worden. Seine Erzählungen sind in die Schullesebücher eingegangen. Etliche Geschichten sind zu Schauspielen und Filmen verarbeitet worden. Der Name Kafka wurde ein Gattungsbegriff: »Kafkaesk« nennt man tiefsinnig verspielte Grotesken. In aller Welt fanden Symposien über Kafka statt; das Ergebnis dieser Bemühungen schlug sich – unter anderm – in jenen viertausend Büchern nieder, welche in den Bibliotheken der Welt auf Leser warten.

Über Kafka wurde mehr geschrieben und gelesen als über Goethe, Kleist, Hölderlin und Heine. Sein Ruhm übersteigt den aller deutschen Dichter und Denker seit der Romantik. Mit ihm beschäftigten sich nicht nur Literaturhistoriker und Schriftsteller, sondern Philosophen, Theologen, Soziologen, Mediziner, Juristen, Kulturhistoriker und Politiker. Selbstverständlich hat sich auch die Zunft der Sektierer und Narren des Kafkaschen Werkes bemächtigt. Kafkakongresse fanden in Städten statt, wo kaum ein Mensch deutsch spricht, der bisher letzte in Bari in Süditalien. Man kann ein kafkaeskes Paradox darin sehen. Die Möglichkeit, daß Kafka in allen Sprachen verstanden werden kann, hängt mit seinem grammatisch klaren und im Wortschatz nicht sehr reichen Stil zusammen. Die Schwierigkeit Kafkas liegt in der *Auslegung,* in der Vielfalt der Möglichkeiten seiner metaphorischen Bildgeschichten: Nicht die Lektüre ist schwierig, sondern die Interpretation, zumal es sich – wenigstens äußerlich – um einfache Menschen handelt, um Angestellte vor allem. Mit ihnen geschieht etwas Merkwürdiges; sie werden zum Beispiel in einen Käfer verwandelt, oder sie geraten in die Fallstricke einer Bürokratie, so im »Schloß« und im »Prozeß«. Sie müssen schreckliche Gerichte über sich ergehen lassen. Auch die Tiere weichen bei Kafka, obwohl sie uns bekannt zu sein scheinen, von der Norm ab, z. B. in »Eine Kreuzung«: »Ich habe ein eigentümliches Tier, halb Kätzchen, halb Lamm. Es ist ein Erbstück aus meines Vaters Besitz. Entwickelt hat es sich aber doch erst zu meiner Zeit, früher war es viel mehr Lamm als Kätzchen. Jetzt aber hat es von beiden wohl gleich viel. Von der Katze Kopf und Krallen, vom Lamm Größe und Gestalt; von beiden die Augen, die flackernd und wild sind, das Fellhaar, das weich ist und knapp anliegt, die Bewegungen, die sowohl Hüpfen als Schleichen sind. Im Sonnenschein auf dem Fensterbrett macht es sich rund und schnurrt, auf der Wiese läuft es wie toll und ist kaum einzufangen. Vor Katzen flieht es, Lämmer will es anfallen. In der Mondnacht ist die Dachtraufe sein liebster Weg. Miauen kann es nicht und vor Ratten hat es Abscheu. Neben dem Hühnerstall kann es stundenlang auf der Lauer liegen, doch hat es noch niemals eine Mordgelegenheit ausgenützt. Ich nähre es mit süßer Milch, sie bekommt ihm bestens. In langen Zügen saugt es sie über seine Raubtierzähne hinweg in sich ein. Natürlich ist es ein großes Schauspiel für Kinder. Sonntag vormittag ist Besuchsstunde. Ich habe das Tierchen auf dem Schoß, und die Kinder der ganzen Nachbarschaft stehen um mich herum . . .«

Was hat Kafka gemeint? Über diese Frage kam es zu allen möglichen Deutungen. Man meinte, es stecke etwas Besonderes dahinter, eine Verschlüsselung, zwar nicht für ein zoologisches Monstrum, sondern eine metaphysische Frage.

Kafkas öffentliche Wirkung war begrenzt. Sie begann 1908, als Max Brod Prosastücke

seines Freundes an den »Hyperion« sandte, eine luxuriös ausgestattete Zeitschrift mit niedriger Auflage. Es waren drei Stücke, die in einen größeren Zusammenhang gehören und später, unter dem Titel »Beschreibung eines Kampfes« zusammengefaßt, im Nachlaß erschienen sind. Max Brod berichtet darüber: »Lange Zeit hielt ich die Erzählung für verloren. In Erinnerung geblieben war mir, daß ich das Werk ganz besonders liebte. Zum Teil hatte ich ja die ganze Atmosphäre der Prager ›Hausbälle‹ und der nächtlichen Spaziergänge auf das linke Moldauufer mit Kafka gemeinsam erlebt, glaubte auch die zweite Hauptperson in manchen Zügen als Kafkas Jahrgangskollegen Ewald Přibram identifizieren zu können. Doch nicht diese Nähe des zufällig Miterlebten – sondern die himmlische Ferne, Weiträumigkeit, das Neuartige, Echte und Leidenschaftliche der Phantasie, die sich mir hier, in dieser Novelle des jungen Kafka, zum erstenmal kundgab, bezauberten mich; ferner auch die Nähe und zugleich die Distanz zur Dichtung Hofmannsthals, in dessen Sphäre, vor allem in den Bannkreis des großartigen ›Briefs des Lord Chandos‹, mich mein herrlicher Freund und Lehrer gerade damals einzuführen begann, immer erzieherisch zu Mäßigung und äußerster Reinheit der Gesinnung mahnend . . . Das edle Maß, im Sinne des ›Medén ágan‹ der griechischen Philosophie, war das, was Kafka all seinen inneren Schwierigkeiten zum Trotz und über diese Schwierigkeiten hinweg, anstrebte – nicht immer erreichte, aber immer anstrebte. Also genau das Gegenteil dessen, was man heute mit dem häßlichen und oberflächlichen Modewort ›kafkaesk‹ bezeichnet.«

Man hat Brods schwärmerische Einstellung belächelt und darüber vergessen, daß in dieser Darstellung die Keime einer richtigen Deutung liegen: vor allem die Beziehung zur Stadt Prag, ihren gesellschaftlichen Ereignissen, die Berührungen mit Freunden und die Bewunderung Kafkas für Hofmannsthal, die sich übrigens im Motto der »Beschreibung eines Kampfes« ausspricht, in fünf nicht als solchen bezeichneten Verszeilen Hofmannsthals. Die Erzählung bricht nach 44 Seiten ab. Offenbar wußte Kafka nicht weiter. Sie begann wie eine Liebesgeschichte mit einer zarten erotischen Szene, scheint dann zu einer Kriminalgeschichte zu werden. Dabei bricht der Wunsch nach einem ruhigen Landleben durch, ein gewisser Neid des Autors auf die Schlichtheit und Einfachheit des natürlichen Lebens. Damit hängt eine freilich nicht boshaft gemeinte Karikatur des gesellschaftlichen Lebens in Prag, der Großstadt, zusammen. Schon tauchen sonderbare Verfremdungen auf:

»Aus den Gebüschen des anderen Ufers traten gewaltig vier nackte Männer, die auf ihren Schultern eine hölzerne Tragbahre hielten. Auf dieser Tragbahre saß in orientalischer Haltung ein ungeheuerlich dicker Mann . . . Seine faltigen Fettmassen waren so sorgfältig ausgebreitet, daß sie zwar die ganze Tragbahre bedeckten und noch an den Seiten gleich dem Saume eines gelblichen Teppichs hinunterhingen und ihn dennoch nicht störten. Sein haarloser Schädel war klein und glänzte gelb. Sein Gesicht trug den einfältigen Ausdruck eines Menschen, der nachdenkt und sich nicht bemüht, es zu verbergen. Bisweilen schloß er seine Augen: Öffnete er sie wieder, verzerrte sich sein Kinn.« Offenbar gleitet die Erzählung zu einer östlich stilisierten Meditation über. Wirklichkeit und Traum scheinen sich zu mischen.

Es gibt parabelartige Bilder von Kafka, wo das Nachdenken über ein verlorenes Paradies seinen Ausdruck findet. Gerade sie haben die Fantasie der Interpretatoren auf gefährliche Wege gelockt. Etwa: »Die Krähen behaupten, eine einzige Krähe könnte den Himmel zerstören. Das ist zweifellos, beweist aber nichts gegen den Himmel, denn

Himmel bedeutet eben: Unmöglichkeit von Krähen.« Auf ähnliche Verhältnisse scheint eine weitere Parabel anzuspielen: »Leoparden brechen in den Tempel ein und saufen die Opferkrüge leer; das wiederholt sich immer wieder; schließlich kann man es vorausberechnen, und es wird ein Teil der Zeremonie.«

Als Kafkas Werke in den vierziger Jahren in ihrem ganzen Umfang bekanntgeworden waren, setzten neue Spekulationen über seine Ideen und Absichten ein. Die wichtigsten Deutungen seien kurz erwähnt. Die vornehmsten und sozusagen tiefsinnigsten stammen aus der religiösen Welt. Da erscheint Kafka als der Dichter der Unerbittlichkeit Gottes, seiner Verborgenheit und Zurückgezogenheit von den Menschen, sein Angewiesensein auf Glaube und Gebet. Dabei gab es Unterscheidungen, welcher Gott gemeint sei, der des Alten oder des Neuen Testamentes. So hat man die Romane »Das Schloß« und »Der Prozeß« als Schlüsselromane für das Wirken der Gnade, von Vorzug und Verwerfung des Menschen, interpretiert oder man meinte, Kafka habe zu verstehen geben wollen, daß Gott aus der modernen Welt verschwunden sei, daß er sich ihr entzogen habe und nur im Geheimen existiere; das war ein Gott, der mit seinen Betern lange Gespräche in der Stille führt. Neben der christlichen Deutung gab es die jüdische. Nach ihr soll Kafka den Rückgang und Untergang der mosaischen Religion in der modernen Welt gemeint haben. Dafür sprach, daß sich Kafka als Sohn einer jüdisch-orthodoxen Familie, aus der er sich gelöst hatte, ein Interesse für jüdisches und jiddisches Leben bewahrt hat. Dafür sprechen die vielen offenen und versteckten Zitate und Anspielungen aus der Welt der Bibel und die Beschäftigung mit dem Gesetz, der Thora.

Die Theorie vom verborgenen Gott, der sich aus der Welt zurückgezogen habe, verbindet sich bei andern Interpreten mit historisch-politischen Gedanken. Demnach soll Kafkas Erzählwelt den Untergang der österreichisch-ungarisch-böhmischen Monarchie spiegeln. So wie die Menschen den Zusammenhang mit der tradierten Religion verloren haben, haben sie auch, seit dem Untergang der habsburgischen Monarchie, keine politische Heimat mehr. Das betrifft das Deutschtum in der Tschechoslowakei, das plötzlich nicht mehr die führende Schicht, sondern eine Minderheit war – ganz analog zum Judentum, das in Prag eine enge Symbiose mit dem Deutschtum eingegangen war. Hierher gehört die Auseinandersetzung Kafkas mit seinem Vater; sie wurde gewaltig aufgebauscht, obwohl es sich um einen ganz natürlichen Generationenkonflikt gehandelt haben wird: Wie soll ein Vater, der Geschäftsmann ist, es verstehen oder billigen können, daß der Sohn, statt seinem juristischen Beruf und den Aufgaben seines Beamtenstandes nachzugehen, sich einer in seinen Augen absurden Schriftstellerei widmet?

Eine Lieblingsidee der Kafka-Deutung hat sich am »Schloß« entzündet. Es sei die Karikatur einer in gewaltigen Gleichnissen übersteigerten Bürokratie. In ihr erstickt der einzelne; wehrlos ist er ihr ausgeliefert und wird schließlich ihr Opfer. Der Gedanke ist um so einleuchtender, als die Bürokratie in unsern Jahrzehnten wie ein Krebsgeschwür wuchert und alle Gedanken, Ideen, Religionen und Ansprüche des Staates hinter sich gelassen hat. Hier ist der Wunsch der Vater des Gedankens geworden, so wie im »Prozeß« die Hilflosigkeit des Durchschnittsmenschen vor den Kniffen einer abstrus übersteigerten Advokatur Ausdruck gefunden haben soll. Das sind einleuchtende Gründe, zumal Kafka, als Jurist und Angestellter, mit Bürokratie und Gerichtswesen vertraut gewesen ist. Aber wir wissen, daß sich Kafka für Bürokratie, Staat und Politik *nicht* interessiert hat! Über das größte politisch-militärische Ereignis seines Lebens, den

ersten Weltkrieg, hat er in seinen sorgfältig geführten Tagebüchern nicht mehr als fünf Zeilen verloren! Der Untergang der habsburgischen Monarchie hat ihn nicht interessiert – weshalb hätte er in ihr eine weltgeschichtliche Metapher der Melancholie sehen wollen?

Was hat Kafka also wirklich gemeint, wenn er nicht das gemeint hat, was er sagte oder andeutete? Weshalb soll er sich so große Mühe gegeben haben, seine Meinung zu verstecken oder zu verkleiden? Wenn er mit der Verwandlung eines Menschen in einen Käfer nicht den Menschen und nicht den Käfer meinte – was hat er dann gemeint? Ein Beispiel für poetische Verspieltheit ist die Erzählung von der kaiserlichen Botschaft: »Der Kaiser – so heißt es – hat dir, dem einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesandt. Den Boten hat er beim Bett niederknien lassen und ihm die Botschaft ins Ohr geflüstert; so sehr war ihm an ihr gelegen, daß er sich sie noch ins Ohr wieder sagen ließ . . . Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht; ein kräftiger, ein unermüdlicher Mann; einmal diesen, einmal den andern Arm vorstreckend schaffte er sich Bahn durch die Menge; findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts, wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende. Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen, und bald wohl hörtest du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an deiner Tür. Aber statt dessen, wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des inneren Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch die Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor – aber niemals, niemals kann es geschehen –, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt.«

Die Erzählung steigert sich mit unauffälligem Raffinement. Von der semantischen Seite her gibt es nichts, was unverständlich bleibt. Der Bericht hat ein leidenschaftlich drängendes Pathos. Man fühlt sich an Heinrich von Kleists Novellen und Anekdoten erinnert. Vom Plan, der Anlage der Geschichte her, gibt es keinen Zweifel: Die kaiserliche Botschaft erreicht nie ihr Ziel. Was aber ist der Inhalt? Was wollte der geheimnisvolle Kaiser mitteilen? Obgleich das Motiv von der Fruchtlosigkeit, der Verwässerung einer Idee, deutlich ist und als eigentliches Motiv erscheint, erfahren wir nichts vom Inhalt der Botschaft – und das wäre doch die Hauptsache, und davon träumt der Empfänger. Es ist ähnlich wie im »Prozeß«, wo der Angeklagte nie erfährt, weswegen ihm der Prozeß gemacht wird, oder in der Erzählung »Das Urteil«, wo der Sohn, zum Ertrinken verurteilt, mit den Worten stirbt, er habe seine Eltern, die ihn ablehnen, immer geliebt. Auch die entsetzlich grausamen Folterungsszenen in manchen Geschichten werden an Unschuldigen vollzogen. Der Mensch findet sich in einer undurchschaubaren Verstrickung; er vermag weder Schuld zu erkennen, noch kann er seine Unschuld beweisen.

Kafka hat mit seinen Texten elementare Grundverhältnisse des Menschen getroffen. Religiöse, philosophische und metaphysische Fragen werden aufgeworfen. Auch die

Psychologie und Psychoanalyse haben sich der Kafkaschen Erzählwelt und seiner Psyche bemächtigt und die Fragen auf ihre Weise beantwortet. Kafkas Vieldeutigkeit hat viele Autoren gereizt, ihren Romanen, Theaterstücken und Filmlibrettos ähnliche Konstruktionen zu unterlegen. Ich erinnere an Hermann Kasacks Roman »Die Stadt hinter dem Strom«, an Wolfgang Koeppens zeitkritische Romane aus den fünfziger Jahren und an Günter Eichs Hörspiele aus unbestimmbaren Fantasielandschaften. Die Zwangshaftigkeit der Dramen und Geschichten Thomas Bernhards kommt aus der Kafka-Nachfolge. Peter Weiss hat sich sein Leben lang an Kafka wundgerieben; er hat Kafkas »Prozeß« in seinem Drama »Der Prozeß« (1975) aufzunehmen versucht.

Bereits André Gide hat sich am »Prozeß« versucht und ihn mit Jean Louis Barrault auf die Bühne gebracht. Das Beispiel einer italienischen Kafka-Jüngerschaft bietet Dino Buzatti. Jüngere Autoren haben Kafkas Briefe beantwortet, so Gisela Elsner den Brief Kafkas an seinen Vater, und Ota Filip schrieb eine Antwort Milenas. Eckhard Henscheid hat versucht, Kafkas Amerika-Roman unter dem Titel »Roßmann, Roßmann« zu Ende zu bringen und läßt den Helden in einem Wiener-Wald-Restaurant einen Posten finden. Boris Blacher und Gottfried von Einem schrieben ein Opernlibretto nach dem »Prozeß«, wo der Held, Josef K., als »Schuldsucher« auftritt. In all diesen Werken wird Kafka – analog der gelehrten Kafka-Literatur der Zeit – als Prototyp des Zweiflers und Verzweifelten aufgefaßt, obwohl die Tagebücher dagegensprechen und Kafka als einen Menschen zeigen, der sich für Religion, Literatur und die geistige Situation der Zeit interessiert, ein ganz enges Gebiet, von dem er sagt: »Der begrenzte Kreis ist rein.«

In Kafkas Theologumena heißt es: »Wir wurden geschaffen, um im Paradies zu leben; das Paradies war bestimmt, uns zu dienen. Unsere Bestimmung ist geändert worden; daß dies auch mit der Bestimmung des Paradieses geschehen wäre, wird nicht gesagt.« Ferner heißt es: »Wenn das, was im Paradies zerstört worden sein soll, zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend; war es aber unzerstörbar, dann leben wir in einem falschen Glauben«. Und schließlich: »Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorganges aber (oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorganges) macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben können, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht.«

Kafkas Spekulationen über das Paradies erinnern an Heinrich von Kleists Aufsatz »Über das Marionettentheater«. Kafka war ein großer Kleist-Verehrer. Gelegentlich gesteht er, er habe vor Begierde gezittert, Kleists »Michael Kohlhaas« weiterzulesen. Ein anderer Pol des Gefühls innerer Verwandtschaft war Sören Kierkegaard. Bei ihm entdeckte Kafka ein ähnliches Verhalten der Familie und dem Vater gegenüber. Am 21. August 1913 notierte er in seinem Tagebuch: »Wie ich es ahnte, ist sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen sehr ähnlich, zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt. Er bestätigt mich wie ein Freund. Ich entwerfe folgenden Brief an den Vater, den ich morgen, wenn ich die Kraft habe, wegschicken will.«

Auf dem Kafka-Symposion der Universität Bari, im April dieses Jahres, sprach Eduard Goldstücker davon, daß Kafka die Eltern als Verfolger empfunden habe und daß er im Vater – ähnlich wie Kierkegaard – immer denjenigen gesehen habe, der durch

seinen Abfall vom mosaischen Glauben die jüdische Tradition unterbrochen habe. Kafka habe sich von der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen betrachtet. Dann wird eine Eigendefinition Kafkas vorgetragen: »Ich bin nicht von der . . . sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden und habe nicht den Zipfel des davonfliegenden (jüdischen) Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.«

Kafka fühlte sich allein, und so ironisch es klingt, wenn wir hören, daß er als Jurist angestellt war bei der »Arbeiter-Unfall-Versicherung für das Königreich Böhmen in Prag«, so fühlte er sich äußerst unbehaglich als Mann und als Mensch. Zwischen den Romanen »Der Prozeß« (1914) und »Das Schloß« (1922) hat er sich dreimal verlobt und entlobt; die Damen hießen Felice Bauer, Julie Wohrzek und Milena Jesenskà. Darauf folgte die bedeutendste Frau, der Kafka begegnet ist: Dora Diamant. Auch als Staatsbürger fühlte sich Kafka nirgends zu Hause: Von der deutschen Oberschicht Prags wurde er als Jude scheel angesehen. Dann wurde er 1919 tschechoslowakischer Staatsangehöriger, wurde aber, als Deutscher, von den Tschechen mißtrauisch beobachtet. Als die Krankheit ausbrach, 1917, suchte er Zuflucht in Heilstätten, aber niemand konnte ihm helfen. Vorsichtig näherte er sich der Psychoanalyse und erwartete von ihr eine Rettungschance. Ebenso vorsichtig näherte er sich dem Judentum. Er suchte, mit seinen Worten, immer wieder das verlorene Paradies der Jugend, der Familie, der Tradition, des Judentums und fand es schließlich – *im Schreiben!* Alle seine Geschichten bezeugen: Nur schreibend war er glücklich, schreibend verwirklichte er sich. Es hat dreißig Jahre lang gedauert, bis man das aussprechen durfte. Es geschah auf dem ersten großen Kafka-Symposion, 1965 in Berlin. Es wurde von Jürgen Born, Ludwig Dietz, Malcolm Pasley, Klaus Wagenbach und Paul Raabe bestritten. Schlagartig setzte es die bisherigen Spekulationen und Interpretationen über Franz Kafka außer Kraft. Es war wie eine Erlösung: Kafka war kein Mythos mehr, sondern ein Schriftsteller. Plötzlich lösten sich die Rätsel bisher unverständlicher Verwirrungen auf. Ein Beispiel ist die Parabel von Odradek:

»Die einen sagen, das Wort Odradek stamme aus dem Slawischen und sie suchen aufgrund dessen die Bildung des Wortes nachzuweisen. Andere wieder meinen, es stamme aus dem Deutschen, vom Slawischen sei es nur beeinflußt . . .Odradek sieht zunächst aus wie eine flache sternartige Zwirnspule, und tatsächlich scheint es auch mit Zwirn bezogen; allerdings dürften es nur abgerissene, alte, aneinandergeknotete, aber auch ineinander verfilzte Zwirnstücke von verschiedenster Art und Farbe sein. Es ist aber nicht nur eine Spule, sondern aus der Mitte des Sternes kommt ein kleines Querstäbchen hervor, und an dieses Stäbchen fügt sich dann im rechten Winkel noch eines. Mit Hilfe dieses letzteren Stäbchens auf der einen Seite und einer der Ausstrahlungen des Sterns auf der anderen Seite kann das Ganze wie auf zwei Beinen aufrecht gehen . . . Das Ganze erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen. Näheres läßt sich übrigens nicht darüber sagen, da Odradek außerordentlich beweglich und nicht zu fangen ist. Er hält sich abwechselnd auf dem Dachboden, im Treppenhaus, auf den Gängen, im Flur auf. Manchmal ist er monatelang nicht zu sehen; da ist er wohl in andere Häuser übersiedelt; doch kehrt er dann unweigerlich wieder in unser Haus zurück. Manchmal, wenn man aus der Tür tritt und er lehnt gerade unten am Treppengeländer, hat man Lust, ihn anzusprechen. Natürlich stellt man an ihn keine schwierigen Fragen, sondern behandelt ihn – schon seine Winzigkeit verführt dazu – wie ein Kind. ›Wie

heißt du denn?‹ fragt man ihn. ›Odradek‹, sagt er. Und wo wohnst du? ›Unbestimmter Wohnsitz,‹ sagt er und lacht . . .«

Das Odradek-Fragment scheint das Paradebeispiel einer »kafkaesken« Groteske zu sein. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß »Odradek« zu den »Söhnen des Hausvaters« gehört, zu jenen elf Geschichten, in denen Kafka in einer spielerischen Verschlüsselung von jenen Erzählungen spricht, die ihm nicht ganz gelungen erschienen, die unvollendet geblieben sind. Dazu gehören »Die kaiserliche Botschaft«, »Vor dem Gesetz«, »Ein Landarzt« und »Ein Brudermord«. Kafka hat seine Geschichten, in Anlehnung an Charles Dickens, als seine Kinder oder Söhne bezeichnet. Im Rahmen dieser Mystifikation ist der Dichter der Hausvater: Die Odradek-Parabel trägt die auf den ersten Blick sinnlose Überschrift »Die Sorge des Hausvaters«. Der Oxforder Kafkaforscher Malcolm Pasley – Herausgeber der neuen historisch-kritischen Kafka-Edition – hat diese Zusammenhänge auf dem Berliner Kafka-Symposion 1965 zum ersten Mal dargestellt und gedeutet und in späteren Vorträgen auf das gesamte Werk Kafkas ausgedehnt, mit dem Ergebnis, daß die bisherige Kafka-Philologie und -Spekulation zusammengebrochen ist. Jene viertausend Bücher, von denen wir sprachen, sind zu Makulatur geworden. Ebenso die etlichen hundert Dissertationen unserer literarischen Doktoranden in Deutschland, Österreich, der Schweiz, USA, Australien und anderswo. Malcolm Pasley sagt über Odradek:

»Wenn man nach einer Erzählung forscht, die genau in diesen Monaten (Mai-Juni 1917) aus Ansätzen und Bruchstücken sich nicht ›zusammenlöten‹ ließ und eindeutig als ›Sorgenkind‹ bezeichnet werden könnte, fällt der Blick sofort auf den ›Jäger Gracchus‹ . . . Odradek wie Gracchus haben einen ›unbestimmten Wohnsitz‹, gemeinsam ist ihnen auch die merkwürdige Eigenschaft, daß sie, ohne recht lebendig zu sein, nicht zu sterben vermögen . . . Kafkas Beschreibung seines Odradek bezieht sich ausschließlich und bis in jede Einzelheit hinein auf die Erzählung ›Der Jäger Gracchus‹, d. h. auf den Gesamteindruck, den dieses fragmentarische Stück auf seinen kritisch nachprüfenden Autor machte . . . Die Abstammung des Wortes Odradek ist zweideutig. Entstammt Odradek einer slawischen oder germanischen Wurzel? Stammt der Jäger Gracchus aus germanischer Frühzeit (wie er selbst angibt und wie es sein früherer Beruf nahelegt) oder reichen seine Ursprünge bis in die römische Antike zurück, wie der Zuname ›Gracchus‹ anzudeuten scheint?«

Die Namen Odradek und Gracchus haben jedoch weder mit einer germanischen noch römischen Vergangenheit zu tun. Sie sind Verschlüsselungen des Namens Kafka: Italienisch ›gracchio‹ heißt Dohle, tschechisch aber heißt ›Dohle‹ Kavka. Der Eindruck von »Gracchus« ist der gleiche wie von Odradek. Er ist etwas künstlich Zusammengeflicktes, deshalb Unvollkommenes und Unbestimmbares. In der »Sorge des Hausvaters«, d. h. in der Sorge des Autors um seine Kinder, seine so oft nicht fertiggewordenen, ohne Abschluß und ohne eindeutigen Sinn gebliebenen Geschichten, ironisiert Kafka sich selber. Odradek lebt ständig im Haus des Vaters, also in der Fantasie seines Erfinders und Dichters. Sein Lieblingsaufenthalt ist die Treppe, man findet ihn im Treppenhaus und am Treppengeländer. Auch der Jäger Gracchus führt eine Randexistenz. Auf die Frage, ob er keinen Anteil am Jenseits habe, antwortet er: »Ich bin immer auf der großen Treppe, die hinaufführt. Auf dieser unendlich weiten Freitreppe treibe ich mich herum, bald oben, bald unten, bald rechts, bald links, immer in Bewegung. Aus dem Jäger ist ein Schmetterling geworden.«

Pasley noch einmal: »Die Verwandlung der Gracchus-Erzählung in Odradek – dies befremdende private Phantasiespiel – bildet also das genaue Gegenstück zur Verwandlung der elf anderen, lebendig gewordenen Erzählungen in den elf Söhnen.« Dann fährt Pasley ironisch fort: »Und was hat sich nicht um Odradek für ein Nebel gelagert! So etwa Max Bense: ›Ding meint äußerste scheinmäßige Selbständigkeit und Unbezogenheit. Dinge gibt es in der klassischen Ontologie . . . aber nicht in der Phänomenologie, nicht im System eines transzendenten Ego, nicht in der Fundamentalontologie. Was hier einen Sinn gewinnt, ist Zeug, so wie Nähzeug, Werkzeug u. a. Zeug ist. Offenbar wird Odradek als Ding geschildert.‹ Oder Wilhelm Emmrich: ›Es ist pures Ding und doch allen Dingen und Dingordnungen entrückt. Universell überspannt es die Trennung zwischen Geist und Stoff, Denken und Dasein, ist beides in einem. Aber nur durch die Grenzüberschreitung beider, durch Überschreitung der Sphäre des Geistes und durch Überschreitung der Sphäre des Stoffes wird es existent und wirklich.‹« Pasley schließt mit den Worten: »Armer Odradek.«

Auf dem Boden der Pasleyschen Textinterpretation ist man seither mit großem Erfolg weitergekommen. Im Jahre 1978 fand in Centre Universitaire du Grand Palais an der Sorbonne in Paris ein neues Kafka-Symposion statt. Man hat die Zuschreibungen der elf »Söhne« an elf Erzählungen differenziert, hat sich mit Kafkas Poetik und Sprachauffassung beschäftigt und zog – wieder einmal, aber auf solider Grundlage – Vergleiche mit Heinrich von Kleist und Samuel Beckett. Man entdeckte, daß Kafka den idealen, schönen und jungen Dichter zeitweise in sich selbst inkarniert sah. Werfel hat übrigens schon darauf hingewiesen, daß der Bote aus der »Kaiserlichen Botschaft« der Dichter, und zwar Kafka *selbst* sei. In diesem Zusammenhang löst sich auch das Rätsel um die Sängerin Josefine oder »Das Volk der Mäuse«. Hinter dem kleinen, im Verborgenen lebenden Volk der Mäuse und seiner Sängerin handelt es sich nicht um eine Parabel, wie man gemeint hat, aus dem Bereich der mosaischen oder christlichen Religion, sondern um die *Poesie*, deren Macht und Stimme in der Gegenwart immer dünner wird, gelegentlich aber sich aufschwingt zu einem herrlichen Gesang.

Beim Studium der Texte anhand der Handschriften entdeckte man Kafkas Arbeitsweise. Wenn er ein Motiv oder eine Fabel gefunden hatte, schrieb er sie in einem Zug nieder. Wenn die Inspiration aufhörte, wenn der Fluß der Worte langsam wurde und erlahmte, hörte er auf zu schreiben. Eine besondere Eigenart seiner Methode zu schreiben war, daß ihm die Einfälle erst beim Schreiben selbst kamen. Auch hier hat man auf Heinrich von Kleist verwiesen und seinen Aufsatz über die Verfertigung der Gedanken beim Schreiben. Bei dieser Gelegenheit konnte Pasley auf einen frappierenden Interpretationsirrtum der Philologen hinweisen. Aufgrund einer Tagebuchnotiz Kafkas nahm man an, er habe die Erzählung »Das Urteil« in einem Zuge geschrieben, also auf einer Eisenbahnfahrt. Tatsächlich steht in den Tagebüchern: »Diese Geschichte, ›Das Urteil‹, habe ich in der Nacht vom 22. bis 23. von zehn Uhr abends bis sechs Uhr früh in einem Zug geschrieben.« Pasley konnte nachweisen, daß der Ausdruck »in einem Zug« nicht eine Bahnfahrt bedeutete, sondern daß Kafka die Erzählung unter dem Drang der Inspiration in *einem* Zug niedergeschrieben hat, also ohne Unterbrechung. Ähnliche Irrtümer sind seither laufend berichtigt worden.

Aus einer Fülle von Indizien ergibt sich, daß Kafka das Schreiben als Selbstbefreiung verstanden hat. Er wollte keine beschreibende und reflektierende Literatur, sondern er wollte die Spaltung zwischen schreibendem Subjekt und beschriebenem Objekt aufhe-

ben. Er wollte nicht reflektieren, sondern den in ihm laufenden schöpferischen Prozeß, die Gestaltung der ablaufenden Vorgänge, beobachten. Wenn er zu schreiben begann, wußte er nie, worauf es hinauslief. »Es« schrieb in ihm, als sei er ein Medium. Das ist ein Vorgang, der den dichterischen Prozeß vom bloß schriftstellerischen trennt.

Diese Feststellungen schließen nicht aus, daß man hinter Kafkas Geschichten jenes »Mehr« erkennen kann, Gleichnisse für die Transzendenz, für den Verlust des Glaubens und der Gnade oder für das Ausgeliefertsein des Menschen an eine anonyme Bürokratie. Für allzu spekulative Auslegungen gibt es allerdings Grenzen. So erfuhr man in Bari von dem Kafka-Spezialisten Michael Müller, daß »Der Prozeß« eine Art Kontrafaktur Kafkas zu Giacomo Casanovas Geschichte von der Flucht aus den Bleikammern Venedigs darstellt und die Strafmethoden von Casanovas Schilderungen angeregt wurden. Auch für »Das Schloß« hat man ernüchternde Entdeckungen gemacht. Die Anlage des Schlosses und das Verhalten seiner Bewohner gehen auf Jugenderlebnisse Kafkas auf einem böhmischen Landsitz in der Nähe Prags zurück – es sind jene »böhmischen Gespenster«, die in der Literatur, etwa bei Clemens Brentano und Gustav Meyrink, seit je umgegangen sind. Man wird nun auch Kafkas »Kreuzung« von Lamm und Katze begreifen, die sich »im Vaterhaus« entwickelt hat: Es ist die Dichtung.

Kafkas Skrupel und Zweifel hingen weniger mit seiner gedrückten Lage, der Familie und den Bräuten zusammen, als mit der Sorge um seine Gesundheit und seinem literarischen Werk, das er an klassischen Mustern maß. Aus diesen Skrupeln entstand die Vernichtungsverfügung; hätte Max Brod sie befolgt, gäbe es kein weltliterarisches Faktum Kafka.

Adenauer und Kardinal Frings 1945-1949

Von Rudolf Morsey

I

Zweifelsohne hat das »eigentlich Politische nicht die Zentrallinie« des Lebenswegs von Josef Kardinal Frings (1887-1978) markiert, wie es Konrad Repgen einmal formuliert hat.[1] Dennoch war der in Neuss geborene Erzbischof von Köln (1942-1969) zweimal in besonderem Maße auch als kirchlicher Politiker gefordert: in der Anfangszeit seines bischöflichen Wirkens während der letzten Jahre des »Dritten Reiches«[2] und in der unmittelbar daran anschließenden Epoche der Besatzungsherrschaft. Vor allem nach der im Februar 1946 erfolgten Erhebung zum Kardinal wuchs der Kölner Oberhirte, der nach dem Tode des Breslauer Erzbischofs Adolf Kardinal Bertram (gest. 6. Juli 1945) auch als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz amtierte, wie selbstverständlich

1 Kardinal Frings im Rückblick. Zeitgeschichtliche Kontroverspunkte einer künftigen Biographie. In: Historisches Jahrbuch 100 (1980), S. 286.

2 Dazu vgl. Ulrich v. Hehl, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 23). Mainz 1977, passim. Diese Arbeit ist als Dissertation bei Konrad Repgen entstanden.

nicht nur in die »dominierende Sprecherrolle im deutschen Episkopat« hinein,[3] sondern darüber hinaus in die Rolle eines »Sprechers für das deutsche Volk, seine Not und seine Rechte«.[4] In dieser Funktion, die 1949 endete,[5] begegnete er wiederholt dem um zwölf Jahre älteren Konrad Adenauer.

Über das Verhältnis dieser beiden herausragenden Repräsentanten des rheinischen Katholizismus, die sich seit Mitte der zwanziger Jahre kannten, fehlt eine zusammenfassende Darstellung. Die politischen Anschauungen des späteren Bundeskanzlers sind nicht selten mit dem »Schatten des Kölner Domes« in Zusammenhang gebracht worden. Bisweilen wurde auch eine je nach dem Blickpunkt des Kritikers mehr oder weniger starke Abhängigkeit des Unionspolitikers von der Kölner Kirche konstruiert. Demgegenüber ist Frings in den vierbändigen Memoiren des Exkanzlers (1965/68) nicht erwähnt, auch nicht in der »autorisierten« Adenauer-Biographie von Paul Weymar (1955). In der inzwischen sehr umfangreichen Literatur über den ersten Bundeskanzler taucht der Name des Kardinals nur vereinzelt auf, am ehesten noch, wie auch in Nachrufen zum Tode des Kardinals, in der Wiedergabe anekdotenhafter Begebenheiten.[6]

Frings hingegen – der 1924 eine Pfarrei in Köln-Braunsfeld übernommen hatte und seitdem Adenauer kannte – hat sich über sein Verhältnis zum damaligen Oberbürgermeister und späteren Bundeskanzler, den er um elf Jahre überlebte – um dann, wie dieser, im Alter von 91 Jahren zu sterben –, bei verschiedenen Gelegenheiten geäußert. In einer Gratulationsrede zum 80. Geburtstag Adenauers am 5. Januar 1956 teilte er mit, daß er dem im März 1933 von den Nationalsozialisten zwangsweise entlassenen Oberbürgermeister schriftlich prophezeit habe, daß ihm die Stadt Köln »nach 50 Jahren« ein Denkmal setzen werde.[7]

In einem Rundfunkinterview vom 4. Februar 1967 hieß es, daß ihn Adenauer bei seinen politischen Entscheidungen »sehr selten« um Rat gefragt habe. In seiner Traueransprache beim Pontifikalrequiem im Kölner Dom am 25. April 1967 würdigte der Kardinal den sechs Tage zuvor verstorbenen Staatsmann als »Mann des Glaubens«; dabei erwähnte er eine »kleine Ansprache« Adenauers an dessen 70. Geburtstag, 5. Januar 1946, im Kreise seiner Familie, wonach er sich in seinem Leben »immer nach seinem Gewissen gerichtet« und seine Kinder beschworen habe, »von dieser seiner

---

3 So Klaus Gotto, Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes. In: Kirche und Katholizismus 1945-1949 (Beitr. zur Katholizismusforschung, Reihe B), hrsg. von Anton Rauscher. Paderborn 1977, S. 91.

4 So Wilhelm Böhler, Zum 70. Geburtstag von Kardinal Frings. In: »Kölnische Rundschau« vom 6. Februar 1957. Ähnlich Norbert Trippen, In Dienst und Verantwortung eingetreten. In: Ortskirche im Dienst der Weltkirche. Das Erzbistum Köln seit seiner Wiedererrichtung im Jahre 1825, hrsg. von Norbert Trippen und Wilhelm Mogge. Köln 1976, S. 23.

5 Kardinal Frings erklärte in einem WDR-Interview am 4. Februar 1967 gegenüber Walter Först, für die Zeit von »1946 bis etwa 1949« sei er »so etwas wie der Sprecher von Deutschland« gewesen und habe »so manches freie Wort gesprochen«. Manuskript im Besitz des Verf.

6 Vgl. etwa Karl Rapp, Adenauer und die Journalisten. In: Konrad Adenauer und seine Zeit, hrsg. von Dieter Blumenwitz u. a., Band 1. Stuttgart 1976, S. 287; Walter Henkels, Neues vom Alten. Adenauer-Anekdoten. Düsseldorf 1975, S. 108, 119.

7 Zit. bei Johannes Hermanns, Ein Porträt. In: Kardinal Frings. Leben und Werk, hrsg. von Dieter Froitzheim. Köln ^{2}1980, S. 20f.

Maxime nicht abzulassen«.[8] In seinen 1973 veröffentlichten (insgesamt wenig ergiebigen) Memoiren hat Frings dann ausführlicher verschiedene Begegnungen mit Adenauer geschildert und diese Schilderungen teilweise in einem späteren Beitrag wiederholt.[9]

II

In einer Reihe von Nachrufen nach dem Tode des Kardinals war von dem »eher distanzierten Verhältnis« zwischen ihm und dem ersten Bundeskanzler die Rede. Als Beleg dafür galt, daß Adenauer seinen Diözesanbischof stets mit »Herr Frings« und nicht mit »Herr Kardinal« oder gar »Eminenz« angeredet habe[10] – was allerdings für den Schriftverkehr nicht zutraf –, aber auch die eine oder andere anekdotenhaft ausgeschmückte Begebenheit über beider Umgangsweise, jedoch stets in einer Form berichtet, wie sie der Sichtweise Adenauers entsprach bzw. ihr entgegenkam. Der Unionspolitiker hatte aus verständlichen Gründen Wert darauf gelegt, bei offiziellen Treffen mit dem Erzbischof die Eigenständigkeit des weltlichen Bereichs und den Vorrang des staatlichen Protokolls zu wahren. Das fiel ihm nicht schwer, da er – unabhängig von seinem Alter und seiner natürlichen Autorität – zu Kirche und Kirchenfürsten ein ungezwungenes Verhältnis besaß und bereits 1922 als Präsident des Münchener Katholikentags eindrucksvoll unter Beweis gestellt hatte, daß er die politische Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum für sich in Anspruch zu nehmen und zu nutzen wußte.[11] Daran hatte sich seitdem nichts geändert.

Dabei war Adenauers Verhältnis zu seinem engeren rheinischen Landsmann Erzbischof Frings besser als zu dessen Vorgänger (1920 bis 1941), dem gebürtigen Sauerländer Karl Josef Schulte. Beide hatten sich im übrigen jeweils für den 1933 seines Amtes entsetzten und von den Nationalsozialisten bedrohten bzw. 1944 inhaftierten Oberbürgermeister a.D. eingesetzt: Schulte im Juli 1933,[12] Frings Ende August 1944.[13]

Die Behauptung von Frederic Spotts, Frings habe sich, »wie so mancher Kurfürst von Köln«, mehr zu »öffentlichen als zu seelsorgerlichen Angelegenheiten berufen« gefühlt und sich damit einen Namen gemacht, ist genauso falsch wie eine weitere, wonach die christlichen Demokraten, die der Erzbischof unterstützt habe, »linksgerichtet« gewesen seien.[14] Die Feststellung von Arnulf Baring, daß »nicht allein Adenauer« den Kölner

---

8 Vgl. Abschied von Konrad Adenauer. † 19. April 1967. Sonderdruck aus dem Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung Nr. 41 bis 44. Bonn 1967, S. 30f.

9 Für die Menschen bestellt. Erinnerungen. Köln 1973; Erinnerungen an Konrad Adenauer. In: Konrad Adenauer und seine Zeit (Anm. 6), S. 149ff.

10 So Norbert Iserlohe in seinem Nachruf auf Frings. In: »Kölnische Rundschau« vom 18. Dezember 1978.

11 Dazu vgl. Hugo Stehkämper, Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922. Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum (Adenauer-Studien, Band 4, hrsg. von Rudolf Morsey und Konrad Repgen). Mainz 1977.

12 Vgl. Rudolf Morsey, Adenauer und der Nationalsozialismus. In: Konrad Adenauer, Oberbürgermeister von Köln, hrsg. von Hugo Stehkämper. Köln 1976, S. 472.

13 Vgl. U. v. Hehl, Erzbistum Köln (Anm. 2), S. 236.

14 Kirchen und Politik in Deutschland. Stuttgart 1976, S. 38 (amerikanische Ausgabe 1973). Falsch ist auch die Behauptung von Frederic Spotts, Kirchen und Politik, S. 152, wonach Adenauer und Frings »aus der gleichen Gesellschaftsschicht und der gleichen Stadt stammten«. Zur Kritik an

Kardinal für »politisch naiv« gehalten habe, besonders in der Außenpolitik,[15] trifft schwerlich zu.

Gemeint ist offensichtlich ein anderer Sachverhalt, den der frühere Landtagsabgeordnete des Zentrums (1921-1932), Leo Schwering (Köln), nach einem Zusammentreffen mit dem ihm gut bekannten Erzbischof Frings am 26. April 1945 in Honnef in die Worte faßte: »Er ist kein Politiker«; die Politik sei für ihn »höchstens insofern« wichtig, als sie »die religiöse Seite« tangiere.[16] 1963 hat Schwering so geurteilt: Frings sei »zwar in erster Linie Seelsorger, jedoch gerade deshalb für Fragen der Religion und der Politik sehr aufgeschlossen, wo beide sich berührten«.[17] Vieles spricht für die Einschätzung von Johannes Hermanns: Adenauer und Frings »mochten einander, beide respektierten einander«.[18]

III

Adenauer und Frings sind sich vom Frühjahr 1945 an häufig begegnet, weil der in Köln dreimal ausgebombte Erzbischof, der 1944 nach Honnef übergesiedelt war,[19] nach seiner Rückkehr nach Köln Ende April 1945 zunächst im St.-Elisabeth-Krankenhaus in

---

Spotts Darstellung vgl. Rudolf Morsey, Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer. In: Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949-1963 (Beitr. zur Katholizismusforschung, Reihe B), hrsg. von Anton Rauscher. Paderborn 1978, S. 33; Konrad Repgen, Frings (Anm. 1), S. 28; Ludwig Volk, in: »Theologische Revue« 73 (1977), Sp. 232ff.; U. v. Hehl, Erzbistum Köln (Anm. 2), S. 230 Anm. 287; K. Gotto, Katholische Kirche (Anm. 3), S. 92.

15 Außenpolitik in Adenauers Kanzlerdemokratie. München 1969, S. 205. Offensichtlich ist diese Wertung übernommen von F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 152 (ergänzt um den falschen Hinweis: »kein Verständnis für internationale Politik«). Barings Urteil wird auch zitiert von Martin Höllen, Heinrich Wienken, Der »unpolitische« Kirchenpolitiker (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 33). Mainz 1981, S. 135 Anm. 740. Dort heißt es zutreffend, daß »eine fundierte Biographie Frings'« noch nicht existiert (ebensowenig übrigens eine vergleichbare Adenauer-Biographie). Die von Höllen (ebenda) getroffene Feststellung, wonach Adenauer und Frings eine »rege Korrespondenz« geführt hätten, deren Thema »vorrangig ›Kulturpolitik‹ im damaligen katholischen Sinne und weniger allgemeine Innen-, geschweige Außenpolitik« gewesen sei, verengt den Begriff Kulturpolitik und suggeriert, daß zwischen einem Politiker und einem Kirchenfürsten hauptsächlich (allgemein-)politische Korrespondenz geführt wird oder werden müsse.

16 Tagebucheintragung vom gleichen Tage. Historisches Archiv der Stadt Köln (künftig zitiert: HAStK), Nachlaß Leo Schwering, Bestand 1193/11. K. Repgen hat diesen Sachverhalt so formuliert: 1945 waren zu den »normalen kirchlichen Pflichten und Sorgen« eines Bischofs »konkrete neue politische Tages-Aufgaben hinzugetreten«, denen sich Frings nicht entzogen habe. Frings (Anm. 1), S. 296.

17 Frühgeschichte der Christlich-Demokratischen Union. Recklinghausen 1963, S. 93.

18 Ein Porträt (Anm. 7), S. 21. In dem gleichen Sammelband findet sich eine kurze Würdigung des Kardinals von Heinz-Joachim Fischer, deren Überschrift »Ein politischer Mann der Kirche« (S. 32) mißverständlich ist. Dazu vgl. Paul Sethe, In Wasser geschrieben. Porträts. Profile. Prognosen. Frankfurt 1968, S. 72: »Der vielbesprochene politische Einfluß des Kardinals Frings ist eine Sage, nicht mehr. . . . Politische Ratschläge hat Konrad Adenauer von keinem Kardinal erbeten oder entgegengenommen.«

19 Daß auch Adenauer – genauso wie L. Schwering (Tagebucheintragung vom 26. April 1945; s. Anm. 16) – den »Weggang« des Erzbischofs aus Köln als »schlecht empfunden« habe, ist von Werner Bornheim gen. Schilling überliefert: Der rheinische Phönix. Konrad Adenauer. In:»Die

Köln-Hohenlind Unterkunft fand. Dort wohnte aber auch der alte und neue (5. Mai bis 6. Oktober 1945) Oberbürgermeister Adenauer.[20] Aus dieser räumlichen Nähe erklärt sich, daß in diesen Monaten keine Korrespondenz zwischen ihnen gewechselt – jedenfalls bisher keine bekannt geworden ist. Für ihr offensichtlich gutes Verhältnis spricht, daß der Erzbischof Anfang Juni 1945 dem Oberbürgermeister die Denkschrift eines Mitarbeiters (Paul Westhoff) über die Notwendigkeit des Wiederaufbaus der Bekenntnisschule und des Privatschulwesens zuleitete.[21]

Beide sind auch mit der amerikanischen Besatzungsmacht »recht gut ausgekommen« (Frings), nicht jedoch, nach deren Abzug im Juni 1945, mit den Vertretern der britischen Militärregierung.[22] Einig waren sich Adenauer und Frings in ihrer anfänglichen Reserve gegenüber den Bestrebungen ehemaliger Kölner Zentrumspolitiker, darunter Leo Schwering, eine Christlich-demokratische Partei zu gründen.[23] Diese Zurückhaltung wurde von ihnen jedoch bald aufgegeben.[24] Die westdeutschen Bischöfe hatten sich bereits am 5. Juni 1945 in Werl gegen ein Wiedererstehen des alten Zentrums ausgesprochen.[25]

Das lag im Sinne Adenauers, der davon am 21. August Oberbürgermeister Karl Scharnagl (München) Mitteilung machte[26] und am 1. September den Hamburger Bürgermeister Rudolf Petersen darüber informierte, daß sich die »hohen kirchlichen Kreise« gegenüber der Unionsgründung zwar sehr zurückhielten, aber mit dieser Entwicklung durchaus einverstanden« seien.[27] Am 28. Oktober 1945 registrierte Leo

---

Politische Meinung« 27 (1982), S. 50, 106. Ebd. S. 47 ist ein Besuch Frings' in Rhöndorf am 16. März 1945 erwähnt. Über einen Besuch Bornheims (Mitarbeiter Adenauers in Köln) beim Erzbischof am 23. März 1945 in Honnef heißt es (S. 50), Frings sei »beglückt« über Adenauers Interesse »am Aufbau der Kölner Kirchen«. Vgl. ferner S. 112 und 114: Gespräche Adenauer – Frings Anfang Mai sowie am 11. Mai 1945.

20 Vgl. J. Kardinal Frings, Für die Menschen bestellt (Anm. 9), S. 41; Erinnerungen an Adenauer (Anm. 9), S. 151.

21 Vorhanden im Nachlaß Adenauer 08.06; Stiftung Bundeskanzler-Adenauer-Haus in Rhöndorf (künftig zitiert: StBAH). Ein Kommentar Adenauers zu dieser Denkschrift fehlt.

22 Vgl. J. Kardinal Frings, Für die Menschen bestellt (Anm. 9), S. 41; Konrad Adenauer, Erinnerungen 1945-1949. Stuttgart 1965, S. 26. Dazu F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 60ff. In einer Tagebuchaufzeichnung von L. Schwering vom 7. August 1945 heißt es, Frings rühme sich, »daß er mit den Engländern schlecht steht«. Nachl. Schwering (Anm. 16).

23 Unsinnig ist die Behauptung, Frings habe zusammen mit Leo Schwering und Wilhelm Warsch am 1. April 1945 »beschlossen«, den Grundstein einer »christlichen Volkspartei« zu legen. So Terence Prittie, Konrad Adenauer. Stuttgart 1971, S. 148.

24 Dazu vgl. Rudolf Morsey, Der politische Aufstieg Konrad Adenauers 1945-1949. In: Konrad Adenauer. Seine Deutschland- und Außenpolitik 1945-1963. München 1975, S. 39f. Für Frings: L. Schwering, Frühgeschichte (Anm. 17), S. 93. In einem Glückwunschschreiben zum Goldenen Priesterjubiläum des Kardinals erinnerte der Kölner CDU-Politiker Johannes Albers am 2. August 1960 daran, daß Frings 1945 den »neuen politischen Weg« des deutschen Volkes entschlossen bejaht habe. Kopie im Besitz des Verf.

25 Dazu vgl. Rudolf Morsey, Zwischen Verwaltung und Politik. Hermann Pünder und die Gründung der CDU in Münster. In: Weltpolitik, Europagedanke, Regionalismus. Festschrift für Heinz Gollwitzer, hrsg. von Heinz Dollinger u. a. Münster 1982, S. 531f., 542 Anm. 29.

26 Druck: Rudolf Morsey, Vom Kommunalpolitiker zum Kanzler. In: Konrad Adenauer. Ziele und Wege, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung. Mainz 1972, S. 76ff.

27 StBAH 08.05.

Schwering nach einer Unterredung mit Erzbischof Frings, daß dessen Vertrauen zu den Christlichen Demokraten in Köln – zu deren Vorstand Adenauer seit Anfang September gehörte – »erheblich fester geworden« sei und frühere Bedenken offensichtlich »ausgeräumt« werden konnten.[28]

Inzwischen war Adenauer (am 6. Oktober) von der Besatzungsmacht als Oberbürgermeister entlassen worden und hatte sein Amt als Vorstandsmitglied der CDP Rheinland niederlegen müssen. Dessen Reaktion unmittelbar nach dem brüsken Hinauswurf als Stadtoberhaupt durch die Militärregierung schildert Frings in seinen Memoiren sehr anschaulich:[29] »Ich erinnere mich lebhaft, daß wir damals [im Elisabeth-Krankenhaus] zu mehreren zu ihm kamen. Er stand aufrecht wie immer, zog aus der Tasche einen Brief,[30] entfaltete ihn ruhig und langsam und las die dreizehn [richtig: 12] Punkte vor, in denen ihm mitgeteilt wurde, er habe die Erwartungen der Militärbehörde nicht erfüllt; deshalb werde er abgesetzt – wegen Unfähigkeit. Dann faltete er das Schreiben wieder zusammen und steckte es ein, als wenn ihn das gar nichts anginge.«

Genau wie Adenauer[31] hat auch Frings das dem entlassenen Oberbürgermeister auferlegte Verbot politischer Betätigung – das Anfang Dezember aufgehoben wurde – als »das Schlimmste« für den so aktiven Kommunalpolitiker bezeichnet.[32] Als der Erzbischof am 5. Januar 1946 nach Rhöndorf fuhr, um sich den Gratulanten zu Adenauers 70. Geburtstag anzuschließen,[33] wußte er noch nicht, daß sich der Jubilar inzwischen entschlossen hatte, für die CDU aktiv tätig zu werden.

IV

Innerhalb weniger Wochen gelangte Adenauer in einer Blitzkarriere an die Spitze der CDU des Rheinlands und der britischen Zone. Seitdem blieb er darum bemüht, den inzwischen zum Kardinal ernannten Kölner Erzbischof dafür zu gewinnen, die Union offen zu unterstützen. Damit suchte er Rückendeckung im Kampf gegen die neue Zentrumspartei zu erhalten, die sich stärker als die interkonfessionelle CDU für spezifisch kirchliche Belange, vor allem die Konfessionsschule, einsetzte.

Der Unionspolitiker vermochte den Erzbischof jedoch nicht für seine Zielsetzung zu gewinnen. Auch in einem Gespräch am 11. April 1946 erreichte er nicht,[34] daß Frings die

28 Vgl. Hans Georg Wieck. Die Entstehung der CDU und die Wiedergründung des Zentrums im Jahre 1945. Düsseldorf 1953, S. 66 Anm. 114.

29 Für die Menschen bestellt (Anm. 9), S. 41.

30 Druck: K. Adenauer, Erinnerungen (Anm. 22), S. 36f.

31 Ebd. S. 37.

32 Erinnerungen an Adenauer (Anm. 9), S. 151.

33 Dazu erklärte Frings in dem in Anm. 5 erwähnten Interview am 4. Februar 1967: »Da war er [Adenauer] nämlich gerade abgesetzt von den Engländern, und da habe ich mir gesagt: Jetzt gehst du gerade hin und besuchst ihn.« In seinen Erinnerungen an Adenauer (Anm. 9), S. 151, kommentierte Frings: Sein Besuch müsse den entlassenen Oberbürgermeister gefreut haben, »denn er hielt mich auch zum Abendessen da«. Bei dieser Gelegenheit hielt Adenauer die bereits oben (Anm. 8) erwähnte kleine Rede, aus der Frings in seiner Traueransprache von 1967 erstmals zitiert hatte.

34 Dessen Termin und Inhalt ergeben sich aus einem Schreiben Adenauers vom folgenden Tage, in dem er unter Bezug auf diese Besprechung dem Kardinal einen Schriftwechsel zugänglich machte, dessen Kern die Klage von CDU-Seite über das Eintreten eines Pfarrers zugunsten des Zentrums

von ihm vertretene Linie änderte, die darin bestand, daß er seinem Klerus politische Neutralität auferlegt hatte.[35] Hingegen blieb der Kardinal, bereits seit dem Herbst 1945, darum bemüht, angesichts der »gegenseitigen Befehdung« im christlichen Lager beide Seiten zur Mäßigung aufzurufen und seinerseits darauf hinzuwirken, daß der Kampf zwischen CDU und Zentrum, wenn er schon »unvermeidlich« sei, »anständig geführt werde«.[36]

Den weiterhin engen Kontakt zwischen Adenauer und Frings belegen zwei Schreiben des Kardinals vom 3. und 10. Juli 1946, in denen er den Unionspolitiker um Unterstützung verschiedener kulturpolitischer Anliegen bat, zu der sich Adenauer jeweils sofort bereit erklärte.[37]

Im August 1946 scheiterte ein erneuter Versuch des Erzbischofs, zwischen der CDU und dem Zentrum, die sich über die inzwischen erfolgte Bildung der Regierung Amelunxen im neugegründeten Land Nordrhein-Westfalen zerstritten hatten, zu vermitteln. In diesem Zusammenhang gelangte ein Schreiben von Frings an den Zentrumspolitiker Wilhelm Hamacher in die Öffentlichkeit, das den Satz enthielt: »Der Feind steht links«.[38] Als der münsterische Kirchenhistoriker Prälat Georg Schreiber (Zentrumsabgeordneter des Reichstags von 1920-1933) Adenauer am 22. August vorschlug, ein »Ausgleichskomitee« zur Verständigung mit dem Zentrum zu schaffen, lehnte der CDU-Vorsitzende mit der Begründung ab (31. August), daß »vor etwa 14 Tagen« selbst Kardinal Frings mit einem Versuch zur Verständigung an der »Hartnäk-

---

bildete. StBAH 08.55. Am 29. April 1946 teilte Adenauer dem Aachener Domkapitular Nikolaus Janssen mit, er habe sich bei Kardinal Frings gegen dessen Verbot gewehrt, den Geistlichen »jede Teilnahme am parteipolitischen Leben ausdrücklich zu untersagen«. Vgl. Rudolf Morsey, Konrad Adenauer und der Weg zur Bundesrepublik Deutschland 1946-1949. In: Konrad Adenauer und die Gründung der Bundesrepublik Deutschland (Rhöndorfer Gespräche, Band 3), hrsg. von Rudolf Morsey. Stuttgart 1979, S. 108 Anm. 46.

35 Bereits am 15. Mai 1945 waren die rheinischen Bischöfe bei einer Zusammenkunft in Koblenz übereingekommen, daß sich die Geistlichen aus der Politik heraushalten sollten. Vgl. Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945. Bd. 2: 1935-1945 (Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Band 26), bearb. von Ludwig Volk. Mainz 1978, S. 1057.

36 So nach einer Aufzeichnung von Leo Schwering über ein Gespräch mit dem Erzbischof am 28. Oktober 1945. Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RWN 26/13. Dazu vgl. H. G. Wieck, Entstehung der CDU (Anm. 28), S. 66.

37 Im ersteren Falle lautete die Bitte, dafür Sorge zu tragen, daß die von einem Ausschuß des Zonenbeirats in Hamburg begonnene Beratung über die Regelung des Privatschulwesens vertagt werde, »bis die Verhandlungen der Kirchen mit den Oberpräsidien über die für die Kirchen wie für die christlich denkende Elternschaft so wichtige Frage eine gewisse Klärung« erbracht hätten. Adenauers Antwort: Er werde sich »gerne« in dem gewünschten Sinne einsetzen und habe deswegen bereits an Adolf Grimme (SPD) geschrieben. Im anderen Falle bat der Kardinal den CDU-Vorsitzenden, auch seinerseits beim zuständigen Kölner Dezernenten wegen eines Vortrags in der Kölner »Gesellschaft für christliche Kultur« vorstellig zu werden, in dem der Referent, Prof. Barth, u. a. vom Versagen des »unfehlbaren« Papstes wie dem der Evangelischen Kirche gegenüber dem »Dritten Reich« gesprochen habe. In seiner wiederum positiven Antwort vom 13. Juli (»die Bemerkung des Professor Barth ist ungezogen«) brachte Adenauer den Wunsch nach einem Gespräch mit dem Kardinal zum Ausdruck. StBAH 08.57.

38 Vgl. Josef Hofmann, Journalist in Demokratie, Diktatur und Besatzungszeit. Erinnerungen 1916-1947 (Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Band 23), bearb. von Rudolf Morsey. Düsseldorf 1977, S. 198.

kigkeit« der Gegenseite gescheitert sei.[39] Angesichts der unverminderten Gegensätze im christlichen Lager untersagte der Erzbischof am 24. November seinen Geistlichen erneut, staatsbürgerliche Ämter zu übernehmen oder sich in irgendeiner Form parteipolitisch zu betätigen.[40]

In seiner Erwiderung auf Adenauers Wünsche zum Weihnachtsfest 1946 würdigte Frings am 24. Dezember die Leistung des Unionspolitikers, der im abgelaufenen Jahr eine »bewunderungswürdige körperlich-geistige Frische« bewiesen habe: »Was Sie im vergangenen Jahr für den Gedanken der Geltung des christlichen Glaubens im öffentlichen Leben geleistet haben, bedeutet ein unvergängliches Verdienst.«[41] Der Zusatz, »Es wird mir eine Freude und Ehre sein, Sie bald wieder bei mir begrüßen zu dürfen«, deutet auf einen zumindest lockeren Besuchskontakt hin. Als Adenauer einige Wochen später, am 8. Februar 1947, »noch nachträglich die herzlichsten Glückwünsche« zum 60. Geburtstag des Kardinals übermittelte, tat er das ausdrücklich zunächst namens der CDU der britischen Zone.[42]

Einen Tag später wurde in den Kirchen ein Hirtenwort des Erzbischofs verlesen, das ein umfassendes Sozialprogramm enthielt.[43] Daraufhin übermittelte Adenauer dem Kardinal sofort (»heute hörte ich Ihren Hirtenbrief«) kommentarlos den »Beschluß über die soziale Neuordnung, den wir [Zonenausschuß der CDU der britischen Zone] in Ahlen i. Westf.[44] gefaßt haben«.[45]

Ein Briefwechsel Frings – Adenauer von Anfang März 1947 über Besorgnisse auf »kulturellem Gebiete« in Köln[46] unterstrich erneut die Übereinstimmung beider Männer in grundlegenden Fragen der kommunalen Kulturpolitik. Es entsprach dem Stil des Unionspolitikers, in seiner Antwort angesichts der bevorstehenden ersten Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen (20. April) die Gelegenheit zu benutzen, um den Kardinal auf die prekäre Situation der CDU angesichts der gescheiterten Verhandlungen über eine Verständigung mit dem Zentrum hinzuweisen.

Wenig später (26. März) konkretisierte er seine Befürchtungen, die dahin gingen, daß sich nach der Wahl eine Koalition aus Zentrum, SPD und KPD bilden könne: »Eine solche Mehrheit würde mich mit den größten Besorgnissen auch für die Interessen, die

39 StBAH 07.12.

40 Vgl. Anton Rauscher, Sozialismus. In: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963, hrsg. von Anton Rauscher, Band 1. München 1981, S. 325.

41 StBAH 07.01.

42 Ebd.

43 Vgl. Joseph Kardinal Frings, Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen (Bausteine der Gegenwart, hrsg. von Hermann Josef Schmitt, H. 6). Köln 1947. Dazu vgl. Rudolf Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Nr. 43). Stuttgart 1981, S. 110.

44 Druck: Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946-1949, bearb. von Helmuth Pütz. Bonn 1975, S. 280ff.

45 StBAH 07.14. Bereits am 7. Februar 1947 hatte die CDU-nahe »Kölnische Rundschau« sowohl das Sozialprogramm des Kardinals als auch das Ahlener Programm abgedruckt. Vgl. R. Uertz, Christentum und Sozialismus (Anm. 43), S. 110 mit dem Hinweis auf viele Gemeinsamkeiten in beiden Programmen; Albrecht Langner, Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945-1963, hrsg. von Albrecht Langner (Beitr. zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn 1980, bes. S. 41ff.

46 So Adenauer in seiner Antwort vom 7. März; StBAH 07.14.

Ihnen besonders am Herzen liegen, erfüllen.«[47] Gleichzeitig machte Adenauer den Kardinal darauf aufmerksam, daß auf der bevorstehenden Moskauer Außenministerkonferenz über Deutschland nach den Vorschlägen Großbritanniens und der USA die Kabinette und die Landtage der Länder eine »sehr maßgebende Rolle« bei der »Bildung der ersten Reichsregierung [!] und Reichsverfassungen« (!) spielen sollten; um so wichtiger werde es sein, daß der zukünftige Landtag von Nordrhein-Westfalen »nicht durch eine marxistische Mehrheit geführt wird«.[48]

Vermutlich hat Adenauers Warnung dazu beigetragen, daß der Kardinal nach der Wahl den Zentrumspolitiker Johannes Brockmann bei einer Unterredung am 6. Mai »dringend« bat, keine Koalition »mit der Linken« einzugehen.[49] Der CDU-Vorsitzende jedenfalls ließ nicht locker und suchte den Erzbischof angesichts der schwierigen Verhandlungen über eine Regierungsbildung am 12. Mai 1947 erneut dazu zu bewegen, »wenigstens auf einen Teil der Zentrumsabgeordneten« einzuwirken, um sie von der »Gefolgschaft der Sozialdemokratie loszusagen«.[50] Drei Wochen später (5. Juni), kurz vor einer Reise des Kardinals nach Kanada, stieß er nach mit dem Argument, daß die »in ihrer Mehrheit christlich eingestellte Bevölkerung von Nordrhein-Westfalen« eine auf christlichem Boden stehende Regierung und Landtagsmehrheit gerade bei den bevorstehenden Verfassungsarbeiten »begrüßen würde«, während durch Schaffung des Zweizonen-Wirtschaftsrats in Frankfurt die wirtschaftlichen Angelegenheiten in den Länderparlamenten an Bedeutung verlieren würden.[51]

Auf eine Bitte des Kardinals vom Oktober 1947, einige Persönlichkeiten zu benennen, die zusammen mit kirchlichen Vertretern den Verfassungsentwurf in Nordrhein-Westfalen beraten sollten, reagierte der Unionspolitiker positiv.[52] Danach ruhte der schriftliche Austausch zwischen ihnen für einen längeren Zeitraum. Als Adenauer nach dem Kölner Dombaufest vom August 1948, an dem er teilgenommen hatte,[53] dem Kardinal am 16. August zu dem »wundervollen Verlauf des großartigen Festes«

47 Ebd. Dazu vgl. R. Morsey, Adenauer und der Weg zur Bundesrepublik (Anm. 34), S. 112 Anm. 77.

48 Die Bedeutung der bevorstehenden Moskauer Konferenz war dem Kardinal durchaus bewußt; er hatte bereits am 5. Februar ein »Hirtenwort zur Erflehung eines wahren Friedens« für die am 10. März beginnenden Verhandlungen veröffentlicht, das am 9. März verlesen wurde. Druck: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 15. Februar 1947, S. 53ff.

49 Nach einer Aktennotiz Brockmanns vom 10. Mai 1947, in der es weiter hieß, der Kardinal habe auch »kritische Worte gegenüber der versteiften Haltung der CDU« gefunden und zum Ausdruck gebracht, daß er zum Zentrum in Fragen der Kirchen- und Kulturpolitik »größtes Vertrauen« habe. Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv Münster, Bestand Zentrumspartei 102.

50 StBAH 07.14. Anlaß für diese Bitte Adenauers bildete die Tatsache, daß die »Schulabteilung der Regierung in Düsseldorf« an die Rektoren der Volksschulen Franz Mehrings »Deutsche Geschichte« übersandt hatte. Adenauer wertete diesen Vorgang als Beweis dafür, »daß jede Verstärkung der Stellung der Sozialdemokratie für uns weltanschaulich untragbar ist«.

51 Ebd. – Über ein Zusammentreffen mit Frings Mitte Juni in Kanada heißt es in einem Schreiben Heinrich Brünings vom 20. Juni 1947 an Gustav Olef: »Ich erhielt vielfachen Aufschluß und konnte manches berichten. Er sieht alles klar und nüchtern.« Vgl. Heinrich Brüning, Briefe 1946-1960, hrsg. von Claire Nix. Stuttgart 1974, S. 89.

52 Vgl. Burkhard van Schewick, Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945-1950 (Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 30). Mainz 1980, S. 41. Diese Arbeit ist als Dissertation bei Konrad Repgen entstanden.

53 Das kurze Grußwort Adenauers bei der »Stadtkölnischen Begrüßungsfeier« am 14. August ist

gratulierte, dessen Widerhall »nach 12 Jahren Nationalsozialismus hoch erfreulich« sei, kommentierte er dessen politische Bedeutung mit dem Satz, er sei davon überzeugt, daß »gerade dieses Fest für die Wiedergewinnung des deutschen Ansehens in der Welt außerordentlich viel beitragen wird«.[54]

V

Sechs Wochen später waren es wiederum regionale Wahlen in Nordrhein-Westfalen – dieses Mal zu den Kommunalparlamenten am 17. Oktober 1948 –, für deren Ausgang im Sinne seiner Partei der Vorsitzende der CDU den Kölner Erzbischof einzusetzen suchte. Am 3. Oktober übermittelte er dem Kardinal seinen Wunsch nach einem baldigen Gespräch, um mit ihm die »so gespannte und schwierige« innen- und außenpolitische Situation besprechen zu können.[55] Acht Tage später bat er den Erzbischof angesichts der bevorstehenden Kommunalwahlen »sehr dringend«, am kommenden Sonntag, »wie früher auch, eine entsprechende Mahnung an die Gläubigen« zu richten. Seine Begründung dafür lautete, daß das Schicksal der konfessionellen Schulen durch die Kommunalwahlen »in weitestem Maße« beeinflußt werde und das Zentrum zur »Zersplitterung der christlichen Wähler« beitrage. Gerade in Köln sah der Unionspolitiker eine »Gefahr«; dort sei die Gleichgültigkeit der Wähler »besonders groß«: »Es wäre sehr schmerzlich, wenn im Jahre der Domfeier in Köln die Sozialdemokratie einen Erfolg erzielen würde.«[56]

Nachdem der Wahlausgang die Kräfteverhältnisse zwischen CDU (Landtagswahl 1947: 37,5 %, Kommunalwahl: 37,6 %) und Zentrum (9,8 % bzw. 9,7 %) nicht verändert, wohl aber die SPD die von Adenauer befürchteten Stimmengewinne in Köln erzielt hatte – und die Wahl eines SPD-Oberbürgermeisters erreichte –, beklagte sich Adenauer am 1. November 1948 bei Frings über die distanzierte Haltung des Episkopats gegenüber der Union. Als Anlaß benutzte er einen Protest des Erzbischofs vom 25. Oktober gegen die Ausgestaltung der Präambel und der Grundrechte im Entwurf des Grundgesetzes,[57] wie sie sich nach dem Ergebnis der ersten Lesung im Parlamentarischen Rat in Bonn abzeichnete.

---

abgedruckt in: Kölner Domjubiläum 1948, hrsg. vom Kölner Metropolitan-Kapitel. Düsseldorf 1950, S. 106.

54 StBAH 07.05. In einem Schreiben Brünings vom 3. November 1948 an Hans von Raumer heißt es, in der »Massenversammlung« des Dombaufestes – im Kölner Stadion am 15. August – sei Adenauer der einzige gewesen, »der mit spontanem überwältigendem Beifall von den Volksmassen begrüßt wurde«. Vgl. H. Brüning, Briefe 1946-1960 (Anm. 51), S. 155. Adenauers Teilnahme am Dombaufest erwähnt bei J. Kardinal Frings, Für die Menschen bestellt (Anm. 9) S. 132; dort ist der Unionspolitiker allerdings bereits als Präsident des Parlamentarischen Rates bezeichnet, wozu er erst am 1. September 1948 gewählt wurde.

55 StBAH 07.05.

56 StBAH 07.18.

57 StBAH 09.01 (vgl. unten Anm. 66). Dazu B. van Schewick, Die katholische Kirche (Anm. 52), S. 79f. Ebd. (passim) über die Stellung der Kirche zur Entstehung des Grundgesetzes. Dazu vgl. ferner K. Gotto, Die katholische Kirche (Anm. 3), S. 88ff.; Alexander Hollerbach, Zur Entstehungsgeschichte der staatskirchenrechtlichen Artikel des Grundgesetzes. In: Adenauer und seine Zeit (Anm. 6), Bd. 2, S. 366ff.; R. Morsey, Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer (Anm. 14), S. 36f.

Nicht nur der Bischof von Münster, Michael Keller, so tadelte Adenauer, habe die Geistlichen seiner Diözese »erneut und dringend« an die Innehaltung »striktester parteipolitischer Neutralität« erinnert, sondern auch dem Klerus in seiner, Adenauers, engeren Umgebung (Dekanat Königswinter) sei empfohlen worden, keine Wahlversammlungen zu besuchen; infolgedessen habe die Geistlichkeit bei seiner eigenen Wahlveranstaltung in Honnef »in auffälliger Weise« gefehlt. Der CDU-Vorsitzende ging davon aus, daß man nach Erklärungen »maßgebender Leute der Zentrumspartei«, wonach das Zentrum keine »weltanschaulich fundierte« Partei sei und sein wolle, nicht mehr von zwei christlichen Parteien sprechen könne.

Der Grad seiner Besorgnis wurde darin deutlich, daß er unter Rückgriff auf einen (bei ihm sehr seltenen) historischen Bezug die Befürchtung äußerte, der Episkopat begehe mit seiner »Absetzung von der Innenpolitik« den – nicht näher gekennzeichneten – »gleichen Fehler, den er 1933 begangen hat«. Adenauer vergaß nicht hinzuzufügen, daß Pius XII. durch seine Haltung bei den italienischen Wahlen eine »ganz andere Auffassung« zu erkennen gegeben habe und wies schließlich auf die Bedeutung der ersten Bundestagswahlen hin, in deren Konsequenz von der Bundesregierung »grundlegende Entscheidungen für die nächsten Jahrzehnte« zu treffen seien; wenn es der CDU/CSU nicht gelinge, bei diesen Wahlen eine Mehrheit zu erhalten, sei für die Vertretung der christlichen Interessen »das Schlimmste« zu befürchten, da die Sozialdemokratie »weit überwiegend marxistisch und unduldsam« eingestellt sei. Dann folgte ein Bekenntnis, wie es bei Adenauer sehr selten anzutreffen ist: »Ich halte mich bei der großen Verantwortung, die ich persönlich für die politische Entwicklung trage, und aus christlichem Empfinden heraus für verpflichtet, Eurer Eminenz den Ernst und die Wichtigkeit des von mir berührten Fragenkomplexes dringend ans Herz zu legen.«[58]

Auf dieses eindringliche Schreiben hin erging eine Antwort des Adressaten, wie sie Adenauer schwerlich hatte erwarten und wie sie wirkungsvoller nicht hätte ausfallen können: Kardinal Frings erklärte seinen Beitritt zur CDU. Der CDU-Vorsitzende und (seit 1. September 1948) Präsident des Parlamentarischen Rates gab diesen Schritt des Erbischofs am 10. November in einer Sitzung der Unionsfraktion des Parlamentarischen Rates bekannt[59] und dankte Frings noch am gleichen Tage »herzlich« für seinen Entschluß, mit dem er ihm »eine wirkliche Erleichterung von den schweren Sorgen, die mich bedrücken«, verschafft habe.[60]

Die Gründe für den CDU-Beitritt des Erzbischofs lagen schwerlich darin, daß ihm – wie er sich viel später zu erinnern meinte[61] – »die Fähigkeiten Adenauers« sehr imponierten. Vielmehr wollte er damit, wie ein zeitgenössisches Zeugnis belegt,

58 StBAH 07.05. Auszüge aus diesem Schreiben zitiert in dem Diskussionsbeitrag von Hans-Peter Schwarz. In: Adenauer und die Gründung der Bundesrepublik (Anm. 34), S. 87.

59 Vgl. Die CDU/CSU im Parlamentarischen Rat. Sitzungsprotokolle der Unionsfraktion (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, Band 2), bearb. von Rainer Salzmann. Stuttgart 1981, S. 153. Bei F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 133 ein falsches Eintrittsdatum (2. Dezember). – Das Schreiben Frings' an Adenauer mit seiner Beitrittserklärung war bisher noch nicht zu ermitteln, auch nicht im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

60 StBAH 07.05. Seine gleichzeitig ausgesprochene Absicht, dem Kardinal persönlich zu danken, mußte er aus Termingründen auch Ende November noch einmal hinausschieben. Schreiben vom 29. November 1948 an Frings. StBAH 07.18.

61 Erinnerungen an Adenauer (Anm. 9), S. 151.

angesichts der im Parlamentarischen Rat wie im Landtag von Nordrhein-Westfalen anstehenden Verfassungsberatungen eine Bündelung jener christlichen Kräfte erreichen, die durch ihre Zersplitterung auf CDU und Zentrum »brach lagen« und nicht zu jener »vollen Entfaltung« gelangen konnten, wie sie zum »Wiederaufbau« erforderlich sei.[62] Genau diese Gründe aber hatte Adenauer in seinem Schreiben vom 1. November dem Kardinal unterbreitet. So liegt es nahe, dessen Parteibeitritt, was bisher noch nicht geschehen ist, mit diesem Schreiben in Verbindung zu bringen.

Auf das Echo, das dieser – offensichtlich erst am 19. November durch eine Pressekorrespondenz bekanntgemachte – Schritt des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz in der Öffentlichkeit fand und das ebenso lebhaft wie zwiespältig war (»Kardinalfehler«), braucht hier nicht eingegangen zu werden,[63] auch nicht auf die Kritik seitens des Papstes.[64] Pius XII. sah durch den Parteibeitritt des Erzbischofs die vom Vatikan vehement verteidigte Fortgeltung des Reichskonkordats von 1933 tangiert (unabhängig von der Frage, ob dessen Art. 32, der Geistlichen die Mitgliedschaft in politischen Parteien untersagte, überhaupt in Kraft getreten war).

VI

Das offene parteipolitische Bekenntnis des Kölner Erzbischofs zugunsten der CDU (und damit gegen das Zentrum) war um so bedeutsamer angesichts der inzwischen aufgetauchten Spannungen zwischen der Kirche und Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion des Parlamentarischen Rates. Den Vertretern der Union, die von einem »unaufhebbaren inneren Dualismus« durchzogen war, fiel es nicht leicht, die Aufnahme »spezifisch katholischer Zielvorstellungen«[65] in das Grundgesetz mit der gleichen Entschiedenheit zu vertreten, wie das die nur zwei katholischen Abgeordneten des Zentrums taten. Damit aber geriet der Erzbischof von Köln in eine schwierige Situation.

Da sein bereits erwähntes Schreiben vom 25. Oktober 1948 an Adenauer, gleichlautend auch an den Zentrumsabgeordneten Brockmann – das der CDU-Abg. Adolf Süsterhenn in der Sitzung der Unionsfraktion des Parlamentarischen Rates am 3.

---

62 Diese Gründe referierte der frühere Zentrumspolitiker Richard Muckermann in der Besprechung eines Arbeitskreises CDU/Zentrum am 23. Februar 1949 in Recklinghausen als Ergebnis eines voraufgegangenen Gesprächs mit Kardinal Frings. Muckermann ergänzte: »Wegen seines Eintritts in die CDU bemerkte er [Frings], daß die Zukunft erst rechtfertigen werde, ob dieser Schritt berechtigt war. Er habe ein Odium auf sich genommen, aber er habe es getan angesichts der tragischen Lage in Nordrhein-Westfalen, um den anderen ein Beispiel zu geben.« Zitiert nach einem Protokoll im Nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RWV 26/137. Referiert bei F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 134.

63 »Ein Kardinalfehler« lautete die Überschrift in der »Hannoverschen Presse« vom 20. November 1948. Zu den Kritikern gehörte auch Heinrich Brüning. Vgl. sein Schreiben vom 4. November 1948 an Hans Peters. In: Briefe (Anm. 51), S. 166. Vgl. ferner die (gegenüber dem stenographischen Protokoll erheblich korrigierten) Ausführungen des SPD-Abg. Zinn am 20. Januar 1949 im Hauptausschuß des Parlamentarischen Rates. Druck: Konrad Repgen, Ungedruckte Nachkriegsquellen zum Reichskonkordat. In: Historisches Jahrbuch 99 (1979), S. 400.

64 Dazu vgl. Ludwig Volk, Der Hl. Stuhl und Deutschland 1945-1949. In: Kirche und Katholizismus 1945-1949 (Beitr. zur Katholizismusforschung, hrsg. von Anton Rauscher). Paderborn 1977, S. 77f., 82.

65 L. Volk, Der Hl. Stuhl (Anm. 62), S. 84.

November referiert hatte –,[66] sein Ziel nicht erreichte, erneuerte Frings am 20. November 1948, dieses Mal namens der Fuldaer Bischofskonferenz, seine Bedenken gegen eine Reihe von Formulierungen der ersten Lesung des Grundgesetz-Entwurfs.[67] Am 7. Dezember regte er beim Präsidenten des Parlamentarischen Rates eine Besprechung zwischen Vertretern der Kirche und aller Fraktionen an. Sie kam – auch mit Repräsentanten der evangelischen Kirchen der britischen Zone – am 14. Dezember zustande, vermochte die inzwischen versteiften Fronten jedoch nicht aufzulockern.[68] Am 18. Januar 1949 beschwor Kardinal Frings erneut Adenauer (auch unter Hinweis auf Art. 26 der neuen UNO-Charta für Menschenrechte), sich zugunsten des Elternrechts einzusetzen, andernfalls »bliebe für uns die Demokratie leere Form«.[69]

Jedoch gelang es der CDU/CSU-Fraktion auch in den folgenden Wochen nicht, in der zweiten Lesung des Grundgesetz-Entwurfs die kirchlichen Postulate voll durchzusetzen. Adenauer zählte auch in dieser Frage weiterhin zu den Verfechtern einer Kompromißlösung, um das Zustandekommen des Grundgesetzes nicht an einer noch so wichtigen Einzelfrage scheitern zu lassen.[70] Ein erneutes Schreiben des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz vom 2. Februar 1949 an Adenauer und Brockmann – das jedoch von falschen Voraussetzungen ausgegangen und damit inhaltlich überholt war – beantwortete der CDU-Politiker am 5. Februar mit der Versicherung, daß die Ausführungen des Kardinals »vollste Beachtung« finden würden: »Ich hoffe, daß das Endergebnis doch zu vertreten sein wird.«[71]

Zwei Tage später, am 7. Februar, erläuterte Adenauer dem Erzbischof ausführlich die Gründe, die seine Fraktion angesichts der gegebenen Mehrheitsverhältnisse dazu bewogen hatten, dem inzwischen erarbeiteten Kompromiß des Grundgesetz-Entwurfs zuzustimmen. In diesem Schreiben hieß es eindeutig, daß eine Ablehnung des Grundgesetzes angesichts der gesamtpolitischen Situation nicht zu verantworten und eine politische Konsolidierung Westdeutschlands eine »absolute Notwendigkeit« sei; wegen

---

66 Vgl. Die CDU/CSU im Parlamentarischen Rat (Anm. 59), S. 119. Dazu oben Anm. 56 sowie B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 51), S. 81. – Die von diesem Autor mehr beiläufig getroffene Feststellung (S. 80 Anm. 90), wonach während der Beratungen des Parlamentarischen Rates in den »entscheidenden Fragen« seitens der Kirche stets Adenauer konsultiert worden sei – und nicht der Vorsitzende der Unionsfraktion, der CSU-Abg. Anton Pfeiffer – wird durch die in diesem Beitrag aufgezeigte enge Verbindung zwischen Adenauer und Frings verständlicher bzw. verliert den Anschein eines außergewöhnlichen Vorgehens. Falsch ist die Behauptung von F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 151, daß Adenauer als Präsident des Parlamentarischen Rates der Kirche die Unterstützung verweigert habe, die sie in der Frage des neuen Verfassungsentwurfs »verzweifelt bei ihm suchte«.

67 Druck: Werner Sörgel, Konsensus und Interessen. Eine Studie zur Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 1969, S. 317f. Dazu B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 87f.; L. Volk, Der Hl. Stuhl (Anm. 63), S. 211.

68 Vgl. B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 97ff.

69 StBAH 09.07.

70 Dazu vgl. R. Morsey, Adenauer und der Weg zur Gründung der Bundesrepublik (Anm. 34), S. 31.

71 StBAH 09.07. Dazu B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 111f. mit dem Hinweis auf ein Privatschreiben Adenauers vom 6. Februar 1949, in dem er sich darüber beklagte, daß der Brief des Kardinals dem Vorsitzenden der SPD-Fraktion eher bekannt gewesen sei als ihm selbst: durch Indiskretion der Zentrumspartei.

der jetzigen Regelung des Elternrechts gegen die Verfassung zu stimmen, würde bedeuten, sich dem »vernichtenden Vorwurf« auszusetzen, »in der schlimmsten Notzeit des deutschen Volkes gegen dessen Interesse« gehandelt zu haben. Dann folgte Adenauers Paukenschlag: »Ich würde es für ein Unglück für die katholische Kirche in Deutschland halten, wenn tatsächlich die Fuldaer Bischofskonferenz dieser Ansicht des Herrn Bischofs Keller folgen würde.«[72]

Der Unionspolitiker tat ein übriges, um die Haltung seiner Fraktion gegen mögliche Vorwürfe abzusichern. Er verschaffte sich Gewißheit darüber, daß die päpstliche Mission in Kronberg im Taunus seiner Ansicht zuneigte, wonach die Union mit den Bestimmungen des Grundgesetz-Entwurfs zum Elternrecht und Reichskonkordat das »Bestmögliche« erreicht habe.[73] Daraufhin erläuterte er in einem Gespräch am 9. Februar 1949 mit Kardinal Frings dem Erzbischof diese Haltung,[74] um es ihm zu ermöglichen, in der am folgenden Tage stattfindenden Sondersitzung der Bischofskonferenz in Pützchen bei Bonn der Argumentation der »intransigenten« Minderheit entgegentreten zu können.

Das Ergebnis rechtfertigte den Einsatz des Unionspolitikers: Die Bischöfe enthielten sich – bis auf einen Protest gegen die im Grundgesetz-Entwurf enhaltene »Bremer Klausel« über den Religionsunterricht – einer direkten Stellungnahme an den Bonner Verhandlungsergebnissen. Dieses Ergebnis teilte Frings am 10. Februar dem Ratspräsidenten mit, damit er die Mitglieder des Parlamentarischen Rates darüber einen Tag vor der geplanten Veröffentlichung informieren konnte.[75]

VII

Die Beratungen des Grundgesetzes standen unmittelbar vor dem Abschluß, als das Verhältnis Adenauer – Frings Anfang Mai 1949 einer Belastungsprobe unterzogen wurde. Am 7. Mai erklärte der Kardinal dem »Vorsitzenden der CDU« seinen Austritt aus der Partei, weil er sich inzwischen davon überzeugt habe, daß »der Hl. Stuhl auch heute noch die Zugehörigkeit eines Geistlichen zu einer politischen Partei als nicht vereinbar mit Art. 32 des Reichskonkordats« ansehe.[76] Dieser Schritt traf Adenauer so überraschend, daß er dem Erzbischof telegrafisch seine »dringendste« Bitte übermittelte, mit der Veröffentlichung »über Wirkung des Konkordatsartikels einstweilen zurückzuhalten«; er komme »so bald als möglich« nach Köln.[77] Das war ihm jedoch in der Hektik der letzten Beratungswoche des Parlamentarischen Rates nicht möglich. Immerhin versäumte er nicht, den Kardinal am 11. Mai darüber zu informieren, daß der Rat in der vergangenen Nacht beschlossen habe, Bonn als Sitz der Bundesregierung zu wählen, »weil ich weiß, welches Interesse Sie auch an dieser Frage nehmen«.[78]

---

72 Vgl. K. Gotto, Kirche und Grundgesetz (Anm. 3), S. 102f.; B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 116.

73 B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 116f.

74 Ebd. S. 118f.

75 StBAH 09.07. Druck der bischöflichen Erklärung. In: »Herder-Korrespondenz« 3 (1949), S. 245f.

76 StBAH 07.07.

77 Ebd.

78 Ebd.

Infolge von Terminschwierigkeiten kam es erst am 21. Mai – der Erzbischof hatte, Adenauers Bitte entsprechend, seinen Austritt aus der CDU noch nicht der Öffentlichkeit bekanntgegeben – zu dem vorgesehenen Gespräch zwischen ihnen.[79] Daraus hat Frings 1973 in seinen Erinnerungen – ohne genaue Datierung (»als . . . 1949 die Verhandlungen . . . in Bonn zu Ende gingen«) – nur mitgeteilt, daß der Politiker auf seine Frage: »Wir werden Sie wohl bald als Bundespräsident begrüßen können?« geantwortet habe: »Nein . . . ich möchte Bundeskanzler werden!«[80]

Inzwischen aber läßt sich mehr über Inhalt und Ergebnis des Gesprächs vom 21. Mai sagen. Darin ist es Adenauer zwar nicht gelungen, den Erzbischof davon abzubringen, seinen Austritt aus der Union rückgängig zu machen oder diese Absicht »nochmals zu überprüfen«, wohl aber, sie erst einige Tage nach der Verabschiedung des Grundgesetzes (23. Mai) bekanntzugeben. Das ergibt sich aus einer kurzen Aktennotiz des CDU-Politikers vom 6. Juni 1949, aus der auch Adenauers Argumentation erkennbar ist. Danach hat er dem Kardinal mitgeteilt, daß es 1933 verständlich gewesen sei, Geistlichen den Eintritt in die »damals allein bestehende« Partei zu untersagen; ein derartiges Verbot wäre aber in einer Zeit, in der in Deutschland »und überhaupt in Europa« der Kampf zwischen christlichen und sozialistischen Parteien tobe, »unverständlich und eine schwere Beeinträchtigung für die christlichen Parteien«.[81]

Zwei Tage nach Verabschiedung des Grundgesetzes machten die deutschen Bischöfe in einer Erklärung gewisse Vorbehalte dagegen geltend.[82] Bei deren Übermittlung versicherte der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz dem Präsidenten des Parlamentarischen Rates jedoch, er wünsche dem neugegründeten Bunde »von Herzen den göttlichen Segen« für die »schweren Aufgaben, die nun zu leisten« seien.[83] Erst danach gab Kardinal Frings seinen Austritt aus der CDU bekannt, auf dem Pius XII. bestanden hatte.[84] Die am 27. Mai 1949 publizierte Begründung des Kölner Ordinariats lautete, dieser »vor einiger Zeit erfolgte« Schritt sei – und zwar ohne jede Verbindung mit den »politischen Vorgängen der letzten Zeit« – erfolgt, um dem Einwand, die Kirche selbst halte sich nicht an Art. 32 des Reichskonkordats, »jeden Schein einer Berechtigung zu entziehen«.[85] Im Hirtenbrief der Bischöfe vom 14. Juli zur Bundestags-

79 Dazu vgl. R. Morsey, Adenauer und der Weg zur Bundesrepublik (Anm. 34), S. 36, 121 Anm. 204.

80 J. Kardinal Frings, Für die Menschen bestellt (Anm. 9), S. 108f. Auch erwähnt in dem in Anm. 5 zitierten Interview Frings' vom 4. Februar 1967. Bei Frings, Erinnerungen an Adenauer (Anm. 9), S. 152, wird der Antwort Adenauers dessen Begründung angefügt: »Da kann ich mich besser entfalten.«

81 StBAH 07.07.

82 Vgl. B. van Schewick, Katholische Kirche (Anm. 52), S. 126; R. Morsey, Katholizismus und Unionsparteien (Anm. 14), S. 36f.

83 StBAH 09.07.

84 Dazu vgl. L. Volk, Der Hl. Stuhl (Anm. 64), S. 82f.; F. Spotts, Kirchen und Politik (Anm. 14), S. 185f. Die Wochenschrift »Die Zeit« berichtete am 13. Juni 1949, die Kurie habe dem Kardinal befohlen, Art. 32 des Reichskonkordats zu beachten und die CDU zu verlassen.

85 Vgl. »Rheinischer Merkur« vom 30. Mai 1949. Nach dem in Anm. 84 erwähnten Bericht der »Zeit« vom 13. Juni 1949 soll zunächst »Einvernehmen« bestanden haben – zwischen wem, ist nicht gesagt –, den Austritt des Kardinals aus der CDU bis nach der »Bundestagswahl« geheimzuhalten.

wahl am 14. August hieß es – sicher zur Genugtuung Adenauers –, von den Abgeordneten der »sozialistischen und liberalistischen Weltanschauungen« im Parlamentarischen Rat seien »wesentliche christliche Forderungen« abgelehnt worden.[86]

Der letzte schriftliche Kontakt zwischen dem Kölner Erzbischof und dem als »Oberbürgermeister« angesprochenen CDU-Politiker (31. August/5. September 1949) vor Bildung der Bundesregierung ist weniger seines Inhalts wegen erwähnenswert – Frings bat Adenauer (mit positivem Echo), auch seinerseits mitzuhelfen, die Auswirkungen der Ausweisung »Hunderter von Personen und Familien aus ihren Wohnungen in Köln« zu mildern – als wegen der darin zum Ausdruck kommenden Einschätzung des Adressaten: Dieser wurde vom Kardinal deswegen angegangen, weil er der »augenblicklich einflußreichste Mann« sei.[87]

Das aber wurde Adenauer erst einige Tage später, am 15. September 1949, mit seiner Wahl zum Bundeskanzler. Damit übernahm der 73jährige Unionspolitiker eine neue und größere Aufgabe, nachdem er sich innerhalb von vier Jahren als bedeutendste Führerpersönlichkeit seiner Partei profiliert hatte. In dieser Zeitspanne war inzwischen auch der nunmehr 62 Jahre alte Kardinal Frings, der 1946 in der breiten Öffentlichkeit »noch so gut wie unbekannt« gewesen war,[88] zu einem Kirchenfürsten mit überregionalem Bekanntheitsgrad geworden, zu »einer der wichtigsten Persönlichkeiten der jungen deutschen Bundesrepublik«, wie es am 14. September 1949 in der Hamburger Wochenschrift »Die Zeit« hieß.[89]

Vom »Antrittsbesuch« des Erzbischofs beim Bundeskanzler in dessen damaligem Amtssitz im Zoologischen Museum Alexander Koenig in Bonn ist eine hintergründigheitere Anspielung des Kardinals (»fies fein haben Sie es her«) überliefert,[90] nicht aber die (schwerlich unterbliebene) Antwort des Kanzlers. Sie erfolgte vermutlich auf der gleichen »kölschen« Wellenlänge, wie sie dem unkomplizierten und vertrauensvollen Verhältnis zweier Persönlichkeiten entsprach, die je auf ihre Art den rheinischen Katholizismus wie die Eigengesetzlichkeit des geistlichen und des weltlichen Bereichs verkörperten.

---

86 Vgl. R. Morsey, Katholizismus und Unionsparteien (Anm. 14), S. 37. Über die noch im letzten Augenblick modifizierte Fassung dieses Hirtenworts in bezug auf eine zunächst vorgesehene Kritik am SPD-Vorsitzenden Kurt Schumacher wegen seiner Formulierung von der Kirche als der »fünften Besatzungsmacht« vgl. Jürgen Aretz, Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949-1963. In: Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963, hrsg. von Albrecht Langner. Paderborn 1978, S. 65 Anm. 21. Bei der Eröffnung des Wahlkampfes zur Wahl des Ersten Bundestags erklärte Schumacher am 19. Juni 1949 in Gelsenkirchen im Zusammenhang seiner Attacke auf die Kirche als »fünfte Besatzungsmacht«: »Wenn Dr. Adenauer sich an den Kölner Kardinal wendet und verlangt, daß der Klerus im vorparlamentarischen Raum politisch für die CDU wirken soll, so müssen wir warnen. Auch das ist ein Bruch des Art. 32 und wenn die Gegenseite den Art. 32 des [Reichs]-Konkordates bricht, dann werden wir die anderen Artikel des Konkordates auch nicht in Gültigkeit setzen.« Zitiert nach einer Wiedergabe im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RWN 105/7. Vgl. »Kölnische Rundschau« vom 23. Juni 1949; K. Adenauer, Erinnerungen (Anm. 22), S. 260.

87 StBAH 07.07.

88 So Hubert Jedin, »Für die Menschen bestellt«. In: Ortskirche (Anm. 4), S. 192.

89 Der »Kardinal Frings« überschriebene Artikel war mit P. H. unterzeichnet.

90 Vgl. A. Rapp, Adenauer und die Journalisten (Anm. 6), S. 284.

Der Nationalsozialismus und wir

Von Heinz Hürten

Der Nationalsozialismus ist für uns Deutsche noch nicht zur Vergangenheit geworden. Seine Wirkungen sind in unserer politischen Alltagswelt mit Händen zu greifen: Es genügt an die Teilung Deutschlands zu erinnern, an die Besonderheiten unseres Verhältnisses zum Staat Israel, an all die Folgen des Zweiten Weltkriegs. Unsere politische Umwelt, das Koordinatensystem unseres staatlichen Handelns sind ohne die vorherige Existenz des Nationalsozialismus unverständlich. Er ist ein wesentlicher Teil der Vorgeschichte unserer Gegenwart.

Dies ist jedoch nicht mehr als eine Selbstverständlichkeit. Denn menschliche als historische Existenz schließt immer und notwendig die Vergangenheit in den aktuellen Daseinsvollzug ein, und jedem, der auch nur ein wenig historisch zu denken vermag, wird immer wieder deutlich, wie in längst vergangenen Epochen gefallene Entscheidungen unser Leben immer noch mitgestalten.

Aber wir setzen uns mit dem Nationalsozialismus in anderer Weise auseinander, als wir es mit Napoleon, dem Dreißigjährigen Krieg, der Reformation oder der Italienpolitik der deutschen Kaiser tun. Bei der Erörterung des Nationalsozialismus sind wir selbst Betroffene, obwohl die große Mehrheit der heute lebenden deutschen Bevölkerung nach dem Jahre 1933 geboren ist und die jüngsten Wähler der entscheidungsschweren Märzwahl heute siebzig Jahre alt sind. Der Nationalsozialismus ist kein Problem der Senioren, sondern aller Generationen in unserem Land.

Ein Symptom dieses Betroffenseins ist das unveränderte Interesse, das allen Darstellungen und Untersuchungen über diese Zeit entgegengebracht wird. Die Fernseh-Serie »Holocaust« war ein Ereignis von öffentlichem Rang. Der Wille, sich zu informieren, ist ebenso groß wie die Möglichkeiten dazu.

Aber die Vermehrung unserer Kenntnisse und ihre vielfach unterstützte Verbreitung in die Öffentlichkeit scheint wenigstens in diesem Punkte weitgehend wirkungslos. Informationen bauen die Betroffenheit offensichtlich nicht ab.

Wir haben also den Nationalsozialismus noch nicht »bewältigt«, noch nicht den festen Standpunkt des Urteils gefunden und die innere Freiheit, auch diese Epoche als Bestandteil unserer eigenen Geschichte und nicht als derjenigen der Großväter oder anderer von uns für schuldig Gehaltener zu betrachten.

Diese Unsicherheit im Verhältnis zum Nationalsozialismus liegt nicht in der moralischen Ablehnung. Kein Ernstzunehmender hat je gewagt, die beispiellosen Untaten dieses Systems zu rechtfertigen.

Unsere Unsicherheit dem Nationalsozialismus gegenüber fällt in drei Bereichen besonders auf:

1. Unsere Sprache zeigt Unsicherheit. Eine Reihe von Vokabeln ist aus ihr verbannt, die nicht einmal originär nationalsozialistisch sind. »Volksgemeinschaft«, »Weltanschauung«, »Blut« (im übertragenen, nicht mehr physiologischen Sinne) sind hier als Beispiele zu nennen. Die Ablehnung der nationalsozialistischen Ideologie schließt auch einige der von ihr bevorzugten Worte mit ein. Dies bedeutet mehr als den Verzicht auf eine bestimmte Terminologie, die durch den NS-Gebrauch disqualifiziert wurde. Das

Verschwinden dieser Begriffe bedeutet zugleich das Verschwinden der von ihnen gemeinten Sachen aus unserer Gedankenwelt.

So könnte man zu dem Eindruck kommen, unsere Ablehnung des Nationalsozialismus sei so entschieden und so radikal, daß sie alles, was sich von den Nationalsozialisten habe verwenden und gebrauchen lassen, ein für allemal aus unserem Sprechen und Denken ausschließe.

Aber wir sind keineswegs immer so konsequent.

Wir sprechen – allen Abmachungen der Historiker zum Trotz – vom »Tag der Machtergreifung«, nicht ahnend, daß wir damit die nationalsozialistische Terminologie übernehmen und der historischen Wirklichkeit Gewalt antun. Der 30. Januar 1933 war der Tag, an dem Hitler zum Reichskanzler unter den Bedingungen berufen wurde, wie sie in der Realverfassung der Republik gesetzt waren. An diesem Tag begann die nationalsozialistische Machtergreifung; sie wurde möglich, aber nicht abgeschlossen durch die Ereignisse an diesem gleichwohl denkwürdigen Datum. Die Herrschaft des Nationalsozialismus auf den 30. Januar zurückzuführen, bedeutet die historische Verantwortung für diese Herrschaft ausschließlich denen zur Last zu legen, die Hitlers Ernennung zum Reichskanzler bewirkt haben, und abzusehen vom Verhalten jener, die in der Folgezeit die Gleichschaltung von Parlamenten, Parteien, Kommunen, Verbänden, Vereinen, Universitäten, Schulen und kirchlichen Gemeinschaften erzwungen oder ermöglicht haben. Es bedeutet, die Herrschaft Hitlers zu legalisieren und von dem abzusehen, was in der tatsächlichen Machtergreifung Rechtsbruch, Gewalt, Staatsstreich, wenn nicht Revolution war.

Wir sprechen vom »Dritten Reich«. Das ist praktisch und bequem. Jeder weiß, was damit gemeint ist. Aber wir umgehen die »Anstrengung des Begriffs«, dieser Epoche eine Bezeichnung zu geben, die ihrem Wesen, dem tatsächlichen Geschehen gemäß wäre – und wir übernehmen wiederum die NS-Terminologie. Die Formel vom »Dritten Reich« stammt aus dem politischen Feuilleton der Weimarer Zeit. Moeller van den Bruck, der einem Buch diesen Titel gab, war kein Nationalsozialist. Aber indem die Nationalsozialisten für den von ihnen beherrschten Staat diesen Namen verwendeten, behaupteten sie, daß sie Deutschland eine Gestalt gegeben hätten, die es dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und dem Deutschen Reich Bismarcks an die Seite stelle – wenn es nicht gar, was das Adjektiv »Drittes« andeuten könnte, beide übertreffe. Wir, die wir arg- und ahnungslos vom »Dritten Reich« der Nationalsozialisten sprechen, machen uns diese Deutung implizit zu eigen.

Wir sprechen von »Reichskristallnacht«. Diese Vokabel entstammt nicht dem Wörterbuch der Nationalsozialisten, sondern dem Volkswitz, dem das hohle Pathos des nationalsozialistischen Regimes manchen Anlaß zu Persiflagen bot. Der Humor, der in solchen Persiflagen steckt, ist ein Mittel des Unterdrückten, seine Lage erträglicher zu machen. Der Witz, der die Schwäche des Herrschenden bloßlegt, erzeugt das (falsche) Bewußtsein der Überlegenheit. Er ist eine Hilfe, das Schreckliche zu überstehen, indem er es verharmlost. Das größte Judenpogrom, das die deutsche Geschichte seit Menschengedenken kannte, wurde durch das Wort »Reichskristallnacht« auf eine Ebene gerückt mit den vielen theatralischen, aber inhaltslosen Zeremonien, in denen die Nationalsozialisten sich immer wieder feierten. So verlor das Schreckliche seinen Schrecken – die Gemüter wurden stumpf. Es wäre pharisäisch, denen einen Vorwurf zu machen, die sich damals solcher intellektueller Überlebenstechniken bedienten. Aber

heute ist es weder wissenschaftlich noch moralisch angängig, der exakten Bezeichnung des Geschehens auszuweichen.

Wir sprechen von »Widerstand«. Auch dieses Wort stammt nicht aus dem Nationalsozialismus. Zu seiner Zeit durfte es weder das Wort noch die Sache geben. Soweit ich sehe, ist von denen, die zum »Widerstand« zu rechnen wären, das Wort kaum gebraucht worden. Man war »dagegen«, ein »Antinazi«, aber »im Widerstand« war man nach damaligem Sprachgebrauch nicht. Abgesehen von der Vorformung, die dieser Begriff in dem schillernden Kreis um den Nationalbolschewisten Ernst Niekisch gefunden hat, ist er wohl in seiner jetzigen Bedeutung eine Eindeutschung des französischen *Résistance* oder des italienischen *resistenza*. Aber während es in Frankreich und Italien tatsächlich weitgespannte und zentralgelenkte Widerstandsorganisationen gegeben hat, bestand in Deutschland keine einheitlich organisierte Widerstandsbewegung. Den Hitler widerstehenden Deutschen war anderes aufgegeben, als den Kampf einer im Felde geschlagenen Armee mit den Waffen des Partisanen weiterzufechten. So gab es bei ihnen sehr vielfältige Formen des Widerstehens gegen den Nationalsozialismus, die von der schlichten, keineswegs gefahrlosen Verweigerung des erwünschten »Mitmachens« bis zum Attentatsversuch reichten, aber keine geschlossene Widerstandsbewegung.

Die undifferenzierte Anwendung des Terminus »Widerstand« auf die Gegner des Nationalsozialismus in Deutschland verwischt die Eigenart des von ihnen Geleisteten und verbreitet zugleich einen Schimmer jenes Pathos darüber, das aus der Literatur der französischen *Résistance* stammt, aber in Deutschland keinen Boden hat. Wir belegen die ablehnende Haltung, die viele, wenn auch allzu wenige Deutsche, dem NS gegenüber einnahmen, mit einem Begriff, der auf andere, ausländische Gegebenheiten paßt. Es ist uns noch nicht gelungen, dieses Phänomen »auf den Begriff« zu bringen. Wir haben es noch nicht verstanden und es uns darum innerlich noch nicht zu eigen gemacht.

2. Unsicherheit dem Nationalsozialismus gegenüber zeigt sich nicht nur in der Sprache, sie zeigt sich auch in der kategorialen Interpretation des Nationalsozialismus als Faschismus oder Totalitarismus. Der Streit darum macht die profunde Unsicherheit deutlich, in der wir uns politisch – und nicht allein theoretisch – gegenüber dem Nationalsozialismus befinden. Denn beide Deutungskategorien sind politischer Natur; je nachdem, welche wir für begründet halten, beurteilen wir die Möglichkeit einer nationalsozialistischen Renaissance und die Wege, ihr entgegenzutreten, in unterschiedlicher Weise. Wer den Nationalsozialismus im Sinne der Faschismustheorie als Konsequenz des gesellschaftlichen Systems zu begreifen meint, wird die Gefahr nicht für ausgeschlossen halten, daß er wiederkehrt, solange dieses Gesellschaftssystem besteht, wer aber den Nationalsozialismus im Sinne der Totalitarismustheorie begreift, wird diese Gefahr anders begründet sehen und ihr in anderer Weise zu wehren versuchen.

3. Unsicherheit dem Nationalsozialismus gegenüber zeigt sich schließlich auch in unserem moralischen Urteil. Für alte Nazis gibt es dem Augenschein nach keine politische Absolution, die wir doch altgedienten Kommunisten aus Stalins Zeiten nicht vorenthalten. Der Vorwurf, im nationalsozialistischen Deutschland pflichtgemäß gehandelt zu haben, kann heute noch einen Politiker Amt und Nachruhm kosten, wenn er sich nicht geschickt genug anstellt.

Aber dieser moralische Rigorismus ist wenig überzeugend. Denn die Zugehörigkeit zur NSDAP ist für manche Karrieren gar nicht hinderlich gewesen, und man konnte sogar erleben, daß eine unserer großen Parteien ihren Anspruch auf die politische

Führung mit ihrer bewährten Ablehnung des Nationalsozialismus begründete und gleichzeitig durch einen früheren HJ-Führer in einem der höchsten Ämter unseres Staates vertreten war. So eignet sich die moralisch unerbittliche Ablehnung des Nationalsozialismus trefflich als Instrument des politischen Kampfes, wenn sich die Chance ergibt, die eigene Partei als unanfechtbar, die anderen aber als Helfershelfer des Nationalsozialismus hinzustellen. Die Rigidität des moralischen Urteils täuscht somit über seine innere Solidität und Berechtigung. Das Pathos der Ablehnung birgt zugleich die Gefahr, die Realität zu verfehlen und damit die Zweideutigkeiten zu vermehren. Verurteilungen in Bausch und Bogen werden Menschen und Dingen nicht gerecht, den Menschen nicht, weil sie die Problematik des Verstricktseins – auch des Verstricktseins als Voraussetzung für Hilfe und Gegenwehr – verkennen; und den Dingen nicht, weil es das absolut Böse auf dieser Welt nicht gibt. Bei all dem unermeßlich Schlimmen, was er über die Menschen gebracht hat, war auch der NS-Staat nicht der totale Unrechtsstaat im strengen Sinne des Wortes. Denn auch hier gab es noch Relikte von Rechtsordnung. Dies bedeutet keine Entlastung für die Nationalsozialisten. Es ist nicht ihr Verdienst, daß es ihnen nicht gelungen ist, Deutschland bis in die Wurzeln hinein zu verderben. Wäre es so gewesen, könnte aus dieser Zeit kein Gerichtsurteil und keine Rechtsvorschrift, aber auch kein Kaufvertrag, keine standesamtliche Eheschließung, kein Examen und kein Anspruch an die Sozialversicherung mehr rechtlichen Bestand haben. Die totale Verwerfung dieser Zeit ist eine Flucht aus der Geschichte und aus der Wirklichkeit, sie leugnet zugleich die Solidarhaftung der Deutschen für diese Epoche und verleitet zum moralischen Triumphalismus auf Kosten Dritter. Der Nationalsozialismus ist somit immer noch ein moralisches Problem.

GLOSSEN

POLENS KIRCHE 1983. – DAS GANZE Land Polen umfaßt eine Fläche von 312000 qkm und hat heute über 36 Millionen Einwohner. Davon sind ungefähr 90 Prozent Katholiken, 120000 evangelische und gut 500000 orthodoxe Christen. Das Land ist aufgeteilt in 27 Diözesen mit über 7000 Pfarrgemeinden. Die Seelsorge wird getragen von 75 Bischöfen, 15000 Diözesanpriestern und 4800 Ordensgeistlichen.

Gerade in den letzten Jahren ist die Zahl der Seminaristen stark angewachsen: Von 1979 bis 1982 ist sie um 2000 auf 7225 angestiegen. Die Geistlichen werden ausgebildet in über 50 Priesterseminaren. 1982 wurden im ganzen Land 775 Neupriester geweiht. Fünf Jahre zuvor waren es dagegen 590. Von den genannten 775 Neupriestern sind 551 Weltpriester, 204 Ordensgeistliche. In Polen gibt es neben vier päpstlichen Fakultäten drei konfessionelle, staatlich anerkannte Hochschulen, die »Christliche Akademie Warschau«, die »Katholische Akademie Warschau« und die »Katholische Universität Lublin«. Die Katholische Universität Lublin wird nicht vom Staat, sondern allein von den Gläubigen finanziert. Eine bedeutende Hilfe erfährt sie ferner durch den »Freundeskreis der Katholischen Universität Lublin«, dem insgesamt 290000 Mitglieder aus vielen Ländern angehören.

Die Katholische Universität hat fünf Fakultäten:

- die theologische Fakultät,
- die kirchenrechtliche Fakultät,
- die Fakultät für christliche Philosophie,
- die Fakultät der Geisteswissenschaften und die Fakultät der Sozialwissenschaften.

Im vergangenen Jahr wurden fast 3000 Studenten von 306 akademischen Lehrern, darunter 100 Professoren, 178 wissenschaftlichen Assi-

stenten und 28 Lektoren unterrichtet. Zusätzlich sind 111 Lehrbeauftragte und 450 nichtwissenschaftliche Mitarbeiter in Bibliothek und Verwaltung angestellt. Die Universität Lublin unterhält wissenschaftliche Kontakte zu vielen bedeutenden Hochschulen der Welt.

Die heutige Bedeutung der Katholischen Kirche in Polen läßt sich jedoch nicht allein diesen Daten entnehmen. Sie muß vielmehr auch auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung verstanden werden: 1966 feierte Polen das tausendjährige Jubiläum sowohl der Staatsgründung als auch seiner Christianisierung. Das Zusammenfallen dieser beiden Ereignisse zeigt schon die von Anfang an bestehende enge Verbindung zwischen der polnischen Nation und der Kirche, die sich bis heute wie ein roter Faden durch die Geschichte des polnischen Volkes zieht.

Polen hat nie Religionskriege gekannt, es war bekannt als Asyl für Juden und Andersgläubige. Schon bald nach Verlust seiner staatlichen Selbständigkeit am Ende des 18. Jahrhunderts übernahm die Kirche in Polen ihre bis heute führende Rolle zur Wahrung der nationalen Identität. Ein besonderes Symbol dafür ist die ausgeprägte Marienfrömmigkeit. Maria wurde besonders in der Zeit der polnischen Teilungen als Königin Polens verehrt. Wir betrachten sie auch heute noch in diesem Sinne als Beschützerin Polens. Mit der Bewahrung des nationalen Bewußtseins hat die Kirche die Grundlage gelegt für die Wiedererlangung unserer staatlichen Unabhängigkeit im Jahre 1918.

Die Symbiose zwischen Christentum, Kirche und Nation war zu keiner Zeit ernsthaft gefährdet: Die starke Verbindung von Nationalgefühl und Religiosität prägen den typischen polnischen Religionsstil. Dies soll in einigen Stichworten skizziert werden.

Die polnische Seele ist aus ihrer slawischen Mentalität heraus stark emotional geprägt mit einem Hang zur Mystik. Polen fühlte sich schon vor seiner Teilung im ständigen Kampf gegen die Tartaren und Türken als besonderes Bollwerk des Christentums im Osten. In dieser Situation entstand die Überzeugung, eine spezielle Mission gegenüber dem ganzen christlichen Europa zu haben. In der Zeit der Romantik prägte sich ein polnischer Messianismus aus. Polen sah sich in seinem Leiden während der Zeit der Unterdrückung als Stellvertreter für den Weltkatholizismus.

Die heutige Traditionsgebundenheit der polnischen Kirche wird auf diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund verständlich. Seit jeher greift man bei der Beurteilung der Gegenwartsprobleme auf die großen Werke der Vergangenheit zurück. Im Ausdruck »Polonia semper fidelis« läßt sich unser historisches und religiöses Bewußtsein zusammenfassen.

Die Lage der Kirche im gegenwärtigen Polen stellt sich wie folgt dar:

Grundsätzlich sind kirchlicher und staatlicher Bereich getrennt, das heißt die Kirche finanziert ihre Arbeit allein aus den Spenden der Gläubigen. Der Religionsunterricht wird außerhalb der Schule in kirchlichen Räumen abgehalten. Ein großer Teil der polnischen Jugend nimmt freiwillig am Religionsunterricht, den Priester und Laien geben, teil, was der Kirche einen nachhaltigen Einfluß auf die Jugendlichen eröffnet.

Neben dieser Katechese unterhält die Kirche eine Reihe von caritativen und sozialen Aktivitäten: Die Caritas bemüht sich um die sozial Schwachen und um die gerechte Verteilung der aus dem Ausland eingehenden Hilfsgüter. Außerdem bietet die Kirche Raum für vielfältige kulturelle Aktivitäten der polnischen Intelligenz. Sie ist eine Stätte der Begegnung, der Zuflucht für Suchende.

Ungebrochen ist ihre moralische Autorität. Sie sucht zwischen auseinander strebenden gesellschaftlichen Kräften zu vermitteln und wird dadurch zu einem unentbehrlichen Faktor für die innere Stabilität Polens. Exemplarisch hierfür ist der Kardinal-Primas Wyszyński zu nennen, der im Namen der Kirche immer vermittelnd in gesellschaftliche Konflikte eingriff. Bei seiner Beerdigung 1981 wurde für alle sichtbar, daß seine Stellung als nationaler Vermittler auch von staatlicher Seite gewürdigt wurde. Die Vertreter aller maßgeblichen politischen Kräfte hatten sich zu den Trauerfeierlichkeiten eingefunden. Sein Nachfolger Kardinal-Primas Glemp sieht seine Aufgabe darin, diesen vorgezeichneten Weg kontinuierlich weiterzugehen.

Zur Darstellung der jetzigen Situation der polnischen Kirche gehört auch, eine Reihe noch anstehender Probleme zu nennen: Auch

in Zukunft muß das Hauptanliegen der Kirche sein, die religiösen Traditionen fortzuführen und den Glauben in unserem Volk zu vertiefen. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich dabei in städtischen Randgebieten und neuen Städten, die bisher nur unter großen Schwierigkeiten von der kirchlichen Seelsorge erreicht werden können. Dort fehlen unter anderem kirchliche Gebäude und Unterrichtsräume. Immer noch gibt es in Polen Großpfarreien mit bis zu 50000 Gläubigen, die wir in mehrere kleine Pfarreien aufgliedern und mit den nötigen Räumen ausstatten wollen. Zur Zeit werden in der Diözese Lublin über 200 Kirchen und Kapellen gebaut, um eine überschaubare und persönlichere Seelsorge für die Menschen zu ermöglichen.

Die Spendenfreudigkeit unserer Gläubigen zugunsten dieser Aufgaben ist trotz der drastischen Kostensteigerungen für den Lebensunterhalt weiterhin erfreulich groß. Anerkennend darf ich an dieser Stelle die finanzielle Hilfe der westeuropäischen Kirchen für unsere Bauvorhaben erwähnen.

Um die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung zu stärken, haben wir im verstärktem Maße Exerzitienhäuser errichtet. Allein in der Lubliner Diözese sind es fünf. Sie sind Stätten, in denen eine zeitgemäße Seelsorge praktiziert wird.

Für die neu entstehenden Pfarrgemeinden benötigen viele Diözesen unseres Landes noch mehr Priester. Wir unternehmen alles, um in der jungen Generation das Interesse am Priesterberuf zu stärken. Die Priesterausbildung versuchen wir an den modernen Erfordernissen und neuen Aufgabenstellungen auszurichten. Zur Weiterbildung der Priester ermöglichen wir Studienaufenthalte im Ausland, um die Erfahrung anderer Kirchen für unsere Seelsorge fruchtbar zu machen.

Wir sind uns bewußt, daß die Industrialisierung und Säkularisierung die kirchliche Arbeit herausfordern wird. Wir beobachten mit Sorge wachsende soziale Verfallserscheinungen, die sich nicht nur in hohem Alkoholmißbrauch, sondern auch in ansteigendem Drogenkonsum zeigen. Gerade in diesem Bereich hoffen wir aus den Erfahrungen westlicher Kirchen lernen zu können, um diese Mißstände einzudämmen.

Ein weiteres großes Anliegen ist mir die ökumenische Zusammenarbeit der christlichen Kirchen, wenn wir Katholiken auch in Polen die weitaus größte christliche Gemeinschaft bilden. Als Zeichen dieses Anliegens wird auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Majdanek bei Lublin, wo auch Menschen aus ganz Europa leiden und sterben mußten, eine ökumenische Kirche entstehen; sie soll allen Konfessionen ein Ort des Gebetes werden. Als Friedenskirche soll sie der Versöhnung aller Völker und Kirchen dienen.

Bischof Boleslaw Pylak

Michel Sales, geboren 1939, Jesuit 1963, Priester 1970, Seelsorger des von Kardinal Daniélou gegründeten Cercle Saint Jean Baptiste, Berater der Scholastiker seines Ordens, fast blind. Den Beitrag auf Seite 405 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

Kazimierz Romaniuk, geboren 1927 in Holowienki (Siedlce), 1951 Priester, seit 1982 Weihbischof in der Erzdiözese Warschau. Den Beitrag auf Seite 413 übertrug aus dem Französischen Oskar Simmel SJ.

Zoltán Alszeghy, geboren 1915, Jesuit 1933, lehrt Dogmatik an der Gregoriana in Rom. Den Beitrag auf Seite 420 übertrug aus dem Italienischen Oskar Simmel SJ.

Reiner Kaczynski, geboren 1939 in Breslau, lehrt seit 1980 als ordentlicher Professor Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München; Direktor des staatlichen Priesterseminars Georgianum.

Nikolaus Sures, geboren 1921 in Hagen/Wf., Priester 1949, seit 1967 Krankenseelsorger im Uni-Klinikum Berlin.

Tadeusz Styczeń, geboren 1931 in Wolowice bei Krakau, lehrt seit 1978 philosophische Ethik an der Katholischen Universität Lublin.

Paul Josef Cordes, geboren 1934 in Kirchhundem, Priester 1961, Weihbischof in Paderborn von 1976 bis 1980; danach Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien (Pontificium Consilium pro Laicis).

Bei dem Beitrag auf Seite 465 handelt es sich um den Text des Festvortrags, den Walter Kasper am 13. Mai 1983 aus Anlaß des 80. Geburtstags von Reinhold Schneider in Freiburg i. Br. vor der Reinhold-Schneider-Stiftung gehalten hat. Bisher nur stiftungsintern veröffentlicht

Rudolf Morsey, geboren 1927 in Recklinghausen, ist seit 1970 Professor für Neuere Geschichte an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer; Präsident der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien (Bonn), Vizepräsident der Görresgesellschaft. Der Aufsatz auf Seite 484 ist erschienen in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Dieter Albrecht / Hans Günter Hockerts / Paul Mikat / Rudolf Morsey. Verlag Duncker & Humblot. Berlin 1983.

Heinz Hürten, geboren 1928 in Düsseldorf, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt. Der Text auf Seite 500 ist ein Auszug aus dem Vortrag, den Hürten am 30. Januar, der 50. Wiederkehr des Datums, an welchem Hitler Reichskanzler wurde, an der Universität Eichstätt gehalten hat.

Henri Cazelles

Alttestamentliche Christologie

Übertragen von Hans Urs von Balthasar
und Cornelia Capol

200 Seiten, DM 34.–/Fr. 30.–

Johannes Verlag Einsiedeln

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Mitglieder der Redaktion: Franz Greiner (verantw.), Erich Heck, Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Horemansstr. 4, 8000 München 19. Tel.: 0 89-18 19 23. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 48,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 47,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 325,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes liegt ein Prospekt des Johannes-Verlages, Einsiedeln, bei.

Adrienne von Speyr

Der Epheserbrief

Neuauflage
224 Seiten, DM 39.–/Fr. 35.–

Johannes Verlag Einsiedeln

Augustinus

Über die Psalmen

Durchblick durch den riesigen Psalmenkommentar,
das wohl reichhaltigste Werk des Bischofs von Hippo,
ausgewählt und übersetzt von Hans Urs von Balthasar

366 Seiten, DM 36.–/Fr. 32.–

Johannes Verlag Einsiedeln

Hans Urs von Balthasar

Christen sind einfältig

Samml. KRITERIEN
ca. 100 Seiten, ca. DM 20.–/Fr. 18.–

Johannes Verlag Einsiedeln

Martin Luther in seiner Zeit

Von Volker Press

Das Jubiläum des Geburtstages lenkte den Blick wieder verstärkt auf den Reformator Martin Luther. Daß die Perspektiven unterschiedlich sein müssen, ist klar. Schon zu Lebzeiten suchten die verschiedensten Kräfte Luther in Anspruch zu nehmen. Das hat nicht nur bis zur Gegenwart fortgewirkt, sondern die Reaktionen des lebenden Luther auf diese Versuche machten auch einen wesentlichen Teil seiner theologischen und politischen Leistung aus. Die schwankende und unterschiedliche Bewertung läßt sich gerade aus den Lutherjubiläen in erstaunlicher Weise darlegen – zumal beim vorletzten, das sinnigerweise auf das Jahr 1933 fiel, und heute scheint es, als seien uns die Interpreten vergangener Festlichkeiten ferner als der wirkliche Luther.

Also eine bessere Annäherung an Luther? Die Eröffnung der Nürnberger Ausstellung hat deutlich gemacht, daß auch heute noch der Gegenwartsbezug Luthers gesucht wird. Demgegenüber verwies in einer eindrucksvollen Rede der Leiter des Nürnberger wissenschaftlichen Komitees, der Göttinger Kirchenhistoriker Bernd Moeller, auf die Ferne der Zeit Luthers, auf die heute gänzlich anders gearteten Lebensbedingungen des Menschen und seiner Umwelt. Die Diskrepanz zwischen der Erfahrung einer schnellen Inanspruchnahme Luthers und der zeitlichen Distanz hat das wissenschaftliche Komitee der Lutherausstellung zu großer Vorsicht veranlaßt.

Aber es bleibt die phänomenale Wirkungsgeschichte Luthers, die schon in seiner Zeit beginnt; je näher man sich in den Bannkreis des Reformators begab, um so deutlicher scheint ein erdrückendes Übergewicht, neben dem sogar eine Gestalt wie Philipp Melanchthon weit zurücktrat. Auch dies wirkte nach – sehr eindeutig etwa bei Joseph Lortz, der vor fast einem halben Jahrhundert einer katholischen Neubewertung des Reformators Bahn brach, und seinem Schüler Peter Manns, einem der besten katholischen Lutherkenner unserer Tage – die Einmaligkeit des Reformators wird gerade hier betont. Diese Wirkung verstärkte sich dadurch, daß die Reformationszeit – ihrerseits nicht denkbar ohne Luther – bis heute eines der farbigsten Kapitel deutscher Geschichte, ein Königsthema der Historiker, geblieben ist.

Es schien zuweilen, als hätte die Strukturgeschichte den Reformator eingefangen, den Titanen gebunden, das Prozeßhafte der Reformationsgeschichte herausgearbeitet – in der DDR-Forschung schien einen Augenblick Thomas Müntzer Martin Luther vom Podest zu verdrängen. Es bleibt aber die unbestreitbare Tatsache, daß die deutsche Reformation in ihrem Verlauf ohne Luther nicht denkbar ist, daß er sie entscheidend gestaltet hat, daß man sie sich in ihrem Verlauf ohne ihn schwer vorstellen kann. Außerhalb Deutschlands hat

man – so gerade Geoffrey R. Elton für England – die eigenen Wurzeln der nationalen Reformation herausgearbeitet, auch die oberdeutsche Reformation wurde als eigenständige Bewegung beleuchtet, aber auch hier hat die Gestalt Martin Luthers schließlich prägend und kanalisierend gewirkt.

Wie aber kam es, daß Martin Luther, der Reformator aus dem fernen Deutschland, den bislang schwersten Sturm in der lateinischen Kirche entfesselte? Daß gerade aus Mitteleuropa die Glaubensspaltung kam, die eine Familie evangelischer Kirchen hervorbrachte? Es soll sich die Frage anschließen, ob nicht die Reformation einen spezifisch deutschen Charakter hatte.

Martin Luther gehörte zu einer Generation des Aufbruchs. Es war die Zeit, als in Deutschland eine gelehrte Laienbildung die ehelosen Kleriker in die zweite Linie drängte – es entstand ein bürgerlicher Beamtenstand, der bald dem Adel zur Seite trat und sich wie dieser in Familienverbänden ausformte. Die wirtschaftliche Dynamik jener Zeit hatte vielfach die finanziellen Voraussetzungen geschaffen – das neu verdiente Geld wurde in die universitäre Ausbildung der Kinder gesteckt. Mit der Universität bot sich überdies eine neuartige Stätte der Bildung an.

Der Vater Hans Luder war vom Bauernsohn zum kleinen Montanunternehmer aufgestiegen; obgleich er – in relativer Abhängigkeit von den Landesherren, den Grafen von Mansfeld – die Schwankungen der Konjunktur erleiden mußte, kam er doch zu Vermögen. Mit dem Plan eines juristischen Studiums für den Sohn Martin dachte der Vater diesem eine moderne Karriere zu – zugleich konnte sich die Enge der Grafschaft Mansfeld auf die großen Dimensionen des sächsischen Raumes hin öffnen.

Sachsen, seit 1485 geteilt in ein kurfürstliches und ein herzogliches Gebiet, war ein Land voller Bergreichtümer, mit florierenden handel- und gewerbetreibenden Städten, abseits der komplizierten, sich überlagernden und hemmenden Herrschaftsstrukturen der Kerngebiete des Reiches. Seine Stadtbürger hatten vielfach weitreichende Handels- und intellektuelle Beziehungen. Frühzeitig bildete sich ein ausgeprägtes bürgerlich-gelehrtes Beamtentum, so daß man bald Beamte in das rückständigere Brandenburg exportieren konnte – kurzum: dieses Land öffnete sich in besonderem Maße der Dynamik einer bewegten Zeit.

Daß sich die Wettiner teilten, bald zu zwei rivalisierenden Dynastien wurden, hatte Nachteile für die reichspolitische Rolle Sachsens – es führte aber auch zu verstärkter Konzentration; neben die ältere Landesuniversität Leipzig, die herzoglich geblieben war, trat als Gründung Kurfürst Friedrichs des Weisen 1502 Wittenberg; es sollte ein geistiges und geistliches Zentrum werden; deshalb übergab der Kurfürst das Theologiestudium dem Augustinereremiten-Orden, um eine modernere Form der Ausbildung zu erreichen. Die Frömmigkeit des Kurfürsten wurzelte freilich in älteren Schichten; seine Reliquiensammlung war berühmt, und man ist sich heute ziemlich einig, daß der Mann,

der der entscheidende Beschützer Luthers wurde, nie den vollen Durchbruch zur Reformation vollzog.

Sachsen war also ein modernes Land, offen, den traditionellen Zentren des Reiches fern – wenn auch der sächsische Kurfürst als Königswähler zu den intimsten Teilhabern an der deutschen Reichspolitik zählte. Er konnte mitreden, ohne sonderlich belangt zu werden, zumal da sich noch Böhmen als jagiellonischer Keil zwischen das Kaiserland Österreich und das Kurland Sachsen schob. Sachsen hatte überdies eine ausgeprägte Kirchenherrschaft ausgebildet, die sogar eingesprengte Bistümer in ihren Sog zog – der Kurfürst war, dem Dictum eines anderen Landesherrn gemäß, fast Papst in seinem Territorium. Aber Martin Luther betrat dieses Land nicht als gelehrter Jurist, wie es vielleicht der Vater gewollt hat – als Reformator sollte er freilich dort ideale Voraussetzungen finden.

Bekanntlich faßte der junge Martin als Erfurter Student in einer Sekunde akuter Gefahr für Leib und Leben 1505 den Entschluß, sich dem Klosterleben zu widmen – eine jener abrupten persönlichen Entscheidungen, die stets in ihm steckten, aber auch Ausdruck seines großen Ernstes. Der Bruch mit den Plänen des Vaters markierte eine Familientragödie. Von 1505 bis zur Flucht auf die Wartburg 1521 war Luther Mönch, Augustinereremit in Erfurt und Wittenberg.

Der Radikalität von Luthers Entschluß entsprach die Radikalität seiner Ansprüche an sich selbst und an das Ordensleben. Die Folge waren die bekannten »Klosterkämpfe«, die den jungen Mann an die Grenzen seiner Existenz trieben, aber auch seine unmittelbare Begegnung mit Gott herbeiführten. Doch der Orden der Augustinereremiten war für Luther eine hervorragende intellektuelle und geistliche Plattform – für theologische Anregungen und dann auch für die Anliegen Luthers, auch wenn diese schließlich auf die deutsche Ordensprovinz nahezu sprengend wirkten. Mit dem Ordensvikar Johann von Staupitz hatte Luther eine der nobelsten Gestalten der Frühreformationszeit als Mentor und Exponent eines reformierten Ordenslebens. So erhielt Luthers religiöses Ringen um einen gnädigen Gott einen günstigen intellektuellen und menschlichen Hintergrund, auch wenn er ordensinterne Auseinandersetzungen um den rechten Weg miterleben mußte.

Die Forschung tastet sich immer stärker an die Einflüsse auf Luther heran: die Strömungen der aktuellen theologischen Diskussion in der späten Scholastik, der Ordensheilige Augustinus als Wegweiser, das Eintreten Luthers für eine konsequentere Richtung monastischer Spiritualität. Der Entfaltung Luthers kam entscheidend zugute, daß er 1511 Professor der Heiligen Schrift in Wittenberg wurde, einer Universität ohne eingefahrene Traditionen – mit der Wirksamkeit an der sächsischen Landeshochschule blieb Luther zwar in den Orden eingebunden, zugleich aber begann er herauszutreten an die Öffentlichkeit, zunächst nur an die akademische, durch die sich sein Werk wie ein

reißender Strom schließlich Bahn brach. Zugleich aber war er auch als Professor Diener des Landesherrn, des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, der im gleichen Wittenberg ein Residenzschloß hatte. Der Vater Luthers hatte wohl nicht geahnt, daß die Ordenskarriere seinen Sohn in Wittenberg emportragen würde zu noch exponierterer Stellung in jener Welt, als es sich der alte Luther geträumt hatte.

Luthers Kampf um die Gnade Gottes mutet heute genauso radikal an wie so vieles, was er tat. Es bleibt daher müßig, darüber nachzusinnen, was alles in der damaligen Kirche ihm hätte entgegenkommen können. Generationen von Theologen und Historikern haben akribisch den Weg des Reformators nachvollziehen können, bis hin zu Heiko Obermans Lokalisierung des Turmerlebnisses. Wir wissen heute, daß der religiöse Durchbruch, der Weg zum gnädigen Gott längst vollzogen war, bevor Luther in die Öffentlichkeit trat – der Lehrerfolg an der Universität dürfte Luther freilich auf den Schritt in die Öffentlichkeit vorbereitet haben.

Dieser traf auf eine kritische Situation der Kirche. Etabliert in der feudalständischen Gesellschaft, hatte sie die großen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts nur teilweise akzeptiert; ein geändertes Frömmigkeitsbedürfnis der Menschen stieß auf festgefügte Strukturen, der Konfrontation mit der Bergpredigt und mit den evangelischen Räten vermochte die Adelskirche nur schwer standzuhalten. »Ketzerbewegungen«, aber auch die bilderfreudige spätmittelalterliche Frömmigkeit spiegelten schon einen erregten Bezug zum Glauben. Scharf prägte sich die antirömische Grundströmung aus, die sich mit einem erwachenden nationalen Selbstbewußtsein paarte. Unüberhörbare Kritik an der Kurie bereitete Luther den Weg.

Der Wandel des Frömmigkeitsbedürfnisses signalisierte das Auseinandertreten von Kirche und Religion. In den Jahren vor Luthers Auftreten zeichnete sich schon eine Abkehr von spätmittelalterlichen Formen der Frömmigkeit und der kirchlichen Organisation ab – auf die Bernd Moeller hingewiesen hat, zugleich verband sich damit ein Stück Intellektualisierung von Bildung und Religiosität. Vor allem die Hinwendung zur Predigt ist deutlich. All dies ging Hand in Hand mit einer apokalyptischen Strömung – Heiko Oberman hat betont, daß sich Luther ihr nie ganz entzogen hat.

Sie erhielt äußerlich Nahrung durch die ausgeprägte soziale Krisensituation. 1512/13 war eine Welle von Unruhen durch die Reichsstädte gegangen – die Furcht vor einer Erhebung des »gemeinen Mannes« war allgemein. Die Bundschuhverschwörungen, der Aufstand des Armen Konrads in Württemberg untermalten ihre Realität drastisch. Die Endzeiterwartung war stark, um nicht zu sagen allgegenwärtig.

Man wird daraus natürlich nicht zu einer Zwangsläufigkeit von Martin Luthers Auftreten kommen dürfen, wie es vielfach im Protestantismus des 19. Jahrhunderts postuliert wurde. Aber territoriales und kirchliches Umfeld,

religiöse und soziale Grundstimmungen kamen der Reformation Martin Luthers in hohem Maße entgegen – daß seine ganz persönlichen Anliegen sich mit vielfachen allgemeinen Bestrebungen, Erwartungen und Ängsten in ungewöhnlich breiter Front verbinden konnten, war entscheidende Voraussetzung für den Siegeszug der Reformation in Deutschland. Dies wäre freilich nicht denkbar gewesen, ohne die dynamische Kraft seiner unverwechselbaren Person.

Es wirkt noch heute wie eine erregende Inszenierung der Weltgeschichte, wie der Wittenberger Mönch und Professor 1517 bis 1520 aus Kloster und Studierstube heraustrat und binnen kürzester Zeit zur meistdiskutierten Gestalt Deutschlands wurde. Es war angesichts von Luthers Ringen mit der Rechtfertigung vor Gott nicht erstaunlich, daß eine verwilderte Ablaßpraxis sozusagen die Brücke schlug zwischen Luthers allerpersönlichsten Anliegen, seinen Gewissensproblemen, die einen gewissen Abschluß erfahren hatten, und den allgemeinen Strömungen. Der Kontrahent war der Kardinal-Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg – die Konfrontation mit Luther hat sein Bild verdunkelt und die problematischen Züge dieses irenischen und auch reformwilligen Mannes hervortreten lassen: Pfründenjägerei, persönliche Ängstlichkeit, nicht immer geistlicher Lebenswandel. Luther ist auch zugute gekommen, daß der Mainzer ein erbitterter politischer Rivale Kursachsens im mitteldeutschen Raum war.

Wir wissen dank Erwin Iserloh, daß Luther bei allem Zorn zunächst maßvoll vorzugehen bestrebt war – aber die Dynamik der Entwicklungen überrollte ihn, seine Thesen, zunächst vorsichtig und gleichsam auf dem Dienstwege vorgetragen, verselbständigten sich immer mehr, während sich zugleich der kirchenoffizielle Weg als aussichtslos erwies. Immer stärker wurde der Weg in die »Öffentlichkeit«, sein Appell an die »Öffentlichkeit« – die »Öffentlichkeit«, die sich im Zeichen von Buchdruck und gedruckter Graphik zu formieren begann. Die Abfolge von Luthers Hervortreten: Thesen, Heidelberger Tagung der Augustinerkongregation, Auftreten vor dem Kardinallegaten Cajetan anläßlich des Augsburger Reichstags 1518, Leipziger Disputation 1519, päpstliche Bannbulle, ihre Verbrennung markierten einen dramatischen Ablauf, begleitet von einer steigenden Flut von Publikationen. Sie führte zugleich zu einer immer stärkeren Frontstellung gegen die Kurie und gegen die etablierte Kirche.

Der Wittenberger Mönch war zu einer charismatischen Figur geworden, auch äußerlich unterstrichen durch die Tendenz, ihn ikonographisch einem Heiligen gleich darzustellen. Dabei mag ihm zugute gekommen sein, daß es Kaiser Maximilian I. zuvor verstanden hatte, bei aller persönlichen Problematik, zu einer Art Leitfigur der Deutschen zu werden, zum Symbol für ein neuartiges Gemeinschaftsgefühl – als Maximilians Leben verlosch, konnte der Reformator aus Wittenberg gleichsam diese Position einnehmen. Nicht mehr

die imperialen Demonstrationen des Kaisers, sondern die Glaubensbedürfnisse Luthers, in denen sich viele wiederfanden, wurden zum Leitbild.

Die 95 Thesen leiteten die heroischen Jahre Luthers ein und hoben ihn in eine für Deutschland bislang unerhörte Stellung: kein Kaiser, kein Fürst, sondern ein Mönch und Theologe war es, an den sich jetzt die Gedanken und Hoffnungen der Überzahl der Deutschen knüpften – eine Bewegung hatte sich aufgetan, neben den überkommenen kirchlichen und staatlichen Organisationsformen. Luther selbst aber spürte seine Wirkung, der breite Rückhalt in der Öffentlichkeit wurde selbstverständlich und verband sich mit seinem Vertrauen auf Gott. Das Erlebnis des Durchbruchs hat Luther zeitlebens sichtlich bestimmt. Daraus ergaben sich mehrere Konsequenzen.

Vielleicht die wichtigste war, daß der Reformator in seinen Anfängen, als er sich zwar theologisch zentral, aber doch vom weiten Feld der aufgewühlten Diskussionen her punktuell äußerte, eine Vielzahl ganz unterschiedlicher Erwartungen auf sich ziehen konnte – Erwartungen, die sich widersprachen und die vielfach durchaus weltlich-politischer Natur waren. Von Anfang an stand Luther somit unter dem Zwang der Abgrenzung, die ihn notgedrungen einengen mußte und ihn vielfach seine Anhänger verlieren ließ – am populärsten ist in diesem Zusammenhang bis heute die Frage seiner Abgrenzung von den aufständischen Bauern. Die Tragik von Luthers Leben war also von Anfang an aufs engste verbunden mit den Erfolgen seines ersten Auftretens; der Reformator war immer wieder gezwungen, seine Positionen zu präzisieren und damit einzuengen.

Die öffentliche Wirkung Luthers war in ihrer Breite untrennbar verbunden mit dem Medium des Buchdrucks. Wie keiner zuvor, vermochte es Luther umzusetzen; dies aber bedeutete auch eine bislang unbekannte, kurzfristige Fixierung von Positionen in einem unerhört raschen Ablauf – das heißt die publizistischen Auseinandersetzungen, die Luthers Auftreten von Anfang an begleiteten, führten zu einer raschen Ausformung seiner theologischen Grundsätze. Dies trug wesentlich dazu bei, daß die Reformation nicht nur vom gesprochenen, sondern vor allem vom geschriebenen Wort weitergetragen wurde. Rituale akademischer Disputation fanden Eingang in die konkreten konfessionellen Auseinandersetzungen: Auch dies dürfte stark zur Verbreitung des Neuen beigetragen haben.

Mag auch formell der Ingolstädter Theologe Johannes Eck in der Leipziger Disputation das Feld behauptet haben, so hatte Luther doch die Öffentlichkeit für sich. Ein besonderes Forum wurde die Universität Wittenberg, deren Studentenfrequenzen rasch in fast dramatische Höhen schnellten. Sie wurde dann nicht nur Verbreiterin der evangelischen Lehre durch die Studenten – in der damals kleinen »Bildungsschicht« nicht zu unterschätzen. Sie wurde auch Zuflucht und Rückhalt für Luthers Wirken und schließlich zum Ausgangspunkt und Vorbild einer Erneuerung der Studien, die weit über den universitä-

ren Bereich ausstrahlte und der evangelischen Seite bis zu den Erfolgen der Jesuiten einen deutlichen Vorsprung sichern sollte. Wittenberg hatte Luther und Melanchthon verdeutlicht, was Bildung und Unterricht vermochten. Die Universität hatte sich als das Medium erwiesen, das Luther aus der Enge des Klosters in die Öffentlichkeit trug.

Die starke Wirkung Luthers fiel allmählich auch an der fernen Kurie auf – verwundert, erstaunt über derart Neuartiges, dem man mit den bisherigen Mitteln nur sehr schwer beizukommen vermochte. Das Unverständnis war gegenseitig. Luther hatte das glanzvolle Renaissance-Rom gesehen und abgelehnt – die Kurie aber reagierte so auf ihn, wie es das negative Bild in Deutschland erwarten ließ: taktisch, politische Möglichkeiten einsetzend, sich in die deutsche Politik hineintastend, jedenfalls ohne Verständnis für den Kern von Luthers Anliegen, das gerade fast ganz Deutschland in Bewegung setzte. Kurt-Victor Selge hat deutlich gemacht, daß hier Informationsdefizite eine große Rolle spielten. Langwierige, komplizierte Kommunikationswege, vereinfachte Bilder, wenig Gefühl für die lokalen Gegebenheiten, Defizite, denen auch der bestausgebildete Behördenapparat jener Zeit, nämlich die Kurie, unterlag – freilich mochte es unter den schwierigen Verbindungsmöglichkeiten den Zusammenhalt der Kirche erleichtern, daß man in Rom keineswegs alles wußte. Aber nun wurde die Situation bedenklich. Rom hat dieses Problem nicht lösen können, das sich dem herkömmlichen Denken entzog: kein Mönchsgezänk, keine der ewigen deutschen Streitereien, kein lokales Ereignis, das sich womöglich totlief.

Es ist bekannt, und vor allem von katholischer Seite immer wieder betont worden, daß Luther mit dem Kardinal Cajetan 1518 in Augsburg einem bedeutenden Thomisten konfrontiert wurde – und daß beide aneinander vorbeiredeten, Ausdruck unterschiedlicher theologischer Schulungen. Gerade hier aber drückte sich zum ersten Mal der stark deutsche Charakter der Reformation nach außen aus – eine Kluft bestand zwischen dem gelehrten Kardinal und dem Mönch aus einer am Rande der abendländischen Welt gelegenen kleinen Universität. Aber auch die politischen und kirchenpolitischen Konsequenzen ließen sich einige Zeit nicht ausmachen. Die kuriale Politik hat lange genug den welthistorischen Charakter der Reformation verkannt. Dem Renaissancepapsttum blieb die Priorität politischer Interessen, das stets präsente taktische Kalkül und die Schwierigkeit, die notwendigen religiösen Antworten zu finden. Trotz versuchter Ansätze: Hadrians VI. Schuldbekenntnis gegenüber dem Nürnberger Reichstag von 1524 wurde allgemein als Schwäche der Kurie ausgelegt. Zu spät, zu langsam, unangemessen – so lassen sich vielfach die kurialen Reaktionen charakterisieren. Es bedurfte eines langen Prozesses, des Zusammenbruches des Renaissancepapsttums, der Überwindung päpstlicher Berührungsängste gegenüber einem Konzil, bis sich Rom zu einer überzeugenden Gegenaktion aufraffte – aber

dadurch hatte sich dann auch die katholische Kirche grundlegend geändert, sowohl in der Präzisierung wie in der Ausgrenzung theologischer Positionen, wie auch in den Methoden der Reaktion auf die von Luther ausgelöste Bewegung, die begonnen hatte, den Charakter einer neuen Kirche anzunehmen.

Die Grenzen kurialer Möglichkeiten waren wohl grundsätzlich und sind nicht dem Versagen einzelner Persönlichkeiten anzulasten. Zusammen mit ihnen bedeutete die Protektion Kurfürst Friedrichs des Weisen für Luther eine entscheidende Voraussetzung, daß sich sein Durchbruch relativ ungestört vollziehen konnte. Die autonome und gefestigte Stellung kursächsischer Landes- und Kirchenherrschaft war ebenso wie die reichspolitische Schlüsselrolle des erfahrenen Friedrich des Weisen der beste Schutzschild für Luther. Hier hatte er gleichzeitig Wirkungsstätte und Refugium – Sachsen erwies sich als die gegebene Voraussetzung von Luthers Handeln, schließlich unerreichbar für seine Gegner.

Die Profilierung Luthers als Ketzer in den Augen der römischen Kirche hatte mit der Verbrennung der Bannandrohungsbulle und des kanonischen Rechts im Oktober 1520 einen deutlichen Fortschritt gemacht, und so war es eine schwere Schädigung der päpstlichen Position, daß der gebannte Mönch Martin Luther 1521 unter freiem Geleit auf dem Augsburger Reichstag erscheinen konnte. Es war eine Konzession des neuen Kaisers Karl V. und ein Zugeständnis an die Stimmung unter Fürsten und Volk in Deutschland, zugleich aber auch ein eklatantes Merkmal für die Schwäche der Kurie. Bei der gerade erfolgten Wahl Karls V. hatte Friedrich der Weise eine Schlüsselrolle gespielt, so konnte sich der Kaiser keineswegs einfach über die Interessen des Sachsen hinwegsetzen. Luther aber erhielt dadurch die Gelegenheit für einen eindrucksvollen öffentlichen Auftritt, für die Verteidigung seiner Position in fast symbolhafter Eindrücklichkeit. Die von Maximilian I. begründete neue Funktion der Reichstage kam nun der Reformation zugute, die freilich damit immer stärker politisiert wurde. Luther verließ Worms mit einem ungewöhnlichen Erfolg. Aber es war auch klar, daß vom Kaiser zum Reformator kein Weg führte. Erst einundzwanzigjährig, war Karl V. doch der selbstbewußte Herrscher eines Weltreiches, dessen eigentliche Schwerpunkte in Spanien und in den Niederlanden und dessen politische Hauptziele in Italien lagen. Durch seine burgundisch-romanische Verankerung war er den Anliegen Luthers genauso fremd wie die Kurie; er suchte auf seine Weise die Krise zu bewältigen, ohne zunächst ihre Grundfragen zu beantworten. Nach der Anhörung Luthers erging in kirchenpolitischer Loyalität 1521 das Wormser Edikt Kaiser Karls V. mit der Reichsacht gegen den Wittenberger Mönch, die dem päpstlichen Bann folgte. Der Kaiser stellte sich damit auf Dauer gegen die Reformation und gegen die vorherrschenden Strömungen im deutschen Volk.

Seither wurde Karl V. wie kein zweiter der eigentliche Gegenspieler Luthers. Zunehmend wurde dem Kaiser deutlich, daß die deutsche Bewegung durch religiöse Probleme veranlaßt war; er suchte ihnen beizukommen. Der Kurie war der Kaiser stets einen Schritt voraus, aber er hinkte auch einen Schritt hinter der Entwicklung her – er, der stets die Solidarität mit den deutschen Fürsten über die politische Gewaltlösung gestellt hatte, suchte dann im letzten Augenblick, nach mehreren vergeblichen Versuchen der Wiedereinbindung der Reformation, nach einem Vierteljahrhundert die Lösung mit den Waffen, die schließlich die evangelische Bewegung nur noch eindämmen, nicht aber mehr beseitigen konnte. Der Freiraum Luthers wurde überdies erheblich erweitert durch den permanenten Gegensatz zwischen kaiserlichen und päpstlichen Interessen und durch die ungeheuren Spannweiten von Karls V. Imperium sowie durch die außerdeutschen Prioritäten seiner Politik. Dennoch hat kein anderer der Reformation so sehr Barrieren gesetzt wie der Kaiser: Die Behauptung der habsburgischen Klientel in Oberdeutschland und der geistlichen Staaten in den Kerngebieten des Reiches dankte seiner Rückendeckung alles, die unterstützt wurde durch den Bruder Erzherzog Ferdinand und durch die prokatholische Entscheidung der bayerischen Herzöge.

Vielleicht noch stärker als der Konflikt mit der Kurie dokumentierte die unüberbrückbare Kluft zum Kaiser Karl V. den deutschen Charakter der Reformation. Sein Überleben und damit seine Wirkung verdankte Luther fraglos dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen von Sachsen, der ihn zunächst auf die Wartburg entführen ließ und auch nach Luthers Wiederauftauchen Acht und Bann ignorierte. Über das Verhältnis der beiden ist viel geschrieben worden: Es vollzog sich in persönlicher Distanz, vermittelt von Friedrichs Sekretär und Beichtvater Spalatin. Bei allen Barrieren im persönlichen Umgang und im Verständnis von Luthers Anliegen stellte sich Friedrich doch mit dem ganzen Gewicht seiner politischen Stellung vor den Reformator. Ohne die Bereitschaft zum Schutz und ohne das autonome kirchenpolitische Selbstverständnis der sächsischen Landesfürsten hätte Luther die notwendige Sicherheit für seine Tätigkeit niemals gehabt. Erstaunlich auch, wie er den vorsichtigen Kurs des Fürsten aus seiner religiösen Dynamik heraus überschritt, und wie rasch der Gefährdete sich von der sicheren Wartburg wieder in die Öffentlichkeit begab.

Mir scheint Worms 1521 gewissermaßen die Peripetie in Luthers Leben. Die Glaubensanliegen des Reformators waren gleichsam vor Kaiser und Reich zu Protokoll gegeben worden. Das öffentliche Auftreten, das plötzliche Verschwinden, also der scheinbare Tod, hatten seiner Popularität verstärkten Auftrieb verschafft, die Reformation als Volksbewegung schwoll an. Aber in Worms hatte die Reformation auch endgültig die Ebene der Politik erreicht, die sich mit ihren eigenen Gesetzen über die religiöse Bewegung lagerte. Zwar bedeuteten die erregten Diskussionen der Reichstage über die Fragen von

Reformation, Nationalkonzil, Gravamina gegen die römische Kurie eine weitere Erhöhung der Popularität von Luthers Wirken. Aber die Fürsten und städtischen Obrigkeiten waren nun Mitspielende geworden, und dies prägte sich immer stärker aus – kanalisierte die Volksbewegung, auf die sie durchaus Rücksicht nehmen mußten. Reichsrechtliche Loyalität, Rücksicht auf die Autorität des Kaisers war Luther stets eigen – erst allmählich durch die politische Entwicklung relativiert. Auch eine dynamische Person wie der Reformator von Wittenberg mußte sich diesen Bedingungen anpassen. Die Erfahrung einer wohlwollenden und fürsorglichen Obrigkeit hat Luthers Bild vom Staat wohl mitgeprägt – daß sich die Reformation, wie er sie wollte, in geordneter Weise meist nur mit der Obrigkeit vollenden ließ, hat Luther wohl erfahren, ebenso, daß er auf ihre Interessen deshalb oft genug Rücksicht nehmen mußte.

Das ungeheuerliche Phänomen, daß sich in einem Mann, in einem Mönch bürgerlicher Abkunft, die Sehnsüchte der Deutschen bündelten, begann zu verblassen. Durch Acht und Bann wurde Luther auf sein Territorium fixiert, auf die Schreibstube verwiesen – es war ihm fortan verwehrt, vor Kaiser und Reich aufzutreten. So mußte Luther von Ferne ansehen, daß bei der zweiten Konfrontation Karls V. mit der Reformation, auf dem Augsburger Reichstag von 1530, Philipp Melanchthon und die sächsischen Politiker das entscheidende Wort hatten; er murrte über Melanchthon, den »Bruder Leisetreter«, aber er versagte der versöhnlichen Augsburger Konfession schließlich die Zustimmung nicht. Luther hat nicht weniger getan, als dem reichspolitischen Modus vivendi zuzustimmen, der die Reformation zwar einengte, aber auch sichern half.

Es ist bezeichnend, daß Luther persönlich nur noch einmal außerhalb Sachsens im vollen Licht der Politik erschien, auf dem Marburger Religionsgespräch von 1529, einem Ereignis, als bereits die Politiker die Priorität vor den Theologen gewonnen hatten: Philipp der Großmütige von Hessen, der pragmatische Kopf unter den deutschen evangelischen Fürsten, versuchte gegen die als drohend empfundene Gefahr des kaiserlichen Angriffs die aufbrechenden innerevangelischen Spannungen zu überbrücken, verkörpert in den Gegensätzen zwischen der sächsischen und der Schweizer Reformation. Hier betonte Luther die Priorität seiner religiösen Positionen gegenüber dem politischen Kalkül, nicht ohne das Gefühl der Distanz zum Schweizer Reformator Zwingli – die Zwänge zur Abgrenzung hatten sich längst tief eingefressen.

Die ungeheure literarische Produktion Luthers, mit dem Höhepunkt der Bibelübersetzung, die sein Postulat eines schriftbegründeten Glaubens nachdrücklich untermauerte, ist bezeichnend. Sie wurde nun zum alleinigen Instrument des Appells an die Öffentlichkeit. Aber nach den Fanfarenstößen der großen Reformationsschriften kam immer stärker die Notwendigkeit der Abgrenzung: nicht nur von der römischen Kirche, gegen die bei Luther immer

radikalere Formen von Haß und Abneigung hervortraten, vor allem gegen das Papsttum, sondern auch von intellektuellen und politischen Mitstreitern distanzierte sich Luther, und mancher anfängliche Parteigänger distanzierte sich von ihm; unweigerlich wurde daraus einerseits die dogmatische Verfestigung der evangelischen Lehre und andererseits das Zusammengehen mit dem Landesstaat. Weggenossen wie Erasmus, wie die evangelischen Reichsritter um Hutten und Sickingen, wie die Schweizer, wie Agricola wurden deutliche Grenzen gewiesen, die radikalen aufrührerischen Bauern schließlich dem Schwert der Fürsten überantwortet. All diese Positionen schnitten tief ein, da sie mit der fast kirchenväterlichen Autorität Luthers verknüpft waren. Unmerklich ging die Dynamik des Aufbruchs in eine Phase der Konsolidierung über, wobei das eine nur schwer vom anderen zu trennen ist; auch nach den dramatischen Ereignissen von 1525 stand neben dem obrigkeitlichen Kirchenregiment eine weithin bekannte Popularität der Reformation. Auch die Wirkungsgeschichte Luthers zeigte eine Zeitverschiebung – der Popularitätsschwund, die Einengung setzten erst später ein.

Die ersten Auseinandersetzungen hatte Luther mit der radikalen Weiterführung seines Denkens durch die Wittenberger Schwärmer einschließlich seines alten Mitstreiters Karlstadt geführt. Dazu war er im Februar 1522 ohne Rücksicht auf die Gefahr von der Wartburg herabgeeilt. Am radikalsten äußerte sich Luthers Distanzierung gegen die Bauern. Dahinter standen klare Vorstellungen der Trennung des göttlichen und des weltlichen Regiments, die Sorge um die rechte Ordnung von Glauben und Lehre, die Furcht vor der Vereinnahmung durch sozial sprengende Kräfte, auch eine abgrundtiefe Gegnerschaft zu Thomas Müntzer. Einen weiteren Zwang bedeutete der ständige Vorwurf, vor allem von altgläubiger Seite, die Reformation nähre den Aufruhr – ein beliebtes Argument, um sie politisch zu töten.

Luther machte zuerst Vorschläge zur Konfliktregelung, die die alte Gesellschaft erhielten, den Bauern aber bessere rechtliche Möglichkeiten gaben: sie setzten sich später tatsächlich in ähnlicher Weise durch. Aber unter dem Eindruck der radikalen Entwicklungen innerhalb der Bauernbewegung und aus Sorge um das Schicksal des Evangeliums, schritt Luther schließlich zur radikalen Handlungsanweisung gegen die Bauern fort, die ihn mit dem Fürstenstaat identifizierte. Die Erklärung gegen die Täufer war selbstverständlich.

Vielleicht erschien die Distanzierung von den Bauern den Zeitgenossen Luthers verständlicher als heute. Die Symbiose mit dem Landesstaat verdichtete sich mehr und mehr. Nach Friedrichs des Weisen Tod wurde sein Bruder Kurfürst Johann der Beständige zum eigentlichen evangelischen Landesfürsten. Mit ihm nahm der Reformator die Konsolidierung des sächsischen Kirchenwesens in Angriff – stand er der kurfürstlichen Politik immer wieder mit Gutachten zur Seite. Der Kurfürst setzte ja für die Sache Luthers seine

politische Existenz aufs Spiel, und der Nachfolger mußte sein Einstehen für die evangelische Seite 1547 mit dem Verlust der Kur bezahlen.

So wurden Wittenberg und Sachsen der dauernde Lebenskreis Luthers. Die Kurfürsten sorgten für seinen Unterhalt, bald auch andere evangelische Fürsten. Mit Hof und Regierung, die ihm relativ ferner lagen, mit der Universität und mit der Stadt Wittenberg, beide eng verknüpft, sind die drei Lebenskreise Luthers markiert. Die sich ausformende Beamtenschaft Kursachsens identifizierte sich mit der Reformation und wurde so zum Vorbild für spätere Parallelentwicklungen in anderen Territorien; dieser Gruppe war der Reformator durchaus verbunden. Seine engste Umgebung bildeten die Notabeln der zunehmend an Bedeutung gewinnenden Stadt Wittenberg – sie erhielt starke Impulse durch die Universität und die reformatorische Bewegung. Wittenbergs Bürgermeister Lucas Cranach hatte mit seiner Werkstatt teil an der Propagierung der Reformation. Die Universität, starke Attraktion für Studenten aus allen Teilen Deutschlands, Sammelpunkt bedeutender Gelehrter, hatte ohnehin eine einmalige Stellung erreicht.

Von hier aus sprach Luther durchaus in die Weite – über die Universität und ihre Besucher, über die sächsische Regierung wirkte er aus Wittenberg hinaus, ganz abgesehen von seiner Autorität für die sich bildenden evangelischen Landeskirchen.

Mit seiner Heirat schlug Luther vollends in Wittenberg Wurzeln. Bis hin zu jüngsten Publikationen blieb die Eheschließung von 1525 – in den Stürmen des Bauernkriegs – Gegenstand der Kritik. Seine Ehe mit der adeligen ehemaligen Zisterzienserin Katharina von Bora, die Luthers Predigt und Klosterkritik zusammen mit elf Mitschwestern aus dem Konvent geholt hatte, in dem man sie einst versorgt hatte, kam eher zögernd zustande und nicht ohne Bedenken seiner selbst und vieler Freunde – obgleich Luther hier gleichsam seine Ordenskritik selbst realisiert hatte.

In vielem hatte Luthers Handeln einen Vorbildcharakter gewonnen. Die Kritik an der Heirat des einstigen Mönchs entsprang vielerlei Traditionen und Gefühlen, auch Vorurteilen. Trotz romantischer Stilisierungen in der Vergangenheit wird man Luthers Ehe und Familie eine wegweisende Qualität doch nicht abstreiten können. Katharina brachte ein adeliges Selbstbewußtsein, bestimmt auch, vielleicht durch die klösterliche Erfahrung gewonnen, Sicherheit und einen relativ weiten Horizont mit, die sie zu einer Partnerin mit einem selbständigen Gewicht machte. Katharina hat den Respekt ihres Mannes gewonnen und ihm stets Rückhalt geboten – vielleicht haben die alteuropäischen Ordenstraditionen stärker, als man annehmen will, bei der Ausbildung des deutschen evangelischen Pfarrhauses Pate gestanden. Jedenfalls war Luther stolz auf seine adelige Frau – und beide haben mit einem reichen Familienleben die Maßstäbe für künftige Pfarrhäuser gesetzt.

Martin Luther hatte eine starke Partnerin auch durchaus nötig, denn die

ungeheure Anspannung, die ständigen Gefühle der Gefahr, die immer neuen Krisenerscheinungen haben durchaus ihre Spuren in der Gesundheit Luthers hinterlassen – von körperlichen Beschwerden bis hin zu Depressionen. Aber der Reformator hat doch seine ungeheure Tätigkeit bis ans Ende seines Lebens aufrechterhalten. Wichtig war freilich auch der Kreis der Wittenberger Mitstreiter und Freunde, allen voran der so ganz anders geartete Humanist Philipp Melanchthon: Pfälzer, Neffe Reuchlins, glänzend begabter Philologe und wichtigster Partner Luthers.

Auch der späte Luther vollbrachte eine gewaltige Leistung – immer neue theologische Schriften, die fortgesetzte Vorlesungstätigkeit in Wittenberg, die Publizistik auf vielerlei Gebieten, die Kirchenorganisation, bis hin zur Liturgie – selbst als Liederdichter hat sich Luther einen Namen gemacht. Für die Kirchenorganisation wurde der fürsorglich auftretende Landesstaat zum entscheidenden Vehikel. Ein Ergebnis der Forderung nach dem allgemeinen Priestertum war schließlich der evangelische Pfarrer ein Quasi-Beamter seiner Obrigkeit.

Die Ausbreitung der Reformation folgte in starkem Maße den politischen Traditionen, den Klientelsystemen Sachsens; sie breitete sich von dort im norddeutschen Raum aus. Das andere Reformationssystem, die Städte des deutschen Südwestens, schlossen sich teils von Anfang an, teils, nach längerer Konkurrenz mit dem Schweizer Einfluß, nach dem Tode Zwinglis der lutherischen Bewegung an; dank Philipp von Hessen wurde Martin Bucer in Straßburg ein wichtiger Partner der Wittenberger.

Nach 1530, als sich der Schmalkaldische Bund wie eine schützende Glocke über die Reformation legte, stellten sich Luther neue Aufgaben – nicht nur die theologische Rechtfertigung eines so sehr der Einheit von Kaiser und Reich widersprechenden Bündnissystems; es mußten auch Formeln gefunden werden, um den gemeinsamen Glaubensbestand zu definieren. So wurde Luther nach Verkündigung und Abgrenzung auf eine dritte große theologische Aufgabe verwiesen: die Sammlung und Definition des Glaubensbestandes. Als Berater und Gutachter für nahezu alle evangelischen Fürsten und städtischen Magistrate blieb Luther eine unvergleichliche Autorität.

Aus dem stürmischen Siegeszug wurde immer mehr ein Beharren und Konsolidieren. Die Stunde der Landeskirche hatte geschlagen – die heroische Phase in Luthers Leben war übergegangen in eine weniger spektakuläre. Zu tun freilich blieb bis zum Lebensende genügend – Fragen der Kirche und des Glaubens, aber auch der Politik und Wirtschaft, haben immer wieder Reaktionen herausgefordert. Die Tätigkeit blieb immens, aber der Alltag, das Spiel der Politiker hatten Luther eingeholt – er nahm zweifellos Rücksicht auf die sächsische Politik, aber es blieb ein ungestümer eigenständiger Geist, der mit seinen Zornesausbrüchen auch nicht vor deutschen Fürsten haltmachte.

Als Luther am 18. Februar 1546 starb, schien die Situation seines Werkes

zwiespältig. Die evangelische Bewegung hatte scheinbar ungebrochen ihren Fortgang genommen, längst waren die meisten Teile Nord- und Ostdeutschlands in ihren Sog geraten, alte Widersacher wie das herzogliche Sachsen und Kurbrandenburg hatten sich der Reformation angeschlossen, der schließlich ganz Deutschland offenzuliegen schien. Nur die Habsburger und die bayerischen Wittelsbacher gaben der aufs höchste bedrohten alten Kirche von der Peripherie her Halt. Mit den Religionsgesprächen wurde ein letzter Versuch des Ausgleichs und der Einbindung der sich verselbständigenden Kirchen der Reformation gemacht. Der Kämpfer Luther stand ihnen eher skeptisch gegenüber. Aber über seinen letzten Jahren lag abermals und verstärkt der drohende Schatten Kaiser Karls V.; den großen Siegeszug des Kaisers, der diesen zum Herrn Deutschlands machte, sollte Luther ebensowenig erleben wie den Zusammenbruch der kaiserlichen Stellung.

War Martin Luthers Reformation ein vorwiegend deutsches Ereignis? Natürlich geht es nicht um jene nationale Inanspruchnahme des Reformators, wie sie im Jubiläumsjahr 1933 einen Höhepunkt erreicht hatte, als man Luther zum Prototyp des »deutschen Menschen« machte.

Es wurde sehr deutlich, wie stark der Werdegang Martin Luthers von den Bedingungen der deutschen Geschichte geprägt war. Das Unverständnis der Kurie für die Ereignisse jenseits der Alpen hat sicher zahlreiche Weichen gestellt, gab Luther Freiräume und Möglichkeiten. Die Opposition gegen Rom, die Kurienfeindlichkeit im Reich hat erheblich zu seinem Aufstieg beigetragen. Daß der Reichstag kirchliche Probleme diskutieren konnte, machte die schwache Position von Papst und Kurie deutlich. Es war aber vor allem eine Krise der deutschen Kirche, in die Luthers Wort hineinhallte.

Die politischen Konstellationen des Reiches wiederum ermöglichten Luther seine Behauptung; das begann schon mit der Gegnerschaft des Wittenberger Landesherrn Friedrich des Weisen gegen Luthers Kontrahenten Kardinal Albrecht von Mainz. Ohne den sächsischen Landesstaat Friedrichs des Weisen, ohne die reichspolitische Stellung dieses Kurfürsten wäre die Lage für Luther sicher prekärer geworden. Die öffentliche Wirksamkeit Luthers begann unter dem Schutz Kursachsens, sie verblieb und sie endete hier – die sächsische Stellung im Territorialgefüge des Reiches federte jeden drohenden Druck auf Luther ab. Diese Haltung von drei Kurfürsten dürfte Luthers grundsätzliche Bejahung der Obrigkeit erleichtert haben; die Reformation wurde so eine territorial bestimmte – am Ende stand die evangelische Landeskirche, beides wurde von Luther in Kursachsen eingeleitet.

Das ist kein Widerspruch zum lange ungebrochenen Echo Luthers bei einer breiten Volksbewegung; dies spricht für die dynamische Kraft seiner Anliegen, aber allein in den Reichsstädten vermochten die Massen auf Dauer wirksamen Druck auszuüben; doch auch hier blieben letztlich die Entscheidungen der Obrigkeiten maßgeblich, so sehr sie Rücksichten auf die allgemeine Stimmung

nahmen – immer offensichtlicher wird heute, daß die Konfessionsentscheidungen, vor allem der kleineren Herrschaften, eingebettet waren in ältere Hegemonial- und Klientelsysteme.

So wurde für die Behauptung der alten Kirche in Deutschland maßgebend die Option Kaiser Karls V. Dieser war wiederum entscheidend bestimmt durch die Weite des Reiches und durch dessen westeuropäisch-mediterrane Verankerung. Das Verharren des Reichsoberhauptes bei der alten Kirche machte Karl V. nicht nur zum gegebenen Mittelpunkt jeder altkirchlichen Konzentration und gab den wankenden Positionen der alten Kirche einen nicht zu unterschätzenden rechtlichen Rückhalt; dies zwang überdies die evangelische Bewegung vollends in die Koalition mit den Landesobrigkeiten, die willig waren, sie zu unterstützen. Eine zunächst nationale Bewegung wurde durch die überkommene Verfassungsstruktur des Reiches in eine landeskirchliche transformiert. Eine Alternative, mit dem »gemeinen Mann« zu gehen, stellte sich für Luther ernstlich nicht.

Karls V. Stellung wirkte sich auch gegen das Übergreifen lutherischer Ideen nach Westen und Süden aus. Die Entschlossenheit zur Ketzerverfolgung war in seinen Landen, aber auch in Frankreich und zunächst in England relativ groß. Das Luthertum fand anfangs kaum den Weg nach Westeuropa, abgesehen von der komplizierten Ausnahme England, wohl aber in die dem deutschen kulturellen Einfluß offenen Zonen Nord- und Osteuropas. Bezeichnenderweise war die Wirkung auf die deutschen Minderheiten besonders stark. War Luther also doch ein bloß deutscher Reformator? Eine solche Einschränkung trifft die Sache nicht ganz. Der deutsche Ausgangspunkt der Reformation hat ihren Weg mitbestimmt – aber Luther hat über die Grenzen des Reiches hinausgewirkt. Seine Schriften waren vielfach von deutschen Problemen bestimmt und häufig in jener deutschen Sprache formuliert, die seiner schöpferischen Kraft so vieles verdankt, auch waren die Voraussetzungen für eine Wirkung außerhalb Deutschlands ohne Frage ungünstiger. Aber auch dort hatten die von Luther aufgeworfenen Probleme ihr Echo – sowohl bei den reformierten Kirchen in Westeuropa als auch bei der anglikanischen Englands ist die historische Entwicklung nicht ohne die Einwirkung Luthers denkbar.

Es war hier die Rede von jenen Bedingungen, unter denen sich die Verkündigung Luthers vollzog, von Bedingungen, die wesentliche Teile der deutschen Geschichte waren – aber bei aller Einbettung in die nationale Entwicklung war es doch ein gewaltiger Geist, der die theologischen Aussagen Luthers bestimmte. Luther hat sich selbst halb ironisch, halb trauernd in Wittenberg immer wieder am Ende der Welt gesehen – demgegenüber schienen Nürnberg und Ulm mondän. Aber seine Stimme trug weit; mit seinen Gedanken setzte sich, wenn auch auf unterschiedliche Weise, ganz Europa auseinander. Sosehr ein Großteil seiner Schriften an Deutschland gebunden blieb, die wichtigsten hörte die Welt doch.

Nicht zuletzt hörte sie auch die alte Kirche. Auch ihre Erneuerung, so zögernd und so verspätet sie kam, dankt der Herausforderung Luthers sehr viel – die Erfolge des erneuerten Katholizismus sind ohne die Erfahrungen der Reformation nicht zu denken, und es war in Deutschland nicht leicht – trotz vereinzelter früher Ansätze katholischer Reform – der erstarrenden alten Kirche einen neuen Geist einzuhauchen. Ohne Frage hat dabei die Antwort der Reformation auf ein verändertes Frömmigkeitsbedürfnis eine große Rolle gespielt. Der Abbau konfessioneller Vorurteile legt heute derartige Interdependenzen deutlich frei. Sicher war Martin Luther ein deutscher Reformator, aber er wirkte in die Welt – und war er nicht auch, ohne es so zu wollen, schließlich ein wenig der Reformator der alten Kirche?

Die Luther-Auffassungen in der deutschen Geschichtsschreibung

Von Ernst Schulin

Mit diesem Thema sprechen wir eines der größten der deutschen Geschichtsschreibung überhaupt an. Schon die Werke, die sich mit Luther allein befassen, sind unübersehbar. Aber das Thema läßt sich nicht auf das Biographische eingrenzen. Luther und die deutsche Reformation sind nicht dasselbe, aber untrennbar miteinander verbunden. Das Thema läßt sich auch nicht kirchengeschichtlich eingrenzen. Die Reformation ist auch eine Angelegenheit der politischen Geschichte, auch der Kultur- und Sozialgeschichte. Ihre Wirkungen und die Auffassungen von ihren Wirkungen bis in die Gegenwart der jeweiligen Historiker sind nicht zu trennen.

Man kann geradezu den Satz aufstellen, daß die Luther-Auffassungen in der deutschen Geschichtsschreibung einen ähnlich hohen Stellenwert haben wie die Auffassungen über die Französische Revolution in derjenigen Frankreichs. Über beide Themen gibt es ähnlich heftige Kontroversen, eine ähnliche Meinungsvielfalt und, noch wichtiger, meinungsbildende Parteien und Institutionen, die nicht zulassen können, daß über dieses Thema beliebige Theorien aufgestellt werden, es also schutzlos der Meinungsvielfalt preisgegeben wird. Apologien waren für die einen ebenso existentiell wichtig wie Verurteilungen für die anderen, und teilweise ist das noch heute so. Bei der Lutherauffassung gilt das nicht nur für die verschiedenen Konfessionen, sondern auch für nationale und staatliche Grundeinstellungen zur modernen oder zur deutschen Kultur.

Der Stellenwert war nicht immer gleich hoch, die parteiliche Stellungnahme nicht immer gleich scharf. Von besonderer Wichtigkeit war das Thema im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert: in der Zeit also, als die drei von Jacob Burckhardt unterschiedenen Potenzen Staat, Religion und Kultur schon selbständig nebeneinanderstanden, man aber noch intensiv bestrebt war, sie aufeinander zu beziehen. Vorher, im 18. Jahrhundert, hatte sich die deutsche Literatur und Philosophie besonders im protestantischen Raum entwickelt. Im 19. Jahrhundert bildete sich der deutsche Nationalstaat, zunehmend ohne Österreich und unter preußischer, also protestantischer Führung. Das entsprechende, den Protestantismus politisch und kulturell bevorzugende Geschichtsbild mußte die Opposition des deutschen Katholizismus hervorrufen.

Im gleichen Jahrhundert finden wir die große, international führende Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung. Trotz des Einflusses der katholischen Romantik und der Bedeutung der

Münchner historischen Schule wird man sagen können, daß auch in ihren Hauptvertretern der Protestantismus überwog. Ich bin darüber hinaus der Auffassung, daß sie in ihren spezifischen Grundzügen davon geprägt war, daß und wie Luther die Reformation verursacht hatte. Keine andere europäische Nation besitzt einen religiösen Heros, der so sichtlich eine entscheidende kirchliche und damit zusammenhängend auch politische Umwälzung bewirkte und beinahe beiläufig auch noch für die Sprache und Literatur tätig wurde. Es ist von daher verständlich, wie hoch in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts die Rolle der willensstarken Einzelpersönlichkeit, diejenige der geistigen Persönlichkeit und die der Idee als geschichtlich antreibend eingeschätzt wurden. Das große historische Individuum galt als besonders wichtig, verehrungswürdig, außerdem als schwer durchdringlich, also interpretationsbedürftig. Ebenso verständlich ist aus dem zwar nur partiellen, aber doch sehr erstaunlichen Erfolg der Lutherischen Reformation das Interesse am Zusammenwirken von Persönlichkeit und günstigen Umständen, von Geist und Politik, Ideen und Interessen, kirchlichem Reformwillen und politischem Eigennutz. Da die Reformation zuweilen durch Papst, Franzosen oder Türken gerettet und gefördert worden ist, konnte man darin Gottes unerforschliche, aber beschreibenswerte Wege sehen. Also sowohl die starke Bedeutung der politischen (und weniger der sozialen) Geschichte als auch die der Geistesgeschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft sind hiervon ableitbar. Außerdem würde ich indirekt auch das immer betonte Prinzip dieser Geschichtswissenschaft, »ad fontes« zu gehen, die echten schriftlichen Quellen über alles zu achten, um die wahren Verhältnisse zu erkennen, auf Schriftprinzip und Traditionskritik Luthers – freilich auch der humanistischen Reformer – zurückführen.

Die deutsche Geschichtsschreibung ist also stark von der historischen Erscheinung Luthers, seiner Reformation und ihren Wirkungen geprägt. Das heißt nicht, daß in dieser Geschichtswissenschaft die Beschäftigung mit der Persönlichkeit Luthers immer von gleicher Wichtigkeit gewesen wäre. Schon vor dem 19. Jahrhundert waren bei den Protestanten die Meinungen darüber geteilt, was wichtiger, für die Nachwelt bewahrenswerter sei: Luther oder das Luthertum, die große Persönlichkeit oder das reformatorische Werk. Die Entscheidung darüber war damit verbunden, ob man sich mehr an der dogmatischen Erstarrung des späteren Luthertums stieß oder an dem schwierigen Charakter dieses Mannes, mit dem schon seine Zeitgenossen, auch die Freunde und Anhänger, große Probleme hatten.

An Äußerungen Lessings und Goethes kann man die beiden Meinungen beispielhaft zeigen. Lessing wendet sich 1754 einmal gegen die Beschuldigung des Cochläus, des publizistischen Hauptgegners Luthers in dessen Lebenszeit, »der Neid auf die Ablaßeinkünfte der Dominikaner habe den Augustiner Luther zum Ablaßstreit und damit zur Reformation bewogen«. Lessing hält

das für unwahrscheinlich, fragt aber darüber hinaus, was eigentlich damit für die Gegner gewonnen wäre, wenn es stimmte, fragt also, ob der Streit darüber nicht unsinnig sei. »Genug, daß durch die Reformation unendlich viel Gutes ist gestiftet worden, welches die Katholiken selbst nicht ganz und gar leugnen; genug, daß wir in dem Genusse ihrer Früchte sitzen; genug, daß wir diese der Vorsehung des Himmels zu danken haben. Was gehen uns allenfalls die Werkzeuge an, die Gott dazu gebraucht hat? Er wählt überhaupt fast immer nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten. Mag doch also die Reformation den Neid zur Quelle haben; wollte nur Gott, daß jeder Neid ebenso glückliche Folgen hätte!«[1]

Steht hier die Reformation im Mittelpunkt, so bekennt Goethe 1817 in einem Brief voll Ärger über die Jubiläumsvorbereitungen: »Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hunderterlei Schriften verherrlicht werden . . . Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so ins klare, daß die Figuren ihren poetischen, mythologischen Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.«[2]

Bei aller Unterschiedlichkeit ist bezeichnend, daß Lessing seine Ansicht nur hypothetisch äußert. Auch er will auf Luther nicht verzichten, den führenden Mann der Reformation, in dessen Geist er, Lessing, gegen die dogmatischen Lutheraner streiten kann.

Im übrigen wird man sagen können, daß Goethe die populäre Auffassung richtig wiedergab. Die Person Luthers stand hier im Mittelpunkt. Er wurde, wenn man seine Intention und Lehre nicht mehr verstand oder ihr nicht mehr folgen wollte, lieber umgedeutet als vergessen. Aus dem Rebellen gegen das Papsttum, dem Propheten oder Gottesboten, der die Reformation vollbracht hatte, wurde der Revolutionär gegen alle Traditionen, der Aufklärer, der nationale Heros oder der fromme evangelische Hausvater, der vorbildliche Bürger, der deutsche Dichter. Diesen populären Auffassungen gegenüber ordnete ihn die Geschichtsschreibung stärker in das Gesamtphänomen der Reformation ein. Auch die kontroversen Anschauungen der katholischen Historiker konzentrieren sich zunächst auf die Reformation und nicht auf die Person Luthers. Erst als nach 1871 im protestantisch geführten Deutschen Kaiserreich der Kulturkampf tobte und Luther gewissermaßen zum Vorgänger

1 G. E. Lessing, aus der »Rettung des Cochläus aber nur in einer Kleinigkeit« (1754), Sämtliche Schriften, hg. von K. Lachmann, F. Muncker, Bd. V., S. 365f. Abgedruckt in: E. W. Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Freiburg 1952, Bd. II (Dokumente), S. 305f.

2 Goethe an Knebel, 22. August 1817. (Briefe, ausgewählt von Rudolf Bach. München 1958, S. 816.)

Bismarcks stilisiert wurde, trat die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit ihm in den Vordergrund.

Nur wenn man sich diese Konstellationen klarmacht, kann man erkennen, wie sich die Luther-Auffassungen entwickelt haben und wovon die heutige abhängig und wovon sie frei ist.

Ich kann einen Überblick natürlich nur in wenigen Strichen geben. Da wir in einem Lutherjubiläumsjahr stehen, scheint es mir am naheliegendsten zu sein, wenn ich den Blick auf drei frühere Jubiläumsjahre richte – auf die Jahre 1817, 1883 und 1917 – und frage, wie sich in ihrem Umkreis die geschichtliche Lutherauffassung verändert hat. Dieser Aufbau hat auch den Vorzug, Zeitumstände und öffentliche Meinung mit den wissenschaftlichen Auffassungen zu verknüpfen.

1817 –: Was liegt dahinter, wenn wir nach den geistigen Strömungen fragen? Aufklärung und Rationalismus schon weit zurück, die klassische Epoche der deutschen Literatur noch näher, ganz nahe die Romantik. Die deutsche Aufklärung und Klassik, wie gesagt meist im protestantischen Raum, sah sich als Fortsetzung der großen geistigen Freiheitsbewegung, die mit Luthers Reformation begonnen hatte. Auch innerhalb der katholischen Aufklärung redete man nicht mehr, wie früher, von Luther als dem Unmenschen und Dämon, der die christliche Einheit zerrissen hatte. Der katholische Historiker Michael Ignaz Schmidt hatte 1778-93 eine bändereiche, weitverbreitete »Geschichte der Deutschen« verfaßt, in der er die bemerkenswerte Meinung vertrat, Luther habe zwar die christliche Freiheit immer im Munde geführt und fördern wollen, habe aber faktisch »durch seine Dazwischenkunft« die Aufklärung eher gehemmt, vor allem die der Katholischgebliebenen, »als welche nun auf einmal so sehr in die Enge getrieben wurden, daß mehr als zwey Jahrhunderte nöthig waren, bis sie sich wenigstens in Deutschland etwas freyer zu athmen getrauten«.[3]

Politisch stand man 1817 noch unter dem Eindruck der erfolgreich beendeten Befreiungskriege gegen Napoleon. Viele sahen darin den Beginn der Restauration von Staat und Kirche, andere erhofften den Fortgang von Reformen, alle feierten das Reformationsjubiläum überschwenglich. In Wittenberg, eben preußisch geworden, wurde ein Lutherdenkmal errichtet; Preußen verkündete die Union von Lutheranern und Reformierten, die als »die magna charta evangelischer Einheit im Geiste evangelischer Freiheit« bezeichnet wurde. Und 500 Studenten, vor allem aus Jena, organisierten für den 18./19. Oktober ein Fest auf der Wartburg. Sie schufen damit eine andere Verbindung: die des Jahrestages der Völkerschlacht bei Leipzig mit der Reformation. Nachdem, wie

3 Michael Ignaz Schmidt, Geschichte der Deutschen, Bd. VI. Wien 1785, S. 309. Zitiert bei: Heinrich Lutz, Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation. In: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, hg. von R. Koselleck u. a. (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 1). München 1977, S. 187.

es hieß, Luthers Geistesfreiheit gefährdet gewesen und auf Leipzigs Fluren wiedererkämpft worden war, gelobte man, sich für den weiteren Kampf um innere und äußere Freiheit eng zusammenzuschließen.[4]

Hier liegt der Ursprung von Rankes Beschäftigung mit der Reformationsgeschichte, ja wohl mit der Geschichte überhaupt. Er entwarf damals eine Lutherbiographie und versuchte sie vor allem aus Originaltexten Luthers zusammenzusetzen, um sich gegen die unhistorischen Aktualisierungen zu wenden. Die Quellen sollten zeigen, wie Luther eigentlich gewesen war; wie einseitig es also war, ihn als politischen Revolutionär zu feiern.[5] Zwei Jahrzehnte später erwuchs daraus Rankes »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« (1839-47), in ihrer engen Verbindung von kirchlicher und politischer Geschichte die maßgebende Reformationsdarstellung über das 19. Jahrhundert hinaus. Sie wurde in einer Zeit geschrieben, die für seinen gemäßigten Standpunkt viel Sinn hatte. Während der Restauration und des Vormärz sah man in Luthers Reformation nicht mehr so stark, wie 1817, den Anfang einer weiterzuführenden Revolution oder Reform, sondern mehr die deutsche Form einer Umwälzung, die im Grunde »genügte« – ähnlich wie in England die Glorreiche Revolution von 1688 – und politische Wirren wie die Revolutionen in romanischen Ländern überflüssig machte. Ranke stellte Luther als politisch konservativen religiösen Reformator zwischen Altgläubigen und Radikalen dar. Er fand ihn nicht gegenüber dem Papsttum oder in Worms vor Karl V. am heldenmütigsten, sondern in dem Moment, als er Ende 1521 den Wittenberger Unruhen entgegentrat.[6] In dieser Weise wurde von Ranke die ganze Reformation in ihrer gemäßigten Entwicklung bejaht und als Höhepunkt deutscher Geschichte, als Zeitpunkt, in dem hier Weltgeschichte stattfand, begriffen.

Ranke glaubte diesen stolzen Standpunkt auch seinen katholischen Lesern gegenüber vertreten zu können, nachdem er vorher in seiner Papstgeschichte die immer noch hohe religiös-politische Bedeutung des neuzeitlichen Katholi-

---

4 Georg Arndt, Das Reformationsjubelfest in vergangenen Jahrhunderten. Berlin 1917, S. 29ff. Vgl. auch: Lutz Winckler, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes. Lübeck/Hamburg 1969. Schon das erfolgreichste Theaterstück der deutschen Romantik, Zacharias Werners »Martin Luther oder die Weihe der Kraft«, 1806 uraufgeführt, feierte den Reformator als vaterländischen Befreier und trug damit zu der entsprechenden Popularisierung bei. Vgl. Manfred Karnick, Martin Luther als Bühnenfigur. In: Bild und Gedanke, Festschrift für Gerhart Baumann, hg. von G. Schnitzler. München 1980, S. 260-263.

5 Rankes Fragment über Luther (1817) wurde, soweit noch vorhanden, vollständig veröffentlicht in: L. v. Ranke, Aus Werk und Nachlaß, Bd. III: Frühe Schriften, unter Mitarbeit von G. Berg, V. Dotterweich, hg. von W. P. Fuchs. München/Wien 1973, S. 329-466.

6 L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, hg. von P. Joachimsen. München 1925, Bd. II, S. 25. Vgl. auch die Einleitung zum 7. Buch, worin der »große Reformator« als »zugleich einer der größten Konservativen, welche je gelebt haben«, bezeichnet wird: Bd. IV, S. 5.; vgl. auch Curt Hohoffs Beitrag »Martin Luther bei Leopold von Ranke« in diesem Heft S. 543.

zismus gewürdigt hatte. Sofort, 1846-48, schrieb aber Ignaz Döllinger eine dreibändige katholische Gegendarstellung: »Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkung«. Die Gegenposition entwickelte Döllinger vor allem aus der Frage nach der Wirkung der Reformation auf das Volk im ganzen 16. Jahrhundert. Er beantwortete sie dokumentarisch, mit Quellenaussagen absichtlich nicht von Katholiken, sondern von Luther und anderen Reformatoren, in denen sich diese tief enttäuscht über den kirchlichen, bildungsmäßigen und sittlichen Verfall Deutschlands seit Einführung der Reformation beklagten. Genau wie Aufklärung und Französische Revolution, folgerte Döllinger, habe also auch der Traditionsbruch im 16. Jahrhundert religiös und moralisch zerstörend gewirkt. Er führt das ziemlich weitgehend auf Luther zurück, weniger auf seine menschlichen als auf seine theologischen Schwächen, auf die Rechtfertigungslehre, die durch ihre Geringschätzung der »guten Werke« entsittlichend gewirkt habe.

Hinsichtlich der Deutung von Luthers politischer Haltung hat Ranke keine vergleichbare Gegendarstellung hervorgerufen, obwohl sie auf Anhänger des politischen Liberalismus enttäuschend gewirkt haben muß. Karl Hagen, der in seinem dreibändigen Werk »Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter« (1841-44) erstmals den ganzen Umfang des »linken Flügels« der Reformation durch die Flugschriftenliteratur dokumentierte, kritisierte immerhin Luthers Abwendung von ihm. Wilhelm Zimmermann in seiner großen Darstellung des Bauernkrieges (1841/43) vermied ausdrücklich, Luthers sehr problematische Haltung bei diesen Ereignissen hervorzuheben und anzugreifen.[7] Das geschah erst durch Friedrich Engels in seiner Schrift »Der deutsche Bauernkrieg« (1850). Er stützte sich auf Zimmermann, deutete aber die religiös-politischen Streitfragen als Klassenkämpfe und schilderte nun die Reformation als eine gescheiterte Revolution, die dank des »obrigkeitsfrommen« Reformers Luther und seiner »bürgerlichen Partei« schon genauso verlaufen sei wie eben die Revolution von 1848: die Bourgeoisie habe sich von Bauern und Plebejern getrennt und zu den Fürsten geflüchtet – wodurch diese die eigentlichen Sieger geworden seien.

Hier haben wir also statt des Nationalhelden und geistigen Befreiers den Bürger und Fürstendiener Luther, wenn auch diese Umdeutung von der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung nicht anerkannt wurde. Immerhin läßt sich aus dieser Anschauung entnehmen, daß es nach Rankes Werk nicht mehr gut möglich war, die konservative Seite in Luther und seiner Reformation zu übersehen. Statt ihn umzudeuten, wie 1817, mußte man ihn kritisieren.

Wir machen nun einen Sprung zum Jubiläumsjahr 1883. Hier befinden wir uns im eben zwölfjährigen Deutschen Kaiserreich. Preußen dominiert. Bis-

7 Wilhelm Zimmermann, Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges. Stuttgart 1841-43, Bd. III, S. 711.

marck leitet noch die Politik. Seit zehn Jahren führt er zusammen mit den Liberalen den Kulturkampf gegen die katholische Kirche, versucht aber bereits auszugleichen und zurückzustecken. Denn zur Stabilisierung des Staates muß gegen die Säkularisierungstendenzen des Liberalismus und Sozialismus das religiöse Element im Volk gestärkt werden, vor allem freilich der Protestantismus, die führende Konfession im Reich. Hierfür kam das Lutherjubiläum günstig.

Man kann eine merkwürdige, zeitlich nur wenig später liegende Parallele zu Frankreich feststellen: Dort hatte sich seit 1871 die Republik entwickelt und feierte 1889 mit gewaltigem Aufwand die 100jährige Französische Revolution. Man mußte sich dabei gegen ein sehr wirkungsvolles antirevolutionäres Geschichtswerk wenden, die »Origines de la France contemporaine« (1876 ff.) von Hippolyte Taine, in denen die letzten hundert Jahre Frankreichs als Krankheits- und Verfallsgeschichte begriffen worden waren. Man gründete dagegen wissenschaftliche Einrichtungen zur genauen Erforschung der Revolution.

Auch in Deutschland wurde 1883 mit großem Aufwand gefeiert. Allenthalben hielten die Historiker Festreden, Heinrich von Treitschke die wortgewaltigste. Schon vom Anlaß, dem Geburtsjahr Luthers, her trat die Reformation hinter der Persönlichkeit des Reformators zurück, aber das wurde durch Treitschkes zeittypische Grundauffassung, daß Männer Geschichte machen, verstärkt. Geschichtsschreibung und populäre Meinung waren sich insofern einiger als früher. Treitschke feierte Luther als deutschen Nationalhelden und bedauerte, daß ihn nur die Protestanten so sähen. »Millionen unserer Landsleute stehen teilnahmslos oder grollend abseits; sie wollen, sie können nicht begreifen, daß der Reformator unserer Kirche der gesamten deutschen Nation die Bahnen einer freieren Gesittung gebrochen hat, daß wir in Staat und Gesellschaft, in Haus und Wissenschaft, überall noch den Atem seines Geistes spüren.« Sicherlich stehe heute der denkende deutsche Katholik dem deutschen Protestanten in seiner ganzen Weltanschauung näher als seinem spanischen Glaubensgenossen. Mit Luther, dem Mann der germanischen Welt, nicht mit den romanischen Erscheinungen der Renaissance oder gar der Französischen Revolution, beginnt für Treitschke die Neuzeit. Er betont dann, anders als es 1817 geschah, weniger die Geistesfreiheit als die des Staates: »Erst Luther warf den Satz, ›Geistliche Gewalt über der weltlichen‹, diese starke Mauer der Romanisten, in Trümmer und lehrte, daß der Staat selber eine Ordnung Gottes ist. . . Diese Tat der politischen Befreiung (wirkte) fast noch gewaltiger, noch weiter in die Welt hinaus als die Reformation der Kirche.«[8]

Man kann sagen, daß in dieser Zeit das protestantische deutsche Bürgertum

8 H. v. Treitschke, Luther und die deutsche Nation (1883). In: Aufsätze, Reden und Briefe, hg. von K. M. Schiller. Meersburg 1929, Bd. I, S. 233-249, die Zitate S. 234 und 241.

sein geschlossenes Geschichtsbild von der Reformation über das Preußentum zum Deutschen Reich ausbildete – ein Geschichtsbild, das dank der herrschenden Stellung dieses Bürgertums auch auf andere Schichten ausstrahlte. Die klassisch-romantische Kulturperiode zwischen Friedrich dem Großen und den Befreiungskriegen wurde darin mehr oder weniger integriert. Luther und Bismarck wurden die beiden Hauptsäulen dieses Baus und spielten als Leitbilder eine kaum zu überschätzende Rolle. Oder anders gesagt: Von damals bis weit über den 2. Weltkrieg hinaus war für den deutschen protestantischen Bürger, wenn er vorwiegend religiös interessiert war, Luther das konkurrenzlose Vorbild, wenn kulturell: Goethe, wenn politisch: Bismarck. Die je beiden anderen wurden aber von allen mitverehrt. Die Historiker Max Lenz und Erich Marcks sind repräsentativ für diese Geschichtssynthesen im Kaiserreich.[9]

Die nationalpolitische Idealisierung Luthers beruhte vor allem auf Popularität und profaner Geschichtswissenschaft. Das kirchengeschichtliche und theologische Interesse des 19. Jahrhunderts an Luther wird von heutigen Fachleuten als auffallend gering charakterisiert.[10] Aber auch innerhalb der profanen Geschichtswissenschaft gab es zur Zeit des Jubiläums 1883 evangelischerseits kein neues Werk über Luther oder die Reformation, das sich an Einfluß mit der »Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters« (1878-94) des katholischen Historikers und Priesters Johannes Janssen messen konnte. Dies ist die Parallele zu Taine.

Janssen knüpfte an Döllingers Untersuchungen an, die er quellenmäßig bereicherte und zu einer Gesamtdarstellung umformte. Vor allem ergänzte er ihn dadurch, daß er nicht nur den »Verfall« seit der Reformation beschrieb, sondern auch die »blühende Zeit« *vor* der Reformation, die bisher immer zweckvoll verdunkelt worden sei. Die Veränderung oder vielmehr die zerstörerische Revolution seit Beginn des 16. Jahrhunderts besteht für ihn in dem Sturz der Sozialordnung des Mittelalters, einer Ordnung, die aus dem Glauben an die Verdienstlichkeit der guten Werke geschaffen worden sei. Hauptschuldige an dieser Zerstörung seien das Römische Recht, durch dessen Rezeption der weltlich-fürstliche, dem deutschen Wesen widerstrebende Absolutismus

9 Vgl. Hans-Heinz Krill, Die Rankerenaissance. Berlin 1962, bes. S. 26-41. Bernd Faulenbach, Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980, S. 127f. Max Lenz veröffentlichte im Jubiläumsjahr 1883 eine Lutherbiographie und nannte den zweiten Band seiner Kleinen historischen Schriften »Von Luther zu Bismarck«. München/Berlin 1920. Erich Marcks verglich »Goethe und Bismarck«, in: Männer und Zeiten, Bd. II. Leipzig 1911.

10 Vgl. Heinrich Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Göttingen[2] 1970, S. 77-85. Theodosius Harnack ist für Bornkamm der einzige, der im 19. Jh. ein bedeutendes theologisches Lutherbuch geschrieben hat (S. 82), aber dieses Urteil mag von dessen Vorläuferbedeutung für die Karl-Holl-Schule beeinflußt sein. Die umfassende, wegen ihrer wissenschaftlichen Gediegenheit z. T. noch heute herangezogene Lutherbiographie von Julius Köstlin erschien in erster Auflage 1875, war aber weder in der Deutung noch in der Popularisierung Luthers ein epochales Werk.

gestärkt worden sei, der aufkommende Kapitalismus, Luthers Kampf gegen die Werkheiligkeit und die sogenannte Luther-Huttensche antipäpstliche und antikaiserliche Revolutionspartei.

Janssen schrieb das alles mit nationalem und sozialem Engagement gegen die bisherige Geschichtsauffassung. »Wie haben wir Katholiken uns doch über unsere eigene Vergangenheit durch die protestantischen und protestantisierenden ›Geschichtsbaumeister‹ irreführen lassen«, schrieb er nach Abschluß des Bandes über das Spätmittelalter.[11] Das ganze Werk wurde von der herrschenden Geschichtswissenschaft massiv angegriffen, aber es wirkte nicht nur enorm auf die deutschen Katholiken, die es in den Jahren des Kulturkampfes gut brauchen konnten, sondern auch weit in den protestantischen Raum hinein. Max Lenz spottete zwar, daß sich Janssen nur »mit Gänsefüßchen« vorwärtshelfe,[12] aber eben die hiermit gemeinten unzähligen neuen und verblüffenden Quellenzitate machten das Werk interessant. Es war schwer, den entsprechenden wissenschaftlichen Echtheitseindruck wieder abzuschwächen. Auch der im Vordergrund stehende sozialpolitische und kulturhistorische Standpunkt des Verfassers wirkte modern. Jacob Burckhardt war davon ebenso fasziniert wie von Taines Werk über die französische Geschichte. Beides waren Kulturgeschichten, obendrein Geschichten eines kulturellen Niederganges und sprachen ihn deshalb an. »Ja, ja, meine Herren, wer Janssen widerlegen will, der muß früh aufstehn«, pflegte er in seinen Vorlesungen zu sagen.[13]

Nietzsche wurde von Burckhardt auf dieses Werk hingewiesen, und hier ist nun bemerkenswert, wie dieser Kulturphilosoph, für den heidnische Antike, Renaissance und Aufklärung wichtiger waren als Christentum und Kirche, von Janssen in seiner Kritik an der Reformation und an Luther bestärkt wurde. In der »Morgenröte« reflektiert er entsprechend über »Werke und Glaube«. Allerdings ist es nicht die deutsche Spätgotik, deren Zerstörung durch Luther er bedauert, sondern die italienische Renaissance. Luther ist für ihn ein barbarischer Reaktionär. Beinahe wie der frühere katholische Historiker Schmidt beklagt er die Reformation, diesen »Bauernaufstand des Geistes«, als Verzögerung. »Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ›Unmöglichkeit‹ die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte! . . . Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern.«[14] Kaum ein anderes Urteil

11 Johannes Janssen. Briefe. Hg. von Ludwig Pastor. Freiburg 1920, Bd. II, S. 16 (vom 25. 12. 1874).

12 Max Lenz, Janssen's Geschichte des deutschen Volkes, eine analytische Kritik. In: »Historische Zeitschrift« 50, 1883, S. 235.

13 Nach Werner Kaegi, Jacob Burckhardt, Bd. V. Basel/Stuttgart 1973, S. 57. Vgl. auch J. Burckhardt, Historische Fragmente, hg. von W. Kaegi. Stuttgart/Berlin 1942, S. 87-104 mit Verweisen auf Döllinger und Janssen.

14 F. Nietzsche, Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. I, S. 1029 (Morgenröte Nr. 22), Bd. II, S. 229 (Fröhliche Wissenschaft Nr. 358), Bd. II, S. 1148 (Ecce Homo. Der Fall Wagner, Nr. 2).

Nietzsches, berichtet sein Freund Overbeck, habe die deutschen Bildungsphilister heftiger in Entrüstung versetzt als das über Luther und die Reformation.[15] Sie waren nicht gewohnt, von protestantischer Seite dergleichen zu hören. Bei von Nietzsche beeinflußten Schriftstellern wie Thomas Mann oder Gottfried Benn wird man es aber wiederfinden, und wir werden noch sehen, in welcher veränderten Form es geschichtswissenschaftlich aufgenommen wird.

Kehren wir zum Jahr 1883 zurück. Angesichts der nationalen religiös-politischen Bedeutung und gegen katholische Abwertungen errichtete man den Verein für Reformationsgeschichte und legte den Grundstein zur 100bändigen Weimarer Lutherausgabe. Die sogenannte Luther-Renaissance begann. Neue Quellen vor allem zu Luthers Frühzeit kamen ans Licht. Die Fülle der Spezialforschungen setzte ein. Ein späterer protestantischer Historiker, Justus Hashagen, hat diese Unternehmungen als zugleich streng wissenschaftlich und apologetisch bezeichnet. Schon leichte Verdunklungen des Lutherbildes durch Forscher, die über die Täufer, über Karlstadt oder Erasmus arbeiteten, wurden scharf kritisiert.[16]

Nur von hier aus, von der neugebotenen Quellengrundlage und zugleich von der deutsch-protestantischen Monumentalisierung Luthers aus, ist der rabiate katholische Gegenschlag am Anfang unseres Jahrhunderts zu verstehen. Der starke nationale und religiöse Held sollte als schwacher, seelisch schwer gestörter Mensch entlarvt werden. Der Dominikaner Heinrich Denifle und der Jesuit Hartmann Grisar, die übrigens beide persönlich unter den Folgen des Kulturkampfes litten, gingen hierin weit über die früheren katholischen Historiker hinaus, zumal sie sich viel stärker auf Luther als Hauptschuldigen der Reformation konzentrierten.[17] Wären nicht Denifles wüste polemische Übertreibungen und Grisars feindseliger Ton – Dinge, die auch katholische Leser an diesen gelehrten Werken sofort abstießen –, so könnte man sagen: Hiermit begann die Erforschung des Zusammenhangs der spätmittelalterlichen Theologie mit Luthers religiösem Denken, in diesem Zusammenhang auch das Fragen nach dem Zeitpunkt seines »Abfalls« bzw. reformatorischen Durchbruchs, und hiermit setzten außerdem die psychologischen Lutherdeutungen ein. Denifle kannte schon vor ihrer Veröffentlichung (1908) die Römerbriefvorlesung, schlug die Verbindung zur Mystik und zur occamistischen Philosophie und ihrer Betonung der Werkheiligkeit und stellte fest, daß Luther ein unselbständiger Schüler aller schlechten theologischen Entwicklungen des 15.

15 Zitiert bei Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. III. Leiden 1956, S. 156f.

16 Justus Hashagen. Die apologetische Tendenz der Lutherforschung und die sog. Lutherrenaissance. In: »Historische Vierteljahresschrift« 31, 1938, S. 625-650, bes. S. 626.

17 P. Heinrich Denifle OP, Luther und das Luthertum, 2 Bde. Mainz 1903-9. (Der 2. Bd. bearbeitet von P. Albert Maria Weiß OP). Hartmann Grisar SJ, Luther, 3 Bde. Freiburg 1911/12. Ders., Martin Luthers Leben und sein Werk. Freiburg 1926.

Jahrhunderts war. Da er außerdem ein »trauriges Inneres« besaß und als Mönch unter sexueller Begierlichkeit und entsprechendem Sündenbewußtsein litt, konnte das nicht gut enden. Das heißt: Für die katholische Kirche, die Denifle, anders als Janssen, im 15. Jahrhundert in übler Lage sieht, war die Reformation vielleicht ein Segen. Denifle sah, wie es sein Mitarbeiter Albert Maria Weiß ausdrückt, die Reformation als »Cloaca maxima«, den großen »Abzugskanal, durch den das seit langem angehäufte Verderben abgeleitet wurde, das sonst, wenn es in der Kirche geblieben wäre, alles verpestet und vergiftet hätte«.[18]

Grisar ist demgegenüber zurückhaltender, untersucht die traumatische Psychose, unter der Luther in den Klosterjahren seinen Affekt gegen die guten Werke entwickelte, genauer, und akzentuiert den »Subjektivismus« Luthers, also die vom Protestantismus gerühmte Berufung auf das Gewissen, die Entwicklung zur eigenverantwortlichen Individualität, die für Grisar den Weg zum Nihilismus in der Religion bedeutet. Beide setzten übrigens den eigentlichen »Abfall« Luthers sehr spät an, nach 1517.

Es gab nach 1883 auch eine innerprotestantische, natürlich viel maßvollere Gegenrichtung gegen die orthodoxe, national-religiöse Lutherforschung und -verherrlichung. Man nennt sie die »neuprotestantische« Richtung. Sie ging aus von der veränderten Bedeutung der Kirche in der modernen Welt, in der sie nicht mehr, wie im Mittelalter, beherrschende Autorität ist. Sie ging außerdem aus von neuen Forschungserkenntnissen über den westeuropäischen und amerikanischen Protestantismus, der von calvinistischen und täuferischen Sekten geprägt ist und stärker als das Luthertum zu modernen staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Anschauungen und Einrichtungen geführt hat. Etwa Georg Jellinek und Max Weber hatten das festgestellt, und Rudolf Sohm demgegenüber das noch mittelalterliche Staatsideal Luthers, das große geistlich-weltliche Gemeinwesen des Corpus Christianum, betont.[19] In dieser Opposition gegen die übliche, etwa von Treitschke vertretene Auffassung lag die damals gegenwartspolitisch sehr berechtigte Befürchtung, mit Hilfe des Lutherideals werde einseitig eine konservative, obrigkeitliche Staatsordnung stabilisiert.

So wurde also nicht nur von dem Geistesgeschichtler Dilthey, sondern auch von den Kirchenhistorikern Harnack und Troeltsch die Anschauung artikuliert, Luther sei eigentlich ein Restaurator des alten Dogmas gewesen. Ernst Troeltsch vertrat das besonders wirkungsvoll in einem Vortrag vor dem deutschen Historikertag 1906.[20] Da Luthers politische Anschauung noch

18 Denifle-Weiß, Bd. II, S. 13.

19 Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895). Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/5). Rudolf Sohm, Kirchenrecht Bd. I (1892).

20 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 3. Aufl. (Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift). München 1924.

mittelalterlich sei und ihm das deutsche Luthertum mindestens 200 Jahre darin gefolgt sei, könne man die Reformation nicht einfach als Beginn der Neuzeit auffassen. Man müsse eine altprotestantische, noch stark kirchlich bestimmte Zeit von derjenigen seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert unterscheiden. Wie man sieht, findet sich hier auf kirchengeschichtlicher Ebene Nietzsches Vorstellung von der neuzeitverzögernden Reformation wieder. Für Troeltsch ist das 16. und 17. Jahrhundert zwar nicht einfach weiteres Mittelalter, aber eine Zwischenperiode zwischen Mittelalter und Moderner Zeit. Wir sprechen heute in ähnlicher Weise vom »konfessionellen Zeitalter«. Es ist bezeichnend, daß Luther von Troeltsch nur partiell als Restaurator angesehen wird: im Zentrum, also als religiöser Mensch, sei er von revolutionärer Kraft und Wirkung, weit über seine Zeit hinaus, für immer, aber indem er staatlich und sozial konservativ war, eine weltindifferente Ethik vertrat, habe das Luthertum im Gegensatz zum Calvinismus und Täufertum eine politisch konservierende, ungünstige Rolle gespielt.

Heinrich Bornkamm hat wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß aus Troeltschs Schriften großenteils die Argumente für die moderne politische Lutherkritik gezogen worden sind, »großenteils überhaupt die Argumente, mit denen in und nach dem Zweiten Weltkriege Luther und das Luthertum für Fehlentwicklungen der neueren deutschen Geschichte verantwortlich gemacht wurden«.[21] Dabei wird nur vergessen, daß es dieser Argumente ohne die damals herrschende Meinung, die Luthers Tat mit dem Beginn der Neuzeit in eins setzte und die vor allem seine prägende positive Bedeutung für die deutsche Geschichte überschätzte, nicht bedurft hätte.

Zunächst setzte sich diese herrschende Meinung sogar wieder durch. Damit kommen wir auf das Jubiläumsjahr 1917. Denn nur aus der Kriegsstimmung, aus dem trotzigen Zusammenschluß in einem Kampf, in dem man nicht nur die Nation, sondern auch den deutschen Geist in Gefahr sah, ist dieses Beharren am einfachen, positiven Lutherbild zu erklären. Man brauchte Luther und Luthers Glauben zur eigenen Stärkung. Weit über 500 Schriften sollen 1917 speziell zum Jubiläum verfaßt worden sein. Besonders die politischen Historiker ließen sich keine Gelegenheit entgehen, gegen Troeltsch zu polemisieren und die alten Parolen zu wiederholen. Mochte der westliche Protestantismus ein anderer sein, so sah man die deutsche Geschichte seit und durch Luthers Reformation um so mehr auf ihrem unverwechselbaren Sonderweg bis zum gegenwärtigen »evangelischen Kaiserreich deutscher Nation«. Im Zuge der neuen Forschungen und im Zuge des Krieges war das ganze Lutherbild jedoch religiöser getönt: der Gott Martin Luthers ist der Gott der Deutschen, zu dem sie in diesen schweren Tagen die »Hände emporheben«.[22]

21 Bornkamm (wie Anm. 10), S. 110.

22 Beide Zitate von Max Lenz, Kleine historische Schriften Bd. II. München/Berlin 1920, S. V. u. 11.

Die evangelischen Theologen redeten nicht anders. Einer von ihnen ragt aber hervor und hat für die Interpretation Luthers so Grundsätzliches geleistet, daß er noch in der heutigen Diskussion eine große Rolle spielt: Karl Holl. 1917 hielt er seine Rede über »Luthers Auffassung der Religion«. Sie gehört zu der Reihe von Abhandlungen, in denen er unter genauer Quellenauswertung Antwort auf die katholische Interpretation von Luthers Religiosität gab. Er betonte das uns Fernstehende, Fremde, irrational Erscheinende dieses religiösen Denkens, versuchte es aber nicht zu psychologisieren, sondern in seiner Originalität und Einheitlichkeit systematisch zu erfassen. Von der Rechtfertigungslehre ausgehend charakterisierte er es als »Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Wortes«, theozentrische, versittlichende Gewissensreligion.[23] In dieser Grunderkenntnis sind Holl viele evangelische und katholische Forscher gefolgt, wenn er auch die lebenslange Einheitlichkeit von Luthers Theologie schroffer betont hat, als historisch gerechtfertigt erscheint. Das hängt mit seinem Bestreben zusammen, gegen die katholischen Forscher den reformatorischen Durchbruch früh zu datieren: schon um 1509 bis 1511. Und dahinter steckt wohl auch das Bedürfnis, die religiöse Genialität Luthers möglichst von innen, aus sich selber zu erklären und nicht von äußeren Anstößen wie dem Ablaßhandel abhängig zu sehen. Aber das ist eine Nebenfrage. Wohltuend wirkt, daß Holl zwischen Luther und Luthertum trennt und Luthers Religiosität nicht typisch deutsch nennt. »Es wäre doch ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite wie Herabsetzung Luthers, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch nehmen wollten . . . Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an.«[24] Der Menschheit gehörte er aber nach Holls Vorstellung – und hier wendet auch er sich entschieden gegen Troeltsch – auch in seiner Staatsanschauung an, die Holl weder als mittelalterlich noch als typisch deutsch anerkannte. So versucht er doch wieder den ganzen Luther für die Neuzeit zu reklamieren und wertete demgegenüber die »Schwärmer« und ihre nur »westlichen« Nachfolger ab.

Das katastrophale Ende des Ersten Weltkrieges führte nur zu weiterem Festhalten der protestantischen politischen Historiker an ihrem Luthervorbild, aber bei den Klügeren unter ihnen färbte sich das ins Tragische. Gerhard Ritter kann man wohl als den letzten unter ihnen bezeichnen, dessen Geschichtsdenken zentral von seiner Luthervorstellung bestimmt war. 1925 schrieb er »Luther – Gestalt und Symbol«, ein Buch, in dem er den von Holl neu interpretierten religiösen Menschen als solchen doch wieder zum »Ewigen Deutschen« monumentalisierte und seine Tat als »Revolution der Innerlichkeit« begriff. Luther erst habe »dem metaphysischen Wesen der Deutschen

23 Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther. Tübingen 1923, S. 35. Die umgearbeitete Rede von 1917 erhielt hier den Titel: »Was verstand Luther unter Religion?«.

24 Holl, S. 110.

zum Selbstbewußtsein verholfen«.[25] Dieses großartige Vorwiegen des Religiösen habe aber eben die Hilflosigkeit der Deutschen in praktisch-politischen Dingen und damit den tragischen Verlauf der deutschen Geschichte mit sich gebracht. Ritter wollte das erkennen, hielt aber gar nicht für möglich, sondern sogar für moralisch zerstörend, sich von diesem zugleich großen und schmerzlichen deutschen Mysterium zu trennen.

Im Grunde war damit ein Ende der politisch-nationalen Monumentalisierung Luthers erreicht. Hatte sich bei Ranke die Verbindung von Religion und Politik noch auf den gesamten Vorgang der Reformation bezogen, so war in der Folgezeit bei den protestantischen Historikern sowohl die nationale politische Komponente als auch die Gestalt Luthers stärker in den Vordergrund getreten. Diese Gestalt war 1883 als nationaler religiös-politischer Held gesehen worden, 1917 als radikaler *homo religiosus*. Zwangsläufig mußte das seine Bedeutung für die allgemeine Geschichtsanschauung verändern. Die in der »neuprotestantischen Richtung«, besonders von Ernst Troeltsch entwickelten Differenzierungen treten seither wieder verstärkt, zum Teil beherrschend in den Vordergrund, vor allem bei der Beurteilung der – keineswegs nur von marxistischer Seite als problematisch erkannten – Haltungen Luthers zu den politischen Mächten und den sozialen und religiösen Gruppen seiner Zeit (den Bauern, Täufern und Juden). Durch die Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft wurde das nur verstärkt. Die großen, bis heute reichenden Diskussionen über Luthers Obrigkeitsdenken und die damit zusammenhängende sogenannte Zwei-Reiche-Lehre sind deutlicher Ausdruck nicht nur für eine Problematisierung, sondern für eine weitverbreitete Distanzierung von Luther als politischem Vorbild. Mit seiner Hilfe war nach 1933 nicht eindeutig zu entscheiden gewesen, ob man sich als Lutheraner der Obrigkeit zu unterstellen oder seinem Gewissen zu folgen hatte.[26]

In allgemeinen Darstellungen des 16. Jahrhunderts und auch der Reformation tritt seither die Gestalt Luthers stärker zurück als früher. Seine prägende Bedeutung für die kulturelle Individualisierung Deutschlands wird nicht mehr affirmativ betont, sondern distanziert behandelt, als Thema einer außerordentlichen und problematischen Wirkungsgeschichte. Seine Bedeutung als *homo*

---

25 Gerhard Ritter, Luther - Gestalt und Symbol. München 1925, S. 151 u. 32. Die erste und dritte wörtliche Anführung auch noch in der umgearbeiteten 4. Auflage: Luther - Gestalt und Tat. München 1947, S. 238.

26 Bernhard Lohse, Martin Luther, eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981. S. 235, weist darauf hin, daß einige der führenden »Deutschen Christen« aus der Schule Karl Holls kamen (vor allem Emanuel Hirsch). Im Zusammenhang mit der Feier des Lutherjubiläums im November 1933 wurden von manchen Theologen Vergleiche zwischen Luther und Hitler angestellt. Darüber: Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I. Frankfurt/Berlin/Wien 1977, S. 695-98. Sammelbände zur wissenschaftlichen Diskussion über Luthers Staatsanschauungen. In: Heinz-Horst Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt, die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Darmstadt 1969. Gunther Wolf (Hg.), Luther und die Obrigkeit. Darmstadt 1972.

religiosus ist unbestritten, aber, wie schon bei Troeltsch, mehr ins Überhistorische verlagert.

Auf katholischer Seite hatte auch zunächst die Reformation, nicht der Reformator, im Vordergrund gestanden, mit ihren Folgen und ihrer Vorgeschichte. Dabei war mehr auf kultur- und sozialgeschichtlicher Ebene argumentiert worden als auf der der Politik. Erst später, nach der nationalprotestantischen Heroisierung, hatte man sich ganz auf Luther konzentriert, auf den schlechten Theologen und seelisch zerrissenen Menschen. Später –: aber dafür dauerte – und dauert – diese Konzentration länger an und führte 1939/40 im Zeichen ökumenischer Bemühungen zwischen den Konfessionen in der bedrängten Zeit des Nationalsozialismus zur großen Revision der katholischen Lutherauffassung durch den Kirchenhistoriker Joseph Lortz. Die psychologisierenden Deutungen wurden zurückgedrängt, und in der theologischen Bewertung, die viel von Holl übernahm, erschien nun Luther nicht mehr als Opfer der schlechten kirchlichen Verhältnisse, sondern ihnen gegenüber als der bessere, der wahre Katholik, derjenige, der den »katholischen Zentralbesitz häretisch entdeckt«.[27] Niemals vorher ist von katholischer Seite die religiöse Genialität Luthers so betont worden, niemals auch die Notwendigkeit seiner Tat, die Notwendigkeit einer Reform. Lortz stellt die ganze »Reformation in Deutschland« dar, nicht Luther allein, aber unter viel stärkerer Hervorhebung Luthers, als es in neueren protestantischen Reformationsdarstellungen üblich ist. Er bezweckt damit weniger, Luther für seine kirchlich-politischen Folgen verantwortlich zu machen als ihn davon abzuheben. Die Reformation sei ganz anders verlaufen, als sie Luther gewollt habe. Aber im tieferen Sinne habe er all das doch durch eine gleichgerichtete Tendenz in Gang gebracht. Lortz bedient sich für diese Tendenz des gleichen Ausdrucks wie Grisar: des Begriffs Subjektivismus. Die subjektivistische Tendenz, die in der ganzen Zeitströmung latent vorhanden gewesen sei – er meint Auflösungserscheinungen der Einheit des Mittelalters durch kirchlichen und politischen Nationalismus, durch Humanismus und Säkularisierung – habe Luther in seiner prophetisch-religiösen Natur theologisch ausgetragen.[28] Sein Gewissenssubjektivismus habe, ohne daß er das wollte, die anderen Subjektivismen entbunden und den von Lortz als Niedergang begriffenen Weg in die emanzipatorische, kirchenfeindliche Neuzeit gebahnt. Wie man sieht, ist es ein nicht unerheblicher Preis, nämlich ein stark antimodernistisches Weltbild, um den Luther durch Lortz teilweise gerettet wird. Der katholische Historiker Heinrich Lutz sieht von daher auch die Gefahr, daß sich – so erfreulich die endlich ermöglichte gemeinsame Basis in den historischen Anschauungen der beiden Konfessionen

27 Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland. Freiburg 1949, Bd. I, S. 434. (1982 ist eine Neuauflage mit Nachwort von Peter Manns erschienen.)

28 Lortz I, S. 9.

auch ist – ein ökumenisches Gespräch auf der Grundlage des Lortzschen Luther- und Reformationsverständnisses als Verstärkung der konservativen Kräfte in beiden Kirchen auswirken könnte.[29]

Hiermit wollen wir auch die Betrachtung der katholischen Lutherauffassungen in der deutschen Geschichtsschreibung beenden. Diese Bemühungen von kirchlich deutlich gebundenen Wissenschaftlern der »anderen« Konfession haben sich seither weiterentwickelt und dabei die historischen Fragestellungen nicht aufgegeben, wie sich besonders an der großen, von Erwin Iserloh 1961 ausgelösten Kontroverse über den Thesenanschlag Luthers zeigt; sonst haben sie sich aber noch stärker als bei Lortz auf das (Systematisch-)Theologische konzentriert, auf den religiösen Denker, der noch heute auch den Katholiken etwas zu sagen hat.[30] Auch die stark ausgebreitete schwedische und großenteils auch die vielfältige amerikanische Lutherforschung stellen die Theologie in den Vordergrund.[31] Nach so vielen Anstrengungen, Luther als *homo religiosus* gerecht zu werden, erscheint es beinahe wieder mehr nötig, der reformatorischen Weiterentwicklung gerecht zu werden, oder noch mehr: der vorreformatorischen Zeit, die weder von den Protestanten – zur Erklärung der Notwendigkeit der Reformation – noch seit Denifle von den Katholiken besonders freundlich behandelt worden ist. Der protestantische Kirchenhistoriker Bernd Moeller hat deshalb sogar auf Johannes Janssen zurückgegriffen, der »gewisse Tatbestände im Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation besser gesehen« habe »als mancher weniger von Affekten bestimmte und besser unterrichtete Historiker seither«.[32] Aber das ist nicht unser Thema. Ebenso muß hier beiseite bleiben, wieweit die sozialgeschichtliche Forschung, dabei auch speziell die recht umfangreiche Beschäftigung der DDR-Historiker mit der Reformation, die Luther-Auffassung tatsächlich modifiziert hat.[33]

---

29 Heinrich Lutz (wie Anm. 3), S. 195ff.

30 Zum Thesenanschlag vgl. die jüngste Darstellung bei Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Stuttgart 1981, S. 187ff. und die dort in den Anmerkungen (S. 479) genannte Literatur. Konrad Repgen, Methoden- oder Richtungskämpfe in der deutschen Geschichtswissenschaft seit 1945? In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1979, S. 600f. stellt diese Debatte neben diejenige über Fritz Fischers Neuinterpretation des Ersten Weltkrieges. Das ist überschätzt. Wichtiger ist die Debatte über den »Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther«. Vgl. den unter diesem Titel erschienenen Sammelband, hg. von Bernhard Lohse. Darmstadt 1968, und das VI. Kapitel bei Brecht (S. 173-230). Allgemeiner zu jüngeren katholischen Auffassungen: Otto Hermann Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung. In: »Lutherische Rundschau« 16. Jg., 1966, S. 392-406. Peter Manns, Lutherforschung heute. Wiesbaden 1967. Werner Beyna, Das moderne katholische Lutherbild. Essen 1969.

31 Lohse (wie Anm. 26), S. 238 f. Ulrich Michael Kremer, Die Reformation als Problem der amerikanischen Historiographie. Wiesbaden 1978.

32 Bernd Moeller, Probleme des kirchlichen Lebens in Deutschland vor der Reformation. In: Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert, hg. von R. Kottje, J. Staber. Regensburg 1970, S. 27.

33 Hierzu: H. G. Koch, Luthers Reformation in kommunistischer Sicht. Stuttgart 1967. Rainer

Nur auf eine Interpretation sei abschließend noch hingewiesen, die konfessionell und politisch neutral ist, aber die von der katholischen Forschung begonnene und dann fallengelassene psychologische Deutung weiterführt. Es ist das Buch »Der junge Mann Luther« des amerikanischen Psychoanalytikers Erik Erikson (1958). Auf den ersten Blick liegt diese Untersuchung ganz außerhalb der deutschen Geschichtsschreibung, aber immerhin ist der Verfasser deutscher Herkunft und vor allem ist sein Buch im Gegensatz zu einigen früheren Büchern dieser Art, die ich hier übergehe, nicht nur eine psychoanalytische Studie. Erikson setzt sie zwar von der universalhistorischen Lutherdeutung nach Art Rankes und von der theologischen ab, aber er begreift Luther nicht einfach als psychoanalytischen Patienten, sondern als Leidenden an seinem Zeitalter, der »grimmig entschlossen« war, im Durchstehen und Artikulieren dieses Leidens die »Schmutzarbeit« dieses Zeitalters zu tun, in einer Ära materieller und wissenschaftlicher Ausweitung das menschliche Gewissen in den Mittelpunkt zu stellen. Das, was sonst als geistige Befreiung, Gewissensreligion oder Subjektivismus erfaßt wurde, begreift Erikson als »einen entscheidenden Schritt vorwärts in menschlicher Bewußtheit und Verantwortlichkeit«, den er in seinen psychologischen Koordinaten festlegen möchte. Luther habe in seiner Identitätskrise, die bei ihm als religiös bestimmtem Menschen chronisch geworden sei, das neuzeitliche Gewissen des mündigen Menschen, die Religiosität des »erwachsenen«, also selbstverantwortlichen Mannes artikuliert; er sei damit Vorbild für neue männliche »Identitätselemente« geworden.[34] Man kann an den einzelnen, in der Quellenauswertung fragwürdigen Deutungen Kritik üben, etwa an der allzu religionsfernen Erklärung der Lutherschen Gottesvorstellung aus seinem Vatererlebnis,[35] aber in gewisser Weise ist durch Erikson Luther in seiner unvergleichlichen Bedeutung für die moderne Zeit zurückgewonnen worden, wie es so positiv und umfassend der gewöhnlichen historischen und der theologischen Deutung nicht mehr möglich zu sein scheint.

Der vorliegende skizzenhafte Überblick über die Luther-Auffassungen in der deutschen Geschichtsschreibung hat hoffentlich nicht als Haupteindruck hinterlassen, daß dies »zu einem großen Teil die Geschichte von Mißverständ-

---

Wohlfeil (Hg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution? München 1972. Thomas Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft. In: Reformation, Revolution, Utopie · Göttingen 1975. Gegen die »moderne verheerende Entzweiung zwischen Lutherforschung und Reformationsforschung«, die sowohl durch die theologischen als auch die sozialgeschichtlichen neueren Richtungen verursacht worden sei, wendet sich Heiko A. Obermann. Reformation: Epoche oder Episode. In: Archiv für Reformationsgeschichte 68, 1977, S. 56-111.

34 Erik H. Erikson, Der junge Mann Luther, eine psychoanalytische und historische Studie. Reinbek 1970, S. 9 (in einem Vergleich Luthers mit Freud), S. 42, 76, 238.

35 Vgl. Heinrich Bornkamm, Luther und sein Vater, Bemerkungen zu Erik H. Erikson, Young Man Luther. In: Bornkamm, Luther, Gestalt und Wirkung. Gütersloh 1975, S. 11-32.

nissen« ist.[36] Soweit es sich um solche handelte, kam es auf die Herausarbeitung der zeitgeschichtlichen Funktion und der z. T. erstaunlichen Wirksamkeit an, die sie für Lutheraner und Katholiken hatten. Darüber hinaus fällt auf, wie oft die Unzufriedenheit mit allzu popularisierten oder mit allzusehr von kirchlichen oder auch staatlichen Institutionen vorgeprägten Lutherbildern zu neuen, manchmal von der Gegenseite inspirieren, oft zunächst verfremdend wirkenden Anschauungen geführt hat. Durch die starke konfessionelle und z. T. auch politische Auseinandersetzung sind neue Fragestellungen und auch geschichtliche Erkenntnisse entwickelt worden, die, unabhängig von dieser Entstehung, Bestand haben oder zumindest eine haltbare Grundlage für weitere Befragung bilden.

Zum Schluß sei auf ein großartiges Lutherwort über die Bibel hingewiesen: »Dies ist die Kraft der Schrift, nicht daß sie sich in den verwandelt, der sie studiert, sondern den, der sie verehrt, in sich und ihre Kraft verwandelt«.[37] Auf Luther selber scheint das – wie es sich ja auch gehört – nicht ganz anwendbar zu sein: er scheint sich manchmal in den zu verwandeln, der ihn interpretiert. Aber doch nur auf Zeit. Die tiefere Wirkung ist doch noch bis heute, daß er den, der sich mit ihm beschäftigt, verändert und »in seine Kraft verwandelt«.

---

36 So B. Lohse zu Beginn seines Abrisses »Zur Geschichte der Lutherdeutung« in seinem Anm. 26 genannten Buch, S. 211. Ich bin für meinen vorliegenden Überblick diesem Abriß sowie den vielen früheren Arbeiten über dieses Thema verpflichtet, besonders dem Buch von Heinrich Bornkamm (wie Anm. 10) mit seiner großen Textauswahl. Außer den in den Anmerkungen bereits zitierten anderen Arbeiten nenne ich noch: Heinrich Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig/Berlin 1918. Franz Schnabel, Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit: Das Zeitalter der Reformation. Leipzig/Berlin 1931, Neudruck Darmstadt 1972. Otto Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Stuttgart 1938. Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde. Münster 1943. Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Berlin 1951. Walther von Loewenich, Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963. Karl Forster (Hg.), Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 36). Würzburg 1966. Viel verdanke ich auch den Diskussionen und Referaten eines von mir im Sommersemester 1977 in Freiburg durchgeführten Seminars »Lutherinterpretationen von Melanchthon bis Erikson«.

37 Nach der Übersetzung bei Lohse (wie Anm. 26) S. 154. Weimarer Lutherausgabe. Bd. III, S. 397, aus den Dictata super Psalterium (1513ff.): »Et nota, quod Scripture virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes.«

Martin Luther bei Leopold von Ranke

Von Curt Hohoff

Unter den Erinnerungen des Lutherjahres 1983 spielt der Schöpfer unseres, eines modernen Lutherbildes, als *homo religiosus* und *politicus*, keine Rolle. Leopold von Ranke hat es in seiner »Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation« aufgestellt. Sie ist 1839 bis 1847 in zehn Büchern niedergeschrieben. In den Sämtlichen Werken von 1881 nimmt sie sechs starke Bände ein; in der heute maßgeblichen Edition der Deutschen Akademie, München 1926, umfaßt sie ebenfalls sechs Bände mit einer berühmten Einleitung des Herausgebers Paul Joachimsen. Die Ausgabe sollte das ermattete deutsche Geschichtsbewußtsein stärken. Auf ihr beruhen jüngere Textausgaben, die den gelehrten Apparat weglassen und Ranke als Prosaschreiber und Meister der Universalgeschichte auffassen. Das gilt für seine »zeitlosen« Werke: »Die römischen Päpste« der sogenannten Gegenreformation (1827–36 entstanden), die Reformationsgeschichte und die »Neun Bücher preußischer Geschichte«, 1847/48, die später als eine Geschichte der protestantischen Vormacht Deutschlands erweitert wurden.

Das Urteil des neunzehnten Jahrhunderts über Ranke spricht am schönsten sein Schüler Jakob Burckhardt in einem Brief vom 30. Dezember 1874 an einen Freund aus: »Um eines sind Sie zu beneiden, daß Sie erst jetzt in aller Reife der Erfahrung Rankes Päpste lesen, welche ich schon in meinen Studentenjahren verschlang und stellenweise auswendig wußte, nunmehr aber nicht mehr mit dem alten Zauber genießen kann. Dies und der erste Band seiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation sind nach meiner Ansicht seine eigentlichen Meisterwerke, während in der Französischen Geschichte manches fehlt und in der Englischen Geschichte sogar eine gewisse Langweiligkeit entgegentritt, weil ihm hier der universalhistorische Atem und Maßstab ausgeht. Dagegen halte ich viel von der geschmähten Preußischen Geschichte.«

Die drei Werke umfassen in modernen Nachdrucken, ohne Analekten und Noten, zwischen 1200 und 1500 Quart-Seiten und gewähren dem Leser außerordentliche Einsichten in das Wesen der Staaten, Verfassungen, Personen und Feldzüge. Die Scheinwerfer auf soziale und soziologische Strukturen existierten noch nicht, auch die Wirtschaftsgeschichte kommt zu kurz, und das Volk, dem Rankes Kritiker, Heinrich Janssen, acht großartige Bände widmete, verschwindet bei Ranke hinter Fürsten, »Ständen«, Territorien und Städten. Für ihn zählte nicht das Volk, sondern das Individuum. Darum faszinierten ihn die römischen Päpste, die Kaiser und Könige und schließlich der Überwinder des Mittelalters, Martin Luther, der aus dem Volk kam, für das Volk sprach und

mit der Reformation ein Lawine lostrat, unter welcher die universale Kirche, das Heilige Reich und die deutsche Nation gespalten wurden.

Die unbefriedigenden populären Darstellungen des Jubiläumsjahres des Thesenanschlags 1817 veranlaßten den zweiundzwanzigjährigen Leipziger lutherischen Theologen und Philologen Ranke, eine Lebensbeschreibung Luthers zu wagen (heute im 6. Band der Akademieausgabe). Schon hier kann man Gedankengänge erkennen, wie sie, ausgehend von Rankes religiösem Erlebnis, in der Geschichte der Reformation wiederkehren: der aus tiefster Überzeugung und im Bewußtsein charismatischer Kraft geführte Kampf gegen Rom und zugleich die Unvermeidlichkeit des Widerstands der katholischen Kirche aus ihren Glaubensfundamenten. Diese Ideen geben der Darstellung ihre Kraft, personifiziert in Martin Luther und Kaiser Karl V. So wie Ranke sie darstellt, und er war der erste, der das konnte, nachdem die aufgeklärte Geschichtsschreibung vor ihnen versagt hatte und die lutherische und katholische Orthodoxie in Apologetik steckengeblieben war – so wie Ranke sie mit künstlerischer Kraft dargestellt hat, sind alle seine Nachfolger, bis hin zu Holl, Ritter, Schnabel und Lortz nur in Details über ihn hinausgekommen. Das »Bild« Rankes blieb für die deutsche Bildung bestimmend; es ging in ihr nationales und religiöses Bewußtsein ein, und zwar, soweit dies noch existiert, bis auf den heutigen Tag. Wir wissen inzwischen, daß Geschichte, wo sie Wirkung haben soll, dichterisch sein muß. So stolz Ranke war, alles so dargestellt zu haben, »wie es wirklich gewesen ist«, muß man ihm entgegenhalten, daß Historie so ist, wie die schöpferische Potenz sie sieht. In diesem Sinne ist seine Geschichte Mythos und Poesie; sie lebt durch sie und in ihnen.

Folgen wir Ranke. Auf dem Reichstag zu Augsburg nahmen die Protestanten unter Melanchthons sachlicher und beruhigender Federführung eine vermittelnde Haltung ein, kamen aber nicht durch. Wie sollten auch die Stände des Heiligen Reiches, also weltliche und geistliche Fürsten und unter ihnen die vornehmsten, die Kurfürsten, eifersüchtig untereinander, geistlich unwissend, mehr ritterlich als humanistisch gebildet, dem Umbruch der Zeiten gewachsen sein? Die Katholiken beriefen sich auf das Herkommen, den erlernten und geübten Usus des kirchlichen Lebens. Die Kaiserliche Majestät, der junge Karl, stand zur Überraschung auf ihrer Seite, ohne daß die Deutschen merkten, daß dieser junge Herr aus Gent und Brüssel, spanisch, lateinisch, französisch und flämisch sprechend, ihre religiöse und politische Bildung für provinziell halten mußte. Seine irenische Haltung wurde mit Weichheit verwechselt. Die Evangelischen beriefen sich im Munde Johanns von Sachsen auf die »reine Lehre«. Die Majestät mußte das für sektiererischen Schwachsinn halten und reagierte ungehalten, damit möge man ihm doch nicht kommen. In der folgenden privaten Audienz ergriff Landgraf Philipp von Hessen das Wort und suchte die Weigerung, wie Ranke sagt, »darauf zu begründen, daß ja in den Predigten nichts anderes vorkomme als das reine Gotteswort, wie es auch St.

Augustinus gefaßt habe«. Dem Kaiser stieg vor Widerwillen »das Blut ins Gesicht«. Markgraf Georg von Sachsen ging soweit, dem Kaiser ins Gesicht zu sagen: »Herr, ehe ich von Gottes Wort abstünde, wollte ich lieber auf der Stelle niederknien und mir den Kopf abhauen lassen.« Der Kaiser erschrak vor soviel Treuherzigkeit und erwiderte »in gebrochenem Niederdeutsch: ›Lieber Fürst, nicht Köpfe ab.‹«

Die Berufung auf die »reine Lehre« war ein Topos der Juristen und Theologen, mit dem sich alles begründen ließ. Sie enthält im Mund der Politiker eine gefühlvolle Unschärfe. Hier liegt der Grund, wie Ranke betont, weshalb die universale Kirche das reformatorische Anliegen »nicht verstehen« konnte und für eine der üblichen Ketzereien hielt, denen entweder die Zeit oder, in drastischen Fällen, das Schwert den Garaus machen werde. Der Kaiser, ziemlich indigniert, ließ verlauten: »Auch Se. Majestät haben eine Seele und ein Gewissen und wollen nichts gegen Gottes Wort tun.«

Karl V., der Carlos Primero der Spanier, war der größte deutsche Kaiser seit den Staufern, in dessen Reich die Sonne nicht unterging. Sein Reich war größer als das Karls d. Gr. Es reichte vom Deutschen Ordensland bis Spanien, umfaßte das westliche Mittelmeer, Teile Nordafrikas und die »indischen« Provinzen in Amerika. Es hatte zwei große Feinde, Frankreich und die Osmanen. Ranke stellt die Kämpfe Karls in den Zusammenhang der Weltgeschichte. Die Leser waren verwundert, lange Kapitel über die Türken als Nachfolger Ostroms, die Berberstaaten, England und Skandinavien, Preußen, Ungarn, Venedig und Genua zu lesen. Papst Klemens VII. verband sich aus Angst vor der Übermacht des Reiches mit Franz I. von Frankreich, aber durch den Sieg bei Pavia gewann Karl Italien mit Mailand und Burgund und ließ seine deutschen und spanischen Söldner im Jahre 1527 Rom erstürmen. Karls Bruder Ferdinand, sein Statthalter in Deutschland, nahm Böhmen und Ungarn in Besitz und ließ sich zum König krönen. Alle Kämpfe endeten mit einem Triumph des Heiligen Reiches und seiner im römischen Glauben fixierten Universalität.

Dies Reich war, im Gegensatz zu Frankreich, England, Polen, Portugal und Schweden, die partikuläre Randstaaten waren und auf gewaltsamer Einigung unter kraftvollen Herrschern beruhten, Nachfolger des römischen Imperiums. Es war nicht nur politische, sondern sakrale Einheit, denn es ruhte nicht auf dem Machtgedanken, sondern auf dem viel tieferen religiösen einer virtuellen Identifizierung vom Reich des Evangeliums mit der Reichsidee der Deutschen, welche die Einbildungskraft des Volkes, der Ritter, der Fürsten und der neuen Stände der Bürger und Gelehrten ansprach. Dies Reich meinten die Humanisten und Poeten, wenn sie die Verweltlichung der Kurie oder, wie Erasmus von Rotterdam in seinen »Adagia«, die Anmaßung des Klerus beklagten. Dies Reich meinten die verführten, mißbrauchten und dann preisgegebenen Führer der deutschen Bauern. Dies Reich meinte schließlich, nach Ranke, auch Luther, wenn er von einem Reich des wiederhergestellten Evangeliums sprach

und sich zu noch höheren Hoffnungen erhob: »Es wird die Zedern des Libanon zu sich bringen«, sagt Luther vom Reich und wendet den Spruch des Jesaia darauf an: »Ich spreche zum Mittag, gib her meine Töchter, und zum Abend, wehre mir's nicht.« Mit diesen Zitaten schließt Ranke sein Kapitel über die Gründung evangelischer Territorien in Deutschland und überläßt dem Leser das Urteil.

Was es mit diesen Territorien und ihrer Beziehung zum Heiligen Reich auf sich hatte, schildert Ranke an einem Beispiel, das ihm besonders am Herzen liegen mußte, denn er war preußischer Hofhistoriograph.

Der Deutsche Orden hatte sich, vom Herzog von Masowien gegen die heidnischen Preußen zu Hilfe gerufen, im Jahre 1226 das zu erobernde Gebiet von Kaiser Friedrich II. als Lehen übertragen lassen. Als Mönchsritterorden unterstand er geistlich dem Papst. In langwierigen Kämpfen errichtete der Orden die Bistümer Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland und setzte Ordenspriester zu Bischöfen ein. Der Orden, auf Söldner gestützt, nützte das Land wirtschaftlich aus und wurde von den Städten, vor allem Danzig und Elbing, als Bedrücker empfunden. Er geriet in Konflikte mit dem mächtigen polnischen Nachbar. 1410 verlor der Hochmeister Land und Leben. Der Adel, die Städte und der Klerus huldigten dem siegreichen Polenkönig. (Darauf beruhen Polens Ansprüche bis auf den heutigen Tag.) Im zweiten Frieden von Thorn mußte das halbe Land an Polen abgetreten und die andere Hälfte von Polen zu Lehen genommen werden.

So war die Lage, sagte Ranke, als das von Haus aus republikanische Wesen des Ordens von monarchischen Prinzip überwältigt wurde: »Man fand es ratsam, geborene Fürsten zu Hochmeistern zu wählen, 1498 Friedrich von Sachsen, 1511 Albrecht von Brandenburg. Um ihnen eine standesgemäße Existenz zu verschaffen, wurden ganze Komtureien (Ordenshäuser mit Grundbesitz) eingezogen. Die Fürsten selbst besorgten die Geschäfte durch Kanzler, die nicht zum Orden gehörten, durch ihre besonderen Räte, auf die Weise deutscher Höfe.« Die Hochmeister, gestützt auf ihr aristokratisches Ansehen und die Hoffnung ritterlicher Hilfe aus dem Heiligen Reich, verweigerten dem polnischen König die Huldigung. Die Städte unterstützten den polnischen Heerzug gegen den Hochmeister, und so mußte dieser »sich in das Unabänderliche fügen und den Huldigungseid leisten.« Die Hilfe aus dem Reich, vom Vetter Kurfürst Joachim von Brandenburg organisiert, scheiterte an fehlendem Sold und dem Hochwasser der Weichsel.

»In diesem Augenblick«, sagt Ranke, »aber waren durch das Vordringen der Kirchenreformation die Verhältnisse geändert.« Er fährt fort: »Wie allenthalben, wo man deutsch redete, war die neue Lehre auch in beiderlei preußischen Gebieten, unter dem Orden sowie unter dem König in Thorn und Danzig, wie in Königsberg, von den Bürgerschaften mit populärem Beifall begrüßt worden; jedoch war dabei ein Unterschied: die polnische Regierung suchte dieselbe zu

ersticken; von der Regierung des Ordens wurde sie begünstigt. Der Hochmeister, der an den Beschlüssen des Reichsregiments Anteil genommen hatte, hielt allezeit an ihr fest. In dem Ordensgebiet erlebte man, daß ein Bischof, Georg Polenz von Samland, früher Hauskomtur des Hochmeisters und in dessen vollem Vertrauen, die Veränderung in die Hand nahm. Er predigte selbst im Sinne derselben und autorisierte andere Prediger, die eben von Wittenberg kamen; er empfahl die Übersetzung der Bibel und lutherische Schriften zu lesen; unter seiner Leitung wurden die Fasten abgeschafft, die Festtage vermindert, die vornehmsten kirchlichen Handlungen in deutscher Sprache vollzogen, die Zeremonien (gemeint ist die Messe) geändert, die Klöster geräumt . . .«

So vornehm liest sich bei Ranke eine in sozialer, politischer, kirchlicher, dynastischer und ideologischer Hinsicht revolutionäre Veränderung mit weltpolitischen Folgen. Der Hochmeister widersetzte sich der vom päpstlichen Legaten geforderten Absetzung des Bischofs von Samland. Seine lutherischen Neigungen verschafften ihm die Sympathien der widerspenstigen Städte. Er mußte allerdings fürchten, daß Rom, wegen seines Abfalls vom Glauben, ihn als Hochmeister absetzte und den polnischen König, der streng am alten Glauben festhielt, begünstigte. Die Sympathie Polens für den Orden hing mit seinem Anspruch auf Unabhängigkeit vom Heiligen Reich zusammen. In dieser Lage riet Luther dem Hochmeister, die mönchische Bindung aufzugeben. Er erklärte, so Ranke, die Ordensregel für verwerflich, die Verbindung von Mönchtum und Gewaltherrschaft für »hermaphroditisch« und gab den Rat, das Mönchtum von sich zu werfen und die Herrschaft zu behalten. Der Hochmeister solle sein Keuschheitsgelübde brechen, solle heiraten und das Territorium des Ordens, ein Lehen des Heiligen Reiches, von Polen zu Lehen nehmen. Albrecht vernahm Luthers Rat »mit lachendem Munde«. Der Bischof von Samland wollte »dem Reiche des Satans« (gemeint ist die römische Kirche) den Abschied geben.

Was Ranke nicht erwähnt, ist die sofort einsetzende unduldsame Verfolgung des treu zur Kirche haltenden Volkes, des niederen Klerus und der Ordensleute. Als der Pöbel 1524 während eines Jahrmarkts die Bilder aus den Kirchen schleppte und verbrannte, entschuldigte der Bischof von Pomesanien ihr Vorgehen. Es wurde zum Signal für einen Bilder- und Klostersturm. Dem Papst gegenüber beschwichtigte der Hochmeister, immer noch die Relegierung fürchtend, die Maßregeln gegen die zur Kirche haltenden Ordensmitglieder. Am gleichen Tag aber ermutigte er den Bischof von Samland fortzufahren. Er habe nur zum Schein verfügt, nichts gegen Papst und Kirche zu unternehmen. Der Bischof seinerseits trat seine weltlichen Hoheitsrechte an den neuen Herzog ab, da es sich ja nicht zieme, daß ein Bischof weltliche Rechte ausübe. Er wurde dafür mit Ordenseinkünften, Geld und Naturalien ausgestattet. Der Ordensritter von Creutz wußte von diesem Bischof Weiteres zu berichten: »Er

hat ein Weib haben wollen, darum ist er treu- und ehrlos geworden, und keine Schalkheit (Trick) ist ihm zuviel gewesen.« Am 6. Juli 1525 erließ Albrecht ein Edikt, worin er befahl, »das heilige Evangelium und die Lehre Christi rein und lauter zu verkündigen«. Ein Nachsatz verfügte, wer diesem christlichen Befehl nicht folge, sondern anders lehre oder zu lehren gestatte, müsse Preußen verlassen, und sie würden »mit dem Schwerte« als Aufrührer behandelt. Kreuze, Heiligenbilder, Wallfahrten wurden bei Strafe des Stranges verboten. Auch stellte Albrecht fest, *ein* Altar und *ein* Kelch genügten für eine Kirche. Gold und Silber mußten eingeschmolzen werden zu Schüsseln, »wie sie zum Hof eines Fürsten gehören«.

Albrecht heiratete, »um den christlichen Stand zu vermehren«, eine dänische Prinzessin und lud Luther zur Hochzeit. Mit seinen Kindern hatte er Trübsal; von sieben starben sechs in zartem Alter, nur ein Mädchen blieb am Leben. Aus seiner zweiten Ehe, mit einer Braunschweigerin, kam die erste Tochter blind zur Welt, dann folgten mehrere Fehlgeburten. Der einzige Sohn endete im Wahnsinn. Albrecht wurde vom kaiserlichen Kammergericht wegen Felonie (Lehenstreubruch) vorgeladen und, da er nicht erschien, geächtet. Seine Verhandlungen mit Polen wurden als Verrat bezeichnet. Das letzte Opfer der Entwicklung waren das Volk, die Armen und die Bauern. Sie wurden durch die Aufhebung der Orden der Fürsorge durch Hospitäler und fromme Stiftungen beraubt. Luther war der Meinung gewesen, die Klöster und Stiftungen sollten dem Unterhalt der Geistlichkeit vorbehalten bleiben. Das mißlang fast immer, da Städte und Adel dies Erbe beanspruchten und die Geistlichkeit zu Angestellten der mit den Pfarrgemeinden identischen Kommunen machten. Die Bauern Preußens aber wurden jeden Rechtsschutzes beraubt und sanken ab in sklavische Leibeigenschaft. Nur das Ermland, das 1466 an Polen gefallen war, hat seinen katholischen Charakter und die Freiheit von Volk und Klerus behalten. Erst 1722 wurde es wieder preußisch.

Ranke ist über diese Dinge hinweggegangen. Für ihn war das Fürstentum Preußen die Zelle einer späteren Großmacht. In der »Preußischen Geschichte« hat Ranke den Übergang Albrechts zur Reformation und unter die polnische Hoheit anders beurteilt: »Albrecht, den der Kurfürst (Joachim von Brandenburg, sein Vetter) zur Aufrechterhaltung des Ordens und zum Krieg gegen Polen hatte in Stand setzen wollen, sagte dem Orden ab und verband sich, einverstanden mit den Landeseinwohnern, mit dem König von Polen.« Wie der Kaiser empfand der Kurfürst den Schritt seines Vetters als Verrat. Später allerdings trat das dynastische Interesse in den Vordergrund, nachdem auch die fränkischen Fürstentümer des Hauses Brandenburg (Ansbach) zur Reformation übergegangen waren. Für Ranke war Preußen die Vormacht des Protestantismus in Deutschland und der ganzen Welt. So peinlich, aber nach damaliger Auffassung juristisch einwandfrei, der Übergang Preußens an Polen war, so störend mußte die polnische Lehnsherrschaft dem deutschen Nationalgefühl

im 19. Jahrhundert sein. In Speyer war festgesetzt worden, jeder Stand des Reiches solle »so leben, regieren und es halten, wie er es gegen Gott und Kaiserliche Majestät zu verantworten sich getraue«. Diese Worte, betont Ranke, seien die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen (gemeint sind die evangelischen) Landeskirchen, zugleich aber, »obwohl sie noch die Möglichkeit dereinstiger Wiedervereinigung offenlassen, die Trennung der Nation in religiöser Hinsicht«.

Die Bischöfe von Samland und Pomesanien waren keine Ausnahme. Die von Holstein und Schleswig gingen der Reformation von Klerus und Volk voraus. Der Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, mußte zur Resignation gezwungen werden. Matthias von Jagow, Bischof von Brandenburg, förderte die Reformation. Anna von Stolberg, Äbtissin von Quedlinburg, reformierte Stift und Stadt. Herzog Magnus von Mecklenburg, Bischof von Schwerin, forderte das Verbot der Messe. Eindringlich schildert Ranke die Durchführung der Reformation in den großen Städten. Es begann mit dem Auftreten der »Prädikanten«, jener in Wittenberg auf die »reine Lehre« eingeschworenen und geschulten Theologen. Sie stellten den Anspruch, sie seien näher bei Gott und seinem ewigen Wort und stellten diesem die kirchlichen Mißbräuche, die lasche Moral des Klerus und die Verweltlichung der Kurie gegenüber. Sie predigten auf dem Markt, vor den Kirchen, auf dem Friedhof, wenn ihnen die Kanzeln verweigert wurden. Wir hören, wie gut dem Volk die von Jugendlichen vor den Kirchen und Klöstern gesungenen neuen Lieder gefallen hätten. Ihre ersten Erfolge hatten sie bei verarmten Handwerkern und schlichten Gemütern, denen es gefiel, daß die Intelligenz eine Lehre wie die vom allgemeinen Priestertum auf dich und mich bezog. Darüber hinaus bedurfte es nicht theologischer Argumente, um die Masse gegen Priesterherrschaft, Zölibat, lateinische Liturgie, Keuschheit, Gehorsam und Beichtpflicht aufzubringen. Die populäre Feindschaft gegen Kunst war leicht zu erregen wie auch das Vergnügen am Bildersturm. Die aufgebrachte Menge forderte den Rat der Stadt und die Geistlichkeit zur Disputation auf. Ranke muß feststellen, daß sich dann »niemand recht zur Verteidigung erhob«.[1]

Es bedurfte einer weiteren Zuspitzung, um Ranke zu dem Eingeständnis zu bringen, solche Ideen hätten unwiderstehliche Macht auf unberechenbare Gemüter. Er meint das demagogische Element: »Das reformatorische Prinzip, wie es sich bisher gestaltet, sah aufs neue, wie in den Zeiten des Bauernkrieges, Tendenzen neben sich aufkommen, von denen es selber zerstört worden wäre.«

1 Luther setzte an die Stelle von 1500 Jahre alten tradierten Glaubenssätzen höchst subjektive Dogmen über Gnade und Heilsgewißheit. Daher der rechthaberische Charakter lutherischer Bekenntnistreue und der oft geradezu hysterische Ansatz der Prädikanten und ihre demagogischen Methoden. Nietzsche ging soweit, Luther, diesem »gräßlich hochmütigen, gallig-neidischen Schimpfteufel«, dem deutschen Mönch »mit allen rachsüchtigen Instinkten des verunglückten Priesters im Leibe«, vorzuwerfen, er habe Deutschland und Europa um die letzte große Kultur-Ernte gebracht, die es heimzubringen galt, die Renaissance.

Er meint die Wiedertäufer in Münster und widmet ihnen ein paradigmatisch reiches Kapitel. In Münster tauchten die ersten atheistischen Dogmen auf: Leugnung der Gottheit Christi, Verwerfung des Gottesdienstes, Glaube an das natürlich Gute im Menschen, Vielweiberei und Permixtuität – alles unter Berufung auf die Bibel und verteidigt mit der Freiheit der Kinder Gottes. Kinder und Handwerker wurden prophetisch erleuchtet, und es fehlte nicht an begeisterten Damen, die ohne ihre Männer von weither kamen, um den Harem des Königs zu füllen: Das tausendjährige Reich irdischen Glücks besiegt alle bösen Mächte der Endzeit. Hier sieht Ranke, und spricht es aus, daß die Reformation in manchen Fällen ähnliche Konsequenzen hatte wie die Französische Revolution. Die Vorgänge haben sich, soziologisch, methodisch und planerisch, in Staaten und Kirchen bis heute wiederholt.

Bei solchem Umsturz der Dinge steht Ranke durchweg auf der Seite der Protestanten. Er sah nicht – und den katholischen Leser nimmt es wunder –, daß das katholische Prinzip des Einer-für-alle, der Gemeinde für die Menschheit, die *Communio Sanctorum*, mit einem Wort der sakramentale Charakter der Kirche verlorenging und an dessen Stelle die persönliche Heilsgewißheit tritt, so sehr Luther selbst den universalen Zusammenhang der Christenheit, den die Territorien zerstörten, im Auge behalten hätte. Ranke sah in Luther den Genius einer spezifisch deutschen Christenheit und sagt angelegentlich: »Der nationalen Pflicht . . . zog man die Verbindung mit Rom einseitig vor.« Als ein solcher Heros ging Luther in das moderne Geschichtsbild ein. Die Reaktionen der alten Kirche folgten dem Gesetz seines »auf eigener Bahn vorwärtsschreitenden Geistes, voll ursprünglicher, die Gemüter hinreißender Kraft«.[2]

Luthers Gegenspieler ist der Kaiser. Er war wegen der Gefahren von den Türken und Frankreich anfangs in schwieriger Lage, verstand sie aber diplomatisch und militärisch zu wenden. Immer wieder staunt Ranke, daß der Kaiser, im fernen Madrid regierend, mit Hilfe seiner Räte, Regenten und Generale die Fäden in der Hand behält. Am meisten verwundert ihn, daß der Kaiser erstaunlich gut über die Verhältnisse in Deutschland informiert ist und alle, seit seiner Wahl schon, gegen ihn angezettelten politischen und dynastischen Komplotte überwindet. So erscheint der Sieg von Pavia als große Überraschung. Rankes antihabsburgische Tendenz läßt ihn aus den Akten die Gegnerschaft Ungarns, Sachsens, der Schweiz und Bayerns betonen (»Noch

2 Die wichtigsten Namen auf dem Weg zur Entstehung des nationalen Luthermythos sind Herder (»Luther war ein patriotischer großer Mann«), Hegel, Ernst Moritz Arndt. F. L. Jahn (»Luther bleibt ein ewiger Ehrenname unter den Völkerheilanden . . .«) und H. von Treitschke. Aber nur bei Ranke wurde der ideelle Rahmen historisch aufgefüllt. Die Kritik setzte mit F. Schlegel, Görres und der katholisierenden Romantik ein. Sie erreicht den Höhepunkt bei Nietzsche im »Antichrist«. Bei Friedrich Engels taucht die These auf, Luther sei ein bürgerlicher »Fürstendiener« geworden und habe der von ihm selbst angestifteten »plebejischen Bewegung« den »Lobgesang auf die Obrigkeit« entgegengehalten.

immer hatten sie das Kaisertum nicht aufgegeben!«). Deren Querverbindungen zu Frankreich und die Bündnisse Franz' I. von Frankreich mit den evangelischen Fürsten und seine militärische und finanzielle Hilfe werden hervorgehoben. Luther hat sich gegen diese intrikaten Zustände verwahrt, da ein Aufstand der Fürsten gegen den Kaiser »zur Freude Satans« dem Evangelium widerspreche. Auch Melanchthon erkannte das Unredliche dieser Politik. Ranke zitiert ihn: »Es verzehrt mich fast, wenn ich bedenke, mit welchen Flecken unsere gute Sache dadurch behaftet wird. Nur durch Gebet weiß ich mich aufrechtzuerhalten.«

Das große Bündnis der Evangelischen kommt nur teilweise zustande und zerbricht wieder. Philipp von Hessen, dieser »Liebhaber des reinen Evangeliums«, erzwang die Anerkennung seiner Bigamie, führte verheerende Feldzüge gegen Mainz und Würzburg, überfiel Fürstenwalde, die Residenz des Bischofs Georg von Blumenthal, plünderte Residenz und Kirchen und schleppte Kelche, Ziborien und Urkunden als Beute nach Hause. Weder der Kurfürst von Brandenburg noch das Reichsregiment wagten ihn zu bestrafen, »ein Beweis«, sagt Janssen, »in wie geringem Ansehen noch Recht und Gerechtigkeit im Reiche standen«. Die im Schmalkaldischen Bund vereinigten Fürsten und Städte konnten sich nicht einigen, weder politisch noch militärisch, wohl aber schädigten sie auf Jahre hinaus das Ansehen des Reiches. Auch hier erwies sich der Kaiser weit überlegen. In klugen Schachzügen setzte er sie diplomatisch und militärisch matt. Der Krieg endete mit der Gefangennahme des Kurfürsten von Sachsen bei Mühldorf und der Kapitulation Philipps von Hessen. Eine Versöhnung der Religionsparteien war nicht mehr möglich. Zu sehr hatten sich die Alt- und Neugläubigen ineinander verbissen. Wieder suchte Ranke bei Luthers Hochgefühl Trost: »Daß er sich aber sowenig fürchtet, ist allein die Folge der Überzeugung, daß seine Sache Gottes Sache ist«, und fährt fort: »Ein echter Ausdruck dieser seiner Stimmung ist das Lied ›Ein feste Burg ist unser Gott.‹« Luther hat das Lied, wie wir heute wissen, nicht politisch gemeint, sondern theologisch. Der »Feind« ist Satan, den Luther personal versteht, nicht der Kaiser oder der Papst. König Ferdinand aber schreibt Ranke die Absicht zu, die lateinische Einheit solle zwar mit Milde und Zuspruch, wenn das nicht gehe, aber auch mit Gewalt wiederhergestellt werden, und dem Kaiser unterstellt er den Gedanken, er wolle die spanische Inquisition in Deutschland einführen.

Die deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation fand nur im Kaiser einen Kristallisationspunkt, übrigens auch dem Papst gegenüber, wie sich bei der Erzählung über das Trienter Konzil zeigt. Für Luther waren die Verständigung und Einigung mit Zwingli viel wichtiger. Der Abendmahlsstreit schien die Protestanten weiter auseinanderzubringen als die Differenzen mit den Katholiken im Reich. Als es endlich eine (bald wieder gebrochene) Versöhnung gab, berichtet Ranke: »Am Himmelfahrtstage 1536 predigte Luther über den Text:

Gehet hin in alle Welt und verkündigt das Evangelium allen Heiden. Myconius sagt, er habe ihn oft predigen hören; damals aber sei es ihm vorgekommen, als spreche er vom Himmel her in Christi Namen.« Es ist für Ranke eins der großen charismatischen Zeugnisse für den Glaubensmann Luther und die Macht seiner Rede. Kein Wunder, daß man in Rom von »einem trunkenen Deutschen« redete – jedenfalls fragte Luther den päpstlichen Nuntius Vergerio, ob das wahr sei.

»Wir wissen«, sagt Ranke, »in wie hohem Grade die Verwicklungen der europäischen Politik zum Emporkommen der Protestanten beigetragen, besonders ihnen Zeit gegeben, freien Raum gemacht hatte.« Diese Verwicklungen hat er wie niemand vor und nach ihm dargestellt. Aus dem Trienter Konzil lasen die Protestanten eine Absicht heraus, der Kaiser wolle einen Kreuzzug gegen die Reformation eröffnen: »Dadurch ward nun jeder Zweifel, ob man auch berechtigt sei, dem Kaiser Widerstand zu leisten, vollends gehoben. Man sah denselben, wie einst Luther, nicht mehr als Reichsoberhaupt, sondern als einen Gehilfen, einen Beamten des Papstes an, ›der ein Volk heranführte, das von christlicher Lehre nichts wisse und nach deutschem Blute dürste‹.« Auf Flugblättern der Zeit wird der Kaiser als »Karl von Gent« bezeichnet. Er sei ein Welscher, das heißt ein Italiener, der es mit dem welschen Papst halte; deshalb sei die deutsche Nation frei von ihm. Frau Germania, schwarz gekleidet, wirft ihm vor, er habe sich zum Papst geschlagen, der die Deutschen so oft betrogen habe, »daran erkenne sie sein heuchlerisch-falsches Herz; aber ›du hast Kriegsleute‹, fährt Germania fort, ›ich habe sie auch: Gott im Himmel, den du nicht hast, den habe ich.‹«

Der Kaiser gewann den schmalkaldischen Krieg mit deutschen, spanischen und italienischen Truppen. In allen drei Sprachen griffen sie unter dem Feldgeschrei »Hispania und das Reich« die protestantischen Scharen an und nahmen ihre Oberhäupter als Rebellen und Ketzer gefangen, den naiven Sachsen Johann Friedrich und den verschlagenen Landgrafen von Hessen. Beide wurden zum Tode verurteilt, dann begnadigt. Wittenberg wurde von deutschen Truppen des Kaisers besetzt. Der Sieg des Kaisers zog den seines Bruders, König Ferdinand, in dem aufständischen Böhmen nach sich. Prag mußte sich ihm öffnen. Bürger, Räte, Edelleute und Fürsten fielen vor ihm auf die Knie. Der Kaiser erwog, auch Norddeutschland militärisch zu unterwerfen, stand aber davon ab aus verschiedenen Gründen. Ranke betont, es sei gegen die alten Zusicherungen gewesen, daß der Kaiser spanische Truppen in Deutschland einsetze. Das ist antispanische und antihabsburgerische Stimmungsmache. In Wirklichkeit mäßigte sich der Kaiser, mit Rücksicht auf die Türkengefahr und Frankreich, auch mit Rücksicht auf Rom, das nicht wünschen mochte, daß der Kaiser dann in der Lage sei, »an der Spitze des wiedervereinten Reiches die alten Rechte des Kaisertums auf die allgemeine Kirche zur Geltung zu bringen«.

Es kam zum sogenannten Interim. Man wollte warten auf das Konzil, unter gegenseitiger Duldung; das Interim diente einer massiven Festigung und Verhärtung der religiösen Lager. Das Konzil von Trient blieb eine Sache der Katholiken allein.

Widerwillig bewundernd muß Ranke zugeben, daß Karl V., für die Spanier damals und bis heute der Vertreter des Imperiums, ihr größter Regent, alle Fäden in der Hand hatte; wenn man meinte, man könnte ihn lenken, mußte man bemerken, daß *er* der Lenker war, diplomatisch, dynastisch, politisch und militärisch. »Wie weit war er den Neugläubigen an Weltübersicht und Klugheit überlegen! Er wußte zu bewirken, daß sie einer wider den andern die Waffen ergriffen.« Das galt in den Verhältnissen Englands und Frankreichs ebenso wie denen Dänemarks und Polens und sogar Marokkos und Algiers. Er konnte hoffen, eines Tages in Konstantinopel zu sitzen. In den deutschen Städten hatte »das plebejische Element« sich zuerst gegen die Hierarchie empört; es war der ursprüngliche Träger der Reformation. Dies Element zugunsten des Patriziats zu unterdrücken, war kaiserliche Politik. Wenn es sich, wie in Kostnitz und vielen andern Orten, mit Erfolg zur Wehr setzte gegen einen »Haufen Spanier« und deren satanische »Lüste und Räubereien« – dann erscheint die kaiserliche Politik als doppeldeutig, widersprüchlich oder gar listig, und das alles hing damit zusammen, daß der Kaiser die evangelischen An- und Absichten nicht verstand, denn »er war und blieb katholisch«.

Eine große Hoffnung des Kaisers war die Thronbesteigung seiner Nichte, Maria Tudor, in England und ihrer Heirat mit seinem Sohn Philipp. Das Haus Habsburg hätte dann, nach der deutschen und spanischen Linie, eine englische erhalten. Das Projekt mißlang, da der erwartete Thronerbe ausblieb. Karl V. dankte ab und zog sich, einer alten Neigung folgend, in die Einsamkeit von Yuste zurück. Die Kaiserwürde ging aus der Hand der Kurfürsten an seinen Bruder Ferdinand über. Noch in seinen letzten Monaten, schreibt Ranke, habe der Kaiser bereut, Luther in Worms nicht als Ketzer habe verbrennen lassen; sein eigener Prediger, Augustin Gazalla, habe sich als Lutheraner erwiesen, und in Spanien breite sich die Gemeinde der Ketzer aus.

Ranke schließt mit der Bemerkung: »Beruht denn die Einheit der Christenheit wirklich so ausschließend auf dem gleichen religiösen Bekenntnis? . . . Zugleich ist der gleichartige Fortschritt der europäischen Kultur und Macht an die Stelle der kirchlichen Einheit getreten. Was diese verloren hatte, das Übergewicht über die Welt, ist durch jene im Laufe der Jahrhunderte wiedererworben worden.« Man könnte es auch anders ausdrücken: Das protestantische Prinzip hat sich aus Mangel einer politischen Elite nicht durchgesetzt. In der Langzeitwirkung hat die lutherische Form der Reformation, für Ranke die deutsche schlechthin, nicht den Erfolg gehabt wie die reformierte des Zwingli und Calvin. Daraus gingen die weltpolitisch ungleich wichtigeren, wenn auch im Lauf der Jahrhunderte zerriebenen Kirchen und Denominationen Englands

und Amerikas hervor. Der Weltprotestantismus lebt heute in einer babylonischen Sprachverwirrung. Mit wem soll man reden?

Rankes Leistung in seiner »Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation« war die Umpolung des Geschichtsdenkens von der Idee des Heiligen Reiches auf den kleindeutschen Nationalstaat unter Führung Preußens. Luther war die Symbolgestalt, das Genie der deutschen Innerlichkeit gegen das »lateinische Kirchenwesen«: »Es ist wahr, Luther fiel von der lateinischen Kirche ab, oder vielmehr er ward von ihr ausgestoßen und hat ihr mehr geschadet als ein anderer Mensch. Allein er verleugnet nie seinen Ursprung. Wenn wir die welthistorische Bewegung der Meinung und Lehre ins Auge fassen, so ist eben Luther das Organ, durch welches sich das lateinische Kirchenwesen zu einer freieren, minder hierarchischen, mit den ursprünglichen Tendenzen des Christentums wieder außer Widerspruch gesetzten Entwicklung umbildete.«

Nach allem, was wir heute zu wissen scheinen, hat Martin Luther keine »welthistorische Bewegung« in Gang setzen wollen, wohl aber eine Reform der Kirche aus einer von ihm, aus persönlichen Voraussetzungen und in Übereinstimmung mit vielen Frommen seiner Jahrzehnte, erlebten und theologisch begründeten Glaubenserfahrung. Er wollte ein Diener des Evangeliums sein. Jedem Leser seiner deutschen Schriften, der Tischreden und Vorreden zu den Büchern der von ihm übertragenen Heiligen Schrift wird das ergreifend deutlich. Als Theologe, der lateinisch gelernt, gedacht und geschrieben hat, also in der Sprache Roms, hat sich Luther verhältnismäßig weit von der *Veritas Christiana* entfernt. Ein Grund dafür ist gewiß die Wut seines Naturells, das er selbst, halb ironisch, gelegentlich als barbarisch bezeichnet hat. Man darf auch nicht vergessen, daß er seinen Fürsten gefällig sein mußte, die ihn dann, wie der Hesse, zu gräßlichen Zugeständnissen nötigten.[3]

Indem Ranke seinen Luther dem Kaiser und der Hierarchie entgegenstellte, hat er die landläufig gewordene Vorstellung der nicht katholischen Deutschen von Papsttum, Rom, katholischer Verstocktheit (und Beschränktheit), vom undeutschen Charakter der Habsburger, von Heiligen und Bilderkult und der römischen, eigentlich heidnischen Volksfrömmigkeit der Katholiken zu allgemeiner Wirkung gebracht, jene allmächtigen Vorurteile, die bis heute virulent sind und das Hemmnis einer Ökumene bilden. Ranke benützte das Besteck des Historikers. Er operierte mit der Wissenschaft. Er hat als erster die zeitgenössischen Quellen benützt, die Berichte der venezianischen Gesandten, die Archive der deutschen Reichstage in Frankfurt, die Korrespondenzen des Kaisers mit

3 Die schönende Tendenz der »konsistorialrätlichen deutschen Geschichtsschreibung« (Hugo Ball) hat sonderbare Büten getrieben bis zur Erfindung eines »katholischen Luther« und eines »Luther für Katholiken«. Dadurch glaubt man der Ökumene zu dienen.

Brüssel. (Die vatikanischen Archive blieben ihm verschlossen.) Das mußte im historischen Jahrhundert unwiderleglich wirken. Indem er die Reformation als Hauptthema wählte, mußten Luther der Held und der Kaiser der Antiheld werden. Das alte Reich steht gegen Luther: Ranke wundert sich, wenn während der Verhandlungen über das Interim, der Begriff vom »heiligen Reich« wieder auftaucht. Die rührende Anhänglichkeit der Deutschen, auch der Protestanten, an diese ihre politische Idee, und an den Kaiser als ihren Inbegriff, muß Ranke immer wieder feststellen, aber es klingt dann so, als sei sie ein gestürztes Idol. Das teilte sich seinen Lesern mit. Es waren die kleindeutschen Historiker und Publizisten, die Pastoren und Lehrer, Offiziere und höheren Beamten, mit einem Wort die »Gebildeten« des auf ihn folgenden Jahrhunderts. Die Bildung des neuen deutschen Reiches war protestantisch geworden, zumal Ranke behauptete, erst die Reformation habe den Naturwissenschaften, der Medizin und dem Römischen Recht (»ein geschriebenes Recht«) zum Durchbruch verholfen, bis dann endlich, »in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts«, in der Klassik, jeder »fremde Einfluß« auf die deutsche Bildung überwunden sei, um »eine allseitige und unabhängige Entwicklung der Nation hervorzubringen; sie verknüpfen die Anfänge unserer Geschichte mit ihrer fernsten Zukunft«.

Die theologischen Anfänge Martin Luthers

Bemerkungen zu seinen frühen Thesenreihen anläßlich des Wolfenbüttler Fundes des Originaldruckes der Thesen gegen die scholastische Theologie

Von Kurt Aland

Am 30. Juni dieses Jahres ging durch die Tagespresse eine als Sensation aufgemachte Nachricht über den Fund eines bis dahin unbekannten Originaldruckes von Thesen Luthers in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel. »Hundert Thesen, gedruckt vor dem Anschlagen in Wittenberg«, überschrieb eine der führenden deutschen Zeitungen ihren Bericht. Hier wie anderswo wurde der Fund unklar in Verbindung mit den 95 Thesen gebracht, manchmal wurde er mit ihnen in eins gesetzt. Außerdem hieß es, hier sei der »früheste gedruckte Luther-Text entdeckt«. Daß davon keine Rede sein konnte, war klar. Aber sonst konnte angesichts der unklaren und einander widersprechenden Meldungen Sicheres erst gesagt werden, wenn der Fund selbst zugänglich war. Durch die großzügige Liberalität der Entdeckerin, Frau Dr. Maria v. Katte, und der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, bin ich (unter Vermittlung durch die Herausgeber dieser Zeitschrift) im Besitz einer Fotokopie des Druckes, den ich inzwischen auch habe im Original studieren können, so daß ich zu einigen Mitteilungen über ihn in der Lage bin.

Was die Beschreibung des Äußeren angeht, so kann ich mich kurz fassen, denn im Frühjahr 1984 wird in Band 6 der Wolfenbütteler Beiträge und im Herbst des Jahres im Katalog der Wolfenbütteler Lutherdrucke darüber ausführlich berichtet werden. Es handelt sich um einen auseinandergeschnittenen und auf zwei Seiten eines (1520 erschienenen Baseler) Sammelbandes von Lutherschriften eingefügten Foliodruck, der die viermal bis 25 gezählten Thesen in zwei Spalten nebeneinanderstellt. Die Drucktype ist dementsprechend klein, der (für die Auswertung wichtige) Nachspruch: »In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum«,[1] ist in sehr viel größerer Type gehalten und durch weiten Abstand von der letzten These getrennt, also auf doppelte Weise hervorgehoben.

Etwas mehr muß zu den Konsequenzen gesagt werden, die sich aus dem Neufund für die bisherige Behandlung der Thesen in den kritischen Editionen ergeben. Wenn bisher (nach der Zählung der Weimarer Ausgabe) stets von 97 Thesen die Rede ist, so ist das nach dem Fund des Wittenberger Originaldruckes Rhau-Grunenbergs, der offensichtlich wenige Tage vor der Disputation am

1 Damit wollen wir nichts sagen und glauben auch nichts gesagt zu haben, was der katholischen Kirche und den Kirchenlehrern nicht entspräche.

4. September 1517 stattgefunden hat, nicht mehr möglich, man wird vielmehr künftig von »99 Thesen gegen die scholastische Theologie« sprechen müssen. Diese Reduktion gegenüber der sich aus dem Originaldruck scheinbar ergebenden Zahl von 100 Thesen stellt die Konsequenz daraus dar, daß hier in der ersten 25er-Gruppe versehentlich (durch eine Flüchtigkeit in Luthers Handschrift oder ein Versehen des Druckers?) die Zählung von 17 auf 19 springt.

Wenn die Weimarer Ausgabe 97 Thesen zählt, so deshalb, weil sie den Druck in den »Propositiones a Martino Luthero subinde disputatae« von 1530 zugrundelegt. Die Ausgabe von Clemen zählt 98 Thesen, weil sie sich der Sammelausgabe der Thesen Luthers und Melanchthons von 1558 anschließt, welche die 1530 als These 55 zusammengefaßten Sätze in These 55 und 56 trennt, was von der WA als sekundär verworfen, vom neugefundenen Druck jedoch als original bestätigt wird. Allerdings trennt dieser auch die in beiden Ausgaben von 1530 wie 1558 als These 26 zusammengefaßten beiden Sätze[2], so sind auch die Zahlen bei Clemen von hier ab um eine zu erhöhen. Auf jeden Fall ist Clemen näher beim Original als die WA, wir folgen (trotz der aus der Vorlage übernommenen Druckfehler) seinem Text. Er stimmt mit dem des Originaldrucks bis auf Kleinigkeiten überein, wobei es sich z. T. lediglich um Druckfehler handelt.

Die einzige materiale Differenz findet sich in These 95, wo es im Original viel nachdrücklicher heißt: »Item [subtile malum est] quod amor dei stet cum dilectione et delectatione creaturae[3]« als in der Weimarer und der Clemenschen Ausgabe, wo »et delectatione« fehlt, sowie vielleicht in These 1, wo der Originaldruck – wieder im Gegensatz zu beiden Ausgaben – »esse« am Schluß ausläßt und »loquitur« statt »loquatur« bietet.

Aber auch diese Differenzen bringen keine wesentliche Änderung der Interpretation. So scheint sich die Bedeutung des neuen Fundes auf die Änderung der Thesenzahl zu beschränken: 99 Thesen gegen die scholastische Theologie statt bisher 97 bzw. 98. Das ist aber keineswegs der Fall. Seine Bedeutung tritt erst richtig ins Licht, wenn wir bedenken, daß wir hier den ersten Originaldruck von allen drei Thesenreihen Luthers aus den Jahren 1516 bis 1517 vor uns haben.

Denn die Disputation vom September 1516 ist nur aus den Thesensammeldrucken von 1538 und 1558 bekannt. Von den 95 Thesen des 31. Oktober 1517 besitzen wir Drucke in Nürnberg, Leipzig und Basel, die zwar sämtlich noch 1517 veranstaltet sind (trotz der heute zu beobachtenden Tendenz, sie möglichst nach 1518 hin zu verschieben), aber über denen doch mancherlei Dunkel waltet. Denn die Frage, in welchem Zusammenhang sie mit Luther stehen, ist umstritten, ebenso wie die Frage, ob es einen Wittenberger Originaldruck überhaupt gegeben hat und ob die 95 Thesen nicht nur handschriftlich existierten und so auch verbreitet wurden, bis man die uns bekannten

2 Genauso wie die Abschrift in Cod. Ms. theol. lat. Oct. 91 in Berlin, auf die Th. Kolde bereits ZKG XI, 1890, 457 hinwies. Hier wird lediglich in der ersten Zahlenreihe bis 24 gezählt (in Korrektur der Auslassung der 17) und dann wie im Neufund fortgefahren.

3 Desgleichen (ist es hintergründig böse, wenn man sagt), daß die Liebe zu Gott zusammen mit der Liebe und dem Genuß der Kreatur bestehen könne (im Original als 96 gezählt).

Drucke veranstaltete (und vielleicht noch andere mehr, mit Sicherheit hat z. B. eine in Nürnberg gedruckte deutsche Übersetzung existiert). Zwischen dem 4. September und dem 31. Oktober 1517 liegen ganze acht Wochen, wenn es einen Wittenberger Druck der 95 Thesen gegeben hat, so dürfte er wie der der 99 Thesen gegen die scholastische Theologie von Rhau-Grunenberg veranstaltet worden und ihm in der äußeren Erscheinungsform mindestens ähnlich gewesen sein.

Daß der Baseler Druck von allen erhaltenen Drucken der 95 Thesen der letzte ist, ergibt sich aus den Informationen der, wenn auch spärlichen, »Korrespondenz der Zeitgenossen«.[4] Daß der Leipziger Druck (in der WA als B bezeichnet, wenn auch nach Nürnberg verlegt) sekundär ist, erweist eigentlich schon die Zählweise: er zählt erst bis 26 (wobei er statt 24 bereits versehentlich 42 hat) und fährt dann mit 17 fort, um von da aus bis 87 weiter zu zählen. Daß 42 statt 24 gezählt und anstatt mit 27 mit 17 nach 26 fortgefahren wird, und zwar konsequent bis 87 (so daß sich insgesamt 97 statt 95 Thesen ergeben!), kann man entweder mit der Eile des Druckes allein erklären oder daraus, daß die Vorlage entweder gar keine oder eine andere Zählung besaß und der Druck außerdem sehr schnell vorgenommen wurde. Daß die These 83 mitten im Satz durchgetrennt wurde und sinnwidrig daraus die Thesen 74 und 75 entstanden (genauso wie man die These 55 in die Thesen 45 und 46 teilte, nur so ergibt sich die Gesamtzahl von 97 Thesen), spricht ebenfalls dafür. Wenn der Nürnberger Druck dagegen (wie übrigens auch der Baseler Druck!) dieselbe Abteilung in 25er-Gruppen (wenn auch mit arabischen Zahlen) aufweist wie der neugefundene Druck, so deutet das auf die mögliche direkte Abhängigkeit von einem Wittenberger Druck der 95 Thesen hin, der – wenn er existierte – sicher genauso angelegt war wie der Neufund.

Vergleicht man außerdem einmal den Text aller Frühausgaben der 95 Thesen miteinander[5], so ergeben sich weitere interessante Aufschlüsse: Am freiesten hat offensichtlich Prierias 1518 bei seiner Entgegnung mit der Vorlage geschaltet, obwohl es sich dabei um das von Luther an Albrecht von Mainz gesandte Exemplar gehandelt haben muß. Auch Luther selbst änderte in seinen Resolutionen zu den 95 Thesen relativ häufig an deren Text. Nur an zwei Stellen scheint der Leipziger Druck dem Text des Originals Luthers zu entsprechen (weil mit fast sämtlichen Ausgaben übereinstimmend), in These 28 und 30. Beide Male handelt es sich aber nur um eine Umstellung in der Reihenfolge der Worte: bei »in arbitrio dei solius est« wird das »est« an den Anfang gestellt und statt »est securus« heißt es: »securus est«. In allen anderen Fällen scheint der Nürnberger Druck der Urfassung am nächsten – der kritische Apparat will ja spiegelbildlich gelesen werden: an allen Stellen, wo er keine Varianten verzeichnet, stimmen sämtliche Drucke mit dem Nürnberger überein. Er weist die auch für den Neufund charakteristischen Druckfehler auf (mehr als der Leipziger Druck) und kommt in der Zahl und Art der Abkürzungen im Druck dem Neufund sehr viel näher als dieser. Kurz: angesichts des Neufundes möchte ich – und zwar entschiedener als bisher – meinen, daß die 95 Thesen Luthers genauso wie die Thesen gegen die scholastische

4 Zu den Einzelheiten vgl. K. Aland, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation. Gütersloh 1983.

5 Was zum ersten Mal im kritischen Apparat zur eben erschienenen 3. Auflage von Heft 142 der »Kleinen Texte« geschehen ist: Martin Luthers 95 Thesen . . ., Sonderdruck aus der Lutherausgabe von O. Clemen, hrsg. von K. Aland, 3., verbesserte Auflage. Berlin 1983.

Theologie in einem Urdruck vorlagen und daß ein Exemplar davon dem Nürnberger Druck als Vorlage diente.

Aber zu einem sicheren Urteil kann nur das Auftauchen eines Exemplars vom Urdruck helfen. Vielleicht wird es durch einen Zufall ans Licht gebracht, so wie jetzt der Urdruck der Thesen gegen die scholastische Theologie, der völlig verschollen schien, obwohl noch 1768 offensichtlich ein Exemplar von ihm bekannt war.[6] Vom Nürnberger wie vom Leipziger Druck der 95 Thesen (der Leipziger sogar mit einer angeblichen Datierung von Luthers Hand auf den 31. Oktober 1517) sind in unserer Generation noch unbekannte Exemplare aufgetaucht ebenso wie schon früher der Wittenberger Druck (Urdruck!) der Thesenreihe Luthers von 1518 »Pro veritate inquirenda«, für den die Weimarer Ausgabe nur einen Leipziger Druck zur Verfügung hatte.[6a]

Aber das sind Spekulationen bzw. Hoffnungen. Wenden wir uns, statt ihnen weiter nachzuhängen, dem durch den Neufund neu ins Bewußtsein gerufenen Sachthema zu, das die Überschrift dieses Aufsatzes formuliert. Denn die Thesenreihen der Jahre 1516-1517, zu denen noch die von 1518 genommen werden kann, stellen eine Schriftengruppe Luthers von ganz besonderem Charakter dar, die in ihrer Bedeutung noch nicht genügend gewürdigt, ja beinahe eigentlich noch nicht wahrgenommen worden ist. Mit ihrer Hilfe stellt Luther sich und seine Theologie bei den Kollegen der eigenen Fakultät und an der Universität dar und setzt sich mit ihr erfolgreich durch. Bereits am 18. Mai 1517 kann Luther so die bekannte »Erfolgsmeldung« an Lang erstatten: »Unsere Theologie und Augustin machen unter Gottes Beistand gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität« (WA Br 1,99, Nr. 41). Das kann er deshalb schreiben, weil er inzwischen Karlstadt zum Bundesgenossen gewonnen hat, der am 26. April 1517 seine 151 Thesen angeschlagen hat, die mit ihren Augustinzitaten und ihren Referaten über die Hauptsätze der Theologie Augustins diesen mit aller Schärfe zum Maßstab theologischer Arbeit erhoben. (Am Rande bemerkt finden wir hier eine interessante Parallele zu Luthers 95

6 Damals spricht Riederer in seinen »Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte« IV, 53,55f. noch von »centum conclusiones«.

6a Am 10. Oktober 1983 meldete die Presse die Auffindung des Originaldruckes der Thesen Luthers zur Disputation des Petrus Hegemon am 3. Juli 1545. Die Weimarer Ausgabe druckt die Thesen nach einer (in Wolfenbüttel befindlichen) Abschrift vom Urdruck ab und bemerkt (1932!) dazu »Dieser selbst scheint nicht an uns gekommen zu sein« (Bd. 39, II, 338). Fundort war wieder ein Sammelband aus der Reformationszeit, diesmal in der Stadtbibliothek Windsheim, deren alte Bestände auf das dortige Augustinereremitenkloster zurückgehen, dessen Bibliothek 1525 der Stadt übergeben wurde. Daß gleichzeitig zwei weitere Urdrucke von Wittenberger Thesen aus dem Jahr 1543 gefunden worden sind (eine Thesenreihe, die für Marbach vom 16. 2. 1543, nicht von Luther, wie gemeldet, sondern von Melanchthon), ist zusätzlich interessant. Hier war zwar je ein Exemplar des Urdrucks bereits früher bekannt, jedoch waren sie im Zweiten Weltkrieg in Hamburg verlorengegangen.

Auch dieser Fund unterstreicht den Optimismus des Verfassers in bezug auf die mögliche Auffindung des Urdrucks der 95 Thesen. Die Wolfenbüttler Entdeckung hat offensichtlich eine Durchforschung der in den alten Beständen der Bibliotheken vorhandenen Sammelbände aus der Reformationszeit in Gang gebracht. Wenn sie systematisch fortgesetzt wird, dürften noch weitere Überraschungen zu erwarten sein.

Thesen: Der Anschlag erfolgte an einem Tag, an dem die Reliquien in der Wittenberger Schloßkirche öffentlich ausgestellt wurden, und für eine Disputation, die über mehrere Tage gehen sollte, aber gleichfalls nicht zustande gekommen ist, jedenfalls besitzen wir keinen Bericht darüber.) Wie ist diese »Bekehrung« Karlstadts zu einem Augustinismus gekommen, der den Luthers jetzt und in der Folgezeit (vgl. z. B. seinen Kommentar zu *De spiritu et littera* von 1518) noch zu übertreffen sich bemühte? Eine Tischrede (WA Tr 1,80, Nr. 174) gibt Auskunft darüber: »Cum Lutherus aliquando Augustinum in disputatione urgeret, Carlstadius commotus dixit: Eo mihi quoque Augustinum emam et videbo, quid dicat. Sicque fecit«[7] – im Januar 1517 kaufte sich, wie wir wissen, Karlstadt in Leipzig eine Ausgabe der Schriften Augustins, um daraus Luther zu widerlegen. Je mehr er die Schriften Augustins studierte, die er bis dahin noch nie im Zusammenhang gelesen hatte, um so mehr schwenkte er von seiner scholastischen Position zu Augustin (und zu Luther) um; noch ehe er sie beide voll erfaßt hatte, fühlte er sich genötigt, der gelehrten Welt seine neue Erkenntnis in Thesen zu verkündigen.

Der Zusammenstoß, von dem die zitierte Tischrede berichtet, ereignete sich im Zusammenhang mit der Disputation von Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch am 25. September 1516 »über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade« – die Vorrede Karlstadts zu seinem Kommentar über »De spiritu et littera« bestätigt das (unmittelbar im Anschluß an seine 151 Thesen hatte Karlstadt über diese Schrift Augustins eine Vorlesung gehalten, noch 1517 begann er, den daraus erwachsenden Kommentar lieferungsweise zu veröffentlichen!). Tatsächlich waren die Promotionsdisputationen damals die gegebene – und eigentlich die einzige – Möglichkeit der wissenschaftlichen Einwirkung eines Professors auf die eigene Fakultät neben der durch die Zusendung seiner Schriften. Über ein wissenschaftliches Schrifttum, ja eigentlich ein Schrifttum überhaupt, hat Luther bis zur letzten hier zu behandelnden Thesenreihe, der vom Frühjahr 1518 »Pro veritate inquirenda«, nicht verfügt (vgl. u.), so blieb ihm nur der Weg über die Disputationen. Denn mindestens bei den Promotionsdisputationen konnte die Anwesenheit aller Kollegen erwartet werden ebenso wie ihre Teilnahme an der Diskussion. Die dabei zugrundegelegten und von dem den Vorsitz bei der Disputation führenden Kollegen stammenden Thesen machten ihnen dessen Meinung zum zur Debatte stehenden Thema bekannt, in der Disputation selbst hörte man seine Begründung bzw. seinen Kommentar zu den oft zugespitzten – im Druck vorliegenden – Sätzen. Es ging damals an der Universität nicht anders zu als heute. Gewiß erfährt man durch Hörensagen von dem, was der Kollege in seinen Vorlesungen vorträgt, aber nur gelegentlich bzw. zufällig, es sei denn, daß man sich (was damals wie

7 Als Luther einmal in einer Disputation mit Eifer auf Augustin bestand, rief Karlstadt erregt: Ich werde mir auch Augustin kaufen und will sehen, was er sagt. Und so tat er.

heute vorgekommen sein mag, obwohl es nicht zum guten Stil gehört) systematisch danach erkundigt. Aber selbst dann bleibt es, da Studenten die Quelle sind, bei einer höchst unzulänglichen Information. Ein Gespräch darüber hat die Voraussetzung naher persönlicher Beziehung, sonst geht man ihm aus dem Wege. Anläßlich einer Disputation jedoch ergibt sich das alles *ex officio*.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Tischrede 5346 (WA TR 5,76): »Praepositus Kembergensis (Bernhardi) meus unicus erat discipulus. Is mihi multa nuntiavit, quid dicerent doctores et magistri et oravit, ut disputarem. Extant illae disputationes anno 16.«[8] Hier sehen wir in die ersten Professorenjahre Luthers hinein. »Unicus discipulus« heißt natürlich »Schüler« im engsten Sinn, geistesverwandter Vertrauter. Von ihm hört Luther, was Bernhardi über das Gerede gehört hat, das über Luthers Vorlesungen und die darin vorgetragenen theologischen Ansichten bei den Professoren im Gange ist. Luther soll den Stier bei den Hörnern packen und sich in einer Disputation den Nachreden stellen. Diesem Ratschlag ist Luther gefolgt. So kam es zur Disputation vom 25. September 1516, wie uns Luthers Brief an Joh. Lang von Mitte Oktober 1516 (WA Br 1,65ff., Nr. 26) bestätigt, in dem er Fragen Langs zu den Thesen beantwortet. Den Anlaß gab die Promotion Bernhardis zum Sententiar ab. Zwar führte Luther (außerplanmäßig) den Vorsitz, dennoch ist die »Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata« (WA 1,145-151) nicht von ihm verfaßt: »positio ipsa ex me non est facta, sed M. Bartholomaeus eam sic conflavit, scilicet motus oblatratorum lectionum meorum garritu«.[9] Aber Bernhardi erweist sich hier lediglich als Sprachrohr seines Lehrers: wenn er nicht direkt Augustin zitiert, trägt er Luthers Gedanken vor, hauptsächlich aus der Römerbriefvorlesung.[10] So hören wir in den Thesen von 1516, wahrscheinlich einerseits etwas verkürzt und andererseits im jugendlichen Eifer etwas zugespitzt, Luther selbst. Der Brief an Lang, unsere wichtigste Quelle zu der Disputation, bestätigt das. Lang hat z. B. geschrieben, er verstehe die dritte These nicht. Luther erklärt ihm ausführlich das damit von Bernhardi Gemeinte und schließt: »Haec sunt portenta, quae movebant M. Bartholomaeum, quod ex me talia audierat.«[11]

---

8 Der Propst von Kemberg (Bartholomäus Bernhardi) war mein einziger Schüler. Er hat mir vieles mitgeteilt, was die Doktoren und Magister sagten, und gebeten, ich sollte disputieren. Diese Disputation aus dem Jahre 1516 ist (noch) vorhanden.

9 Freilich ist die Thesenreihe selbst nicht von mir gemacht, sondern Magister Bartholomäus hat sie so aufgestellt, nämlich bewogen durch das Geschwätz der Kläffer gegen meine Vorlesungen.

10 Vgl. die Nachweise bei E. Hirsch, Randglossen zu Luthertexten, Theologische Studien u. Kritiken 91, 1918, 108-122 und den Apparat in Bd. 5 der Clemenschen Lutherausgabe von E. Vogelsang.

11 Dies sind ungeheuerliche Dinge, die den Magister Bartholomäus (zu seiner These) bewogen, weil er solches von mir gehört hatte.

Zweierlei charakterisiert bereits die Thesen von 1516: als erstes ihre schroffe antischolastische Tendenz. Im Brief an Lang erklärt Luther zunächst, daß es nichts besage, daß sich die Erfurter Theologen über die Thesen verwunderten.[12] Zusammenfassend schreibt er dann: »Dicito ergo istis mirabundis aut potius mirabilibus theologis, mecum non esse disputandum, an Gabriel haec, an Raphael ista, aut Michael ista dicat. Scio, quid Gabriel dicat, scilicet omnia bene, praeterquam ubi de gratia, charitate, spe, fide, virtutibus dicit; ubi cum suo Scoto quantum pelagizet, non est, ut per literas nunc proferam.«[13] Geht das wesentlich gegen Biel (an »Gabriel« als Wortspiel anknüpfend die Namen der anderen Erzengel), so findet sich schon vorher im Brief ein ebenso heftiger Ausfall gegen Gratian und Petrus Lombardus.[14]

Als zweites fällt der Augustinismus der Thesen ins Auge. Hier wird von der Gnadenlehre Augustins im pelagianischen Streit her operiert, und wenn Luther im Brief an Lang die Scholastiker attackiert, tut er das um deren Pelagianismus willen. In der Debatte bei der Disputation ist es offensichtlich fast ausschließlich um das Verständnis Augustins gegangen und darum, ob Luther sich zu recht auf ihn berufe, mindestens erreichte sie bei diesem Thema große Heftigkeit. Wie die dadurch ausgelöste Beschäftigung des schärfsten Opponenten, Karlstadt, mit Augustin zu dessen »Bekehrung« führte, davon war bereits die Rede. Aber auch Amsdorf und Lupinus sind auf dem Wege über Augustin von ihren Bedenken gegen Luthers theologische Ansichten ab- und zum Anschluß daran gekommen, im Brief an Lang wird Amsdorfs Wendung bereits sichtbar. Im mit dem Brief an Lang fast gleichzeitigen Schreiben an Spalatin (19. Okt. 1516, WA Br 1,70f., Nr. 27) zählt Luther die Schriften Augustins auf, die ihm von entscheidender Wichtigkeit sind (sie finden sich fast alle im 8. Teil der Amerbachschen Ausgabe von 1506), von »De spiritu et littera« angefangen bis zu »Contra Julianum«. Erasmus macht er den Vorwurf, seine Lehre von der Rechtfertigung und der Erbsünde werde durch diese Schriften als unzureichende Auslegung des Paulus erwiesen.

Ohne Zweifel ist Luthers Augustinrezeption selektiv, er beschränkt sich auf dessen radikal antipelagianische Aussagen, schon die der semipelagianischen Auseinandersetzung treten dahinter zurück. Gewiß wird man die Neigung auf protestantischer Seite, Augustin in den Rang eines Reformators vor der Reformation zu erheben und den »katholischen Augustin« dabei nahezu völlig zu übersehen, nicht teilen können, aber andererseits scheint mir bei der

12 »nihil est quod mirentur tui Gabrielistae«, d. h. Anhänger Biels.

13 Du sollst daher meinen verwunderten oder vielmehr wunderlichen Theologen sagen, daß mit mir nicht zu disputieren sei, ob Gabriel dies, ob Raphael das oder Michael jenes sagt. Ich weiß, was Gabriel sagt: es ist alles treffend, außer wo er von der Gnade, der Liebe, der Hoffnung, dem Glauben, den Tugenden redet; wie er da mit seinem Scotus pelagianisiert, ist derart, daß ich es jetzt nicht brieflich vorbringen kann.

14 »conscientiarum non medicinam, sed carnificinam conflaverint«.

Interpretation des jungen Luther – insbesondere der Frühvorlesungen – der bestimmende Einfluß jenes selektiv interpretierten Augustin zu gering veranschlagt zu werden. Nicht weniges, was hier als im eigentlichen Sinn reformatorisch deklariert worden ist, stellt nichts weiter dar als eine Reproduktion jener Aussagen Augustins bzw. eines von hier aus verstandenen Paulus, in dessen vollen und eigenständigen »Besitz« Luther erst im reformatorischen Durchbruch gelangt.

Auch zu diesem vieldiskutierten Thema liefern uns unsere Thesenreihen wesentliches Material: Der früheste gedruckte Beleg wird durch die vom Schluß des Wintersemesters 1517/18 geliefert: »Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis« (WA 1,630-633). Diese Formulierung ist ebenso programmatisch wie die den Thesen (ähnlich wie bei denen gegen die scholastische Theologie) nachgestellte Erklärung: »Summa summarum: Justus non ex operibus neque ex lege, sed ex fide vivet. Ro. 1« (WA 1,633). Ich weiß noch trotz der vielen seitdem vergangenen Jahre, wie fassungslos überrascht ich war, als ich feststellte, daß diese Thesenreihe bis dahin völlig unbeachtet geblieben war und in der Diskussion über das Turmerlebnis überhaupt nicht begegnete.[15] Denn hier wurde die im autobiographischen Rückblick von 1545 beschriebene Erkenntnis mit aller Deutlichkeit vorgetragen. Das Problem war nur, den Jahresvermerk 1518, den die Thesen trugen, zeitlich näher zu interpretieren. Zwar trug der Druck B am Schluß die Bemerkung: »Harum conclusionum probationes dat author in resolutionibus suis indulgentiarum«,[16] aber diese Sammelausgabe von Thesen Luthers[17] war erstens eindeutig später (Benzing datiert sie »um 1520«) und zweitens in ihrer Aussage nicht genau genug. Denn die Resolutionen sind im August 1518 im Druck erschienen, so blieb ein erheblicher Spielraum, selbst wenn die Bemerkung dahin zu interpretieren war, daß die Resolutionen hinter die Thesenreihe gehörten.

Aber ehe wir darauf eingehen, bedarf es noch einer Betrachtung der beiden Thesenreihen von 1517. Die erste, »Contra scholasticam theologiam«, die den Anlaß für die hier vorgelegten Bemerkungen abgab, steht noch voll in der beschriebenen Linie der Augustin-Nachfolge. Bezeichnend ist, daß gleich die erste These davon spricht, daß die Behauptung, Augustin sei in seinen Ausführungen gegen die Ketzer zu scharf gewesen, faktisch gleichzusetzen sei mit der, Augustin habe fast überall gelogen. In These 2 bezieht sich Luther ausdrücklich auf die Pelagianer und weitet in These 3 die erste dahin aus, daß die beschriebene Aussage über Augustin bedeute, das Ansehen aller Kirchenlehrer dem Spott preiszugeben. Die zentrale Bedeutung Augustins für Luther wird so

15 Vgl. K. Aland, Der Weg zur Reformation, Theologische Existenz heute 123. München 1965.

16 Den Beweis für diese Schlußfolgerungen gibt der Verfasser in seinen Resolutionen zu den (95) Ablaßthesen.

17 Conclusiones sexdecim R.P.D.M. Lutheri, o. J.

deutlich genug. Was er in den nachfolgenden Thesen vorträgt, kreist um die antipelagianische Position Augustins, lediglich die Thesen 42-54 (Zählung nach dem Urdruck, 41-53 nach Clemen) mit ihrer Wendung gegen Aristoteles und seine Nachfolger machen eine Ausnahme, sie werden aber bezeichnenderweise eingeleitet durch die Erklärung, fast die ganze Ethik des Aristoteles »pessima est gratiae inimica«. Gewiß ist der Angriff gegen die zeitgenössische Theologie schärfer, ebenso wie die eigene theologische Aussage umfassender ist, aber in der Grundhaltung bedeuten diese Thesen nichts Neues im Vergleich zu denen von 1516. Der Eindruck der Schärfe wird vor allem hervorgerufen durch die (im Urdruck insgesamt 34mal erfolgende) ausdrückliche Bezeichnung der Gegner, wobei die namentliche Nennung relativ selten ist (13mal Gabriel Biel, 5mal Pierre d'Ailly, 3mal Duns Scotus, 2mal Occam) und weniger wiegt als die allgemein gehaltenen Ausfälle: *contra dictum commune* (so schon in These 1, dann in 5, 18, 43, 45, ähnlich in 25), *contra (omnes) Scholasticos, contra Philosophos, contra Morales* usw. So wird der Eindruck einer Polemik gegen alle und alles hervorgerufen, wenn er im Originaldruck durch die ungemeinen Kürzungen im Druck auch gemildert – und vor allem durch die in Drucktype wie Anordnung besonders hervorgehobene Schlußerklärung (vgl. o.) ausbalanciert wird.

Auf jeden Fall findet sich in diesen 99 Thesen vom 4. September 1517 nichts, was in bezug auf die Rechtfertigung über Augustin hinausginge und darauf schließen ließe, daß Luther den reformatorischen Durchbruch bereits erlebt hätte – angesichts der Thematik der Thesenreihe müßte man im positiven Fall mindestens Spuren davon erwarten. Das gleiche gilt von den 95 Thesen vom 31. Oktober 1517, und zwar in verstärktem Maße, wird doch hier das Thema der Buße, der Reue und des Gewinns der Seligkeit durch den Christen behandelt. Wenn hier kein Wort über die Rechtfertigung durch den Glauben fällt, so bleibt kein anderer Schluß übrig, als daß der reformatorische Durchbruch eben noch nicht stattgefunden hat.

These 4 beschreibt »die wahre, innerliche Buße« als den »Haß des Menschen gegen sich selbst«, sie dauert »bis zum Eintritt ins Himmelreich«. Die Christen sollen, so ermahnen die Thesen 94 und 95, »ihrem Haupt Christus durch Strafe, Tod und Hölle nachzufolgen suchen, und so eher darauf vertrauen, durch viel Leid als durch sicheren Frieden in den Himmel einzugehen«. Man muß damit nur einmal die Thesen vom Frühjahr 1518 »Pro veritate inquirenda« (vgl. o.) vergleichen: »Die Erlassung der Schuld gründet sich nicht auf die Reue des Sünders, noch auf das Amt und die Gewalt des Priesters« (These 8). »Darum ist's also gewiß: die Sünden sind vergeben, wenn du glaubst, daß sie vergeben sind. Denn die Verheißung Christi, des Heilands, ist sicher« (These 15). »Nichts macht nämlich gerecht als allein der Glaube an Christus, zu dem der Dienst am Wort durch den Priester notwendig ist« (These 33) usw. usw.

Wenn man das hört, wird man zu der Folgerung kommen, die eine neue Biographie des jungen Luther zieht: »Zwischen den Ablaßthesen vom Herbst

1517 und den Bußthesen vom Sommer 1518 liegt eine Welt«[18] (wenn auch die Thesen von 1518 nicht in den Sommer, sondern spätestens in den März zu datieren sind). Luther ist durch den reformatorischen Durchbruch hindurchgegangen, dessen Zeitpunkt sich nur relativ eingrenzen läßt. Die Eckpunkte geben Luthers Brief an Spalatin vom 15. Februar 1518 (WA Br 1,144ff., Nr. 59)[19] und der *Sermo de duplici iustitia* vom 28. März 1518 (WA 2,145-153) ab.[20]

Darauf kann hier nur verwiesen werden; doch soviel sei gesagt, daß lediglich die Heranziehung *zusammenhängender* Aussagen über das Zentralthema des reformatorischen Durchbruchs Aussicht auf ein zuverlässiges Resultat gibt. Solange man sich auf isolierte gelegentliche Äußerungen zum Thema von Röm 1,17 beschränkt, ohne die Aussage der *ganzen* Schrift bzw. Vorlesung, in der sie zu finden sind, darauf zu überprüfen, ob Luthers hier eingenommene theologische Position dieser Einzelbemerkung entspricht bzw. ob sich in ihr nicht direkt entgegengesetzte Stellungnahmen finden, muß es bei den vielfach verschiedenen Ansätzen der Frühdatierung bleiben, die einander letztlich aufheben. Sobald man das aber tut, erweist sich immer wieder, daß Luthers Einzelaussage entweder aus Augustin herrührt oder Paulus ohne die volle Aneignung reproduziert, die sich erst im Turmerlebnis vollzieht. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden, obwohl in neuester Zeit wieder eine Datierung des Turmerlebnisses auf »spätestens vor der großen Römerbriefvorlesung von 1515/16« vorliegt, die in ihrem vereinfachenden und die Vielschichtigkeit des Problems nicht zur Kenntnis nehmenden Beweisverfahren charakteristisch ist. Wenn es hier jedoch heißt: »Die Spätdatierung des sogenannten Turmerlebnisses auf März oder Sommer 1518 scheint bei manchen Forschern geradezu unter dem erkenntnisleitenden Interesse zu stehen, den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis mit der Einnahme einer kirchentrennenden Position durch Luther zusammenfallen zu lassen«,[21] so kann das nur erschrekken. Abgesehen davon, daß der Vorwurf in seinen materialen Voraussetzungen nicht zutrifft (Anfang 1518 kann bei Luther von der »Einnahme einer kirchentrennenden Position« nicht die Rede sein), scheint er ein Indiz für die Rückkehr zu einer Denk- und Argumentationsweise, die man lange überwunden glaubte.

Nur eine Schlußbemerkung noch zu der »Schriftengruppe«, die die frühen Thesenreihen darstellten, wie es oben hieß. Natürlich handelt es sich hier um für den Anschlag bestimmte Einblattdrucke, die in der Regel darüber hinaus bestenfalls dem Promovenden zur Verfügung standen – und den Kollegen der

18 M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 2. Aufl., Stuttgart 1983, S. 229.

19 Vgl. dazu Aland, Der Weg zur Reformation, S. 36ff.

20 Ebd., S. 103ff., so auch Brecht S. 216/222.

21 E. Iserloh, zitiert nach »Luther und die Kirchenspaltung«. In: »Katechetische Blätter« 1983, S. 27f.

Fakultät, denn es fällt doch schwer anzunehmen, daß diese sich für ihre Beteiligung an der Disputation lediglich durch das Studium des angeschlagenen Thesenexemplars vorbereiteten. Luther hat den Kreis der Empfänger von Anfang an aber ausgeweitet. Bereits die Thesen von 1516 sind an Lang (von Amsdorf allein, oder auch von Luther?) in der Absicht gesandt worden, sie durch ihn der Erfurter Fakultät bekanntzumachen (leider ist von der in Betracht kommenden Korrespondenz nur Luthers Antwort Mitte Oktober 1516 an Lang auf dessen Bericht über die Reaktion in Erfurt erhalten, vgl. o.). Mehr wissen wir über Luthers Verfahren bei den Thesen gegen die scholastische Theologie. Otto Beckmann, der gerade im Begriff war, von Wittenberg nach Erfurt zu reisen, gab er ein Exemplar mit, aus Zeitmangel ohne Begleitbrief (hatte Luther die Drucke damals gerade erhalten?). Ihn holt er am 4. September 1517 nach (WA Br 1,103f., Nr. 45). »Valde, nimis, granditer, anxieque« erwarte Luther die Stellungnahme Langs und der Erfurter Fakultät. Deren Mitgliedern (»und anderen, welchen Du willst«!) solle Lang mitteilen, daß Luther jederzeit bereit sei, in Erfurt darüber öffentlich zu disputieren, »ut non putent me in angulum ista velle susurrare«.[22] Am 11. September 1517 sendet er die Thesen an Scheurl (WA Br 1,105f., Nr. 46) mit der Bitte, sie auch Eck mitzuteilen, dieser antwortet (WA Br 1,107, Nr. 47), das werde er tun, er werde die Thesen aber nach Möglichkeit auch an Professoren in Köln und Heidelberg weitergeben; am 3. November (WA Br 1,115f., Nr. 49) berichtet er über das Echo, das die Thesen bisher gefunden haben. Die 95 Thesen übersendet Luther Lang am 11. November 1517 (WA Br 1,121f., Nr. 52), wieder in Erwartung des Echos aus Erfurt – er ahnt nicht, daß es alsbald, und zwar ohne sein Zutun, überlaut aus allen Richtungen kommen wird.

Daß Luther seine frühen Thesenreihen durchaus als »Schrifttum« verstanden hat, ist danach sicher. Sie waren das einzige Mittel der Wirkung über den Wittenberger Raum hinaus, und zwar bis in den Herbst 1517, als die 95 Thesen Luther mehr Publizität verschafften, als ihm lieb war. Was stand denn außer den Thesenreihen zur Verfügung, wenn sich jemand außerhalb Wittenbergs über den Professor Luther informieren wollte? Sein wenige Zeilen umfassendes Vorwort zur unvollständigen Ausgabe der Theologia deutsch vom Dezember 1516, die Auslegung der sieben Bußpsalmen vom März/April 1517 und möglicherweise ein (verschollener) Druck der »Kurzen Erklärung der Zehn Gebote« (Brief an Lang 4. 9. 1517). Das ist alles, der »Tractatulus« war 1517 anonym erschienen, die Ausgabe mit Nennung von Luthers Namen erfolgte erst 1520. Selbst wenn man die Frist bis zum März 1518 ausdehnt (den spätesten Zeitpunkt der Thesen »Pro veritate inquirenda«, Anfang April brach Luther ja nach Heidelberg auf, und die Thesen sind für eine reguläre Zirkulardisputation während des Semesters geschrieben), wird die Liste kaum länger (für den

22 Damit sie nicht glauben, ich wolle dies in einen Winkel hineinmurmeln.

Nachvollzug bieten sich Benzing und das Hilfsbuch zum Lutherstudium an), wir müssen ja vom Termin des Erscheinens des jeweiligen Druckes ausgehen und nicht von dem der Niederschrift durch Luther. Wenn wir Luthers frühe Jahre untersuchen wollen, besitzen wir heute dafür eine Unmenge von gedrucktem Material – damals aber lag es handschriftlich in Luthers Arbeitszimmer oder anderswo. Den Zeitgenossen standen als einzige Publikationen wissenschaftlichen Charakters, ja beinahe als einzige Publikationen überhaupt, die frühen Thesenreihen zur Verfügung. Wenn man sie einmal unter diesem Vorzeichen betrachtet, gewinnen sie ein neues Profil und eine noch größere eigenständige Bedeutung als bisher. Auch von daher versteht sich ihre hier versuchte gesonderte Betrachtung.

Luther und die Einheit der Kirchen

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

Frage: Wo steht die katholische Lutherforschung heute? Gibt es über den historischen Ansatz hinaus eine Erforschung der Theologie Luthers?

Kardinal Ratzinger: Diese Frage läßt sich nicht in wenigen Sätzen beantworten; sie würde außerdem sehr viel Spezialkenntnis verlangen, über die ich nicht verfüge. Aber vielleicht kann ein kurzer Hinweis auf einige Namen dienlich sein, die verschiedene Etappen und Trends katholischer Lutherforschung repräsentieren. Am Anfang des Jahrhunderts steht das ausgesprochen polemische Werk des Dominikaners H. Denifle, dem aber doch das Verdienst zukommt, Luther in den Kontext der scholastischen Tradition gestellt zu haben, die Denifle wie kein anderer auch von den nur handschriftlich überlieferten Materialien her kannte. Darauf folgte weit versöhnlicher der Jesuit Grisar, der sich freilich durch die psychologischen Schemata, mit denen er das Problem Luther zu erklären versuchte, vielfache Kritik zuzog. Der Vater der neueren katholischen Lutherforschung wurde der aus Luxemburg stammende J. Lortz, der nach wie vor als die Wendemarke im Ringen um ein historisch getreues und theologisch angemessenes Lutherbild betrachtet wird. Lortz konnte auf dem Hintergrund der theologischen Bewegung zwischen den Weltkriegen neue Fragestellungen entwickeln, die auch zu einem neuen Gesamtbild führten. Die liturgische, die biblische und die ökumenische Bewegung hatten auf beiden Seiten mittlerweile vieles verändert. Auf protestantischer Seite gab es ein neues Suchen nach Sakrament und Kirche, nach dem »katholischen Luther« (K. A. Meissinger); die Katholiken mühten sich um eine neue Direktheit zur Schrift und im Zusammenhang damit um eine Frömmigkeit, die sich am Maß der klassischen Liturgie bildete. So gab es viel Kritik an manchen religiösen Formen, die sich im 2. Jahrtausend, besonders aber im 19. Jahrhundert entwickelt hatten. Solche Kritik fand manche Verwandtschaft mit Luther; sie versuchte das »Evangelische« im Katholischen herauszustellen. In diesem Klima hat Lortz die großen religiösen Impulse beschreiben können, die den Reformator trieben und seiner Kritik auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Krise von Kirche und Theologie auch theologisches Verständnis entgegengebracht. Für die Zeit des großen Umbruchs im Denken des Reformators hat von solcher Orientierung her Lortz die berühmt gewordene These aufgestellt: »Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.«[1] Er hätte sich paradoxerweise dafür auf Denifle stützen können, der den Nachweis geführt hatte, daß Luthers revolutionäre Auslegung

1 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I (^{3}1949), S. 176.

von Römer 1,17, in der dieser selbst später die eigentliche reformatorische Wende sehen wollte, in Wirklichkeit der Hauptlinie der mittelalterlichen Auslegungstradition entsprach. Selbst für die Zeit um 1525, in der sich nach Luthers Exkommunikation und nach seiner auf das Zentrum der katholischen Lehre zielenden Polemik schon die Konturen der neuen evangelischen Kirchenordnung abzeichneten, glaubte Lortz sagen zu können, Luther habe noch nicht gewußt, »daß er außerhalb der Kirche stand«.[2] Obgleich Lortz selbst den tiefen Riß nicht verkannte, der sich in Wirklichkeit in der reformatorischen Auseinandersetzung vollzog, lag es nahe, im Anschluß an sein Werk und in Vergröberung seiner Aussagen die These zu entwickeln, daß die Kirchentrennung eigentlich ein Mißverständnis gewesen sei und sich bei wachsamer denkenden Hirten hätte vermeiden lassen.

Die Generation nach Lortz hat unterschiedliche Akzente gesetzt: Namen wie E. Iserloh, P. Manns, R. Bäumer zeigen, wie der Ausgangspunkt bei dem Altmeister in recht unterschiedlichen Richtungen weiterentwickelt werden kann. Jüngere Theologen wie O. H. Pesch oder J. Brosseder aus der Schule von H. Fries sind im wesentlichen auf der Linie von J. Lortz verblieben. Zwei Außenseiter der Forschung möchte ich nennen, die abseits des theologischen Lehrbetriebs stehend von ihrem persönlichen Fragen her an das Phänomen Luther herangegangen sind: zunächst den Indologen Paul Hacker, Konvertit, der in seinem Lutherbuch »Das Ich im Glauben«[3] wohl auch ein Dokument seines eigenen geistlichen Weges vorgelegt hat. Ihm ging es darum, die Struktur des Glaubensaktes bei Luther zu untersuchen. Er fand die eigentliche reformatorische Wende in der Veränderung der Grundgestalt des Glaubensaktes und hat sich von da aus leidenschaftlich der Theorie des Mißverständnisses wie allen Konvergenz- und Komplementaritätsideen entgegengestellt. – Der ehemalige Leipziger Pfarrer Theobald Beer hat sich in zäher Ausdauer ein Leben lang der Lektüre Luthers sowie der ihm vorausliegenden spätmittelalterlichen Theologie gewidmet. Er hat die Veränderung des theologischen Denkens in der Differenz zwischen Luther und der Scholastik, aber auch zwischen Luther und Augustin studiert und dabei wichtige Verschiebungen in der Anlage der Christologie konstatiert, die unter dem Grundgedanken des »heiligen Tauschs« ganz mit Anthropologie und Gnadenlehre verbunden wird: Dieses neue Gefüge bzw. die veränderte Grundfigur des heiligen Tauschs (die Beer in großer Konstanz vom frühen bis zum späten Luther durchgehalten findet) drückt für den Autor das ganz Andere und Neue in der Glaubenshaltung des Reformators aus, das seiner Auffassung nach keine Harmonisierungen zuläßt.[4]

2 Ebd., S. 435.

3 Graz 1966.

4 Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. 1. Aufl. Leipzig 1974; 2. stark veränderte Auflage Einsiedeln 1980.

Damit sollte deutlich sein, daß es keine Erforschung Luthers ohne Erforschung seiner Theologie geben kann und daß es ganz offensichtlich nicht möglich ist, ihm nur in der Distanz des Historischen zu begegnen: Seine Theologie muß zwar historisch analysiert und interpretiert werden, aber sie tritt für den Historiker, der Christ ist, zwangsläufig aus dem Vergangenen heraus und betrifft ihn im Präsens. Was deren Richtungen angeht, so meine ich, daß man auch heute zwei Grundentscheide beobachten kann, in denen schon Harnack die grundlegende Alternative gesehen hat: Luther hat mit seinen Katechismen, seinen Liedern, seinen liturgischen Agenden eine Tradition kirchlichen Lebens begründet, von der her man ihn als den »Vater« solch kirchlichen Lebens lesen und im Sinn einer evangelischen Kirchlichkeit auslegen kann. Luther hat aber auch ein theologisches und polemisches Werk von revolutionärer Radikalität geschaffen, die er bei seiner politischen Verbindung mit den Fürsten und bei seiner Wendung gegen die reformatorische Linke keineswegs zurückgenommen hat. So kann man ihn umgekehrt von diesem seinem revolutionären Ausbruch aus der Tradition her verstehen und wird dann zu einer sehr anderen Gesamtsicht kommen. Anzustreben wäre eine Lektüre, die auch bei den kirchlichen Schriften den revolutionären Hintergrund und in den polemischen Werken den frommen Luther vor Augen behält.

Frage: Ist die Vorstellung realistisch, daß die katholische Kirche die Exkommunikation Luthers auf Grund neuerer Forschungsergebnisse aufhebt?

Kardinal Ratzinger: Um dieser Frage gerecht zu werden, muß man die Exkommunikation als eine Ordnungsmaßnahme der Rechtsgemeinschaft Kirche gegenüber einer bestimmten Person unterscheiden von den sachlichen Inhalten, die den Anlaß zu einem solchen Vorgehen bilden. Da die Rechtsgewalt der Kirche sich selbstverständlich nur auf Lebende bezieht, endet die Exkommunikation mit dem Tod des Betroffenen. Insofern ist die Frage einer Aufhebung der Exkommunikation gegenüber der Person Luthers müßig: Sie ist mit seinem Tod erloschen, weil das Gericht nach dem Tode einzig Gottes ist. Man braucht die Exkommunikation gegen die Person Luther nicht aufzuheben; sie besteht längst nicht mehr.

Etwas völlig anderes ist die Frage, ob die von Luther vorgetragenen Lehren auch heute noch kirchentrennend sind und damit die Kommuniongemeinschaft ausschließen. Um diese Frage kreist das ökumenische Gespräch; die im Anschluß an den Papstbesuch eingesetzte gemischte Kommission will gerade das Problem der Ausschließungen des 16. Jahrhunderts und ihrer sachlichen Weitergeltung bzw. ihrer Überwindbarkeit studieren. Denn man muß beachten, daß es nicht nur katholische Anatheme gegen die Lehre Luthers gibt, sondern ganz nachdrückliche Verwerfungen des Katholischen von seiten des Reformators und seiner Anhänger, gipfelnd in Luthers Wort, wir seien auf ewig getrennt. Man muß nicht gerade die in kochendem Zorn geschriebenen Worte Luthers zum Trienter Konzil nehmen, um die Entschiedenheit seiner Ableh-

nung des Katholischen zu beweisen: ». . . man soll den Papst, die Kardinäle und alles Gesindel seiner Abgötterei und päpstlichen Heiligkeit nehmen und ihnen, als Gotteslästerern, die Zungen hinten am Hals herausreißen und der Reihe nach an den Galgen annageln . . . Danach ließe man sie ein Concilium oder wie sie wollen, halten am Galgen, oder in der Höllen unter den Teufeln.«[5] Luther hat nach dem endgültigen Bruch nicht nur das Papsttum kategorisch abgelehnt, sondern in der katholischen Lehre vom Meßopfer Götzendienst gesehen, weil er in der Messe den Rückfall ins Gesetz und damit die Verleugnung des Evangeliums sah. Alle diese Gegensätze schlicht auf Mißverständnisse zurückzuführen, ist in meinen Augen eine aufklärerische Anmaßung, mit der man dem leidenschaftlichen Ringen jener Menschen wie dem Gewicht der in Rede stehenden Realitäten nicht gerecht werden kann. Die wirkliche Frage kann also nur sein, wie weit es uns heute möglich ist, die Positionen von damals zu überschreiten und zu Erkenntnis gelangen, die das Damalige überwindet. Anders gesagt: Einheit verlangt neue Schritte; sie ist nicht durch interpretatorische Kunstgriffe zu bewerkstelligen. Wenn damals die Trennung durch entgegengesetzte religiöse Erfahrungen zustande kam, die im Lebensraum der überlieferten kirchlichen Lehre keinen Platz finden konnten, so ist auch jetzt nicht durch Lehre und Diskussion allein Einheit zu schaffen, sondern nur durch religiöse Kraft. Die Gleichgültigkeit ist nur scheinbar ein Bindemittel.

Frage: Kann man sagen, daß der heute vorhandene Pluralismus der Theologien in der katholischen Kirche wie in den reformatorischen Kirchen ein Aufeinanderzugehen der Kirchen erleichtert oder nur ein Aufeinanderzugehen der katholischen und reformatorischen Theologen?

Kardinal Ratzinger: Hier wäre vorab eine Klärung des Begriffs Pluralismus vonnöten; ebenso ist die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche zu stellen. Es ist ein unbestreitbares Phänomen, daß vor allem katholische und evangelische Exegeten sich von den Vorgaben der historisch-kritischen Methode bzw. neuerer literaturwissenschaftlicher Methoden her einander soweit angenähert haben, daß die kirchliche Zugehörigkeit des einzelnen Auslegers für seine Ergebnisse meist kaum noch eine Rolle spielt. Mitunter überqueren sich sogar die Optionen: Unter Umständen denkt ein evangelischer Exeget »katholischer« und traditionsbewußter als ein Katholik. So schreiben in neuen biblischen Nachschlagewerken evangelische und katholische Exegeten je nach ihrer Spezialisierung; was sie unterscheidet, scheint eigentlich nur noch das jeweilige Arbeitsgebiet zu sein. Auch der seit einigen Jahren erscheinende Evangelisch-Katholische Kommentar zeigt dieselbe Entwicklung an. Dabei ist

5 Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet; zitiert nach A. Läpple, Martin Luther. Leben. Bilder. Dokumente. München/Zürich 1982, S. 252f.

interessant, daß evangelische Exegeten stärker auf ihre »Väter« (Luther, Calvin) zurückgreifen und sie als aktuelle Gesprächspartner in das Ringen um ein Verstehen der Schrift einbeziehen als etwa katholische Exegeten dies tun, die wohl weitgehend der Meinung zu sein scheinen, daß Augustinus, Chrysostomus, Bonaventura, Thomas zur Exegese heute nichts beitragen können.

Man muß freilich fragen, welche Gemeinschaft solches Einverständnis der Ausleger schaffen kann. Während Harnack der Meinung war, daß es eine solidere Basis als die Gemeinschaftlichkeit der historischen Methode gar nicht geben könne, hat Karl Barth *diesen* Versuch, Einheit zu gründen, als völlig illusorisch ironisiert. Tatsächlich ermöglicht die Einheit der Methode Gemeinsamkeit, aber sie kann auch immer wieder neue Gegensätzlichkeiten schaffen. Vor allem bezeichnet die Übereinstimmung in wissenschaftlichen Resultaten, die Schuleinheit (wie wir sagen könnten), eine andere Ebene von Einheit als jene Einheit letzter Überzeugungen und Entscheidungen, um die es bei der Kircheneinheit geht. Die Einheit wissenschaftlicher Resultate ist ihrem Wesen nach jederzeit revidierbar; der Glaube ist das Beständige. Die Geschichte der reformatorischen Christenheit zeigt die Grenze exegetischer Einheit sehr deutlich: Luther hatte die Grenzlinie zwischen kirchlicher Lehre und theologischer Wissenschaft weitgehend aufgehoben. Kirchliche Lehre, die exegetischer Evidenz entgegensteht, ist für ihn keine kirchliche Lehre. Deshalb war sein theologisches Doktorat zeitlebens für ihn eine entscheidende Legitimationsinstanz in seinem Widerspruch zur Lehre Roms. Die Evidenz des Auslegers löst die Vollmacht des Lehramtes ab; das Lehramt liegt beim Doctor, bei niemand sonst. Daß kirchliche Lehre in dieser Weise an Auslegungsevidenz gebunden wurde, ist seit Beginn der reformatorischen Bewegung zur ständigen Infragestellung kirchlicher Einheit in ihr selbst geworden. Denn diese grundsätzlich revidierbare Evidenz wurde notwendig zu einem Sprengsatz gegen inhaltlich gefaßte Einheit; aber Einheit ohne Inhalt bleibt leer und verfällt. Demgemäß ist die Einheitswirkung des theologischen Pluralismus nur temporär und sektoral; es liegt im Wesen des Pluralismus, daß er nicht die letzte Grundlage von Einheit sein kann.

Desunbeschadet ist wahr, daß das Einverständnis der Exegeten verkrustete alte Gegensätze überwinden und ihren zweitrangigen Charakter aufdecken kann. Es kann neue Gesprächslagen für alle großen Themen des innerchristlichen Streits schaffen: Schrift und Überlieferung, Amt in der Kirche, Petrusdienst, Eucharistie usw. In diesem Sinn liegt durchaus Hoffnung auch für die Kirche in der eben beschriebenen Bewegung. Nur – die eigentlichen Lösungen, die auf eine tiefere Gewißheit und Gemeinsamkeit als auf diejenige der wissenschaftlichen Hypothese abzielen, können von dort allein nicht kommen. Im Gegenteil, wo sich eine völlige Dissoziierung von Kirche und Exegese ausbildet, geraten beide in Gefahr: Exegese wird zur reinen Literaturwissenschaft, und Kirche verliert ihre geistigen Fundamente. Deswegen ist der

Zusammenhang von Kirche und Theologie der eigentliche Kern: Wo diese grundlegende Einheit aufhört, ist auch jede andere Einheit wurzellos.

Frage: Gibt es zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen noch trennende Unterschiede, und wenn ja, welche?

Kardinal Ratzinger: Daß es trennende Unterschiede nach wie vor gibt, zeigen gerade die Konsenspapiere, die in den letzten Jahren in großer Zahl produziert worden sind. Am deutlichsten wird dies wohl in den am meisten fortgeschrittenen Dialogen: im anglikanisch-katholischen und im orthodox-katholischen Dialog. Die 1981 veröffentlichten Dokumente des anglikanisch-katholischen Dialogs beanspruchen zwar, ein Grundmuster gefunden zu haben, von dem her die kontroversen Fragen lösbar werden, aber sie behaupten keineswegs, diese Lösungen auch schon durchweg vorlegen zu können. Nicht nur die offizielle Antwort der Glaubenskongregation, sondern auch sonstige Veröffentlichungen haben darüber hinaus auf gravierende Probleme innerhalb dieses Dokuments hingewiesen. Ähnlich verschweigt zum Beispiel das katholisch-lutherische Dokument über das Herrenmahl bei vielen wichtigen Konvergenzen in alten Streitfragen nicht, daß auch ungelöste Gegensätze verbleiben.[6] Ein Par-force-Ritt zur Einheit, wie ihn neulich H. Fries und K. Rahner mit ihren Thesen angeboten haben, ist eine Kunstfigur theologischer Akrobatik, die leider der Realität nicht standhält.[7] Man kann die Konfessionen nicht wie auf einem Kasernenhof zueinander dirigieren und sagen: Hauptsache, sie marschieren miteinander; was sie dabei denken, ist im einzelnen nicht so wichtig. Kircheneinheit lebt von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen; die operative Einheit der Christen in der Welt ist etwas anderes – die gibt es gottlob zum Teil schon und sie könnte auch ohne Lösung der eigentlichen Einheitsfragen sehr viel stärker und umfassender sein.

Über Ihre Hauptfrage, was denn nun eigentlich die trennenden Unterschiede seien, sind ganze Bibliotheken geschrieben worden; sie bündig und doch sachgerecht zu beantworten, ist sehr schwer. Man kann natürlich ohne weiteres ein Bündel von Fragen angeben, in denen Gegensätze bestehen: Schrift und Überlieferung bzw. Schrift und Lehrvollmacht der Kirche; verbunden damit die Frage des geistlichen Amtes überhaupt, der apostolischen Nachfolge als sakramentaler Form der Überlieferung und ihre Zusammenfassung im Petrusamt; Opfercharakter der Eucharistie und die Frage der Verwandlung der Gaben wie der bleibenden Anwesenheit des Herrn in den Gaben und damit der eucharistischen Anbetung außerhalb der Messe (während über die reale

6 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl. Paderborn/Frankfurt 1979.

7 H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg 1983. Erste kritische Anmerkungen dazu findet man z. B. in der Rezension, die H.-J. Lauter im »Pastoralblatt« Heft 9, 1983, S. 286f. veröffentlicht hat.

Gegenwart Christi in der heiligen Handlung grundsätzliche Einheit besteht); das Bußsakrament; unterschiedliche Sehweisen im Bereich der christlichen Moral, bei denen natürlich wieder das Problem des Lehramts eine große Rolle spielt usw. Eine solche Aufzählung kontroverser Lehrstücke löst aber doch die Frage nach dem Grundentscheid aus: Beruht dies alles auf einer Grunddifferenz, und wenn, läßt sie sich benennen? Als bei der Feier des Augustana-Jubiläums (1980) Kardinal Willebrands feststellte, in den Trennungen des 16. Jahrhunderts sei die Wurzel eins geblieben, hat Kardinal Volk hernach humorvoll und ernst zugleich die Frage gestellt: Nun möchte ich aber wissen, war das Gebilde, von dem hier gesprochen wird, eine Kartoffel oder (z. B.) ein Apfelbaum? Anders gesagt: Ist alles außer der Wurzel eigentlich nur Kraut oder ist doch gerade der aus der Wurzel gewachsene Baum wichtig? Wie tief geht die Differenz wirklich?

Luther selbst war der Überzeugung, daß die Trennung von Lehre und Brauch der Papstkirche, zu der er sich verpflichtet fühlte, durchaus die Grundform des Glaubenaktes selbst betraf. Der Glaubensakt, wie ihn die katholische Tradition beschreibt, war für ihn rückversetzt und eingehaust in das Gesetz, während er doch Ausdruck des angenommenen Evangelium sein sollte. Er war also seiner Meinung nach in das Gegenteil seiner selbst verkehrt, denn Glaube ist für ihn die Befreiung von Gesetz, erschien ihm aber in seiner katholischen Form als Unterjochung unter dieses. So glaubte er, den Kampf, den Paulus im Galaterbrief gegen die sogenannten Judaisten ausficht, nun seinerseits gegen Rom und gegen die katholische Tradition überhaupt austragen zu müssen. Die Identifikation der Frontstellungen seiner Gegenwart mit den Kampfpositionen des hl. Paulus (und darin eine gewisse Identifikation seiner selbst und seiner Sendung mit Paulus) gehört zu den Grundelementen seines Weges. Es ist heute gängig geworden zu sagen, ein Gegensatz in der Rechtfertigungslehre bestehe nicht mehr. Tatsächlich ist die Form von Luthers Fragestellung heute kaum noch nachvollziehbar: Das Sündenbewußtsein und die Höllenangst Luthers bestehen genauso wenig wie die Erschütterung durch die Majestät Gottes und der Schrei nach Gnade. Auch seine Vorstellung vom unfreien Willen, die schon den entschiedenen Widerspruch des Erasmus von Rotterdam herausforderte, erscheint heute nur noch schwer verständlich. Umgekehrt hat bereits das Trienter Rechtfertigungsdekret so entschieden den Vorrang der Gnade betont, daß Harnack meinte, wenn dieser Text zu Beginn der reformatorischen Bewegung vorgelegen hätte, hätte sie anders verlaufen müssen. Aber nachdem Luther mit solchem Nachdruck ein Leben lang den zentralen Unterschied in der Rechtfertigungslehre fixiert hat, scheint mir die Vermutung nach wie vor berechtigt, daß sich von dieser Stelle her der eigentliche Grundunterschied am ehesten auffinden läßt. Ich kann dies alles nicht im Rahmen eines Interviews darstellen. So versuche ich eine Andeutung, die notwendig einseitig und fragmentarisch sein wird, aber vielleicht doch

wenigstens eine Perspektive in den Blick rücken kann. Mir scheint, der entscheidende Ursprung des Bruches könne nicht in den veränderten geistesgeschichtlichen Konstellationen und in den damit zusammenhängenden Verschiebungen der theologischen Theorie allein gefunden werden, so wichtig diese Elemente sind. Denn es bleibt doch wahr, daß Religion immer nur durch Religion hervorgebracht werden kann und daß auch eine neue religiöse Bewegung nur durch eine neue religiöse Erfahrung entsteht, die vielleicht von der Gesamtsituation einer Epoche begünstigt wird und sich ihrer Mittel bedient, aber nicht darin aufgeht. Das Grundlegende (so will mir scheinen) ist der Gottesschrecken, von dem Luther in der Spannung zwischen göttlichem Anspruch und Sündenbewußtsein bis auf den Grund seines Seins hinunter getroffen wurde – so sehr, daß Gott ihm »sub contrario«, als Gegenteil seiner selbst, als Teufel erscheint, der den Menschen vernichten will. Die Befreiung aus dieser Gottesangst wird zum eigentlichen Erlösungsproblem. Sie ist gefunden in den Augenblick, in dem der Glaube als die Rettung vor dem Anspruch eigener Gerechtigkeit, als persönliche Heilsgewißheit erscheint. In Luthers kleinem Katechismus wird diese neue Achse des Glaubensbegriffs ganz deutlich: »Ich glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat . . . Ich glaube, daß Jesus Christus . . . sei *mein* Herr, der *mich* . . . erlöset hat . . . auf daß *ich* sein eigen sei . . . und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit . . .« Der Glaube gibt nun vor allem die Gewißheit des eigenen Heils. Die persönliche Heilsgewißheit wird seine entscheidende Mitte – ohne sie wäre nicht Erlösung. Damit ist die Zuordnung der sogenannten drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, in deren Miteinander man so etwas wie die christliche Existenzformel sehen darf, wesentlich verändert: Hoffnungsgewißheit und Glaubensgewißheit, bisher ihrem Wesen nach verschieden, werden identisch. Für den Katholiken bezieht sich die Glaubensgewißheit auf das, was *Gott* getan hat und was uns die Kirche bezeugt; die Hoffnungsgewißheit bezieht sich auf das Heil der einzelnen Personen und darunter des eigenen Ich. Für Luther ist hingegen gerade dies letztere der eigentlich springende Punkt, ohne den alles andere nicht zählt. Deshalb wird die Liebe, die für den Katholiken die innere Form des Glaubens bildet, ganz aus dem Glaubensbegriff ausgeschieden bis hin zu der polemischen Formulierung des großen Galaterkommentars: *Maledicta sit caritas.* Das »Allein durch Glauben«, auf dem Luther so insistierte, meinte genau und exakt diese Ausschließung der Liebe aus der Heilsfrage. Liebe gehört dem Bereich der »Werke« zu und wird insoweit »profan«.

Wenn man will, kann man dies eine radikale Personalisierung des Glaubensaktes nennen, der in einem erregenden und in gewisser Hinsicht exklusiven Aug in Aug zwischen Gott und Mensch besteht. Dabei muß der Mensch sich immer wieder gegen den »sub contrario« (als »Teufel«) erscheinenden fordernden und richtenden Gott bzw. Christus an den vergebenden Gott halten; dieser

Dialektik des Gottesbildes entspricht eine Dialektik der Existenz, die Luther selbst einmal so formuliert hat: »Das Christentum ist nichts anderes als beständige Übung in diesem Lehrpunkt, nämlich zu fühlen, daß du keine Sünde hast, obwohl du gesündigt hast; daß deine Sünden vielmehr an Christus hangen.«[8] Dieser »Personalismus« und diese »Dialektik« haben mit der Anthropologie in geringerem oder größerem Maß auch das übrige Lehrgefüge verändert. Denn dieser Grundansatz bedeutet, daß Glaube in Luthers Sicht nicht mehr wie für den Katholiken seinem Wesen nach Mitglauben mit der ganzen Kirche ist; jedenfalls kann die Kirche nach ihm weder die Gewißheitsbürgschaft für das persönliche Heil übernehmen noch über die Inhalte des Glaubens in einer definitiv verbindlichen Weise entscheiden. Für den Katholiken ist die Kirche hingegen im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten: Nur durch das Mitglauben mit ihr habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann. Dem entspricht es, daß in katholischer Sicht Schrift und Kirche untrennbar sind, während bei Luther die Schrift zu einem selbständigen Maß von Kirche und Überlieferung wird. Das wieder zieht die Frage nach dem Kanon und nach der Einheit der Schrift nach sich. In gewisser Hinsicht ist dies sogar der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, denn gerade die Einheit der Schrift – Altes und Neues Testament, Evangelien, Paulusbriefe und katholische Briefe – war es, durch die Luther sich mit einem Teufel-Gott konfrontiert fühlte, dem er sich widersetzen mußte und widersetzte mit Hilfe des bei Paulus gefundenen göttlichen Gottes. Die Einheit der Schrift, bisher als Einheit heilsgeschichtlicher Stufen, als Einheit der Analogie gelesen, wird nun abgelöst durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium. Diese Dialektik erhält dadurch ihre ganze Schärfe, daß von den zwei komplementären Evangeliumsbegriffen des Neuen Testaments – demjenigen der »Evangelien« und demjenigen der paulinischen Briefe – nur der letztere aufgenommen und auch dieser im Sinn des vorhin beschriebenen »Allein aus Glauben« radikalisiert wird. Ich würde sagen, daß diese Dialektik von Gesetz und Evangelium am strengsten Luthers neue Erfahrung ausdrückt und am bündigsten auch den Gegensatz zur katholischen Konzeption von Glaube, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche erklärt.

Um zusammenzufassen: Luther wußte schon, was er meinte, als er die Rechtfertigungslehre, die für ihn mit »Evangelium« gegen »Gesetz« identisch war, als den eigentlichen Trennungspunkt beschrieb. Nur muß man Rechtfertigung so radikal und so tief nehmen, wie er es getan hat, als Rückführung der ganzen Anthropologie und damit auch aller anderen Lehrstücke auf die Dialektik von Gesetz und Evangelium. In allen Einzelaussagen hat sich seither vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt.

8 WA 25, 331,7.

Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht. Die Wahrheitsfrage, die sich hier in einer klaren Alternative stellt, durch ein paar kirchenpolitische Operationen zu überspringen, wie dies im Grunde Fries und Rahner vorzuschlagen scheinen, wäre ein ganz und gar unverantwortliches Verhalten. Um so mehr möchte man hoffen, daß die im Anschluß an den Papstbesuch gegründete Kommission, die sich genau mit dieser Mitte und den sie begleitenden gegenseitigen Ausschließungen befaßt, näher ans Ziel heranführt, auch wenn sie es selbst vermutlich noch nicht erreichen kann.

Frage: Könnte man, was das Verhältnis der katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen heute betrifft, die paulinische Formel gebrauchen: »Die Kirche von Korinth«, »Die Kirche von Rom« und »Die Kirche von Wittenberg«?

Kardinal Ratzinger: Die Antwort heißt ganz eindeutig: Nein. Das gilt zunächst schon rein kirchensoziologisch. Denn »die Kirche von Wittenberg« gibt es als solche überhaupt nicht. Luther hatte nicht im Sinn, eine lutherische Kirche zu gründen. Für ihn lag der Schwerpunkt des Kirchenbegriffs bei der Gemeinde; für die gemeinde-übergreifenden Bezüge hat man sich organisatorisch angesichts der Logik der damaligen Entwicklung an die politische Struktur, d. h., an die Fürsten angelehnt. So entstanden die Landeskirchen, in denen die politische Struktur auch die fehlende Eigenstruktur der Kirche ersetzte. Seit 1918 hat sich hier manches geändert, aber nach wie vor existiert die Kirche in Landeskirchen, die dann in Kirchenbünden zusammengeschlossen sind. Es liegt auf der Hand, daß bei der Anwendung des Begriffs Kirche auf solche zufällige historische Bildungen dieses Wort eine andere Bedeutung annimmt, als sie bei dem Ausdruck »katholische Kirche« beabsichtigt ist. Landeskirchen sind nicht »Kirche« im theologischen Sinn, sondern Organisationsformen der christlichen Gemeinden, die empirisch nützlich oder sogar nötig, aber bei anderen Konstellationen auch austauschbar sind. Luther konnte Kirchenstrukturen an die Fürstentümer nur deshalb übertragen, weil er in ihnen den Kirchenbegriff nicht angesiedelt sah. Für den Katholiken hingegen ist die katholische Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst als solche eine Gründung des Herrn, die unvertauschbar und unersetzlich ist. Hier liegt der Kirchenbegriff gerade in diesem sakramentalen Gebilde, das als sakramentales sichtbar ist und zugleich Sichtbares zum Zeichen von Größerem macht. Zu dieser Zeichenfunktion gehört die transtemporale Einheit ebenso wie das Übergriffensein der verschiedenen politischen und kulturellen Räume in der Kommunion des *Leibes* Christi, die sich als Kommunion seines Leibes in der Leibhaftigkeit der Gemeinschaft der Bischöfe aller Orten und Zeiten erweist. Demgemäß ist klar, daß der Plural der Ortskirchen, die zusammen die katholische Kirche sind, etwas anderes meint als der Plural der Konfessionskirchen, dem kein konkreter Singular zugrundeliegt und hinter dem sowohl unterschiedliche Institutionalisierungen des

Christlichen wie unterschiedliche theologische Vorstellungen von der geistlichen Realität Kirche stehen.

Frage: Ist die Ökumene der Basis ein Weg der Ökumene?

Kardinal Ratzinger: Meiner Meinung nach ist das Wort Basis in dieser Weise auf Kirche nicht anwendbar. Der Rede von der »Basis« liegt eine soziologische und philosophische Vorstellung zugrunde, nach der sich im Aufbau der Gesellschaft ein »Oben« und ein »Unten« antagonistisch entgegenstehen, wobei das »Oben« die etablierte und ausbeuterische Macht bezeichnet, während das »Unten«, die »Basis«, die wirklich tragenden Kräfte meint, deren Durchsetzung allein den Fortschritt herbeiführen kann. Wo von Basisökumene gesprochen wird, wirken wohl die Emotionen solcher Ideologien nach. Sachlich handelt es sich im allgemeinen aber meist eher um eine Abwandlung des Gemeindegedankens, der nur die Gemeinde als Kirche im eigentlichen Sinn ansieht; die Großkirchen erscheinen als organisatorisches Dach, das man so und anders gestalten kann. Nun sind natürlich die Ortsgemeinden die konkreten Zellen des gläubigen Lebens in der Kirche und damit auch Quellen der Inspiration für ihren Weg. Das zweite Vatikanische Konzil sagt über die Glaubensentwicklung der Kirche: »Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch ihre Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.«[9] Es werden also drei Hauptfaktoren des Fortschritts in der Kirche angegeben: Nachsinnen und Studium der heiligen Worte; Einsicht aus geistlicher Erfahrung; bischöfliche Lehrverkündigung. Insofern gibt es in der kirchlichen Tradition keineswegs jene Monopolisierung des Bischofsamtes in Sachen Lehre und Leben, die man so oft behauptet. Wenn von »Einsicht aus geistlicher Erfahrung« gesprochen wird, ist damit der ganze Beitrag des christlichen Lebens aufgenommen und so auch der besondere Beitrag der »Basis«, d. h. der gläubigen Gemeinden als »theologischer Ort« anerkannt. Andererseits ist klar, daß die drei Faktoren zusammengehören: Erfahrung ohne Reflexion bleibt blind; Studium ohne Erfahrung wird leer; bischöfliche Verkündigung ohne den Wurzelgrund von beiden ist wirkungslos. Alle drei zusammen bauen das Leben der Kirche, wobei in wechselnden Zeiten einmal das eine, einmal das andere Element stärker hervortreten kann, aber keines darf ganz fehlen. Im übrigen wäre es auch rein soziologisch betrachtet eine phantastische Vorstellung, daß die Autonomisierung der Gemeinden die vereinte Kirche hervorbringen könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Solche Autonomisierung führt zur Atomisierung. Schon an dem betreffenden Ort bewirkt erfahrungsgemäß das Zusammengehen bisher

9 Offenbarungskonstitution II 8.

getrennter Gruppen gleichzeitig neue Abspaltungen; erst recht wächst daraus nicht eine geeinte Großkirche von selber zusammen.

Frage: Heißt die johanneische Einheit der Christen in jedem Fall auch Einheit der Kirchen?

Kardinal Ratzinger: Man muß sich zunächst einmal davor hüten, unsere Situation und unsere Fragestellungen schlichtweg in den johanneischen Text zu projizieren. Vorab gilt es, die entsprechenden Verse des Johannesevangeliums aus dessen eigener Perspektive heraus zu verstehen; dann kann man mit aller Behutsamkeit versuchen, die Linien zu uns hin auszuziehen. Nun ist aber gerade die richtige Interpretation der johanneischen Einheitsbitte sehr umstritten. Ich maße mir nicht an, die einzig richtige Auslegung zu kennen. Einige gemeinsame Grundelemente lassen sich im Widerstreit der Deutungen immerhin feststellen. Ein erstes ist dies, daß Einheit der Glaubenden nach Johannes nichts ist, was durch menschliches Wirken bewerkstelligt werden könnte: Sie bleibt Bitte, sie steht im Gebet, das freilich als solches auch ein Gebot für die Christen impliziert. Sie steht deswegen im Gebet, weil die Einheit der Christen von »oben« herkommt, aus der Einheit des Vaters mit dem Sohn. Sie ist Beteiligung an der göttlichen Einheit. Ich meine, daß Käsemann im Grundsätzlichen Recht hat, wenn er formuliert: »Einheit ist für Johannes nicht weniger ein Merkmal des Himmlischen als Wahrheit, Licht und Leben . . . Einheit gibt es für unser Evangelium nur himmlisch und darum in Antithese zum Irdischen, für das Vereinzelungen, Unterschiede und Gegensätze charakteristisch sind. Gibt es Einheit auf Erden, dann nur als Projektion vom Himmel her, also als Merkmal und Gegenstand der Offenbarung.«[10] Die ganz theologische Fassung von Einheit bedeutet freilich nicht, daß die Einheitsfrage ins Jenseits oder in die Zukunft verlegt wird: Das Besondere der Kirche ist es eben, daß in ihr das Himmlische in das Irdische hereinreicht. Kirche ist das Ereignis der Einbeziehung menschlicher Geschichte in den Lebensraum des Göttlichen. Deshalb wird in der Welt möglich, was von der Welt nicht kommen kann: Einheit; deswegen freilich ist dann auch Einheit – als das allein dem Himmlischen Eignende – Zeichen für den göttlichen Ursprung der Kirche. Wenn man die Engführung auf das »Wort« korrigiert, kann man durchaus auch einer weiteren Formulierung von Käsemann zustimmen: »In ihm (= im Wort) projiziert sich die Einheit, die das Merkmal der göttlichen Welt ist, auf die Erde, um jene Gemeinde zu schaffen, welche zugleich mit der Geburt von oben den unveräußerlichen Charakter des Himmlischen hat, nämlich die Integration in die Einheit von Vater und Sohn.«[11]

Damit ist aber auch schon klar, daß dies alles nicht rein spiritualistisch gemeint ist, sondern durchaus konkrete Kircheneinheit im Auge hat; sonst

10 E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen ²1967, S. 121.

11 Ebd., S. 124.

bliebe der Zeichencharakter, um den es geht (Joh 17,20!) völlig gehaltlos. Schnackenburg hat eine Reihe von Elementen zusammengestellt, die die großkirchliche (»katholische«) Ausrichtung des 4. Evangeliums verdeutlichen: die Textkompositionen über die Aufnahme der Samariter und der Griechen in die Christusgemeinde; das Wort von der Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes (11,52); die Rede von dem einen Hirten und der einen Herde (10,16); die Aufnahme der Petrustradition; die Erzählung von den 153 großen Fischen (Joh 21).[12] Käsemann hat überdies auf gewisse Analogien zwischen dem Johannesevangelium und der Einheitsvision des Epheserbriefes aufmerksam gemacht, welch letztere er folgendermaßen charakterisiert: »So kommt in Epheser 4,5 sich bildende Orthodoxie zu Wort, die sich konstitutiv dem Himmel verbunden und insofern als Heilsinstitut versteht . . . Ihre Einheit fällt mit der Wahrheit der rechten Lehre zusammen, die sie als Mysterium der göttlichen Offenbarung zu verwalten hat. Mag das Irdische sein Wesen als Zerstreuung dokumentieren, das Himmlische ist notwendig unteilbar und eins.«[13] Auch wenn man das Zugespitzte, fast Karikierende dieser Formulierung nicht übersieht, bleibt eine wichtige Aussage. Die Stellung des Johannesevangeliums zum Frühkatholizismus beschreibt Käsemann in einer etwas zwiespältigen Weise: Einerseits spricht er von der »Nähe des beginnenden Frühkatholizismus«[14], andererseits sagt er, Johannes stehe dem Frühkatholizismus »zum mindesten räumlich und in der theologischen Tendenz fremd gegenüber«, fügt aber doch sogleich hinzu, daß »er eine Anzahl von dessen Prämissen teilt«.[15] Klar ist jedenfalls, daß Johannes sein Evangelium in die Großkirche hineinschreibt und daß ihm die Vorstellung einer Einheit der Christen in getrennten Kirchen vollkommen fremd ist.

Frage: Ist die Einheit der Christen im Sinne der Abschiedsreden in der Zeit möglich? Die der Kirchen erst am Ende der Tage?

Kardinal Ratzinger: Ich denke, daß mit dem eben Ausgeführten die Antwort auf diese Frage klar ist: Die Einheit der Kirche ist die Einheit der Christen. Die Trennung oder gar Entgegensetzung von beiderlei Einheit ist eine moderne Fiktion, deren Inhalt höchst verschwommen ist. Auch wenn bei Johannes das Interesse für die einzelnen institutionellen Aspekte der Kirche gering zu sein scheint, so setzt sein Evangelium doch ganz selbstverständlich den konkreten heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Gottesvolkes voraus, in dem sich Gottes Heilshandeln vollzieht. Um nur ein Beispiel zu nennen: die Weinstockrede (15,1-10) greift das bei Hosea, Jeremia, Ezechiel wie in den Psalmen bezeugte Bild des Weinstocks Israel auf. »Weinstock« ist also ein der Tradition

12 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Freiburg 1975, S. 241-245.

13 Käsemann, a. a. O., S. 103.

14 Ebd., S. 130.

15 Ebd., S. 119.

entnommenes Bild für »Volk Gottes«, dem hier eine neue Mitte gegeben wird: die Gestalt Jesu Christi; das Aufklingen des eucharistischen Bezugs im Weinstockbild gibt dem scheinbar ganz »mystischen« Gedankengang einen sehr realistischen ekklesialen Rahmen.[16]

Etwas anderes ist natürlich die Frage, welche konkreten Ziele die ökumenische Bewegung anstreben kann. Dieses Problem sollte man zwanzig Jahre nach dem Konzil in der Tat neu bedenken. Es ist vielleicht nicht ganz unnütz, bei dieser Gelegenheit zunächst einmal anzumerken, daß die katholische Tradition, wie sie das 2. Vaticanum neu formuliert hat, nicht von der Vorstellung bestimmt wird, daß alle vorhandenen »Kirchentümer« nur Scherben der nirgendwo existierenden wahren Kirche seien, die man nun durch das Zusammensetzen dieser Scherben zu bilden versuchen müßte: Mit einer solchen Idee würde die Kirche zum reinen Menschenwerk gemacht. Auch und gerade das 2. Vaticanum sagt ausdrücklich, daß die einzige Kirche Christi »verwirklicht ist« *(subsistit)* »in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«.[17] Dieses »ist verwirklicht in« ersetzt bekanntlich das frühere »ist« (die einzige Kirche »ist« die katholische), weil es auch außerhalb der katholischen Kirche viele wahre Christen und viel wahrhaft Christliches gibt. Aber diese letztere Erkenntnis und Anerkenntnis, die die Basis des katholischen Ökumenismus bildet, bedeutet doch nicht, daß man von nun an als Katholik die »wahre Kirche« nur noch als eine Utopie anzusehen hätte, die am Ende der Zeiten eintreten mag: Die wahre Kirche ist Wirklichkeit, existierende Wirklichkeit, auch jetzt, ohne daß man darob anderen das Christsein absprechen oder ihren Gemeinschaften einen ekklesialen Charakter bestreiten müßte.

Kommen wir nach dieser Zwischenbemerkung auf die Frage konkreter ökumenischer Ziele zurück. Das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen muß natürlich bleiben, den Plural der voneinander getrennten Konfessionskirchen in den Plural von Ortskirchen umzuwandeln, die in ihrer Vielgestalt real eine Kirche sind. Aber mir scheint, daß es in der tatsächlich gegebenen Lage wichtig ist, realistische Zwischenziele zu setzen, denn sonst könnte der ökumenische Enthusiasmus in Resignation oder sogar in eine neue Erbitterung umschlagen, die beim jeweils anderen die Schuld für das Scheitern des großen Zieles sucht. Dann könnten die letzten Dinge schlimmer werden als die ersten. Diese Zwischenziele werden verschieden sein, je nachdem, wie weit einzelne Dialoge fortgeschritten sind. Das Zeugnis der Liebe (caritative, soziale Werke) sollte man grundsätzlich immer gemeinsam abgeben können, zumindest aufeinander abstimmen, wenn getrennte Organisationen aus technischen Gründen wirksamer erscheinen. Ebenso sollte man sich mühen, in den großen

16 Vgl. Schnackenburg, a. a. O., S. 118-123.

17 Kirchenkonstitution I 8.

moralischen Fragen der Zeit gemeinsam Zeugnis zu geben. Und endlich sollte auch ein gemeinsames Grundzeugnis des Glaubens in einer von Zweifel und Ängsten erschütterten Welt abgelegt werden – je breiter desto besser; aber wenn es nur in einem relativ schmalen Ausmaß geschehen kann, sollte man auf jeden Fall das Mögliche gemeinsam sagen. All dies müßte dann auch dazu führen, daß man immer mehr das gemeinsame Christsein in und trotz der Trennungen ineinander erkennt und liebt; daß Trennung nicht mehr Grund zum Gegeneinander, sondern erst recht Herausforderung zu einem inneren Verstehen und Annehmen des anderen ist, das mehr bedeutet als bloße Toleranz: ein Sich-zugehören in der Treue zu Jesus Christus. Vielleicht kann sich in einer solchen Haltung, die das Letzte nicht aus dem Auge verliert, aber einstweilen das Nächste tut, eine tiefere Reifung zur ganzen Einheit vollziehen, als in einer Vereinigungshektik, die vordergründig bleibt und manchmal eher fiktiv wirkt.

Die Frage, wann nun endlich die Vereinigung aller Christen komme, ist meiner Überzeugung nach in der Tat unbeantwortbar. Man darf ja nicht vergessen, daß da auch noch die Frage nach der Einheit von Israel und Kirche dazugehört. Jedenfalls ist für mich der Gedanke, man könne durch ein »wirklich allgemeines (ökumenisches) Konzil« diese Einheit herstellen, eine hybride Idee: Das wäre babylonischer Turmbau, der nur mit um so größerer Verwirrung enden müßte. Die volle Einheit aller Christen wird es in dieser Zeit schwerlich geben. Aber jene Einheit der Kirche, die es unzerstörbar schon gibt, bürgt uns dafür, daß einmal diese größere Einheit kommt. Man ist um so mehr Christ, je mehr man mit allen Kräften auf diese Einheit zugeht.

Abschied von der Aufklärung?

Zeitkritisches im Werk von Karl Forster

Von Heinz Hürten

Karl Forster hat mit seiner Generation und den Älteren den unvermutet raschen Wandel erlebt, den viele scheinbare Konstanten in Kirche und Welt im Laufe von wenig mehr als einem Jahrzehnt erfahren haben und für den auch nüchternen und einsichtsvollen Beobachtern die Bezeichnung »Kulturrevolution« nicht zu hoch gegriffen scheint. Die dadurch ausgelösten Veränderungen zu beschreiben, in ihrer Verknüpfung zu erfassen und auf diese Weise die neue Situation unserer Gesellschaft zu begreifen, ist auch eine Aufgabe, die der geschichtswissenschaftlichen Erhellung unserer jüngsten Vergangenheit gestellt ist.

Für den Versuch, den angedeuteten Umbruch eines Systems früher fraglos geltender Normen in der Reflexion eines zeitgenössischen Beobachters zu studieren, bietet das schriftliche Oeuvre Forsters eine brauchbare Grundlage. Es liegt zudem seit dem vergangenen Jahr in seinen wichtigsten, uns hier besonders interessierenden Teilen in den von A. Rauscher herausgegebenen Bänden »Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute«[1] handlich zum Gebrauch bereit.

Durch die Ernennung zum Direktor der Katholischen Akademie in Bayern aus seinem wissenschaftlichen Werdegang vor neuartige Aufgaben der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit gestellt und mit seiner spezifischen Begabung rasch in kulturpolitische Auseinandersetzungen hineingewachsen, später als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz und der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer hat Forster sich in Vorträgen und Aufsätzen immer wieder mit Fragestellungen befaßt, die in den manchmal rasch wechselnden Situationen unmittelbares Interesse besaßen und Orientierung ermöglichen sollten. Die Übernahme des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg hat ihn diese Bahn weiter gehen lassen, wobei ihm die Auswertung der zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode veranstalteten Umfrage unter den Katholiken immer neu bearbeiteten Stoff für die Analyse der Gesellschaft und der Aufgabe der Kirche an ihr bot.

Die Arbeiten von Forster sind präzis und haben einen so distanzierten Ton, daß der Leser nicht immer die heftige Anteilnahme des Verfassers und den Sarkasmus erfaßt, der sich hie und da an die glatte Oberfläche drängt. Der größte Teil dieser Veröffentlichungen ist nicht aus dem Bemühen um zusammenfassende Beschreibung und Deutung entstanden, sondern aus der Diskussion von Einzelfragen, für die er um seinen Beitrag gebeten wurde. Man sucht deshalb in diesem Werk vergebens nach einer als solcher

1 Karl Forster, Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. 1: Glaube-Kirche-pastoraler Dienst. Bd. 2: Kirche und Welt. Würzburg 1982. Alle Zitate im Folgenden nach dieser Ausgabe mit Angabe von Band und Seitenzahl.

angestrebten »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« oder einer umfassenden »Interpretation der Welt«. Das Wort »Kulturrevolution« findet sich, soweit ich sehe, nicht in seinen Texten. Auch fehlt es an systematischen Auseinandersetzungen mit den Gedankengebäuden von Theologen und Philosophen. Forster hat zwar immer wieder zu erkennen gegeben, daß er die Politische Theologie von Johann Baptist Metz nicht für einen tragfähigen Entwurf hielt, und sich an einzelnen Stellen scharf von bestimmten Positionen Karl Rahners abgesetzt, aber er ist nicht in eine umfassende Kritik ihrer Theologie eingetreten. Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas werden gelegentlich erwähnt, aber nicht eindringlicher erörtert. Die Namen, die im Personenregister seiner Werkausgabe an der Spitze stehen, sind die der Päpste Pius' XII. und Johannes' XXIII. Damit dürfte schon ein Wichtiges erkennbar werden: Die Veröffentlichungen von Karl Forster stehen in engem Zusammenhang mit dem Wellenschlag des erregten kirchlichen Lebens seiner Zeit, sie sind bei aller Gelehrsamkeit weniger Beiträge zur akademischen Diskussion als zu der über Weg und Aufgabe der Kirche in der Gegenwart. Von hier aus findet auch die Vielfalt der von Forster – aus eigenem Antrieb oder als ein von Amts oder Kompetenz wegen bemühter Referent – behandelten Einzelthemen zu ihrer inneren Einheit.

Diese Eigenart des Forsterschen Oeuvres erscheint für unser Vorhaben eher ein Vorteil als ein Handicap. Denn der grundstürzende Wandel unseres alten Wertekosmos, die Veränderung in den Koordinaten unserer moralischen Existenz erscheint mir nicht einfach aus denkerischen Entwürfen ableitbar, die nur studiert werden müßten, um unsere Situation zu begreifen. Wenn also eine geistesgeschichtliche Gratwanderung im Hochgebirge von Philosophie und Theologie nicht den erwünschten Ausblick ins Freie verspricht, wird man die Information über die Realität unserer Lage in der Verfolgung kurzlebiger, aber greifbarer Auseinandersetzungen zu erlangen trachten müssen. Hier verspricht das Werk von Forster manchen Aufschluß, allerdings mit nicht geringen Einschränkungen, die sich aus der Position und dem Blickwinkel des Beobachters und Kritikers ergeben. Es sind die Veränderungen innerhalb der Kirche, nicht die der Gesellschaft insgesamt, die hier vornehmlich erkennbar werden. Dies kann dazu führen, daß gelegentlich mehr die Wirkungen als die Ursachen das Interesse des Kirchenmannes und Theologen finden, der eben solche Wirkungen für die Pastoral zu reflektieren hat, etwa die Probleme der Sexualmoral und nicht die Auflösung des aristotelischen »ganzen Hauses«, die wir allem Anschein nach heute erleben.

Forster hat selbst gelegentlich auf den schnellen, wenn auch fast unmerklich erfolgten Wechsel in zentralen Orientierungen hingewiesen und auch angedeutet, daß er sich dadurch in seinem eigenen Selbstverständnis berührt sah. Der junge Akademiedirektor erfreute sich keines konservativen Rufs, und seine Veranstaltungen waren wie manche seiner Äußerungen dazu angetan, ihn als einen Progressiven erscheinen zu lassen, der Veränderungen in der Kirche für nötig hielt, wenn sie ihrer Aufgabe noch nachkommen sollte. Die »Fixierung der theoretischen Überlegungen [des deutschen Katholizismus] zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit auf das Denkmodell Kirche und Staat« erschienen ihm 1964 als wesentliches Defizit in den Voraussetzungen für eine erfolgversprechende Wirksamkeit der Kirche in der Gesellschaft.[2] Zwei Jahre später hieß es noch schärfer: »Der Katholizismus bewegt sich nicht selten im eigenen Kreise, scheut die

2 II, 15.

frische Luft der Auseinandersetzung, das wagemutige und risikofreudige Engagement im geistigen und gesellschaftlichen Leben. Im praktischen Verhalten hat der deutsche Katholizismus gelegentlich auch heute noch nicht die Struktur- und Wirkgesetze eines demokratisch verfaßten Staates und einer pluralistischen Gesellschaft erkannt.«[3] Solche Töne sucht man später vergebens – wohl nicht, weil Forster diese Ansichten aufgegeben hätte, sondern weil die Lage eine andere geworden war und andere Parolen verlangte. Aus Anlaß des 70. Geburtstags von Nuntius Bafile im Jahre 1973 schrieb er, das gegenwärtige Bild von Kirche, Gesellschaft und Staat unterscheide sich »kaum weniger von dem Bild des Jahres 1960 als das damalige von dem der beginnenden zwanziger Jahre«.[4] Dies war nicht das erste Mal, daß Forster dieses Phänomen konstatierte. Schon 1968 hatte er auf den Tatbestand aufmerksam gemacht, daß die kirchliche Entwicklung manche ihrer früheren Vorreiter überholt hatte und diese ohne ihr Zutun zur konservativen Nachhut geworden waren. »Es ist auffallend, bei genauerem Nachdenken aber wohl nicht verwunderlich, daß nicht wenige, die für diese vorkonziliare Erneuerungsbewegung einen verantwortlichen Beitrag in Anspruch nehmen können und damals innerkirchliche Kritik, bisweilen sogar schmerzliche Verdächtigungen, hinzunehmen hatten, heute zur Behutsamkeit im Reformeifer und zur geschichtlichen Kontinuität der Kirche mahnen.«[5] Karl Forster hat wohl nicht für sich in Anspruch nehmen wollen, selbst einer dieser wirkungsmächtigen Förderer der »vorkonziliaren Erneuerungsbewegung« zu sein, aber an seinem Platz ist ihm Vergleichbares widerfahren. Der kritische Progressive wurde zum behutsam vorgehenden Konservativen, der die tatsächlich eintretende Entwicklung nicht ohne Sorge verfolgte. So warnte er schon früh davor, das scheinbar oder wirklich Neue des II. Vatikanischen Konzils von der kirchlichen Tradition losgelöst als Umsturz des Bisherigen zu betrachten. Wenn er auch einsah, daß »ein erstaunlich rascher Wandel« auch die »Grundtendenzen des theologischen Denkens« erfaßt hatte und in den amtlichen Texten des Konzils zum Ausdruck gelangt war, so schien es ihm gerade eine Aufgabe der Theologie zu sein, wenn anders »der konziliare Neuansatz nicht nur aufsehenerregende Zwischenphase, sondern bleibende Wirklichkeit der ganzen Kirche sein« sollte, »nach dem großen, rational schwer erklärbaren Aufbruch der ernsten Bemühung um die Interpretation und Systematisierung des Neuen und wohl auch um seine kontinuierliche Verknüpfung mit der Lehrtradition« nachzugehen.[5a] In deutlicher Kritik zu Tendenzen, die in Ermangelung entsprechender Texte des II. Vaticanums zur Stütze ihrer Position dessen Geist für sich in Anspruch nahmen, wurde Forsters Stellungnahme 1969 noch schärfer konturiert. Er gab zu, »daß sich in den konziliaren Texten eine Veränderung im Bild der Kirche abzeichnet, die über den Wortsinn der einzelnen Texte hinausweist«. Aber nach seiner Auffassung blieb »zu beachten, daß vom Konzil nirgendwo ein Entweder-Oder behauptet wird, das tradierte Vorstellungen und Bilder hinwegfegt und neue an ihre Stelle setzt. All diese Elemente sind keine Erfindungen des Konzils, auch keine Erfindungen seiner theologischen Berater. Sie greifen vielmehr auf breite, zu bestimmten Zeiten der Kirchenge-

3 II, 225.

4 I, 691.

5 I, 109.

5a I, 688f.

schichte stark bezeugte Wirklichkeiten der Überlieferung zurück. Insofern ist also die Grundrichtung konziliarer Erneuerung nicht revolutionäre Beseitigung des Dagewesenen, sondern Entfaltung des Überlieferten, Ergänzung des Bisherigen aus dem unerschöpflichen Reichtum der in Gottes Offenbarung grundgelegten Inhalte.«[6]

Die im Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gelangte Tendenz zur Veränderung des Bestehenden blieb kein auf die Kirche beschränktes Ereignis. Sie wurde an öffentlicher Aufmerksamkeit bald überholt durch die internationale Studentenbewegung mit ihrem Höhepunkt im Jahre 1968, die aber nach meinem Dafürhalten nur das Epiphänomen einer tieferen Erschütterung gewesen ist. Forster hat sich nicht in derartigen Spekulationen verloren, aber er war nicht blind für die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen die ihn vornehmlich interessierenden kirchlichen Probleme standen. Im Glückwunschartikel für Bafile war ausdrücklich von den Veränderungen in Staat und außerkirchlicher Gesellschaft die Rede. »Noch vor wenigen Jahren unumstrittene rechtliche und institutionelle Fundamente werden radikal in Frage gestellt.«[7] Im folgenden Jahr meinte er schon, daß es »zu den schon bis zum Überdruß zitierten Gemeinplätzen« gehöre, »wenn man heute behauptet, das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft habe sich in den letzten Jahren entscheidend gewandelt. [. . .] Das Entscheidende ist dabei, daß ethische Normen nicht nur häufiger verletzt werden, als das früher der Fall war, sondern daß sich die ethischen Überzeugungen selbst verändern – und dies nicht nur zu diesem oder jenem Gegenstand, sondern von der Wurzel alles Normativen her, wo es um die Frage geht, ob überhaupt ein Konsens über allgemein verbindliche Normen möglich ist und für welche Bereiche individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens ggf. ein verbindlicher Normenkodex gefunden werden soll.«[8] Forster war sich klar, daß es hier darauf ankomme, eine »Gesamtentwicklung« zu erfassen, während eine »Aufklärung der Details« nur die Gefahr enthalte, »ungewollt den Eindruck zu fördern, abgesehen von dieser oder jener in den Ursachen erklärbaren, gegenüber einem vergangenen punktuellen Rigorismus sogar notwendigen Besonderheit habe sich im Grunde nichts geändert«.[9] In einem Rückblick auf die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland hat er 1976 die Zeit seit 1969 durch einen »gemeinsamen Nenner« gekennzeichnet gesehen, der »Veränderung« hieß. Es sei »unverkennbar, daß nicht mehr so sehr die Stabilität von Wertsetzungen, politischen und staatlichen Strukturen, nicht mehr objektive Bindungen und Aufgaben des Staates, sondern eher seine Flexibilität und Anpassung an echte oder vermeintliche weltpolitische Interessenveränderungen sowie an die rasch wechselnden Interessenströmungen innerhalb der Gesellschaft gesucht wurden«. Diese Zeit werde »auf keinen Fall durch Angst vor Experimenten, sehr deutlich vielmehr von Angst vor einer Veränderungslosigkeit bestimmt«.[10]

In seinem letzten Lebensjahr (1981) hat Forster den »weltweiten Prozeß einer Umorientierung des allgemeinen Bewußtseins und einer Verunsicherung bisheriger

6 I, 17.

7 I, 691.

8 II, 523.

9 Ebd.

10 II, 308.

Strukturen« begrifflich zu fassen versucht: »In Wahrheit ist in der gesamten freien Welt der Industriegesellschaften spätestens von den 60er Jahren an ein Grundkonzept zu seiner letzten Konsequenz gekommen, das seit der Aufklärung das Leitmotiv des neuzeitlichen Selbstverständnisses von Mensch und Gesellschaft war: das Konzept einer möglichst totalen Säkularisierung von Staat und Gesellschaft. Dieses Konzept bedeutete, daß religiöse Orientierungen und Bindungen weitgehend in den Raum des Nurprivaten, des Subjektiven und Innerlichen abgedrängt wurden.«[11] Er hat schließlich gemeint, das Scheitern dieser Bewegung und ihren Umschlag konstatieren zu können.

Der Weg zu solchen umfassenden Entwürfen verlief freilich über mancherlei Stationen und nicht immer auf der kürzesten Linie. Forster war kein Philosoph, der Konzepte zur Deutung der Welt vorlegen wollte, sondern immer ein Mann der kirchlichen Praxis und Pastoral, in seinen Veröffentlichungen weit stärker ein an den aktuellen Auseinandersetzungen des Tages teilnehmender Publizist als ein um Theorien bemühter Gelehrter. So mußte er sich mit den wechselnden Erscheinungsformen beschäftigen, die der Wandel in Kirche und Gesellschaft hervorbrachte, und erst nach einer kritischen Musterung der Phänomene war ihre integrale Interpretation möglich.

Schon verhältnismäßig früh ist bei Forster die Sorge spürbar, daß die vom Konzil verlangte Reform – wenigstens sektoral – als Modernisierung verstanden werde, – eine Mißdeutung, die durch den Terminus *aggiornamento* zweifellos eher erleichtert als erschwert worden ist. Im Fall der Ausbildung von Theologen und der Repräsentation des priesterlichen Dienstes in der Öffentlichkeit hat er diese Fehlinterpretation festgestellt und die notwendigen Konsequenzen gezogen. Während das Konzil eine »Verinnerlichung«, eine »Konzentration auf das Wesentliche und Entscheidende des Heilsauftrages, eine »Vorbehaltlosigkeit im Gehorsam gegenüber dem Anruf und Auftrag Gottes« nach seiner Meinung verlangte, schienen ihm »nicht wenige Stimmen zur Reform der Priesterausbildung und des Priesterbildes die Lösung von einer mehr äußerlichen Modernisierung des priesterlichen Lebensstils zu erwarten«. Die hier beobachtete äußerliche Modernisierung fand nicht einmal als solche seine Zustimmung: »Die bloße Beseitigung eines gestrigen Beiwerkes und seine Ersetzung durch ein vielleicht aktuelleres, modischeres, schickeres Beiwerk wird dem Anspruch der Stunde auf keinen Fall gerecht. Solche Modernisierung, die noch dazu nicht selten eine Anpassung an den Modestil von gestern ist, vermag auch den katholischen Laien nicht den priesterlichen Dienst zu vermitteln, den sie in ihrer so schweren und ernsten Aufgabe brauchen.«[12]

Forsters Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung in der Kirche beschränkte sich nicht auf diesen Bereich. Sie wurde bald grundsätzlicher, wenn er in kritischer Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution und der Politischen Theologie feststellte, »daß die Kirche in ihrer dienenden und helfenden Begegnung mit der modernen Gesellschaft über erste, vom II. Vatikanischen Konzil verbindlich grundgelegte Ansätze noch nicht hinausgekommen« und der »die tiefsten Fragen des Heute und Morgen angehende Dialog zwischen Kirche und Welt und innerhalb der Kirche« noch gar nicht recht in Gang gekommen sei. Forster sah in diesem Zusammenhang die Gefahr, daß man eine Minimalisierung von Glaubenswahrheiten als »Zurüstung zu diesem Dialog« betrachten würde. Er hat hier nicht allein wieder einmal die »Vertiefung des

11 II, 211.

12 I, 117.

Glaubens« als unerläßliche Voraussetzung und den Verzicht auf kulturelles Traditionsgut als mögliche Konsequenz beschrieben, sondern – unmodern genug – die Notwendigkeit der Askese betont, »ohne die es niemals wahre Christlichkeit gab, die aber dem Geist der Neuzeit töricht erschien«.[13]

Solche Hervorhebungen des Notwendigen geschahen nicht in direkter polemischer Konfrontation, sondern in sachlichem Zusammenhang der Beschreibung. Aber daß Forster sie für erforderlich hielt, weist auf Befunde in der kirchlichen Gesellschaft hin, von denen sich abzusetzen und denen entgegenzuwirken er auch in solch diskreter Weise bemüht war.

Am Ende der 60er Jahre trat in der publizistischen Aktivität Forsters ein neuer Problemkreis hervor: die eigentümliche Gestalt, die der vom Konzil in seiner Wichtigkeit betonte und oft emphatisch gepriesene »Weltdienst der Laien« angenommen hatte. So hatte Forster schon früh nicht ohne erkennbare Kritik festgestellt, daß »Eigenständigkeit und Eigenverantwortung auf diesem Gebiet fast weniger als früher wahrgenommen« wurden, und er hatte auf den Essener Katholikentag von 1968 verwiesen, bei dem die politischen und sozialen Fragen gewidmeten Diskussionsforen nur schwach besucht, die Veranstaltungen zu exegetischen und moraltheologischen Problemen hingegen überfüllt gewesen waren. »Angesichts solcher Vorgänge« schien ihm die Frage unausweichlich, »ob der Ruf des Konzils zu Eigenständigkeit und Eigenverantwortung im Engagement für die Welt und ihre Kulturbereiche denn überhaupt vernommen worden« sei, und die damals lautstark erhobene Forderung nach Mitbestimmung der Laien und entsprechender Änderung der kirchlichen Strukturen drängte ihm die Frage auf, ob dieser »Weltdienst der Laien«, von dem so viel die Rede war, damals nicht »auf dem besten Wege« war, »zu einem introvertierten, die Kirche letztlich in sich abschließenden Drängen auf Autonomie gegenüber dem vom Herrn der Kirche eingesetzten kirchlichen Amt mißdeutet zu werden«.[14] Die »Synodalisierung der kirchlichen Struktur«, die in den frühen 70er Jahren eine weit verbreitete Forderung war, in welcher der Wille von Priestern und Laien zur innerkirchlichen Mitbestimmung zum Ausdruck kam, hat Forster kritisch bewertet. Er fand es »erstaunlich«, daß sich in der Arbeit der neu entstehenden Rätegremien »Fragen nach der Kompetenz oder der Entscheidungsbefugnis vor die drängenden inhaltlichen Fragen der Pastoral, der Theologie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit« stellten, die Bildung solcher Räte gleichsam als *l'art pour l'art*, aber nicht als Kanal zur Einführung spezifisch nichtklerikalen Sachverstandes in kirchliche Entscheidungsprozesse verstanden wurde. Nicht geringer erschien ihm die Gefahr, daß solche Gremien ihren repräsentativen Charakter verlören und zur Domäne politisch und theologisch konturierter Kleingruppen würden. Er bezeichnete es als »verhängnisvoll [. . .], wenn in Räte und Synoden nur relativ kleine, letztlich sehr isolierte Kreise des Progressismus Eingang fänden und dort durch Mehrheitsbeschlüsse ehedem klerikalistische Ansprüche auf Allzuständigkeit mit umgekehrtem Vorzeichen fortzusetzen trachteten«.[15] Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer, in der Forster zeitweilig an wichtiger Stelle stand, hat nach seinem Urteil diese Besorgnisse im wesentlichen nicht gerechtfertigt. In einer umfangreichen Analyse ihrer Arbeit hat er

13 II, 37–39.

14 I, 22f.

15 I, 19f.

seine generelle Anerkennung nur an einigen Punkten deutlich eingeschränkt. Diese betrafen, abgesehen von der Kritik des von der Synode verfaßten Glaubensbekenntnisses, das ihm nach Inhalt und sprachlicher Form allzusehr der persönlichen Theologie eines einzelnen zu entsprechen schien, vor allem die Mängel in der Koordination von theologischer und profanwissenschaftlicher Aussage in den synodalen Texten, bei denen »die pastorale Relevanz durch Soziologismen, Psychologismen, auch durch Didaktik und Gruppendynamik überlagert« oder »wirtschaftliche, arbeitsrechtliche, verfassungsrechtliche oder historische Sachverhalte von moralisierend-pastoralen Tendenzen überdeckt oder verfremdet wurden«.[16] Damit war aber wohl in Forsters Augen mehr im Spiel als redaktionelle Ungeschicklichkeit, im Grunde wohl doch nichts anderes als das alte Problem des Klerikalismus in modischem Gewande oder im anderen Falle das der säkularistischen Aufweichung kirchlicher Positionen. Forster hat dies nicht deutlich ausgesprochen. Er hat es auch vermieden, die synodale Kontroverse zwischen Kardinal Höffner und Karl Rahner über die Verwendung historisch belegter Tatsachen als Argumente für das Versagen der Kirche inhaltlich zu qualifizieren und die »apodiktische Behauptung« Rahners, die Kirche als sündige Kirche könne es gar nicht richtig gemacht haben und historische Analyse sei allenfalls imstande, Details zu beschreiben, aber nicht das Faktum als solches zu klären, als einen in der Tendenz dem nichttheologischen Sachverstand jegliche Relevanz absprechenden Klerikalismus zu kennzeichnen. Er berichtete von dieser Episode als einem Beispiel, »wieviel im Spannungsfeld zwischen synodaler Mitverantwortung und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kultursachbereiche nach der Synode noch zu bewältigen« sei.[17]

Während der Tagungszeit der Synode hat sich Forster verschiedentlich mit dem von Karl Rahner vertretenen Konzept der »Entscheidungskirche« auseinandergesetzt und vor einer einseitig auf die Gewinnung des »anonymen Christen« gerichteten Pastoral gewarnt. Er hatte diesen Zusammenhang auf die Tragfähigkeit der volkskirchlichen Traditionen verwiesen, die »nur als eindeutige Warnung vor einer kurzschlüssigen Wahl zwischen den Alternativen Volkskirche und Entscheidungskirche als Zielvorstellungen künftiger Pastoral verstanden werden« könnten.[18] Er kritisierte auch an Rahner, daß dieser »das gesellschaftliche Engagement der Kirche vornehmlich als Gesellschaftskritik der Basisgemeinden« sehe, »und die Frage, wie von dem von ihm für die Zukunft entworfenen Kirchenbild her ein entscheidender Beitrag zur institutionellen Gestaltung der Gesellschaft geleistet werden« solle, keine Aufmerksamkeit gewidmet habe.[19]

Zur gleichen Zeit – 1973 – stellte Forster in einer Analyse der gesellschaftlichen Position des deutschen Katholizismus ein Defizit in der »Artikulation spezifisch katholischer Beiträge« zu sozialen Problemen ganz allgemein fest, das er mindestens teilweise auf »die Fluchtbewegungen der Ghettoangst« zurückführte. Der deutsche Katholizismus schien ihm als solcher weitgehend entpolitisiert und an der gesellschaftlichen Diskussion unbeteiligt. »Der Verzicht auf die traditionelle Forderung der staatlichen Bekenntnisschule erfolgte nach einer Phase starrer formalistischer Beharrlichkeit überraschend schnell und geräuschlos. Neue Möglichkeiten, Schulen in eigener Träger-

16 I, 312.

17 I, 312f.

18 I, 354 vgl. auch II, 238.

19 I, 356f. Anm. 44.

schaft mit beachtlicher finanzieller Beteiligung des Staates zu gründen und als Modelle in die bildungspolitische Diskussion einzubringen, blieben weithin ungenutzt. [. . .] Bis heute fehlt [. . .] der weiterführende katholische Beitrag zur hochschulpolitischen Auseinandersetzung [. . .]. Die Diskussionen der Katholiken beschäftigen sich aber – häufig aus Scheu vor Konformität – verhältnismäßig wenig mit der Erarbeitung eines oder mehrerer möglicher katholischer Konzepte zu den drängenden Fragen einer im raschen sozialen Wandel begriffenen und doch Orientierung suchenden Gesellschaft. Nicht selten ziehen sich solche Diskussionen auf Probleme der innerkirchlichen Struktur oder auf den Nachvollzug theologischer Kontroversen zurück. Die katholische Publizistik findet nur schwer einen Weg zwischen den beiden Extremen der Wiederholung gestriger Antworten auf heutige Fragen und des Konformismus mit allgemein publizistischen Trends unter Hinzufügung einer mehr oder weniger popularisierenden Auswahl theologischer Kritik.«[20] Forster weigerte sich, aus dieser Lage »eine Tugend zu machen«, sei es in der Idealisierung des Ghettos der »kleinen Herde«, sei es in einer ebensolchen der Diaspora und der »Entscheidungskirche«. Die Diskrepanz zwischen dem propagierten »Weltdienst der Laien« und der tatsächlichen Leistungsbilanz des deutschen Katholizismus war ihm so offenkundig, daß er sich auch hier jedes Wort des Hinweises oder der Kritik versagen konnte.

War Forsters Beobachtung anfänglich im wesentlichen auf innerkirchliche Vorgänge konzentriert, so weitete sich in den 70er Jahren sein Blick für die Verschränkung des Umbruchs in Kirche und Gesellschaft. In einem Einleitungsreferat zur Auswertung der Synodenumfrage verglich er die in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums »Gaudium et spes« anzutreffende Beschreibung der modernen Gesellschaft mit dem ihm selbst zugänglichen Befund und empfand sie als unzureichend für die damalige Zeit. Während nach seiner Meinung die Feststellungen des Konzils »zu Dynamik und Evolution [. . .] bei der Umformung des Antlitzes der Erde und bei der Bewältigung des planetarischen Raumes durch die Technik stehen« blieben, hielt er für das »zentrale gesellschaftliche Thema« die »Frage nach der Zukunft, nach ihrer Machbarkeit oder revolutionären Verheißung«, was das Konzil nicht vorhergesehen und darum nicht reflektiert habe. Insofern es aber »die Feststellung eines Wandels von einer mehr statischen zu einer mehr dynamischen und evolutiven Sicht der Welt auch für die Kirche und die Form ihrer Selbstverwirklichung« übernahm, ermöglichte es einen Prozeß in der Theologie, der nach Forsters Worten bei »einer ganzen Reihe namhafter Theologen« darauf hinauslief, »den Rahmen der wissenschaftlich-kritischen Prüfung des Zustandes der Kirche am Anspruch des überlieferten Evangeliums und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die rechte Interpretation der Offenbarung Gottes für die gegenwärtige Situation auszuweiten, um einer kritischen ›Bewegung‹ kurzfristige oder längerfristige Verhaltensmodelle für Aktion und Widerstand zu empfehlen« und diesen Gruppen zugleich das Bewußtsein zu vermitteln, »daß die Entwicklung der Welt und die Geschichte der Kirche unaufhaltsam in die Richtung ihrer Zielvorstellungen weitergehen werden, wobei das Ziel in der fortwährenden Dynamik selbst besteht«.[21] Den Umbruch in Gesellschaft und Kirche sah Forster nun derart ineinander verwoben, daß dem von ihm damals angenommenen Anbruch einer »neuen Epoche der Kultur« eine

20 II, 237f.

21 I, 252f.

kirchliche Wende entspreche, die ihm »als das Gegenteil des noch vor 50 Jahren konstatierten ›Erwachens der Kirche in den Seelen‹« erschien. Die heftig diskutierte »Demokratisierung« der Kirche war ein Fall, der diese Gesamtsituation exemplifizierte. Eine theologisch begründete Zielvorstellung des Konzils, die Teilnahme der Laien am Leben der Kirche, war hinsichtlich des »munus regendi« unscharf geblieben. »Um so nachhaltiger« wurde nun nach Forster die »Lücke« in dem entsprechenden Konzilstext »von der theologischen Diskussion um die ›Demokratisierung der Kirche‹ ausgefüllt«, eine theologische Problematik also mit einem Schlagwort ergriffen, das damals die öffentliche Diskussion um die Neugestaltung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen erfüllte – ein Zusammenhang, auf den Forster seine Leser nicht aufmerksam machen mußte. Forster erkannte jedoch, daß diese Diskussion im Grunde substanzlos war, weil sie die »neuralgischen Probleme moderner demokratischer Strukturen« umging oder von einem so vagen Begriff von Demokratie sich herleitete, daß davon keine Orientierung für die Reorganisation kirchlicher Gliederung gewonnen werden konnte. Um so deutlicher wurde ihm demgegenüber die Funktion dieses Programms für die innerkirchliche Position seiner Anhänger. »Das Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche bleibt somit der institutionell nicht konturierte Rechtfertigungsgrund der Versuche, die je eigene Position als kirchlich legitim zu behaupten und soweit wie möglich zum verbindlichen Maßstab zeitgemäßer Konkretisierung des christlichen Glaubens zu machen. Dabei verbindet sich häufig die Berufung auf die notwendige Befreiung aller zu einer möglichst weitgehenden eigenverantwortlichen Selbstbestimmung unversehens mit der unbewiesenen Voraussetzung, daß dem eigenen vom ›kirchlichen System‹ abweichenden Ansatz die Zukunft gehöre.«[22]

Die Verschränkung von gesellschaftlicher und kirchlicher Krise bedeutete in Forsters Urteil einen Prozeß von wechselseitiger Wirkung. Die Probleme in der Gesellschaft sah er ihrerseits wenigstens teilweise verschärft durch das Verhalten der Kirche. Er warf ihr vor, bereits seit Jahrzehnten der »neuzeitlichen Unredlichkeit in der Wertbegründung«, wie er im Anschluß an Romano Guardini das Auseinandertreten von christlicher Wertordnung und deren gesellschaftlich-kulturellen oder politischen Auswirkungen bezeichnete, »nicht hinreichend entgegengewirkt« zu haben, weil das Leben der Kirche zunehmend entpolitisiert worden sei. Ein solches Versagen bei der Stabilisierung moralischer Standards sah er auch in dem Schweigen der Theologie zu Fragen der Sexualmoral, das dem Protest gegen die Enzyklika »Humanae vitae« gefolgt war. Er hielt dies für eine kirchliche »Resignation«, die um so gefährlicher werden mußte, weil sie einem »Lebensbereich« galt, »dem in der Orientierungslosigkeit gegenwärtiger gesellschaftlicher Emanzipationsbewegungen Programmcharakter und damit in der notwendigen neuen Begründung menschlicher Freiheit und Verantwortung modellhafte Bedeutung zukommt. Bisweilen wird sogar der Eindruck unwiderstehlich, ein Teil der Glaubensverkündiger habe vor diesem Lebensbereich bereits kapituliert und sich stillschweigend der Welle angepaßt, die menschliche Freiheit mit Emanzipation und mit Veränderung der Gesellschaftsordnung identifiziert.«[23] Diese Verweigerung des kirchlichen »Dienstes an der Gesellschaft« durch die »Privatisierung des Glaubens« konstatierte er auch bei der Politischen Theologie; von ihr und den antiinstitutionellen

22 I, 257f.

23 II, 533.

Basisgemeinden mit ihren »teilweise divergierenden gesellschaftlichen Engagements« werde nicht ein »katholischer Beitrag zum Ethos der Gesellschaft« geleistet, sondern das »Ethos von Bürgerinitiativen« gepflegt.[24]

Schlüsselbegriff für die Interpretation der gesellschaftlichen Phänomene wurde um die Mitte der 70er Jahre für Forster das »Machbare«, auf dessen Bedeutung er vor allem von Joseph Ratzinger gelenkt worden war, der das »verum quia ens« der klassischen Philosophie vom »verum quia factum« des Historismus und dem »verum quia faciendum« der Gegenwart unterschieden hat. »Das Vertrauen in die Machbarkeit der gesellschaftlichen Lebensbedingungen« fand nach Forsters Meinung »seine theologische Entsprechung in einem Trend zur Machbarkeit des Glaubens und des christlichen Lebens«.[25] Zu dieser »theologischen und kirchlichen Variante des Primats der Machbarkeit« rechnete er die Überschätzung der Praktischen Theologie und der Sozialtechniken in der Praxis der Seelsorge, aber auch »die Grundansätze der sogenannten Politischen Theologie, die auf eine wesentlich gesellschaftskritische Funktion der Theologie und des Glaubens abzielen; die Bevorzugung der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie; schließlich auch die Tatsache, daß die Mehrzahl derer, die in der Kirche Glaubensprobleme empfinden, diese mehr im Konflikt ihres Wertbewußtseins mit dem Wertsystem der Kirche als in zentralen Inhalten des christlichen Glaubens sehen«.[26] Forster war besorgt, daß solcher Aktivismus »die Antwort auf das Warum und Wozu des Machbaren« verweigere und die Gesellschaft »die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung und der kirchlichen Institution wie einen Ersatz für mangelnde spirituelle Orientierung und kirchliche Bindung« betrachte.[27]

Die Machbarkeit der Theologie, die damit gegebene Möglichkeit, je nach dem Maß des gesellschaftlich für notwendig Gehaltenen die Inhalte des kirchlichen Glaubens zu modulieren, »die Subjektivierung von Glaubensinhalten nach Kriterien zeitgenössischer Plausibilität« und andere Versuche, »die Relevanz des christlichen Lebens zu retten«, waren nach Forsters Auffassung eine Gefährdung von »Identität und Kontinuität des Glaubens«. Derartige Versuche wiesen »den Menschen auf sich selbst zurück« und nahmen »der Transzendenz des Glaubens ihre Objektivität«.[28] Vergleichbares meinte Forster auch in der religiösen Praxis der Priesteramtskandidaten feststellen zu können, bei der die »Elemente des vertrauten spirituellen Lebens« vornehmlich dann, wenn diese »institutionelle und sakramentale Komponenten haben«, in einem überraschenden Maße zurücktraten.[29]

Die Lösung vom Objektiven und die Orientierung am Machbaren sah Forster auch in dem Prozeß der Reideologisierung wirksam, der den Pragmatismus der Aufbaujahre so überraschend ablöste. Auch hier meinte er ein Leistungsdefizit des Katholizismus zu sehen, der dieser Entwicklung nicht kräftig genug entgegengewirkt habe. »In der Entideologisierung des Politischen hätte die Chance liegen können, für das christliche

24 II, 442.

25 Ebd.

26 I, 150.

27 I, 82.

28 II, 323f.

29 I, 463.

Welt- und Daseinsverständnis wesentliche Werte [. . .] in einem allgemeinen Konsens der Gesellschaft festzuhalten.« Aber in dem gegen Sinn- und Wertfragen einsetzenden Trend hatten auch die Kirche und ihre Verbände »sich mehr und mehr von der Wertdiskussion zu politischen Gestaltungsfragen« zurückgehalten und sich innerkirchlicher Diskussion zugewandt. Die nun neu auftretenden Ideologien bedeuteten keine Umkehr, weil ihre Sinngebungen »sich aus dem heute Machbaren, nicht aus irgendeiner Tradition« herleiten. Sie vermitteln »Verhaltensmodelle einer nichtinstitutionalisierten Religiosität, vermitteln säkulare Ergriffenheit«.[30] Diese »säkulare Ergriffenheit« bedeutete »für Theologie und Pastoral der Kirche die Versuchung, die Grenzen der möglichen Pluralität verschiedener politischer Auffassungen aufzuweichen, auf Lockerungen und Veränderungen der institutionellen Kirchlichkeit einzugehen, um auch institutionskritischen Katholiken noch die Identifikation mit der Glaubensgemeinschaft Kirche zu ermöglichen«.[31] Dieser Vorgang der Reideologisierung war nach Forsters Beurteilung nicht allein eine negative Konsequenz katholischen Fehlverhaltens, sondern auch Ausdruck einer historischen Dialektik – letztlich eine Spätfolge des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland. Die mentalen Abwehrkräfte, die während dieser Zeit und ihrer unmittelbaren Folge gegen diese wie alle anderen Ideologien entwickelt worden waren, hatten »häufig gegen jede objektive Wertgültigkeit, gegen jede verbindliche Orientierung für das Menschliche selbst resistent« gemacht. »Sie haben dazu geholfen, die Personalität und den Geschenkcharakter des Glaubens neu zu sehen. Sie haben die Gesellschaft lange Zeit gegen plumpe ideologische Indoktrinationen immunisiert. Zugleich haben sie es aber auch begünstigt, daß immer mehr jede objektive Gültigkeit in Frage gestellt wurde. Aus der Orientierungslosigkeit eines neuen Positivismus ist die Bereitschaft für alte Ideologien gewachsen.«[32] Die Kirche geriet so in den 70er Jahren zwischen die Fronten eines gegen Wert und Wahrheit neutralen Pragmatismus und der neu auftretenden Ideologien. In der Entwicklung einer »kirchendistanzierten Religiosität« hat Forster geradezu die »Schlüsselfrage zur Zukunft des deutschen Katholizismus«[33] gesehen: »Nicht, ob Wertsetzungen in der Gesellschaft der Zukunft relevant sein werden«, war seit der Mitte der 70er Jahre die Frage, »sondern welche Werte und Wertsysteme die Entwicklung bestimmen werden«.[34] Forster nahm daher an, daß »sich die religiöse und weltanschauliche Entscheidungssituation in der Gesellschaft künftig verschärfen« werde,[35] nicht in dem Sinne, daß die Zahl der Entschiedenen zunehme und sich deutlicher konturierte Meinungsgruppen gegenüberstehen würden, sondern daß die Deutungssysteme miteinander konkurrierten und ein »die Vereinfachung des inneren Pluralismus suchendes Mitläufertum« sich Ideologien und Utopien in die Arme würfe. Die »zweifache Versuchung« des Katholizismus sah Forster in den »verschiedenen Spielarten von Resignation: Rückzug aus einer immer kontroverser werdenden Gesellschaft, vorauseilende Anpassung an vermutlich bald dominierende

30 II, 467–469.

31 II, 475.

32 II, 171.

33 I, 400.

34 I, 403.

35 I, 409.

Ideologien, totale Freisetzung einer nur mehr weltlich verstandenen Welt aus gläubiger Interpretation und Sorge. Solche Wege der Resignation können sich mit sehr spirituell klingenden oder auch mit besonders mutig und entschlossen wirkenden Worten verbinden.« Auf der anderen Seite diagnostizierte er die Gefahr, Kirche und Glaube »in eine Ideologie zu verkürzen«, was er sowohl bei Progressismus wie bei Traditionalismus für möglich hielt.[36] Diesen Vorgang der Reideologisierung und Ausbildung bei der kirchendistanzierten Religiosität hat Forster dann in der Folgezeit weiter verfolgt und zu einer umfassenderen Deutung der Zeit verwendet. Die Säkularisation im Materiellen wie im Geistigen verstand er als einen Grundvorgang der Moderne. »Das Ergebnis der geistigen Entwicklung des Industriezeitalters sind eine säkularisierte Welt und eine säkularisierte Gesellschaft.«[37] Das »Programm einer säkularisierten Welt und Gesellschaft« lief nach seiner Auffassung auf »die Beschränkung des für die Gesellschaft Verbindlichen auf rational begründbare, in ihrer Effektivität für das allgemeine Wohl meßbare Verhaltensnormen« hinaus, »die durch freie Übereinstimmung je neu akzeptiert und legitimiert werden«.[38] Der theologischen Theorie, daß die Säkularisation »ein vielleicht oft ungewollter, aber wirksamer Dienst am christlichen Glauben« gewesen sei und bleibe, stand er skeptisch gegenüber. Er sah vielmehr die säkularistische Tendenz der Entideologisierungsphase verstärkt durch die zunehmende Enthaltung der Kirche und ihrer Verbände von einem »Engagement für die gesellschaftliche Präsenz des Christlichen«, ihren »Rückzug in selbstkritische Struktur- und Legitimationsdebatten«. Es sei »nicht zuletzt« die Reaktion der Christen auf diese gesellschaftliche Situation gewesen, welche die fortschreitende Pragmatisierung gefördert habe. »Die Säkularisierung der Gesellschaft setzte sich in eine weitgehende Säkularisierung des Katholizismus fort – zuerst nicht aus Schwäche des persönlichen Glaubens vieler, sondern aus einer Überschätzung der Zeugniskraft und der Zeugnismöglichkeit des einzelnen.«[39] Forster war sich aber sicher, daß diese Tendenz der Säkularisierung in seiner Zeit einen inneren Bruch und eine Wendung erfahre: »Was in den letzten Jahren mit einer spannenden Dynamik deutlich wird, ist die Tatsache: Das Konzept einer totalen geistigen Säkularisierung geht nicht auf. Es widerlegt sich durch die gesellschaftliche Entwicklung, die von ihm ausgelöst wurde [. . .] Wenn die Imperative des menschlichen Verhaltens nur mehr subjektiv geltende religiöse Begründungen kennen, wenn sich gleichzeitig das Ethos der Gesellschaft auf rational nachzumessende Effektivitätsregeln verkürzt, dann bleibt tatsächlich die Frage offen, zu welchen Zielen die Großanstrengungen der Industriegesellschaft und die durch sie freigesetzten Wirkungen organisierter Technik eingesetzt werden.«[40] Der Grund für diese Hemmung der bislang scheinbar unaufhaltsam vordringenden Säkularisierungstendenz sah Forster nicht allein in der Angst der Menschen vor Folgen vollständiger, nur auf Effizienz gerichteter Rationalität. Die Untersuchungen zur Religionssoziologie, die er sorgfältig verfolgte, führten ihn zu dem Schluß, daß »Moral und Religion als anthropologische Konstanten« unausrottbar seien. Mensch und Gesellschaft könnten zwar ihr Wertbewußtsein ändern, »aber nicht aus der

36 I, 409f.

37 II, 76.

38 II, 77.

39 II, 77-79.

40 II, 79.

fundamentalen ethischen und religiösen Problematik ihrer Existenz auswandern«. Die neue, kirchendistanzierte Religiosität war ihm hierfür ebenso Hinweis wie die neuen, nach »Wofür und Wozu des Ganzen« fragenden Protestbewegungen. Damit war nicht automatisch wieder die Stunde der Kirche gegeben, aus Gründen, die sowohl bei den nun aufbrechenden ideologischen Gruppen, ihrem Individualismus und ihren letztlich doch auf das Materielle und Machbare gerichteten Intentionen liegen, wie bei der Kirche, bei der Bürokratie und »Buchstabengesetzlichkeit« den »Blick auf das Entscheidende« verstellen können. »Der kirchliche Glaube an der Schwelle zur Nachneuzeit« – so war Forsters Folgerung – »braucht nicht weniger Theologie, aber sicher mehr religiös glaubwürdige Vollzüge, mehr Ansätze zu einem zeugniskräftigen Leben aus dem Glauben, mehr Beispiele der christlichen Solidarität mit den alle Menschen bewegenden Aufgaben der Gesellschaft.«[41]

Bald darauf hat Forster keine Bedenken mehr gesehen, diese von ihm noch als ansteigend diagnostizierte Entwicklung schlagwortartig als »Ende der Aufklärung« oder »Abschied von der Aufklärung« zu bezeichnen. Die Konstanz religiöser Verhaltensmuster in einer scheinbar weitgehend säkularisierten Gesellschaft, aber auch die »Desozialisation« der Religion und ihr entsprechend ein Potential für neue religiöse Gruppierungen, das Entstehen einer neuen Religiosität und einer zunehmenden Skepsis gegenüber den Möglichkeiten, durch rationale Planung und Kontrolle Lebensqualität zu garantieren, waren für Forster kaum anders denn »als die Vollstreckung und zugleich das Ende« der Aufklärung zu begreifen. »Gelungen« sei der Aufklärung wenigstens »weitgehend«, die Verdrängung »der religiösen Institutionen aus den öffentlichen Verbindlichkeiten der ganzen Gesellschaft«, aber der ihr »eigene universale Wahrheitsanspruch mit missionarischem Charakter« kam nicht im gleichen Maße zum Erfolg, wie eben der Fehlschlag der Wissenschaftsgläubigkeit und das Aufkommen der »nichtinstitutionalisierten Religion« demonstrierte. Forster war frei von der Versuchung, in diesem »Ende der Aufklärung« einen Sieg der Kirche über ihre Feinde zu sehen. Er bemerkte Defizite im Bilde der Kirche, die dazu beitragen, »daß die Zeit der neuen religiösen Suche vorerst nicht zum Kairos der religiösen Institutionen wird«.[42] Ihm war aber ebenso klar, daß die Aufklärung bis in die jüngste Zeit weit in die Kirche selbst vorgedrungen war. »Die starke Betonung des individuellen Gewissens, das Postulat eines innertheologischen und innerkirchlichen Pluralismus, der Entwurf einer an den Sachgesetzlichkeiten orientierten Ethik, später einer autonomen Moral, die Überschätzung rationaler Bildungskonzepte, Absetzbewegungen der Theologie von der kirchlichen Sozialisation, ihr Bemühen, eher Sinn- und Transzendenzdimensionen für das Ganze der pluralistischen Gesellschaft zu formulieren als den in der Kirche überlieferten und gelebten Glauben zu interpretieren, waren katholische Adaptationen des Säkularisationsprogramms der Aufklärung.«[43] Wichtig war Forster aber auch die Feststellung, daß der »Abschied von der Aufklärung« neue Gefahrenquellen nicht allein für die Kirche, sondern auch für die Gesellschaft eröffnet habe. Die innere Dynamik der neuen, noch gesellschaftlich unreflektierten Religiosität kann nach seiner Auffassung geradezu das »Ende der von der Aufklärung initiierten neuzeitlichen Freiheitsgeschichte« heraufführen, den Konsens

41 II, 80-82.

42 II, 603-611.

43 II, 212.

der Gesellschaft über grundlegende Werte gefährden, durch raschen Wandel in den politischen Optionen destabilisieren, und durch die sachlich unangemessene Religiosierung politischer Entscheidungen könnte die Freiheit in der Bestimmung der politischen Ziele eingeschränkt werden, ja im äußersten Fall die Bewegung selbst totalitäre Züge annehmen.[44]

Die 80er Jahre, in denen sich nach Forsters Erwartung der »Abschied von der Aufklärung« noch deutlicher erkennen lassen sollte, hat er nur in ihren Anfängen erlebt. Es bleibt an uns Zeitgenossen, diese Prognose wie alle anderen Interpretationen, die Karl Forster uns zum Verständnis unserer rasch wechselnden Zeit geboten hat, auf ihre Gültigkeit zu prüfen.

Ein Zeugnis für Stepinac

Regime und Kirche in den Memoiren von Milovan Djilas

Von Otto B. Roegele

Milovan Djilas gehörte, bis er im Januar 1954 in Ungnade fiel, zu der Führungsspitze des kommunistischen Jugoslawien. Zusammen mit Eduard Kardelj und Aleksandar Ranković bildete er die kleine Gruppe der Berater, die Tito regelmäßig konsultierte, in alle Angelegenheiten von Bedeutung einweihte, mit den wichtigsten Aufträgen bedachte und nicht selten auch gegeneinander ausspielte. Nachdem Kardelj 1979 und der Geheimdienstchef Rankovic im August 1983 starben, ist Djilas der letzte Überlebende aus diesem engsten Kreis der Macht.

Seinem Zeugnis kommt aber nicht nur deshalb besondere Bedeutung zu, weil er über so viele Jahre hinweg direkten Einblick in die Vorgänge und in die Motive der handelnden Personen nehmen konnte, sondern auch im Hinblick auf die Art und Weise, wie er seine Kenntnisse verarbeitet. Mit seinem 1957 im westlichen Ausland veröffentlichten Buch »Die neue Klasse« hat Djilas die erste große kritische Analyse des »real existierenden Kommunismus« in seinem Lande geliefert und dafür mit vier Jahren Gefängnis bezahlt. Er gehört zu den mit europäischer Philosophie und Geschichte vertrauten marxistischen Intellektuellen, die sich von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr imstande sahen, zu den Untaten und Schwächen des totalitären Machtapparates zu schweigen, nachdem sie sich davon überzeugt hatten, daß es sich dabei nicht um unvermeidliche Begleiterscheinungen einer Übergangszeit handelte, sondern um Eigenschaften des Systems, die mit dessen Lebensdauer und Konsolidierung eher zu- als abnahmen.

Der dritte Band der Memoiren[1] ist der weitaus interessanteste Teil seiner Lebenserinnerungen, da er die Jahre zwischen 1945 und 1966 behandelt, in denen Tito zum

44 II, 612.

Alleinherrscher aufstieg, der Kampf gegen die katholische Kirche im Prozeß gegen den Zagreber Erzbischof Aloysius Stepinac seinen Höhepunkt erreichte und die Loslösung Jugoslawiens aus dem Warschauer Pakt und damit aus der Hegemonie durch die Sowjetunion erfolgte. Bisher hat noch kein Mitglied einer kommunistischen Staats- und Parteiführung, das nicht den Weg ins Exil gewählt hat, sondern in seinem Heimatstaat geblieben ist, mit solcher Offenheit, auch Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst, und mit solcher Detailkenntnis über die Herrschaftsmethoden geschrieben, an deren Anwendung er zunächst selbst höchst aktiv beteiligt und von denen er schließlich als Opfer betroffen war. Die deutsche Ausgabe (Übersetzung von Branko Pejakovic) ist die erste, die erscheinen kann; man darf gespannt sein, wie das Regime diesmal auf die Publikation im Ausland reagiert. Der Autor wohnt, aller Ämter in Staat und Partei ledig, in Belgrad, und wenn die etwas verschlüsselten Angaben über seine Einkommensverhältnisse noch zutreffen, bezieht er eine Rente, die ihm ein leidliches Auskommen ermöglicht.

Djilas stammt – wie sein Konkurrent und Gegenspieler bei der literarischen Verarbeitung der intellektuellen und moralischen Probleme aus der Tito-Zeit, Vladimir Dedjer – aus Montenegro. Er lebt seit Jahrzehnten in Belgrad, die Probleme der »westlichen« Teilrepubliken, Kroatiens und Sloweniens, scheinen ihm eher fremd zu sein. Überhaupt unterschätzt er offensichtlich das Gewicht des Nationalitätenproblems im heutigen Jugoslawien, es spielt in seinen politischen Überlegungen nur eine relativ geringe Rolle.

Nimmt man an, daß sich darin die Auffassungen des Kreises um Tito spiegeln, findet man eine Erklärung für den sonst schwer verständlichen Wechsel zwischen Indolenz, Verdrängungstaktik und ungeschickt-brutalem Zuschlagen, der in der Behandlung der Nationalitätenfrage unter Tito zu beobachten war und aus dem sich der Stau von Konflikten und Ressentiments ergab, der nach dem Tod des Diktators zu dramatischen Ausbrüchen führte.

Milovan Djilas ist ein in der Wolle gefärbter agnostischer Kommunist, zu Christentum und Kirche hat er heute so wenig eine innere Beziehung wie früher. Er glaubt nicht an eine Weiterexistenz des Menschen nach dem Tod; und als er diese Auffassung bei seinem letzten Besuch während Titos Krankheit recht unzart aussprach, bemerkte er eine deutliche Verdüsterung in der Stimmung des Diktators, als trage dieser sich mit der heimlichen Hoffnung auf den Lohn seiner Taten im Jenseits. Ob er sein Bekenntnis aus Unbedachtheit oder mit dem Vorsatz, Rache zu nehmen für erlittenes Unrecht, aussprach, bleibt dabei offen.

Überhaupt berührt es seltsam, wie sich die menschlichen Beziehungen innerhalb der Führungsgruppe entwickeln, wenn eines ihrer Mitglieder der Staats- oder Parteiraison geopfert wird. Die durch die gemeinsame Ideologie, den Partisanenkrieg und die Durchsetzung der kommunistischen Alleinherrschaft verbundenen Männer kommen auch dann nicht voneinander los, wenn sie feststellen müssen, daß der andere ein Doppelspiel mit ihnen treibt, daß sie Gegner geworden sind, daß sie einander hassen und sogar verfolgen. Dabei ist nicht sicher, was sie stärker aneinanderkettet: das Bewußtsein,

1 Jahre der Macht. Verlag Molden/Seewald, München 1983. 448 S., DM 48,–.

in vielen Fällen Schuld auf sich geladen zu haben, oder die Erinnerung an Gefahren und Strapazen, die sie gemeinsam bestanden haben. Aus Djilas' Darlegungen geht hervor, daß der Bruch mit Stalin in ganz besonderem Maße dazu beitrug, die damalige Führungsgruppe zusammenzuschweißen. Daß es dabei auf Leben und Tod ging, daß die Risiken weit größer waren als die Chancen eines Erfolgs, daß selbst der immer optimistische Tito ernstlich damit rechnete, gegen eine sowjetische Invasionsarmee bei der Verteidigung des eigenen Territoriums zu fallen, wird in eindrucksvoller Weise geschildert.

Für den Entschluß, sich der Oberherrschaft im Kreml zu entziehen, gab es für die jugoslawischen Führer Gründe genug. Tito hat dem Moskauer Apparat nie ganz getraut, und daß er überlebte, verdankt er weniger dem Wohlwollen Stalins als seinem eigenen Instinkt für Gefahren, der ihn mehr als einmal bestimmte, Einladungen – auch sehr dringlichen – zu Konferenzen, Beratungen und Befehlsempfängen in der Sowjetunion fernzubleiben. Schon in seinen »Gesprächen mit Stalin« (1962) hat Djilas beschrieben, wie primitiv-hochmütig die sowjetischen Machthaber ihre Verbündeten zu behandeln pflegten, mit welchem Zynismus sie ihre Absichten bekundeten und wie wenig Rücksicht sie auf nationale und persönliche Empfindungen nahmen.

Tito fühlte sich von Stalin als Politiker unterschätzt, als Verbündeter beleidigt und als Kommunist nicht ernst genommen; es war ihm klar, daß Jugoslawien niemals ein souveräner Staat werden und auch nie über seine wirtschaftlichen Möglichkeiten verfügen könnte, solange es im Warschauer Pakt verbliebe. Die Sowjets mißtrauten ihrerseits dem Marschall in Belgrad, sie schickten immer wieder Spione ins Land, suchten Agenten anzuwerben, zumal in den oberen Rängen von Armee und Bürokratie (und unter den Ehefrauen jugoslawischer Spitzenfunktionäre), sie entsandten Kamera-Teams nach Jugoslawien, die unter dem Vorwand, Werbefilme für den Tourismus zu drehen, überall nach Gutdünken photographierten, wo sie interessante Objekte fanden. Sie versäumten keine Gelegenheit, ihre Geringschätzung des Partners durch brüskierende Behandlung zu demonstrieren – was besonders verletzend wirkte, weil der Umschlag zu den offiziellen Höflichkeits-, ja Freundschaftsbezeigungen sich jeweils in Sekundenschnelle zutrug, sobald Dritte hinzukamen.

Djilas spricht sich selbst eine »Erfinder«-Rolle zu, was die ideologische Untermauerung des Bruches mit Stalin betrifft. Tito war zwar alles andere als ein Doktrinär, er hielt es aber mit Rücksicht auf sein Ansehen im Weltkommunismus für notwendig, seine Abwendung von der Sowjetunion nicht als Abfall von der reinen Lehre erscheinen zu lassen. Er zeigte sich daher sehr zufrieden, als seine Berater eine Möglichkeit fanden, den jugoslawischen Weg des »Sozialismus in einem Lande« als marxistisch legitimiert, ja als den eigentlich marxistischen Weg zu erweisen. Erstmals hatten die Männer um Tito solche Überlegungen in Polen vernommen, von den dortigen Parteiführern. Als sie sich genötigt sahen, ihre Absage an Stalin durch eine neue Interpretation der kommunistischen Quellenschriften zu begründen, entwickelten sie daraus das System des »Selbstverwaltungs-Sozialismus«, das seither, unter großen Anstrengungen und Opfern, auch unter erheblichen Verlusten an Arbeitseffektivität, verwirklicht wird, nach Titos Tod nicht weniger als zuvor.

Zu den Ratschlägen, die der »große Bruder« freigiebig austeilte, ohne darum gebeten worden zu sein, gehörte auch der, das Regime in Belgrad solle der serbisch-orthodoxen Kirche eine privilegierte Stellung verschaffen und sie gegen die katholische ausspielen.

Der Sowjetbotschafter Laurentiew, »ein typischer Vertreter der starren, keinen Widerspruch duldenden und zugleich verängstigten stalinschen Diplomaten«, versuchte seinerseits, die orthodoxen Kirchenführer Jugoslawiens an die Moskauer Patriarchatskirche heranzuführen, um ihre Position zu stärken. Er scheint damit jedoch nicht viel Erfolg gehabt zu haben; Djilas kommt auf den »Rat« nicht mehr zurück.

Ausführlich berichtet er über den Fall des Zagreber Erzbischofs Stepinac, obwohl er, wie er ausdrücklich versichert, in seiner Eigenschaft als Propaganda-Verantwortlicher nicht direkt mit ihm befaßt war. Schon immer haben unabhängige Beobachter die Auffassung vertreten, der katholische Metropolit Kroatiens sei nicht aus den Gründen, die das Urteil nennt, vor Gericht gestellt worden, sondern wegen seines unerschrockenen Eintretens für die Rechte der Kirche. Erstmals erfährt die Weltöffentlichkeit nun aus dem Munde eines damals Herrschenden, daß diese Auffassung der Wahrheit entspricht und daß dies auch den Machthabern bewußt war.

Djilas behandelt den Fall Stepinac im Zusammenhang mit den Prozessen gegen den Armeeminister der königlichen Exilregierung, Draža Mihailović, und gegen den Links-Agrarier Dragoljub Jovanović; das Kapitel trägt die Überschrift »Politische Prozesse«. Über die Handhabung der Verfahrensfragen informiert die folgende Szene:

»Tito sagte, etwas verärgert, aber apodiktisch (während des Abendessens im kleinen Kreis): ›Den Dragoljub soll man festnehmen!‹ Darauf Ranković: ›Es ist schwer, bei ihm ein Verschulden zu finden.‹ Tito: ›Man soll ihm ein Verschulden schaffen, wenn er keins hat.‹«

Das Verfahren gegen Stepinac wurde im September 1946 eingeleitet, die Vorwürfe, die der Staatsanwalt erhob, betrafen die Kriegszeit und die angebliche Zusammenarbeit des Erzbischofs mit dem Regime des von den Deutschen gestützten kroatischen Diktators Ante Pavelić. Djilas ist der Meinung, der Erzbischof habe sich der Kollaboration und der »Zwangskatholisierung der Serben« schuldig gemacht. Er hat also nichts dagegen einzuwenden, daß Stepinac verhaftet und verurteilt wurde, obwohl er weiß, daß die Anklage falsch war: »Allein wegen seiner Haltung während des Krieges und seiner Kollaboration mit Ante Pavelić hätte man Stepinac wohl kaum vor Gericht gestellt, wenn er nicht seine oppositionelle Aktivität gegen die neue, kommunistische Macht fortgesetzt hätte.« Heute bewertet er den ganzen Vorgang als einen Fehler, das Ergebnis als eine schwere Niederlage des Regimes:

». . . die Strategie des Prozesses war falsch. Stepinac wurde nämlich überwiegend seine Haltung während des Krieges zur Last gelegt, der wirkliche Anlaß zu diesem Prozeß war indes seine oppositionelle Tätigkeit nach dem Krieg. Diese Wahrheit war schon dadurch nicht zu verschleiern, daß er erst fünfzehn Monate nach Kriegsende verhaftet wurde, nachdem vorher noch Tito und Bakarić Gespräche mit ihm geführt hatten. Diese Umstände konnte man nicht verbergen, und es war ganz gleichgültig, welche Haltung Stepinac im Kriege eingenommen hatte, obwohl wir genug beweiskräftige Dokumente gegen ihn hatten. Es versteht sich von selbst, daß die westliche Presse diesen Widerspruch in der ›Inszenierung‹ des Gerichtsverfahrens entdeckte. Die feste und würdige Haltung von Erzbischof Stepinac war ein weiterer Grund für den Mißerfolg des Prozesses. Er wurde zu sechzehn Jahren Gefängnis verurteilt.«

Welcher Art die wirklichen Gründe waren, läßt Djilas deutlich werden, indem er berichtet: »Wann immer das Gespräch auf Stepinac kam, wiederholte Tito mit Nachdruck seine These: ›Die Kirche kann nicht über dem Staat stehen – der Staat muß

den Vorrang haben!« Daß Tito im Falle Stepinac die treibende Kraft war, resultiert auch aus der Tatsache, daß die propagandistische Jagd auf den Erzbischof durch einen von ihm gezeichneten Artikel in »Borba« freigegeben worden war.

In dieselbe Richtung weist eine selbstanklägerische Bemerkung von Djilas: »Im Ablauf der Gerichtsverhandlungen hätten wir erkennen können, daß der Prozeß gegen Stepinac weder rechtzeitig noch solide vorbereitet war. Doch keiner brachte auch nur den geringsten Einwand vor, und so verlief alles, wie es der ›oberste Wille‹ erdacht und befohlen hatte. Durch die Wahl des falschen Augenblicks und den Mangel an Überlegung blieb die Stepinac-Frage im Westen auf der Tagesordnung. Sie wurde für uns nach dem Bruch mit der Sowjetunion zu einem ernsten und unausweichlichen Problem, genauer gesagt nach dem Anlaufen der Hilfe aus dem Westen. Im Gefängnis erfuhr Stepinac eine privilegierte Behandlung. Nach einigen Jahren wurde dann ein Kompromiß gefunden, der den Westen einigermaßen beruhigte, aber auch unser Prestige und unsere praktischen Erfordernisse berücksichtigte. Damit er nicht auf seinen erzbischöflichen Stuhl zurückkehren konnte, wurde Stepinac in seinem Heimatdorf interniert, das Urteil jedoch nicht aufgehoben.«

Es ist kennzeichnend, daß Djilas in diesem Zusammenhang mit keinem Wort auf die Wirkungen des Falles Stepinac, die im Lande selbst eintraten und bis heute spürbar sind, eingeht. Derartige Phänomene liegen außerhalb seines Gesichtsfeldes. Insofern bleibt er auch als Chronist dem »inneren Kreis der Macht« verhaftet. Für das, was die Untertanen fühlen oder wünschen, ist er unempfindlich. Was für sie gut ist, wissen die Führenden am besten, auch wenn sie sich ab und zu irren mögen – auch dann wissen sie es immer noch besser als das Volk, das immer nur seiner Bequemlichkeit und seinem Bedürfnis, in Ruhe gelassen zu werden, den Vorrang einräumt.

Kurz nach Kriegsende (Djilas spricht stets von Befreiung, obwohl er am eigenen Leibe erfahren hat, wie problematisch dieser Ausdruck ist) empfing Tito eine Abordnung katholischer Geistlicher, geführt von einem Bischof, und klärte sie darüber auf, daß er mit der Haltung vieler Kleriker nicht einverstanden sei; dabei gebrauchte er die Wendung »ich als Katholik«, um seiner Mißbilligung die entsprechende Legitimation zu verleihen. Der Text der Ansprache sollte, wie alle Reden Titos, alsbald veröffentlicht werden. In den Belgrader Ministerien geriet man in helle Aufregung; auch Djilas war ratlos. Durfte er sich an einem Text des Unfehlbaren vergreifen? Tito war nicht zu erreichen. Djilas, der offizielle Hüter der Partei-Ideologie, versicherte sich schließlich der Zustimmung Kardeljs, bevor er den ominösen Passus aus der Ansprache tilgen ließ.

Kein Wort darüber, was Tito wirklich gemeint haben könnte; für Djilas stand und steht fest, daß es eine »unbedachte Äußerung« war, die Tito, »berauscht vom Sieg«, entschlüpfen ließ. Nun gibt es im letzten Fernseh-Interview, das Tito vor seinem Tode gab, eine merkwürdige Stelle, die das »ich als Katholik« anders zu interpretieren erlaubt: Er verdanke eigentlich alles, was er als Mensch und Person geworden sei, seiner Mutter, die eine tieffromme Frau gewesen sei und ihn ganz in ihrem Geiste erzogen habe. Der Interviewer war von dieser Antwort offenbar genauso irritiert wie der Propagandachef Djilas seinerzeit von »ich als Katholik«, er fragte nicht weiter, was das bedeuten sollte.

Was Djilas und Kardelj an der Episode hauptsächlich interessierte, entnimmt man der Mitteilung, sie hätten, nachdem es zum Bruch mit der Sowjetunion gekommen war, »lauthals« gelacht bei der Vorstellung, wie »ausgiebig Molotow und Stalin wohl ›Titos Katholizismus‹ ausgeschlachtet hätten, wäre der Fauxpas nicht unterdrückt worden«.

Wahrscheinlich war es aber nicht nur die Weigerung, sich dem Allmachtsanspruch des kommunistisch-atheistischen Staates zu beugen, die Stepinac ins Gefängnis brachte. Djilas muß zwar einräumen, daß er nicht genau weiß, was Tito in seinen Gesprächen mit dem Erzbischof von Zagreb behandelt hat, er hegt jedoch die Vermutung, daß es auch um eine Trennung der jugoslawischen Katholiken von Rom ging, und er wirft Tito vor, damit den Gegner nur unnötig alarmiert zu haben:

». . . ich weiß, daß unsere Führungsgremien sich mit der Idee der Entwicklung und Stärkung einer ›nationalen katholischen Kirche‹ nachhaltig beschäftigten, einer vom Vatikan losgelösten Kirche also. Es war die Rede von einer bestimmten Strömung und von gewissen Geistlichen, welche angeblich dafür zu haben gewesen wären. Innerhalb offizieller Kirchenkreise gab es kaum derartige Tendenzen. Sollte Tito auch in diesem Sinne mit Stepinac gesprochen haben, so konnte das den Bischof nur warnen und verbittern. Stepinac war und blieb, wie ich glaube, stets ein ergebener Hirte des Vatikans.«

Man kann sich kaum eine bessere Rechtfertigung für den Entschluß Pius' XII., den verbannten Erzbischof zum Kardinal zu erheben, denken als dieses Zeugnis seiner Romtreue aus einem zwar nicht berufenem, aber gewiß unverdächtigen Munde.

Natürlich stellt sich beim Leser dieses dritten (und letzten) Memoiren-Bandes von Djilas die Frage ein, wie es mit dem Innenleben des Verfassers aussieht, eines Mannes, der sich über den totalitär-unmenschlichen Charakter des Systems, dem er an führender Stelle gedient hat, schon seit geraumer Zeit klar geworden ist, der dann alles in seinen Kräften Stehende getan hat, seine Landsleute und die Welt an dieser Erkenntnis teilhaben zu lassen, der dafür Jahre der Haft in Gefängnissen ohne Heizung auf sich nahm und mit jeder weiteren Veröffentlichung eine neue Verurteilung riskiert, dem also der persönliche Mut nicht abgesprochen werden kann.

Daß er sich in Schuld und Versagen verstrickt hat, spricht Djilas mehr als einmal unumwunden aus, wenn er auch an vielen Stellen Ungerechtigkeit und Grausamkeit zu rechtfertigen oder in ein milderes Licht zu setzen versucht, indem er auf die Notwendigkeit, das Land gegen innere und äußere Gefahren zu sichern, hinweist. Von Zerknirschung ist allerdings nichts zu spüren. Das eigentümliche Pathos der Selbstbemitleidung bei gleichzeitiger Selbstanklage, das manchen Bewältigern ihrer Vergangenheit hierzulande so teuer zu sein scheint, fehlt ihm völlig. Die tätige Reue, die sich der in unfreiwilligen Ruhestand versetzte Politiker auferlegt, besteht in seiner literarischen Produktion: Es geht ihm nicht nur darum, die Welt über Wahr und Falsch des Tito-Bildes aufzuklären, er will vor allem seinen Landsleuten sagen, was sie ändern müssen, um aus Jugoslawien einen Staat zu machen, in dem es sich menschenwürdig leben läßt. Daß seine Bücher nur im westlichen Ausland gedruckt werden können, stört ihn dabei wenig. Er hat, wie er in einem Gespräch mit Adelbert Reif[2] mitteilt, genug Beweise dafür, daß seine Werke den Weg über die Grenzen finden und von Hand zu Hand weiterverbreitet werden.

Daß man sich auf die Unterstützung des Westens nicht allzu sehr verlassen dürfe, wenn es um die Abwehr sowjetischer Expansionsgelüste geht, war schon 1948 seine Überzeugung; daher erschien ihm der Bruch mit Stalin so besonders gefahrvoll. Auch heute hat Djilas ernste Bedenken, was die Widerstandsfähigkeit der Demokratien

2 »Rheinischer Merkur« vom 2. September 1983.

angeht. Er glaubt weder an den Pazifismus noch an die Möglichkeit einer Welt ohne Krieg und Revolution. Am wenigsten hält er von Sozialisten, die das Wort Revolution im Munde führen, aber vor allem ein bequemes Leben führen wollen. An die »Neue Linke«-Schickeria richtet sich seine mürrische Mahnung: »Ohne Verzicht, ohne ›Askese‹, gibt es keine revolutionäre Bewegung und auch keine Revolution, gleichgültig, was heute jemand davon halten mag.«

Als Zeitpunkt, an dem er die Wandlung vom wider besseres Wissen zustimmenden Funktionär zum kritischen Moralisten erfahren hat, gibt Djilas das Dritte Plenum des Bundes der Kommunisten im Januar 1954 an, bei dem er gezwungen wurde, seinen Rücktritt von allen Staats- und Parteiämtern einzureichen. Er hat also erst, als er selbst zum Verfolgten wurde, die »offene und endgültige Trennung« vollzogen. Er nennt den Prozeß, der zu seinem Sturz führte, eine »tragische Erfahrung«, aber auch einen »wertvollen Umbruch«, weil er dabei erkannt habe, daß »ein halbherziges, pragmatisches und sentimentales Verhältnis zur Führung und Ideologie nur zur Selbstzerstörung und zu einer nichtswürdigen Situation führt, in der die Führung mit dem ›Schuldigen‹ nach eigenem Belieben umspringen kann. Ich kam zu der Überzeugung, es müsse an der Idee selbst und an der Struktur, die sie beseelt, etwas falsch sein, wenn aufrichtige, ausgewiesene Vorkämpfer der Ideale derart leicht mit bewußter Lügenhaftigkeit vernichtet werden, nur weil sie Zweifel und keine Übereinstimmung mit totalitären und autokratischen Methoden geäußert haben . . . Damals kam mir die Parole: Es ist besser, ein rechtschaffener Mann zu sein als ein Minister. Moralische Rebellion ist der Keim einer jeden Revolte.«

Daß der belesene, gescheite Menschenbeobachter Djilas dann gelegentlich doch die Maßstäbe aus dem Auge verliert, die er am eigenen und fremden Verhalten anlegen will, zeigt die bittere Reflexion, die er dem Erlebnis mit einem (nichtkommunistischen) Arzt anfügt, der sich, als Djilas zur »Unperson« geworden war, nicht mehr bei ihm blicken ließ. Mit der Rüge, jener habe die »ärztliche Ethik den Forderungen der Behörden« angepaßt, will derselbe Djilas, der sich der Mittäterschaft an tausendfachem Mord schuldig bekennen muß, die Einhaltung berufsmoralischer Standards einklagen, an die er im Blick auf Politiker wohl nicht einmal im Traum zu denken wagte . . .

GLOSSEN

LIEBER HERR G. – SIE FRAGEN mich, wie ich die verschiedenen kirchlichen Hirtenworte, Verlautbarungen und Erklärungen zur Friedensfrage einschätze – ihre Grundtöne, ihre Widersprüche, ihre nationalen (um nicht zu sagen geostrategischen) Nuancen. Nun, das ist ein weites Feld. Ich gestehe, daß mir zum genauen Lesen und Verarbeiten der mittlerweile Legion gewordenen Äußerungen schon die nötige Zeit fehlt; ich habe mich daher im wesentlichen auf die theologisch wie politisch besonders interessanten und aussagekräftigen Dokumente der Amerikaner und der Deutschen beschränkt. Und da scheinen mir, entgegen dem ersten Eindruck, die Gemeinsamkeiten durchaus zu überwiegen. Freilich, gerade darin, im fast schon selbstverständlich Gemeinsamen, stecken die Probleme.

Einmal gehen fast alle kirchlichen Äußerungen zur Friedensfrage heute von einem »weiteren Friedensbegriff« aus. Man tastet sich dabei bald an theologischen Geländern entlang (Frie-

de als *Schalom,* als Werk der Umkehr, als Frucht der Gerechtigkeit), bald läßt man sich von der Friedensforschung an der Hand nehmen (Frieden als Abwesenheit jeglicher Gewalt). Damit ist ein weiter Raum gewonnen, in dem sich vieles auffangen läßt, Emotionen und Gefühle nicht weniger als praktische Handlungsmuster der Politik. Kein Zweifel, daß darin das Werbende, Attraktive der kirchlichen Äußerungen liegt: Sie beschränken sich nicht aufs Technische, Organisatorische, sie erinnern daran, daß Frieden nicht einfach machbar, herstellbar ist, daß er erbetet, erfleht, mit persönlichen Opfern erkauft werden will, wenn er dauerhaft sein soll.

So weit so gut – aber verliert man dabei nicht gelegentlich den Umstand aus den Augen, daß Frieden eben doch auch »geschlossen«, will sagen vereinbart, gesichert, mit Sanktionen bewehrt sein muß, daß friedliche Gesinnung (leider) nicht genügt, ihn zu realisieren? Ein berühmtes Buch über den Friedensschluß nennt diesen im Untertitel »Geist und Technik einer verlorenen Kunst«. Davon kommt mir in den kirchlichen Äußerungen zuwenig vor. Bescheiden erinnere ich daran, daß die Bergpredigt die Friedensstifter *(pacifici)* und nicht einfach die friedlich Gesinnten seligpreist – man darf also als Christ beim Frieden auch an Geist und Technik, an die Kunst der Vereinbarung, an das »Mögliche« denken, an kleine Schritte der Verbesserung, nicht nur an das Maximum. Solches wird heute allzuleicht, und nicht nur in kirchlichen Dokumenten, als »negativer Friede« abgetan. Fast ist es schon ein Ritual zu beteuern, es sei noch kein Friede, »wenn nur die Waffen schweigen«. Ist es aber wirklich überhaupt kein Frieden? Das scheint mir spiritualistischer Hochmut zu sein, Überforderung der Geschichte durch ein gewalttätig herbeigewünschtes Eschaton – auch ein wenig Arroganz der unter dem Schirm der Supermächte und Superwaffen (einstweilen) geschützten westlichen, weißen Welt – in Beirut, im Tschad, im Irak wäre man für die *nonnulla pax* des »Weltstaats« (Augustin) schon ein wenig dankbarer. Kurzum: ich teile die Meinung, daß Frieden auf Dauer nicht allein auf einem Kalkül der Abwehr, der Abschreckung beruhen kann, daß die Verhältnisse nicht nur von außen, durch Zwang, sondern auch von innen, durch Gerechtigkeit, stabilisiert werden sollen; wogegen ich mich wehre, das ist die gelegentlich aufblitzende Verachtung des »ersten Schritts«. Kain, der die Keule sinken läßt (und sei es nur, weil andere inzwischen auch Keulen haben und er das Risiko abzuschätzen beginnt) – das ist zumindest ein (unentbehrlicher) Anfang aller Friedenserwägungen und Friedenstaten unter Menschen, die aus krummem Holz gemacht sind, und ich wehre mich dagegen, daß solcher Nicht-Krieg, solche Nicht-Gewalt heute entweder als politisch selbstverständlich und kaum erwähnenswert oder als religiös unbeachtlich, ja verächtlich hingestellt werden.

Vielleicht denke ich so, weil mir die ungeheure Langsamkeit, die geschichtliche Mühsal christlicher Friedensarbeit in bald 2000 Jahren deutlicher vor Augen steht als manchen Leuten, die in Friedensgesinnung schwelgen, aber wenig Augenmaß für den konkreten Frieden haben. Hat man vergessen, daß selbst die Entstehung des innerstaatlichen Friedensraums, die Verbannung des Krieges aus Zivilrecht und innerem Staatsrecht im Abendland ein Prozeß von Jahrhunderten war? Und waren nicht selbst Treuga Dei und Gottesfrieden, die Vorläufer der Landfrieden, mit Risiken und Sanktionen, kirchlichen und weltlichen, bewehrt? Gab es nicht immer wieder Rückfälle? Daß die Selbsthilfe als Grundmuster der Konfliktlösung allmählich durch Gericht und Polizei ersetzt und der innerstaatliche Friede gesichert werden konnte, ist ein Prozeß, der sich gewiß ohne die kräftige Mithilfe der christlichen Botschaft nicht ereignet hätte (schlimm genug, daß er an den Grenzen der jeweiligen Nationalstaaten halt machte und nur teilweise auf die von Europäern beherrschte übrige Welt übersprang!).

Jeder weiß, daß der innerstaatlichen Befriedung im Abendland ein ähnlich wirksames System der Friedenssicherung in der Welt bisher nicht gefolgt ist. Das liegt vor allem am Fehlen international wirksamer Sanktionen gegen den Friedensbrecher. Der Ächtung des Krieges im Inneren steht die (zumindest partielle) gewohnheitsrechtliche Gewaltübung zwischen den Staaten gegenüber – eingeschränkt nur durch den rationalen Kalkül

»gleichgewichtig« verteilter Vernichtungs- und Selbstvernichtungsrisiken. Gewiß sind Bemühungen um gemeinsame Elemente eines Kriegsverhütungs- und Friedensrechtes im Weltmaßstab denkbar – hier liegt eine wichtige Aufgabe christlicher Friedensbemühung und Friedenspolitik. Doch wird man im Bereich des zwischenstaatlichen Friedens wohl noch lange mit dem Vorwiegen von Abgrenzungs-, Sicherungs- und Gleichgewichtsvorstellungen rechnen müssen – es wäre unrealistisch, das zu leugnen. Erst allmählich, und letzten Endes erst nach Überwindung der ideologischen Blockbildungen, die die heutige Welt teilen, könnten sich zivilisatorische Bewußtseinsänderungen durchsetzen, die den Krieg eines Tages ebenso obsolet erscheinen lassen, wie früher einmal die Sklaverei und die Tötung der Kriegsgefangenen obsolet wurden. Auf dieses Ziel hinzuarbeiten ist Aufgabe aller Christen. Sie brauchen dazu einen langen Atem, historische Geduld und Zähigkeit – und den Verzicht auf eiliges Überspringen der Realitäten. Nüchternheit und politische Klugheit im Sinn der *pacifici* des Evangeliums sind dabei bessere Ratgeber als spiritualistische Emphase.

Mit herzlichen Grüßen Ihr Hans Maier

HILFE FÜR LESER. – MIT DIESEM HEFT ist der zwölfte Jahrgang von Communio abgeschlossen. Obgleich die wirtschaftliche Lage gerade auch der jüngeren Generation in der Bundesrepublik Deutschland alles andere als rosig zu nennen ist, konnte eine Reihe neuer Leser gewonnen werden. Wir sind für das Vertrauen dankbar. Es wird interessieren, daß es auch in diesem Jahr zu einer Neugründung von Communio gekommen ist, und zwar wird eine portugiesische Gruppe ab 1. Januar 1984 Communio Lusitana regelmäßig im Verbund mit der internationalen Communio publizieren. Die Ausgabe wurde ins Leben gerufen vor allem auch für das portugiesischsprechende Afrika, also Angola und Mozambique. Während der Sommermonate konnte endlich in den Kellern Beiruts die erste Nummer unserer Communio in arabischer Sprache ausgedruckt werden.

Wie in den vergangenen Jahren bitten wir auch heuer wieder um Patenschaftsabonnements für Bischöfe und Priester in den Ländern des Ostens und in Übersee. Die Zahl derer, die sich für die deutsche Ausgabe von Communio interessieren, ist beträchtlich. Wir danken Ihnen für Ihre Treue und Mithilfe.

Patenschaftsabonnements bitten wir zu bestellen beim Communio Verlag, Sürtherstraße 107, 5000 Köln 50 Rodenkirchen oder bei der Redaktion der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio, Horemansstraße 4, 8000 München 19.

Volker Press, geboren 1939 in Erding/Obb., 1971 ordentlicher Professor für Geschichte an der Universität Gießen, lehrt seit 1980 Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Tübingen.

Ernst Schulin, geboren 1929 in Kassel, 1967-1974 Ordinarius für Neue Geschichte an der Technischen Universität Berlin, seit 1974 ordentlicher Professor für Neuere Geschichte an der Universität Freiburg i. Br. – Der Beitrag auf Seite 525 ist identisch mit dem Vortrag, den Schulin auf der Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 22. Mai 1982 gehalten hat. Er ist veröffentlicht in dem Band »Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten«. Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. Herausgegeben von Dietmar Bader und Verlag Schnell & Steiner, München/Zürich.

Kurt Aland, geboren 1915 in Berlin, ist seit 1959 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte und Neutestamentliche Textforschung an der Universität Münster. Für die Einsichtnahme in den Textfund Rhau/Grunenberg danken wir dem Direktor der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Herrn Prof. Dr. Paul Raabe, und Frau Dr. Maria von Katte.

Heinz Hürten, geboren 1928 in Düsseldorf, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt. Der Beitrag auf Seite 583 geht auf einen Vortrag zurück, den Hürten vor dem Mittelfränkischen Hochschulkreis der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat.