INHALT

Ambaum, Jan: Der Priester im eucharistischen Opfer: »In persona Christi« – »In persona Ecclesiae« 216
– : Gemeinsames oder persönliches Beten 315

Balter, Lucjan SAC: Das Apostolat der Laien 392

Balthasar, Hans Urs von: Die göttlichen Gerichte in der Apokalypse 28
– : Jesus als Kind und sein Lob des Kindes 101
– : Das eucharistische Opfer 193
– : Ein Opfer, das nichts kostet? Eine Anfrage 236
– : Das unterscheidend christliche Gebet 289
– : Wer ist ein Laie? 385
– : Der Friede in der Theologie 485

Bedouelle, Guy OP: »Lasset die kleinen Kinder zu mir kommen.« Reflexion über den Platz des Kindes in der Kirche 109

Carstens, Karl: Der Friede 513
Chantraine, Georges: Das Gebet und sein kirchlicher Rahmen 294

Diederich, Everett A. SJ: Reiche Anstöße zur Feier der Eucharistie 242

Fischer, Balthasar: Der Laie und das Stundengebet der Kirche 340

García y García, Antonio: Die Stellung der Laien in der Kirche des Mittelalters . 418
Greiner, Franz: Warum Kinder? 97
– : Paul. Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen) 162
– : Paul. Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen) 358
– : Der Laie: seine Pflichten und Rechte 432
– : Paul. Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen) 549

Haag, Ernst: Die Kriterien des Allgemeinen Gerichts 13
Hanssler, Bernhard: Autorität in der Kirche 493
Henrici, Peter SJ: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen 226
Hermans, Johannes: Mit Kindern Eucharistie feiern. Nach dem »Direktorium für Kindermessen« 124
Hill, Roland: Vor vierhundertfünfzig Jahren 571
Hohoff, Curt: Nicolai Lesskow als geistlicher Autor 140
– : Friedrich von Spee. Zum 350. Todestag am 7. August 1985 461
Hooff, Anton E. van OSB: Sollen wir Menschen beten? Einige philosophische Überlegungen 334
Hürten, Heinz: Deutscher Widerstand gegen Hitler 151
– : Vatikan und Weimarer Republik 256

– : Bischofsamt im »Dritten Reich«. In memoriam P. Ludwig Volk SJ 536

Jacquinot, Claude: Der Handel mit menschlichen Embryonen 529
Jerez Solis, Tatiana Maria: Offener Brief an Fernando Cardenal 284

Kapellari, Egon Bischof: Wie geht hier die Messe? Fragen 246
Kasper, Walter: Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit 1
– : Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie 196
Kupka, Jan SAC: Das Laienapostolat in der Diskussion 407

Langan, Thomas: Das Gericht, das befreit 47
Löwenstein, Karl Fürst zu: Katholikentage. Entwurf einer Ansprache 78
Maier, Hans: Der Wandel der Werte und die Sprache 343
Marion, Jean-Luc: Das Herz des Friedens. Anmerkungen zum Pazifismus 505
Mennekes, Friedhelm SJ: Am Beispiel Arnulf Rainer. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst 66
Müller, Gerhard Ludwig: Der eine Gott und das Gebet zu den Heiligen 319
Overath, Joseph: »Gemeinde« 281

Papst Paul VI.: Über die Versöhnung innerhalb der Kirche 481
Peters, Karl: Recht und Liebe 188

Ratzinger, Joseph Kardinal: Glaube, Philosophie und Theologie 56
Roegele, Otto B.: Verweigerte Gleichschaltung. Der deutsche Klerus im Dritten Reich 250
– : Abschluß eines Lebens – Abschluß eines Werkes. P. Ludwig Volk SJ und Band VI der »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945« 533
– : Fernsehen als Friedensstörer 517

Scheffczyk, Leo: Apokatastasis: Faszination und Aporie 35
Schwarz, Balduin: Erneuerung der Philosophie 91
Sheets, John R. SJ: Armut in der Nachfolge heute 447
Simmel, Oskar SJ: Keine Ersatzkapläne 88
– : Gott schafft Himmel und Erde. Leseprobe aus einem noch nicht veröffentlichten Glaubensbuch 273
– : Die Laien. Zur Vorbereitung der Bischofssynode 1986 438

Van der Does de Willebois, Alexander: Kinderfeindliche Sexualität. Und ihr Gegenbild 132
Verweyen, Hansjürgen: Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury 52

Walgrave, J. H.: Gebet und Mystik 307
Teasdale, Wayne: Bede Griffiths und die Einzigartigkeit des Christentums . . . 265

Codex des kanonischen Rechts. Volk Gottes (Buch II) 427
Der Laie und das Stundengebet der Kirche. Fragen an Balthasar Fischer 340
Wie geht hier die Messe? Fragen an Bischof Egon Kapellari 246

BESPROCHENE BÜCHER

Priester unter Hitlers Terror (Otto B. Roegele) 250
Stewart A. Stehlin, Weimar and the Vatican 1919-1933 (Heinz Hürten) 256
Theo G. M. Oorschot, Friedrich Spee (Curt Hohoff) 467/480
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. VI
(Otto B. Roegele) 533

STELLUNGNAHMEN

Friedrich Hartl 188
Max Thürkauf 189

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter 96, 192, 288, 382, 480, 576

Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit

Von Walter Kasper

I. Glaube der Kirche — heute verstehbar?

Der Glaubensartikel von der Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit als Richter der Lebenden und der Toten am Ende der Zeit hat sich dem christlichen Bewußtsein tief eingeprägt. Man braucht nur an die Evangelien von der Ankunft Christi auf den Wolken des Himmels zu denken, welche nach der Leseordnung der alten wie der neuen Liturgie jedes Jahr am letzten Sonntag im Kirchenjahr und am ersten Adventssonntag verlesen werden. Niemand kann sie ohne tiefe innere Erschütterung hören. Man kann auch an die großartigen Gemälde vom Weltgericht denken wie an die Hoffnung und Furcht ausstrahlenden Gebetsrufe und Lieder, angefangen vom inbrünstigen, hoffnungsvollen urchristlichen Ruf Maranatha, »Unser Herr, komm!« (1 Kor 16,22) bis zu dem davon so verschiedenen »Dies irae« im alten Requiem, der Messe für die Toten. So ist der Glaubensartikel »Von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten« sowohl im biblischen Zeugnis selbst grundgelegt, wie tief im Glauben und Beten der Kirche, ja in ihrem ganzen Leben verwurzelt.[1] Innerhalb der Dogmatik gehört er konstitutiv zu der Lehre von den »Letzten Dingen«: Auferstehung der Toten, Weltgericht mit ewiger Errettung oder Verwerfung, neuer Himmel und neue Erde.

Diese Lehre von den »Letzten Dingen« hat trotz ihrer Bedeutung für das praktische Leben der Kirche und der Gläubigen lange Zeit ein eher kümmerliches Dasein am Ende der Dogmatiken gefristet. Zu Beginn unseres Jahrhunderts hat sie wieder neuen Auftrieb und merkwürdigerweise zugleich einen schweren Stoß erhalten. Durch die Arbeiten von Johannes Weiß und Albert Schweitzer[2] wurde die zentrale Bedeutung der Eschatologie in der Heiligen Schrift mit ihrer Naherwartung des Weltendes mit dem Kommen des Reiches Gottes bzw. der Parusie Jesu Christi wieder entdeckt. Diese Entdekkung stand in innerem Zusammenhang mit dem weitverbreiteten geistigen

---

1 Die biblischen Aussagen finden sich vor allem in den synoptischen Apokalypsen Mk 13,26 f.; Mt 24,30 f.; Lk 21,27, bei Paulus und der von ihm abhängigen Tradition 1 Thess 4, 15 f.; 2 Thess 2,1.8; Kol 3,4; 1 Tim 6,14; 1 Petr 4,13 u. a. sowie in anderen neutestamentlichen Schriften Apg 3,20 f.; Jak 5,7 u. a. Entsprechende Aussagen finden sich schon sehr früh in den Glaubensbekenntnissen: DS 10-30; 125; 150 u. a. Zahlreiches ältestes Material in dem Anhang von A. von Harnack bei A. Hahn/G. L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (1897). Hildesheim 1962, S. 384-386.

2 J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Tübingen 1906.

wie politischen Krisenbewußtsein nach dem Ersten Weltkrieg. Karl Barth konnte damals schreiben: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«[3]

Doch nicht nur das Ausbleiben bzw. die Verzögerung der als unmittelbar bevorstehend erwarteten Ankunft Jesu Christi wurde damit zum großen Problem. Das Problem war tieferhin: Was können wir Menschen des 20. Jahrhunderts mit den apokalyptischen Vorstellungen der Bibel überhaupt anfangen? Gehören sie nicht einem heute endgültig vergangenen Weltbild an? Sind die apokalyptischen Vorstellungen nicht nur zeitbedingtes Bildmaterial für die davon zu unterscheidende eigentliche »Sache« der biblischen Eschatologie selbst?

II. Panorama einiger gegenwärtiger Deutungen

Die »Sache« der biblischen Eschatologie konnte im einzelnen verschieden bestimmt werden. In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich kein erschöpfender Überblick über die gegenwärtige Diskussion möglich; es können nur ein paar Hinweise auf einige charakteristische Lösungsversuche gegeben werden.

Karl Barth und Paul Althaus[4] deuteten in ihren frühen Veröffentlichungen die Eschatologie im Rahmen der idealistischen Philosophie und ihrer Zeit-Ewigkeits-Dialektik: Der ewige Augenblick steht allen zeitlichen Augenblikken unvergleichlich gegenüber. Die Parusie ist deshalb kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter Weltuntergang, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen, sie qualifiziert vielmehr jeden zeitlichen Augenblick, ja, sie ist die Aufhebung aller Zeit und allen Zeitinhalts. Rudolf Bultmann kommt im Rahmen seiner ganz anders gearteten existentialen Auslegung des Neuen Testaments dem sachlichen Kern nach zu demselben Ergebnis: Es gehört nach ihm zur Paradoxie des christlichen Seins, daß es zugleich eschatologisch und historisch ist. »Jeder Augenblick hat die Möglichkeit, ein eschatologischer Augenblick zu sein, und im christlichen Glauben ist diese Möglichkeit verwirklicht.«[5] Aus der Naherwartung war also eine Stetserwartung geworden.

Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts glaubte man die linearzeitliche Eschatologie der Schrift wieder positiv würdigen zu können. Dies geschah einmal im Rahmen des modernen evolutiven Weltbilds, das sich oft

---

3 K. Barth, Der Römerbrief (1922). Zürich 1967, S. 298.

4 K. Barth, ebd., S. 482 ff. P. Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh 1922.

5 R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958, S. 182 f. Noch weitergehender P. Schütz, Was heißt »Wiederkunft Christi«? Mit Stellungnahmen von M. Löhrer, H. U. von Balthasar, E. Vályi Nagy, H. Ott. Freiburg/Basel/Wien 1972.

mit kulturellem und zivilisatorischem Fortschrittsglauben verband. Vor allem P. Teilhard de Chardin[6], dessen Ideen erst nach 1950 zur Auswirkung kamen, hat versucht, ausgehend von der kosmischen Christologie des Kolosserbriefes, wonach alles in, durch und auf Christus hin geschaffen ist (Kol 1, 16 f.; vgl. Eph 1,21), Christus als Ziel des kosmischen Prozesses der Evolution zu verstehen und die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit zu deuten als endgültige, alles vollendende Zusammenfassung und Durchdringung der Wirklichkeit durch Jesus Christus. Nicht weniger wirksam war nach 1960 der Versuch der politischen Theologie, besonders von J. Moltmann und J. B. Metz[7], die säkularisierte messianische Hoffnung des Judentums im Marxismus aufzugreifen und sozusagen christlich heimzuholen. Gegenüber der einseitig hellenisierenden, vertikalen und präsentischen Deutung wurde in der »Theologie der Hoffnung« das geschichtlich-futurische Moment der christlichen Hoffnung wieder zur Geltung gebracht. Diese Wiederbetonung der horizontalen Dimension führte notwendigerweise zu einer neuen Verhältnisbestimmung von irdischer und transzendenter Zukunft sowie zu einer positiven Neubewertung der Apokalyptik. Es wurde die kritisch befreiende Potenz, die Tröstungs- und Ermutigungskraft der biblischen Aussagen von der Auferweckung der Toten, vom Gericht und vom Reich Gottes entdeckt gegenüber der »Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt«.[8]

Während die politische Theologie insgesamt mehr oder weniger an der gegenwärtigen Relevanz der biblischen Aussagen für das Heute interessiert war, versuchte die katholische Dogmatik, die dogmatischen Gehalte selbst einer Neuinterpretation zu unterziehen. Dies geschah im Zuge der kritischen *Relecture* praktisch des gesamten dogmatischen Traditionsbestands, wie sie nach dem Konzil einsetzte. Indem man die gesamte Tradition vom Ursprungszeugnis der Schrift her je nachdem kritisch oder vertiefend neu verstehen wollte, mußte auch das Verhältnis von biblischer linearzeitlicher und griechischer transzendentaler Eschatologie zum Problem werden. Das Problem spitzte sich in der Frage zu, ob und wie der griechische metaphysische Gedanke von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele mit der biblischen Erwartung von der allgemeinen Auferstehung des Fleisches, also des ganzen Menschen, zu vereinbaren sei und ob man folglich, wie in der

---

6 P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 268-286; Die Zukunft des Menschen. Olten/Freiburg i. Br. 1963, S. 98-111; 343-355 u. a.

7 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1964; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968.

8 Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit I,6, in: Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 94.

traditionellen Dogmatik durchgängig, eine doppelte Eschatologie annehmen müsse: die persönliche Eschatologie mit dem persönlichen Gericht nach dem Tod und die universale Eschatologie mit der Wiederkunft Christi zum Weltgericht. Sollte man nicht die Reste platonischen Dualismus' aus der christlichen Lehre verbannen und das ganzheitliche biblische Denken entschiedener zur Geltung bringen?

Diese Fragen waren in der protestantischen Theologie, besonders bei O. Cullmann[9], längst vorbereitet. Die Antwort, die der »Holländische Katechismus«[10] bereits ein Jahr nach dem Konzil und dann theologisch begründet vor allem G. Greshake und G. Lohfink[11] gaben, stellte dann einen eigenständigen Versuch einer Problemlösung dar. Man kann ihn auf die Kurzformel von der Auferstehung im Tod bringen. Im Tod geht jeweils der ganze Mensch ein in die Ewigkeit, die außerhalb der Zeit liegt und jeder Zeit gleich benachbart ist. Im Tod ereignen sich also Parusie und Auferstehung. Damit scheint die temporale Naherwartung der Schrift gewahrt, ohne daß die heute kaum vollziehbaren apokalyptischen Vorstellungen im einzelnen übernommen zu werden bräuchten. Der Jüngste Tag ereignet sich sozusagen ständig der Geschichte entlang.

Die Auseinandersetzung mit dieser Position hat neben anderen vor allem J. Ratzinger[12] aufgenommen. Läßt man die überzogene Polemik und die

---

9 O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Stuttgart 1956. Vgl. A. Ahlbrecht, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1964. Neueren Datums vor allem E. Jüngel, Tod (Themen der Theologie. Bd. 8). Stuttgart/Berlin 1971, und W. Pannenberg, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. In: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Göttingen 1980, S. 146-159.

10 Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen/Utrecht 1968, S. 525.

11 G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Bd. 10). Essen 1969; G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaest. disp. Bd. 71). Freiburg/Basel/Wien 1975 (wesentliche Erweiterungen zur Auseinandersetzung vor allem mit der Kritik durch J. Ratzinger in der 3. Auflage von 1978); G. Greshake, Stärker als der Tod (Topos-Taschenbücher. Bd. 50). Mainz 1976, S. 63 ff. Ohne deren Sprachgebrauch von der Auferstehung im Tod zu übernehmen, wurden wichtige Anliegen von G. Greshake und G. Lohfink vorbereitet bzw. aufgegriffen von K. Rahner, H. U. von Balthasar, D. Wiederkehr, Chr. Schütz, W. Breuning u. a. Vgl. u. Anm. 14, 15, 19.

12 J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (Kleine Kath. Dogmatik, Bd. 9). Regensburg 1977, S. 92 ff., 137 ff.; ders., Zwischen Tod und Auferstehung. In dieser Zeitschrift 3/80, S. 209-223. Andere kritische Stellungnahmen (L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Zigenaus, F. Holböck u. a.) sind genannt in der 3. Auflage von G. Greshake/G. Lohfink, S. 160. Außerdem ist hinzuweisen auf die (freilich recht ungenaue) Kritik von H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaest. disp. Bd. 90). Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 151 ff.; 167 f., wobei Vorgrimler mehrfach auch verschiedene Positionen von J. Ratzinger scharf kritisiert.

gegenseitigen Mißverständnisse in der recht hitzigen Debatte beiseite, dann sind die sachlichen Konvergenzen freilich viel weitreichender, als es die heftige Sprache auf beiden Seiten zunächst vermuten läßt. Es bleiben aber vor allem zwei Probleme: 1. Ein Sprachproblem: Darf die Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft die überlieferte Sprache der Kirche aufgeben bzw. umdeuten und etwa den Begriff Auferstehung in einer dem überlieferten Sprachgebrauch fremden Weise deuten? Begibt sich die Theologie damit nicht in ein theologisches Sprach- und Denkgetto, das die Kommunikation erschwert, ja Verwirrung schafft? 2. Ein Sachproblem: Es betrifft die Frage des »Zwischenzustands« zwischen dem Tod und der Auferstehung am »Jüngsten Tag«, also das Verhältnis von individueller und allgemeiner Eschatologie. Handelt es sich bei der Lehre vom Zwischenzustand um eine verbindliche Glaubenslehre oder um ein bei dieser Glaubenslehre nur vorausgesetztes, aber der freien Diskussion der Theologie überlassenes Denkmodell? Diese Frage ist engstens mit dem Leib-Seele-Problem und der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit verknüpft. Das wiederum hat Konsequenzen für die Fragen nach dem zeitlichen Ende der Geschichte, der Vollendung des Kosmos und dem Verständnis der Parusie Jesu Christi am Ende der Zeit.

Zu diesen und anderen Punkten hat die römische Kongregation für die Glaubenslehre am 17. Mai 1979 in einer Erklärung »zu einigen Fragen der Eschatologie« Stellung genommen.[13] Sie hat am überlieferten Sprachgebrauch, vor allem am Ausdruck Seele, festgehalten und alle Denk- und Sprechweisen zurückgewiesen, durch welche das Gebet und die Totenliturgie der Kirche ihren Sinn verlören und unverständlich würden. Konsequent heißt es deshalb von der Parusie: »Die Kirche erwartet gemäß der Heiligen Schrift ›die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit‹ (*Dei Verbum* I,4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und abgesetzt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.« Mit dieser Erklärung ist die Unterscheidung zwischen individueller Eschatologie beim Tod des Menschen und allgemeiner Eschatologie am Ende der Zeit als verbindlicher Glaubenslehre festgehalten, ohne daß die Lehre vom Zwischenzustand ausdrücklich genannt wird. Sie wird jedoch logisch zwingend vorausgesetzt. Die Frage eines sachgemäßen Verständnisses dieser Lehre ist damit freilich noch nicht gelöst, sondern im Grunde nur nochmals neu gestellt. Die Lösung dieses Problems ist nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf den Grund und die Mitte der christlichen Hoffnung möglich.

---

13 Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn). Im Grunde sind damit lediglich ältere lehramtliche Aussagen erneuert. Vgl. DS 856-9; 1000-2; 1304-6; 1820.

III. Christologische Konzentration

Den ersten wichtigen Schritt, um zu einer Lösung zu kommen, hat K. Rahner getan, indem er eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen entwarf.[14] Es handelt sich ja bei den *Eschata* nicht um einen Wirklichkeitsbereich wie jeder andere auch, also auch nicht um die lineare Verlängerung unserer gegenwärtigen Geschichte. Die Eschatologie ist deshalb nicht sozusagen die antizipierte Reportage eines Zuschauers beim künftigen Ereignis. Der »Sitz im Leben« eschatologischer Aussagen ist vielmehr die gegenwärtige Heilserfahrung; eschatologische Aussagen sind nichts anderes als Transposition der Christologie und der christlichen Anthropologie in den Modus der Vollendung. So ist Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen. »Was nicht als christologische Aussage verstanden und gelesen werden kann, ist auch keine echte eschatologische Aussage.«

H. U. von Balthasar ist auf dem Weg einer Sachüberlegung zu demselben Ergebnis gelangt.[15] Das *Eschaton* ist biblisch nicht »etwas«, sondern Gott selbst. Das Kommen des Reiches Gottes meint bei Jesus Gottes eigenes Kommen, das sich in Tod und Auferstehung Jesu ein für allemal ereignet hat. Das *Eschaton* ist darum Jesus Christus; die »Letzten Dinge« sind Aspekte am christologisch-ekklesiologischen Geschehen. Damit kommt für Balthasar der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums grundlegende Bedeutung zu.[16] Das meint freilich keinen kurzschlüssigen Präsentialismus. Vielmehr wird die horizontale Dramatik in die Vertikale einbezogen. Auf diese Weise wird das lineare horizontale Schema der jüdischen Eschatologie durchbrochen durch eine vertikale Eschatologie der Gegenwart des Endgültigen in Jesus Christus. Im Unterschied zur gnostischen Eschatologie ruht diese vertikale Eschatologie aber auf dem realgeschichtlichen Ereignis der Fleischwerdung. So stellt die christliche Hoffnung sowohl gegenüber der jüdischen wie gegenüber der griechischen Eschatologie etwas qualitativ Neues dar.[17] Sie

---

14 K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: Schriften zur Theologie. Bd. 4. Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, S. 401-428, hier: 415 f., 425. K. Rahner hat zu den hier einschlägigen Fragen der Eschatologie noch sehr oft Stellung genommen; vgl. bes. Über den »Zwischenzustand«. In: Schriften zur Theologie. Bd. 12. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, S. 455-466 (in sachlicher Nähe zu Greshake-Lohfink). Vgl. außerdem u. Anm. 23, 32, 33.

15 H. U. von Balthasar, Eschatologie. In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. v. J. Feiner u. a. Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, S. 403-421, hier: 409 (wieder abgedruckt in: Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, S. 276-300). Balthasar hat dieses Thema später öfters aufgenommen. Vgl. u. a. Eschatologie im Umriß, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974 (in sachlicher Nähe zu Greshake-Lohfink) und zuletzt Theodramatik. Bd. 4. Einsiedeln 1983 (Annäherungen an die Position von J. Ratzinger).

16 H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 4, S. 19 ff.

17 Ebd., S. 41 ff.

ist »ein Hoffen auf das Gegenwärtig-Endgültige, das nur als solches in seiner Erfüllung noch Ausstehendes ist«.[18] Diese Einbergung des Horizontalen in das Vertikale bedeutet Koextensivität von Passion und Erhöhung, Niedrigkeit und Herrlichkeit, aber auch Mitnahme der Welt und Verantwortung für die Welt. Es bleibt also Raum für die Unterscheidung von Schon und Noch-nicht, das Kommen in Niedrigkeit und das Kommen in Herrlichkeit, für die Haltung von Geduld und Hoffnung, die beide innergeschichtlich nicht überholbar sind (auch nicht durch die Mystik).

Die christologische Konzentration der Eschatologie, wie sie bei K. Rahner und H. U. von Balthasar vorliegt, wird in je eigener Weise auch von J. Ratzinger wie von G. Greshake und G. Lohfink vollzogen. Wir haben es hier also mit einem wesentlichen sachlichen Konvergenzpunkt in der gegenwärtigen eschatologischen Diskussion zu tun, der trotz des verwirrenden unterschiedlichen Sprachgebrauchs besteht.[19] Diese Konvergenz ist um so bedeutsamer, als damit gegenüber vielfältigen modernen Utopien, Fortschrittsideologien und Zukunftsentwürfen übereinstimmend festgehalten wird: Jesus Christus ist die unüberholbare, endgültige Bestimmung des Menschen — jedes Menschen. Er ist deshalb auch der endgültige Maßstab der Geschichte, der Richter über Lebende und Tote.

Diese Konvergenz hat Konsequenzen für das Verständnis der Lehre vom Zwischenzustand und von der Parusie. Keiner der genannten Autoren bestreitet die Lehre vom Zwischenzustand und die Unterscheidung zwischen individueller und universaler Eschatologie grundsätzlich. Wohl aber ist mit dem christologischen Ansatz die alte Unterscheidung im Sinn eines mehr oder weniger unverbundenen Neben- bzw. Nacheinanders von individueller und universaler Eschatologie aufgegeben zugunsten einer einheitlichen, in sich freilich gestreckten Gesamteschatologie. In ihr gibt es, worauf es vor allem Balthasar ankommt, kein zweimaliges Gericht[20]; das Endgericht ist vielmehr das Offenbarwerden der verborgenen Wege Gottes und damit die Ortsanweisung alles einzelnen im definitiven Organismus des vollendeten Reiches Gottes.[21] Deshalb drückt sich das Neue Testament, wenn es von der Parusie spricht, in liturgischer Sprache und in kosmischen Symbolen aus.[22] Es geht um

---

18 Ebd., S. 133.

19 Diese Position findet sich sachlich übereinstimmend auch bei einer Reihe anderer Autoren: D. Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, S. 35 ff.; Chr. Schütz, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie. In: Mysterium Salutis. Bd. V. Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, S. 649 ff.; W. Breuning, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, in: ebd., S. 783 ff. u. a.

20 H. U. von Balthasar, Theodramatik. Bd. 4, S. 315 ff.

21 J. Ratzinger, Eschatologie, S. 157, 170.

22 Ebd., S. 166 ff.

das endgültige Offenbar- und Vollendetwerden des Geheimnisses und der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus und der Kirche. Es geht auch darum, daß Jesus Christus das Maß und Kriterium aller Geschichte nunmehr öffentlich als der Herr anerkannt wird. Diese Einheitsschau hat zur Folge, darauf hat K. Rahner hingewiesen,[23] daß die Rede von der Wiederkunft Christi mißverständlich und unglücklich ist. Sie insinuiert, es gehe um die Wiederholung von etwas, was schon einmal stattgefunden hat. In Wirklichkeit geht es um die Vollendung des ein für allemal geschehenen Kommens Jesu. Deshalb wird man mit der Schrift besser als von Wiederkunft Christi von der Parusie als der endgültigen und öffentlichen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit sprechen.

IV. Zeitliche und kosmische Dimension

Mit der aufgezeigten, sehr weitreichenden sachlichen Konvergenz der verschiedenen Richtungen gegenwärtiger katholischer Theologie ist der sachliche Differenzpunkt, die Frage nach dem zeitlichen Ende der Geschichte und der Vollendung des Kosmos noch nicht beantwortet. Es sind jedoch die Voraussetzungen geschaffen, um zu einer sachgemäßen Antwort zu kommen. Der Versuch bzw. die verschiedenen Versuche einer solchen Antwort sind freilich nicht verbindliche Glaubenslehre, sondern deren theologische Deutung, welcher jeweils soviel Autorität zukommt, als sie zu beweisen vermag.

Den inneren Sachgrund für die Notwendigkeit eines — wie immer im einzelnen zu verstehenden — zeitlichen Zwischenzustands hat J. Ratzinger in sachlicher Übereinstimmung mit G. Greshake mit Hilfe eines Origenes-Zitats gut herausgestellt: »... Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt? ... Er will also nicht ohne dich seine volle Glorie empfangen, das heißt, nicht ohne sein Volk, das ›sein Leib‹ ist und ›seine Glieder‹ ...«[24]

Es geht also in Heil und Gericht zwar jeweils um den unvertretbaren einzelnen (vgl. Hebr 9,27), aber um den einzelnen, der wesensmäßig nur in

23 K. Rahner, Art. Parusie II. In: LThK VIII, Sp. 123ff. (vgl. jedoch Hebr 9, 28).

24 Origenes, 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2, zit. bei J. Ratzinger, a.a.O., S. 154. Eine heutige Zusammenfassung dieser Gesichtspunkte findet sich bei A. Ahlbrecht, Art. Zwischenzustand. In: LThK X, Sp. 1441 f.

den Relationen von Ich-Du-Wir existiert, der deshalb aufgrund dieser mitmenschlichen Verfaßtheit auch als einzelner erst dann vollendet sein wird, wenn alle anderen mit zur Vollendung gelangt sind. Dieser Gedankengang entspricht der Sache nach durchaus dem biblischen Leibverständnis. Leib ist für die Bibel ja nicht nur Körperlichkeit, sondern der Mensch in seiner Ganzheit; diese wird freilich nicht als in sich geschlossene Persönlichkeit verstanden, sondern in ihrem Hineinverfügtsein ins Ganze der Welt und der Geschichte, also auch in ihrer Solidarität und Kommunikation.[25] Entsprechend bedeutet der Tod im Alten Testament den Eingang in die »scheol«, deren Wesen die Kommunikationslosigkeit ist. Auf diesem Hintergrund ist die traditionelle Deutung des Todes als Trennung von Leib und Seele, Seele verstanden als Mitte der Person, gar nicht so unbiblisch, wie es immer wieder hingestellt wird. Die Auferstehung der Toten als Einordnung ins Ganze meint unter diesem Gesichtspunkt die Wiederherstellung der im Tod abgebrochenen vollen Kommunikation. Insofern ist die Redeweise von einer Auferstehung im Tod innerhalb des biblischen Gesamtkontextes schwerlich möglich.[26]

Nun lebt der Mensch aber nicht nur in seiner Mitwelt, sondern auch in seiner Umwelt. Er ist durch seinen Leib ein Teil von ihr, wie umgekehrt die Welt durch den Leib ein Teil der Person ist, ja erst in der Person des Menschen ihren Sinn findet. Diese anthropozentrische Sicht der Welt ist nicht erst eine neuzeitliche Entdeckung, sie ist vielmehr schon im apokalyptischen Denken grundgelegt. Durch die ungehorsame Entscheidung des ersten Adam wird der ganze Kosmos der Vergänglichkeit unterworfen, durch den Gehorsam des neuen Adam, durch seinen Tod und seine Erhöhung der Kosmos erlöst. So kann die Vollendung des Menschen und der Menschheit nicht vollendet sein, wenn nicht auch der Kosmos in die Vollendung einbezogen ist. W. Pannenberg kann deshalb mit Recht sagen: »Reich Gottes und Auferstehung der Toten — das sind nicht abstruse Traumbilder antiker Autoren . . .; es handelt sich auch nicht um Verheißungen, die nur in einer losen und zufälligen Beziehung zur Lebensproblematik des Menschen stehen, sondern

---

25 E. Schweizer, Art. soma. In: ThWNT VII, Sp. 1045 f.; 1062 f.

26 Die Frage, ob bzw. wie es schon vor dem »Jüngsten Tag« eine leibliche Auferweckung einzelner Heiliger gibt (Mt 27,52 f.; Offb 20,6), die dann zusammen mit Christus zum Gericht erscheinen werden (1 Kor 6,2), soll hier nicht diskutiert werden (entsprechende Aussagen der Kirchenväter bei H. U. von Balthasar, Theodramatik. Bd. 4, S. 327). Für Maria ist diese Frage durch das Dogma von der leiblichen Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit positiv entschieden (DS 3900-4). Es ist jedoch abwegig, die leibliche Aufnahme Marias derart zum Modell der Eschatologie zu machen, daß diese Aussage in gleicher Weise auf alle »in Christus« Entschlafenen übertragen wird. Dadurch wird der besondere heilsgeschichtliche Ort Marias, der die theologische Begründung dieses Dogmas ist, verkannt und damit nicht nur dem Dogma, sondern auch dem daraus abgeleiteten Modell der Boden entzogen. Eine solche Argumentation hebt sich also selber auf.

diese beiden Gedanken, Reich Gottes und Totenauferstehung, sprechen die Bedingungen für die Vollendung der menschlichen Bestimmung aus . . . Diese Verbindung bringt auch zum Ausdruck, daß das Reich Gottes als eine Gemeinschaft der Menschen in vollendetem Frieden und vollendeter Gerechtigkeit nicht möglich ist ohne eine radikale Veränderung der gegenwärtigen Naturbedingungen menschlicher Existenz, eine Veränderung, die eben durch die Auferstehung der Toten bezeichnet ist.«[27]

Das Ernstnehmen der kosmischen Dimension als Wesensdimension der Eschatologie hat Konsequenzen für das Verständnis der Parusie. Die kosmische Vollendung kann dann nämlich nicht nur die reife Frucht der Evolution und der Geschichte sein, sozusagen eine sukzessive Einsammlung und Einbringung der Zeit in die Ewigkeit. Sie muß vielmehr in doppelter Hinsicht »auch ein Akt an ihm selber« und »etwas Neues« sein[28], nämlich ein schöpferischer Akt Gottes durch Jesus Christus, dem zur Rechten Gottes erhöhten Herrn der Geschichte.

Dies gilt einmal deshalb, weil nur der Schöpfer und kein Geschöpf über die naturhaften und kosmischen Bedingungen insgesamt verfügen kann. Zum andern ist die Geschichte zutiefst antagonistisch; sie reift nicht einfach der Vollendung entgegen, in ihr tobt vielmehr ein beständiger Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem sich dagegen und in sich verschließenden Reich der Welt. Die Entscheidung dieses Widerstreits zwischen Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht und die Herstellung der vollendeten Gerechtigkeit ist eine Forderung der Theodizee wie der Anthropodizee. Einfach gesagt: Der ganze Schwindel muß einmal ein Ende haben. Die Erfüllung dieser Urhoffnung meint die Schrift in apokalyptischer Sprache, wenn sie sagt, daß der Herr den Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, erhebt und sich als Gott ausgibt, »durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Ankunft und Erscheinung vernichten« wird (2 Thess 2,8).

Die endgültige Ankunft Jesu Christi und die darin durch das Feuer des Gerichts hindurch sich ereignende Vollendung der Welt und der Geschichte ist also Gottes Geheimnis selbst. Deshalb kann es davon kein Vorherwissen und keine Vorherberechnung geben. Deshalb kann es aber auch keine irgendwie konkretisierbare Vorstellung geben. Für die Hoffnung genügt die Gewißheit des Glaubens, daß Gott in Jesus Christus die Welt endgültig angenommen hat und daß er treu ist, so daß die Welt und die Geschichte nicht

---

27 W. Pannenberg, Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. In: Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, S. 180f. Damit ist freilich nur das Daß der kosmischen Dimension, nicht ein konkret vorstellbares Wie behauptet. Insoweit bestehen die kritischen Vorbehalte von A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970, zu Recht.

28 J. Ratzinger, a.a.O., S. 157; 170.

ins Leere hineinlaufen, sondern Gott am Ende »alles in allem« sein wird (1 Kor 15,28).[29]

V. Theologische Reductio in mysterium

Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit kann theologisch noch etwas genauer bestimmt werden, als es in diesem Zusammenhang gewöhnlich geschieht. Dies ist möglich ohne vorwitziges Eindringen in das Gott allein vorbehaltene Geheimnis jenes Tages und jener Stunde, die niemand außer ihm kennt (Mk 13,32). Die Aufgabe der Theologie ist es, das Geheimnis Gottes als Geheimnis zu verstehen.

Ausgeschlossen, weil mit Grundaussagen des christlichen Glaubens unvereinbar, sind von vornherein zwei Lösungen: die monistische und die dualistische Sicht. Der Monismus läßt entweder die Zeit in Gott aufgehen oder Gott durch die Zeit konstituiert werden. Der Dualismus dagegen vertritt eine völlige Inkongruenz von Zeit und Ewigkeit; Ewigkeit bedeutet für ihn Zeitlosigkeit, Aufhebung, Abstoßung, Abbruch der Zeit. Nach christlicher Auffassung hat Gott die Welt mit der Zeit erschaffen. Damit ist auch die Zeit ein Bild und Gleichnis der Ewigkeit Gottes; sie ist, wie schon Platon sagte, das bewegte Abbild der Ewigkeit.[30] Das gilt vollends von der menschlichen Zeitlichkeit, die ihre Gegenwart jeweils nur in rückblickender Erinnerung und vorausblickender Antizipation besitzt. Darin ist sie einerseits Abbild der Ewigkeit Gottes, die reine Gegenwart ist, andererseits in ihrem zeitlichen Zerstreutsein Sehnsucht nach Ewigkeit.[31] Die Ewigkeit muß deshalb nicht als Ende, sondern als Vollendung der Zeit begriffen werden. Die Teilhabe an der Ewigkeit Gottes ist für den Menschen gewissermaßen die Aufhebung der Zeit in jenem dreifachen Sinn Hegels: Beendigung ihres ins Leere zerrinnenden Charakters, erinnernde Aufbewahrung, die wiederum durch Emporheben auf eine höhere Ebene geschieht.

Anders als Hegel wird man dieses Verhältnis theologisch nicht dialektisch als notwendige gegenseitige Voraussetzung und wechselseitige Vermittlung

---

29 Die Konsequenzen für das viel diskutierte Problem der Naherwartung bzw. der Parusieverzögerung können hier nicht im einzelnen behandelt werden. Im Grunde ergibt sich aus dem Gesagten eine Entkrampfung dieses Problems, was dem neutestamentlichen Befund durchaus entspricht. Denn für das Neue Testament selbst bedeutet die sogenannte Parusieverzögerung keinerlei Erschütterung. Das zeigt, daß damit die »Sache« der christlichen Hoffnung nicht betroffen war. Vielmehr mußte das Drängende und Andrängende dieser »Sache« ohne Terminangabe je nach den sich wandelnden Verkündigungssituationen mit unterschiedlicher Akzentsetzung ausgesagt werden. Vgl. die ausgewogene Darstellung bei R. Schnackenburg, Art. Naherwartung. In: LThK VII, Sp. 777-9.

30 Platon, Timaios 37 D; vgl. Parmenides 156 D.

31 Zu verweisen ist vor allem auf Augustins Überlegungen zum Problem der Zeit im 10. Buch seiner Confessiones.

bestimmen, sondern dialogisch: Gott ruft in der Freiheit seiner schenkenden Liebe geschichtliche, endliche Wesen ins Dasein, die wiederum in freier geschichtlicher Selbstbestimmung ihre Erfüllung in der von Gott geschenkten Teilhabe an seinem Wesen finden. Dieses Raumgewähren Gottes für Geschichte und dieses Teilgewähren an seinem Leben ist letztlich trinitarisch begründet und umgriffen in dem ewigen Geschehen, in dem der Vater dem Sohn sein göttliches Wesen einräumt und wieder mit ihm eins wird im Heiligen Geist. Weil Gott in sich selbst ewiges Geschehen ist, kann er Geschichte freisetzen und sie wieder zu sich heimholen, indem er sie *als Geschichte* vollendet. So gilt von der Vollendung der Zeit in der Ewigkeit das Grundgesetz jedes Gott-Welt-Verhältnisses, daß nämlich die je größere Einheit mit Gott die Eigenständigkeit des Geschöpfes nicht aufhebt, sondern vollendet.

Dieses Grundprinzip ist von Bedeutung, wenn es beim Verständnis der zeitlichen Differenz zwischen Tod und Auferstehung um das Verhältnis unserer irdischen Perspektive zu der Perspektive Gottes und dessen, der durch den Tod in die Ewigkeit Gottes eingegangen ist, geht. Meist begnügt man sich, von der Inkongruenz beider Perspektiven zu sprechen. Damit meint man etwas Richtiges und Wichtiges; denn der Zwischenzustand bei Gott entzieht sich ohne Zweifel irdischen Zeitmaßen. Dennoch ist die rein negative Formel von der Inkongruenz ungenügend. Statt dessen wird man besser von einer Analogie sprechen, nach der bei aller Ähnlichkeit eine je größere Unähnlichkeit zwischen irdischer und verklärter, vollendeter Zeit besteht. Denn die Unähnlichkeit kann nicht meinen, daß der Zwischenzustand gänzlich zeitlos zu denken sei, so daß zwar nicht aus unserer, wohl aber aus der Perspektive der Ewigkeit eine Gleichzeitigkeit zwischen individueller und universaler Eschatologie besteht. Gegen eine solche Annahme muß man einwenden, daß Zeitlichkeit konstitutiv zum Menschen gehört. Der Mensch wird in der Ewigkeit weder zu Gott noch zu einem Engelwesen. Er wird nicht ewig, wohl aber wird er durch seine Teilhabe an der Ewigkeit Gottes *in* seiner Zeitlichkeit über alle rein irdischen Zeitmaße hinaus vollendet. In dieser verklärten Zeit bleibt der Mensch erinnernd auf seine irdische Geschichte wie vorwegnehmend auf deren noch ausstehende Vollendung bezogen.[32] So hofft und betet der Verstorbene, solidarisch mit uns verbunden, noch auf die endgültige Vollendung der Welt. Wie anders könnten wir für sie und sie für uns beten? Wie anders könnten wir in der einen *communio sanctorum* verbunden bleiben?

---

32 Im Grunde ist damit sachlich dasselbe angedeutet, was K. Rahner unter dem Gesichtspunkt des nach dem Tod fortdauernden, aber neuen Leibbezugs der Seele meint mit seiner Theorie vom allkosmischen Bezug der menschlichen Seele nach dem Tod. Vgl. zur Theologie des Todes (Quaest. disp. Bd. 2). Freiburg i. Br. 1958, S. 18 ff.

Das vertikale Modell hebt also auch in der Ewigkeit das horizontale nicht einfach auf, sondern bringt es in einer alles Irdische überbietenden Weise zur Vollendung. Entsprechend bedeutet die endgültige Ankunft Christi in Herrlichkeit nicht Ende, sondern Vollendung der Welt, nicht Ende, sondern Vollendung, Fülle der Zeit. So wie die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen wurde, so wird sie bei der Neuschöpfung nicht in der Zeit, sozusagen an einem Kalendertag X, sondern mit der Zeit vollendet. So wenig der Anfang einfach der erste Punkt einer Zeitlinie ist, so wenig ist das Ende einfach der letzte. Insofern gibt es keine letzte Generation, die der Ankunft Christi sozusagen zuschauen kann. Alles wird vielmehr geschehen »wie der Blitz« (Mt 24,27). Es geht bei der Parusie also nicht um ein erneutes Einrücken Christi in die Zeit, sondern um das herrscherliche Umgreifen und Durchdringen aller Zeit, das verborgen bereits in Kreuz und Erhöhung geschehen ist, dann aber in Herrlichkeit offenbar sein wird.[33] Dieses alle Zeit umgreifende und vollendende Geschehen ist von seinem Wesen her innerzeitlich und innergeschichtlich unvorstellbar. Es bleibt ein Geheimnis; es ist das Geheimnis Gottes selbst. Die Glaubensaussage von der endgültigen Ankunft Christi in Herrlichkeit kann darum innerzeitlich nur als Hoffnungsaussage festgehalten und konkretisiert werden.

VI. Praktische Konkretisierung

Die Botschaft von der endgültigen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit ist keine Theorie (im modernen Sinn des Wortes), freilich ebensowenig bloß ein praktischer Impuls, sondern Zuspruch und Anspruch in einem. Auf die Betonung des Gott vorbehaltenen Geheimnisses jenes Tages und jener Stunde folgt darum die Mahnung: »Seht euch also vor und bleibt wach!« (Mk 13,33)

Der Zuspruch, der im Glaubensartikel von der endgültigen Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit liegt, besagt Hoffnung auf den endgültigen Sieg des Lebens und der Liebe über die Mächte des Todes und der Gewalt, der Wahrheit und der Gerechtigkeit über das Verwirrspiel der Lüge und das himmelschreiende Unrecht in der Welt. Diese Hoffnungsgewißheit vom endgültigen Ja und Amen Gottes zur Welt und zum Menschen (2 Kor 1,20) schließt den Gerichtsgedanken notwendig ein. Denn wie könnte endgültige Gerechtigkeit sein ohne endgültige Scheidung des Guten vom Bösen! Nur so behält die Hoffnung, daß die Liebe niemals aufhört und immer bleibt (1 Kor 13,8) ihren Ernst. Sie besagt dann: »Die Liebe wird bleiben wie das, was sie

33 K. Rahner, Kirche und Parusie Christi. In: Schriften zur Theologie Bd. 6. Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 348.

einst getan hat.«[34] Da die Liebe Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist *die* eschatologische Wirklichkeit ist, hat auch alles, was in Liebe und aus Liebe getan wird, endgültig Bestand; es ist bleibend in die Wirklichkeit eingestiftet.

So ist die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde alles andere als eine leere Vertröstung; sie nimmt uns die Verantwortung für diese Erde nicht ab, sondern verpflichtet und ermutigt uns zum Einsatz für eine Zivilisation der Liebe (Paul VI.). Sie mobilisiert unsere Phantasie und unseren Einsatz; sie kritisiert alle Anpassung an und Einpassung in die bestehenden Verhältnisse. Wir können zwar das Reich Gottes nicht bauen, können und sollen aber in der Liebe »eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben«.[35] Die fragmentarische Vorwegnahme der künftigen Herrlichkeit ist freilich nur durch den Tod und durch das Mitsterben mit Christus hindurch möglich. Das geduldige Ertragen von Leiden und Verfolgung ist darum ebenfalls vorausnehmende Epiphanie der künftigen Herrlichkeit (2 Kor 4,7 ff. u. ö.). Die Geduld ist ja nicht Schwäche und Resignation; sie ist sozusagen der lange Atem der Hoffnung auf die endgültige Epiphanie Jesu Christi und der Leidenschaft für das kommende Reich Gottes. Sie weiß: »Non confundar in aeternum.«

34 Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 39.

35 Ebd. Ausführlich und eindringlich kommen die aktuellen praktischen Bezüge der Eschatologie zur Sprache in dem Beschluß der Gemeinsamen Synode Unsere Hoffnung, a.a.O., S. 90-93; 95-97; 110 f.

Die Kriterien des Allgemeinen Gerichts

Von Ernst Haag

Die Frage nach den Kriterien des Allgemeinen Gerichts hat im Kern bereits der Psalmist beantwortet, wenn er zu Gott spricht: »Gegen den Treuen zeigst du dich treu, an dem Aufrichtigen handelst du gerecht, gegen den Reinen zeigst du dich rein, doch falsch gegen den Falschen« (Ps 18,26 f.). Mit diesem Bekenntnis hat der Psalmist dem Begriff der Vergeltung im Gericht Gottes eine für den Offenbarungsglauben Israels charakteristische Deutung gegeben. Dadurch nämlich, daß er die ursprünglich im magischen Denken beheimatete Auffassung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, wonach die Tat eines Menschen aus sich selbst heraus die ihr entsprechenden Folgen erzeugt, dem Glauben an Jahwe und dessen Offenbarung angepaßt hat, erscheinen nicht mehr nur Lohn und Strafe im Gericht dieses Gottes, sondern auch der Maßstab des Gerichtes selbst mit der Person Gottes und seinem Werk in Schöpfung und Geschichte verbunden.

Eine Darstellung der Kriterien des Allgemeinen Gerichts, das den Abschluß des Werkes Gottes in Schöpfung und Geschichte besiegelt, kann daher nur unter Berücksichtigung der im Alten und Neuen Testament bezeugten Offenbarung Gottes erfolgen. Es geht dabei näherhin um den Aufweis des Verhältnisses von Gott und Mensch, das durch die Schöpfung begründet und durch die Offenbarung Gottes heilsgeschichtlich vollendet wird. Für die folgende Darstellung zeichnen sich demnach bei der Erkenntnis der Kriterien des Allgemeinen Gerichts drei wichtige Stufen innerhalb der Offenbarungszeugnisse im Alten und Neuen Testament ab: einmal die Grundlegung der Kriterien in der biblischen Urgeschichte, sodann ihre Entfaltung in der Geschichte des Gottesvolkes Israel und schließlich ihre Erfüllung in Jesus Christus, dem menschgewordenen Gott.

I. Die Grundlegung der Kriterien in der biblischen Urgeschichte

1. Die Urgeschichte als Darstellung der Geschichte des Anfangs

Der hier unternommene Versuch, von einer Grundlegung der Kriterien des Allgemeinen Gerichts in der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) zu sprechen, hat darin seine Berechtigung, daß die biblische Urgeschichte eine Darstellung der »Geschichte des Anfangs« ist. »Anfang« meint in diesem Zusammenhang nicht im chronologischen Sinn den Beginn der Schöpfertätigkeit Gottes, sondern, wie schon die Etymologie des die biblische Urgeschichte einleiten-

den hebräischen Wortes für »Anfang« (*rēšît*, abgeleitet von *rôš* = Kopf, Haupt) erkennen läßt, ihr »Hauptsächliches« oder ihr »Wesen«. Nun ist aber die mit der Hervorbringung des Schöpfungsganzen geschilderte Setzung des Anfangs durch Gott nur der Auftakt zu einem Ereigniszusammenhang, der ebenfalls, auf die anschließende Heilsgeschichte bezogen, noch den Charakter des Anfangs hat. So folgt auf die Erschaffung des Menschen und seiner Welt der Sündenfall, der in der Schöpfung einen von deren Voraussetzungen her nicht wiedergutzumachenden Schaden verursacht. Angesichts dieser Störung im Schöpfungswerk Gottes schildert die biblische Urgeschichte in ihrem weiteren Verlauf, wie Gott, nachdem er den Menschen und seine Welt trotz des Sündenfalls ausdrücklich bestätigt hat, im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Offenbarung beginnt, den von ihm gesetzten und grundsätzlich bejahten Anfang schöpferisch einzuholen und seinem Ende als Vollendung entgegenzuführen.

Aus diesem Überblick folgt, daß die biblische Urgeschichte trotz einiger Anleihen im Bildmaterial der altorientalischen Mythen der Sache nach selbst kein Mythos ist, sondern die im Horizont der Glaubenserfahrung Israels mit Jahwe entworfene »Geschichte des Anfangs«, in der aus alttestamentlicher Sicht das Wesen der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte zur Darstellung gelangt. In der so verstandenen biblischen Urgeschichte ist darum auch die Grundlegung der Kriterien des Allgemeinen Gerichtes Gottes gegeben.[1]

2. *Das Verhältnis von Schöpfergott und Menschheit*

a) Die Setzung des Anfangs

Die Darstellung der älteren Überlieferungsschicht in der biblischen Urgeschichte beginnt mit der Erschaffung des Menschen und seiner Versetzung in den Garten von Eden (Gen 2, 7 f.). Trotz der unübersehbaren äußeren Ähnlichkeit mit den Bildern altorientalischer Schöpfungsmythen, die hier auf den urgeschichtlichen Charakter der Darstellung verweisen, befindet sich der Bericht inhaltlich in Übereinstimmung mit der Glaubenserfahrung Israels bei seiner Führung durch Jahwe. Auf diesem Hintergrund gewinnt aber der

1 Die biblische Urgeschichte ist literarisch nicht aus einem Guß. Die jetzige Form geht zurück auf die Zusammenfügung zweier verschiedener Überlieferungsgeschichten durch den Endredaktor des Pentateuch. Während die in ihrem Kern schon in der davidisch-salomonischen Zeit entstandene ältere Überlieferungsschicht etwa um 700 v. Chr. ihren Abschluß erfahren hat, ist die jüngere im Verlauf der Wiederherstellung Israels nach dem babylonischen Exil gegen 500 v. Chr. abgefaßt worden. Zur Erklärung und näheren Begründung vgl. J. Schabert, Genesis 1-11 (Die Neue Echter-Bibel). Würzburg 1983; E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte. Stuttgart 1983.

Vorgang der Erschaffung des Menschen eine für das Menschenbild der Bibel aufschlußreiche Dynamik. So weist die Formung des Menschen aus dem Staub der Erde weniger auf die für das Geschöpf demütigende Herkunft vom Erdboden hin als vielmehr auf die Tatsache, daß Gott den Menschen aus dem Zustand der Nichtigkeit erhoben und zu einem vor ihm handlungsfähigen Gegenüber gemacht hat, das sich erst in der Geschichte auf sein Ziel hin entfaltet. Die Einhauchung des Lebensatems durch Gott fügt dieser Aussage noch die ergänzende Feststellung hinzu, daß die für die Entfaltung des Menschen in der Geschichte notwendige Führung durch Gott ihren Anknüpfungspunkt in dem Lebensprinzip des Geschöpfs, das heißt: in seiner Geistnatur hat. Auch der Umstand, daß Gott sowohl die Anlage des Gartens in Eden wie auch die Versetzung des Menschen dorthin persönlich besorgt, ist ein Zeichen dafür, daß der Eintritt des Menschen in den ihm von Gott zugedachten endgültigen Lebensraum nicht nur von dem Geschöpf allein abhängig ist; er ist vielmehr das Ziel einer Führung, die Gott dem Menschen in der Geschichte auf dem Weg zur Vollendung gewährt.

Die Stellung des Menschen im Garten von Eden wird mit dem Auftrag zur Bebauung und Behütung dieses Lebensraumes beschrieben (Gen 2,15). Im Unterschied zu den altorientalischen Schöpfungsmythen besteht die Aufgabe des Menschen nicht in der Bedienung der Götter, einer Bestimmung, die den Menschen von seinem Wesen her zum Sklaven erniedrigt. Nach biblischer Auffassung fällt dem Menschen vielmehr die Rolle eines Repräsentanten Gottes in der Welt zu, eine Würde, die in der jüngeren Überlieferungsschicht der biblischen Urgeschichte als Gottebenbildlichkeit beschrieben wird (Gen 1,26-28). Im Menschen als seinem Repräsentanten will Gott demnach in der Schöpfung sein innerstes Wesen kundtun; der Mensch soll Gottes Schöpfung als Lebensraum für alle Lebewesen schützen und gestalten. Da jedoch die Wahrnehmung dieser Aufgabe für den Menschen als ein mit Freiheit begabtes Wesen nicht ohne Gefährdung ist, trifft Gott eine Anordnung, von deren Beachtung die Erreichung des Zustandes der Vollendung abhängig ist. Der Mensch darf von allen Bäumen des Gartens essen, nur nicht von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse; sobald er davon ißt, muß er sterben (Gen 2,16 f.). Danach ist der Mensch zwar Herr in der Schöpfung, und kein Bereich der Welt ist ihm verwehrt; doch kann der Mensch die ihm aufgetragene Herrschaft nur unter der Voraussetzung ausüben, daß er die wesenhafte Verfügtheit der ganzen Schöpfung durch Gott anerkennt. Versucht der Mensch jedoch, durch den Anspruch auf die Erkenntnis von Gut und Böse sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, dann droht ihm zur Strafe der Ausschluß vom Baum des Lebens und die Auslieferung an den Tod. Die hier beschriebene Anordnung Gottes hat zur Voraussetzung die schon im Akt der Erschaffung angedeutete Geschichtlichkeit des Menschen, der kraft seiner Ausstattung mit Freiheit zur Mitwirkung an seiner Vollendung berufen ist. In

seiner Freiheit aber kann sich der Mensch für oder gegen Gott entscheiden. Während im ersten Fall die Entscheidung den Menschen auf dem Weg zur Vollendung weiterbringt, hat die gegen Gott und seine Anordnung gerichtete Entscheidung zur Folge, daß der Mensch bei der Wahrnehmung seiner Aufgabe als Repräsentant Gottes versagt und Fluch statt Segen über das Schöpfungswerk Gottes bringt. Die Anordnung Gottes will demnach dem Menschen die Schicksalhaftigkeit seiner Entscheidung für sich und die Welt ins Bewußtsein rufen.

b) Der Sündenfall

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Sünde des Menschen als ein Akt der Selbstverabsolutierung des Geschöpfes dar. Dieser Akt ist dadurch möglich geworden, daß der Mensch auf Anstiften der in der Schlange verkörperten Macht des Bösen der Versuchung erliegt, in Gott eine den Menschen bedrohende, aber in Wirklichkeit nur eingebildete und daher durch Aufklärung grundsätzlich überwindbare Macht zu sehen (Gen 3,1-5). Dementsprechend will der Sünder nicht in der Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, sondern in eigener, die Verfügungsgewalt Gottes ausschließender Vollmacht den Aufbau seiner Herrschaft in der Welt und die Gestaltung seiner Zukunft besorgen. In Mißachtung dessen, was Gott mit der Erschaffung des Menschen grundgelegt hat und was einmal in der ewigen Lebensgemeinschaft Gottes mit dem Menschen seine Vollendung finden soll, richtet sich daher die Auflehnung des Sünders gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang. Stolz und Ungehorsam, aber auch die Tatsache, daß der Sünder zum Widersacher Gottes bei der Einholung des von ihm gesetzten Anfangs in der Geschichte wird, sind bei diesem Geschehen für die Schuld des Menschen konstitutiv.

Die Wirkung des Sündenfalls[2] ist darum nicht mehr allein mit dem schuldhaften Versagen des Menschen vor Gott und seinem Zurückbleiben angesichts des ihm bestimmten Schöpfungszieles zu erklären. Das durch die Sünde heraufbeschworene Unheil hängt vielmehr auch mit der Tatsache zusammen, daß die Macht des Bösen innerhalb der Menschheitsgeschichte einen ihr grundsätzlich nicht zustehenden Raum erhält und daher bei dem Menschen eine sein ganzes Dasein umgreifende Verderbnis bewirkt (Gen 6,5; 8,21). Dazu gehört, wie die biblische Urgeschichte lehrt, im Verhältnis des

2 Der Sündenfall ist hier nicht als eine historisch bestimmbare Einzeltat, gleichsam als die chronologisch erste Sünde eines Menschenpaares Adam und Eva zu verstehen, sondern als die Beschreibung und Deutung einer Unheilssituation, die nach Ausweis der biblischen Urgeschichte den Wurzelgrund für die sich in der Geschichte ereignenden Sünden und ihre Folgen für das ganze Menschengeschlecht darstellt. Der Begriff des Sündenfalls ist darum nur in dem Sinn zu gebrauchen, daß damit ein die Menschheitsgeschichte als ganze betreffender Sachverhalt beschrieben wird, nämlich das Herausfallen der Menschheit aus der Linie ihrer von Gott gewollten Entfaltung. Vgl. E. Haag, Der Mensch am Anfang. Trier 1970.

Menschen zu Gott die Haltung der Unsicherheit und der Angst, ja auch die Verstocktheit des Herzens, während die Gemeinschaft der Sünder in gegenseitiger Entfremdung erstarrt (Gen 3,9-13). Hatte im Gespräch mit der Schlange die Lüge den Menschen zur Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang verführt, so ist es im Verhältnis zum Mitmenschen die Gewalttat, die jetzt für den Sünder zum Mittel der Selbstbehauptung wird (Gen 4,1-16; 6,13).

Trotz der durch den Menschen verursachten Verderbnis in der Welt hält Gott unbeirrbar an seinem Schöpfungswerk fest. Das ist die Lehre der biblischen Sintfluterzählung (Gen 6,5-8; 8,21 f.). Sie macht deutlich, daß der Weiterbestand des Menschen und seiner Welt nicht etwas Selbstverständliches oder schon mit der Schöpfungswirklichkeit als solcher Gegebenes, sondern ein Zeichen der Gnadenzuwendung Gottes ist (Gen 6,8).

c) Der Anfang der Heilsgeschichte

Gott bekräftigt sein Ja zur Schöpfung durch seine Heilsoffenbarung in der Geschichte, die historisch faßbar mit der Berufung Abrahams beginnt. Durch die Verbindung der Berufung des Stammvaters Israels (Gen 12,1-3) mit dem Unternehmen der Menschheit beim Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) hat die biblische Urgeschichte jedoch zum Ausdruck gebracht, daß die Heilsoffenbarung Gottes nicht immer und überall auf der Welt die ihr entsprechende Aufnahme im Glauben findet. Vielmehr zeigt sich auch hier die schon im Zusammenhang mit der Sintflut festgestellte Verderbnis der Menschheit und damit das Weiterwirken der Macht des Bösen in der Geschichte. Die Heilsoffenbarung Gottes führt darum notwendig zu einer Scheidung der Geister. Während die Menschheit von Babel durch die Zusammenfassung ihrer geschöpflichen Macht die Vollendung der Welt aus eigener Kraft erstrebt, überläßt Abraham sich im Glauben (Gen 15,6) der Führung Gottes in der Geschichte; und während das Unternehmen des Turmbaus die Auflösung der menschlichen Einheit wegen der Ablehnung Gottes als ihres gemeinsamen Mittelpunktes nach sich zieht, beruft Gott den Abraham zum Segensmittler in der Geschichte und zum Anfang einer neuen, in Gott geeinten Menschheit auf dem Weg zur Vollendung der Welt.

II. Die Entfaltung der Kriterien in der Führung Israels durch Jahwe

1. Die Führung Israels durch Jahwe

Da nach Ausweis der Geschichte des Anfangs, wie sie in der biblischen

Urgeschichte vorliegt, nicht nur Unvollkommenheit, sondern auch Sünde das Merkmal einer Schöpfung ist, in die Gottes Offenbarung ergeht, ergibt sich, daß Gottes Kommen in der Geschichte notwendig Heil und Gericht nach sich zieht: Gericht, insofern im Licht der Offenbarung Gottes der Weg der Sünder erkannt und verurteilt wird; Heil aber, insofern Gott da, wo er bei seinem Kommen aufgenommen und zur bestimmenden Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens wird, nicht nur Heil im Sinne der Gemeinschaft mit ihm schafft, sondern auch die mit ihm verbundenen Menschen in einem Gottesvolk zu Heilsmittlern beruft. Historisch ist dieser Weg Gottes zur Erlösung der Welt in der Führung Israels durch Jahwe erkennbar geworden. Hierbei hat das rechte Verhältnis von Gott und Mensch im Bund Jahwes mit Israel eine für die Entfaltung der Kriterien des Allgemeinen Gerichts ebenso dramatische wie instruktive Auseinandersetzung erlebt.

2. *Das rechte Verhältnis von Gott und Mensch*

a) Die Herstellung des Verhältnisses

Auf dem Hintergrund der Sündengeschichte Israels und in Auseinandersetzung mit dem Abfall dieses Volkes von Jahwe haben die Propheten die Auffassung vertreten, daß die Umkehr des Menschen den entscheidenden Akt zur Gewinnung des rechten Gottesverhältnisses darstellt. Inhaltlich meint die Umkehr nicht bloß die Abkehr vom Bösen und damit den Gegensatz zu der bisher eingenommenen Daseinshaltung des Sünders, sondern auch die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, nämlich die Rückkehr zu dem Anfang, den Gott mit der Erwählung Israels gemacht hat. So verstanden ist die Umkehr nicht in erster Linie das Werk des Menschen; die Möglichkeit zur Umkehr ist vielmehr die Frucht der Offenbarung Gottes bei seinem Kommen in der Geschichte. Das heißt aber, daß Gottes rechtfertigende Gnade zunächst auf den Menschen als Sünder trifft und ihm erst dann, wenn er im Gericht Gottes gereinigt worden ist, die Lebensgemeinschaft mit Gott verleiht. Auf dieser Grundlage bekommt die Mahnung zur Umkehr erst ihren eigentlichen Sinn, insofern sie nämlich den Gerechtfertigten aufruft, das Heilsangebot Gottes zu nützen und in der vollzogenen Hinwendung zu ihm das Leben zu vollenden (Jes 44,22).

b) Die Eigenart des Verhältnisses

Zur Eigenart des in der Umkehr gewonnenen Gottesverhältnisses gehört an erster Stelle der Glaube. Gemeint ist damit die in der Selbstübereignung des Menschen an Gott und an seine Offenbarung gründende Haltung der Festigkeit und Beständigkeit, die mit Lauterkeit, Treue und Wahrhaftigkeit

einhergeht. Diese Haltung erweist sich als notwendig, weil der Weg des mit Gott verbundenen Menschen in einer von Sünde erfüllten Welt nicht frei von Unsicherheit, Angst und Anfechtung ist und weil die Versuchung besteht, Sicherheit bei den in der Umkehr grundsätzlich verlassenen »Göttern« zu erstreben. In dieser Situation bedarf der mit Gott verbundene Mensch der Haltung des Glaubens, die ihre Sicherheit aus der Offenbarung Gottes und ihren Objektivationen in der Geschichte bezieht.

An zweiter Stelle ist als Kennzeichen des rechten Gottesverhältnisses die Haltung der Hoffnung zu nennen. Hoffnung meint nach Ausweis des hebräischen Grundwortes *(qiwwā)* das Ausgespanntsein des Menschen zwischen zwei Polen: nämlich zwischen dem von Gottes Offenbarung gesetzten Anfang und dessen noch ausstehender, aber von Gottes Heilsplan schon eingeholter und darum in ihrer Wirklichkeit gesicherten Vollendung. Ausschlaggebend ist demnach der von Gott selbst geschaffene Grund der Hoffnung; denn nur auf diesem Grund kann die der Geistnatur des Menschen eigentümliche Kraft des Sichausspannens in die Zukunft zur Hoffnung des im Glauben mit Gott verbundenen Menschen werden und sich vor Irrtum und Enttäuschung bewahren.

Den Höhepunkt des recht gelebten Verhältnisses zu Gott bildet die Liebe. Voraussetzung für diese Haltung ist die Erfahrung der zuvorkommenden Liebe Gottes, die sich in der trotz Sünde und Schuld des Geschöpfes durchgehaltenen Bindung Gottes an sein Werk Ausdruck verschafft. Barmherzigkeit, Langmut und Güte sind darum Begleiterscheinungen der Liebe Gottes zu seinem Erwählten. Angesichts dieser Offenbarung des Herzens Gottes (Hos 11,8 f.) hat Israel die alle geistigen Kräfte des Menschen umfassende Liebe zu Gott als die entsprechende Antwort auf die Erwählung und Führung durch Jahwe betrachtet (Dtn 6,4 f.). Durch die Verbindung dieser Liebe mit der Erkenntnis Gottes (Hos 4,1 f.), die das Wissen um Gottes Werk und Wort umschließt, hat Israel die Liebe zu Gott als die höchste Tugend des mit Gott verbundenen Menschen vor dem Abgleiten in das rein Gefühlsmäßige bewahrt und gleichzeitig auf die Verpflichtung zu einem guten sittlichen Tun verwiesen.

c) Die Pflichten des Verhältnisses

Auch wenn der im Alten Testament an hervorgehobener Stelle, nämlich im Zentrum der Sinaioffenbarung Jahwes, überlieferte Dekalog (Ex 20; Dtn 5) weder objektiv noch seiner Intention nach ein vollständiges Kompendium der Ethik Israels darstellt, so ist er doch sowohl von seiner Genese wie auch von seiner Tendenz her darauf angelegt, dem Gottesvolk die ihm aus seiner Lebensgemeinschaft mit Jahwe sich ergebenden Pflichten umfassend und

allgemeingültig aufzuzeigen.[3] Nicht ohne Grund stellt sich darum in der Einleitung Jahwe als der Gott Israels vor, der sein Volk aus Ägypten, dem Haus der Knechtschaft, herausgeführt hat. Denn auf diesem Hintergrund erscheint die Beachtung des Dekalogs durch Israel gleichsam als die Bedingung für den Verbleib des Volkes in der durch den Bund besiegelten Lebensgemeinschaft mit Jahwe und für den Erhalt der ihm damit geschenkten Würde (Ex 19,5 f.).

Das den Dekalog eröffnende Verbot der Fremdgötter- und Bilderverehrung (Ex 20,3-6; Dtn 5,7-10) regelt die Gottesbeziehung des in der Lebensgemeinschaft mit Jahwe lebenden Israeliten. Während das Bilderverbot Israel die Tatsache einschärft, daß Jahwe mit keinem Teil dieser Welt identifiziert und darum auch nicht im magischen Ritual manipuliert werden kann, untersagt das Fremdgötterverbot im Hinblick auf die im Bilderverbot angesprochene Transzendenz Jahwes dem Volk, jemals eine andere Beziehung zu Gott außer der ihm von Jahwe persönlich eröffneten und eifersüchtig gehüteten zu unterhalten. Von daher verbietet sich auch jeder Mißbrauch des Namens Gottes und seiner Macht im Gegenüber zu anderen Menschen (Ex 20,7; Dtn 5,11). Denn unter Berufung auf den Namen Gottes und in seinem Namen soll kein Unrecht geschehen.

Israel soll sodann den Sabbat als einen wöchentlich wiederkehrenden Ruhetag halten, weil, wie es in der älteren Fassung des Gebotes heißt, Gott sein Volk aus Ägypten mit starker Hand und hocherhobenem Arm herausgeführt hat (Dtn 5,12-15) und weil nach der jüngeren Deutung der Sabbat wegen seiner Beziehung zu der Ruhe des Schöpfers am siebten Tag heilig ist (Ex 20,8-11). Die Sabbatruhe des Gottesvolkes erhält dadurch den Charakter eines Zeichens für die eschatologische Vollendung der Befreiung Israels aus Ägypten und für die auf Gottes Schöpfermacht gegründete Erlösung.

Das Elterngebot (Ex 20,12; Dtn 5,16) hat zunächst die angemessene Versorgung der alten Eltern mit Nahrung, Kleidung und Wohnung bis zu ihrem Tod, aber dann auch ihre Würde als Träger und Wahrer der Glaubensüberlieferung Israels im Blick. Ihnen gilt die in Analogie zu Gott geschuldete Ehre. Das Gebot erinnert damit nicht nur die Kinder an den Wert der Familie, sondern ruft auch den Eltern ihre Verantwortung für den Bestand des Gottesvolkes nachdrücklich ins Bewußtsein.

---

3 Historisch betrachtet ist der Dekalog trotz seiner unleugbaren Verwurzelung in der Frühzeit des Jahweglaubens ein relativ junges Dokument, nämlich das Produkt jenes Jahrhunderts, das zwischen dem Untergang des Nordreiches Israels (721 v. Chr.) und der Reform des Königs Joschija im Südreich Juda (622 v. Chr.) liegt. In diesem von schweren Erschütterungen politischer, sozialer und religiöser Art heimgesuchten Jahrhundert hat Israel im Dekalog die Grundweisung seines Gottes zusammengefaßt, um die ihm nach dem Ende der Unterdrückermächte Assur (612 v. Chr.) und Babel (538 v. Chr.) wiederhergestellte Freiheit für die Zukunft zu sichern. Vgl. F. L. Hossfeld, Der Dekalog. Freiburg/Göttingen 1982; F. Grüsemann, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive. München 1983.

Die nächsten vier Gebote, die Mord, Ehebruch, Diebstahl und Falschaussagen verbieten (Ex 20,13-16; Dtn 5,17-20), schützen Werte und Güter wie Leben, Ehe, Eigentum und Ehre des Menschen. Das Begehren nach dem Besitz des Nächsten am Schluß des Dekalogs (Ex 20,17; Dtn 5,21) ist nicht, wie ein Vergleich mit dem Verbot des Ehebruchs und des Diebstahls es nahezulegen scheint, auf bloße Gedankensünden beschränkt. Gemeint sind vielmehr Unrechtspraktiken und Manipulationen des Rechts, die, vielleicht unter Ausnutzung von Gesetzeslücken, die Möglichkeit geben, den Nächsten um Frau, Haus und Besitz zu bringen. Auch hierbei geht es um die Bewahrung der Freiheit, die Gott seinem Volk in der Lebensgemeinschaft mit sich verliehen hat.

d) Die Vermittlung des Verhältnisses

Es gehört nach Ausweis des Alten Testamentes zum Wesen der Offenbarung Gottes, daß er bei der Vermittlung seines Heils nicht nur bestimmte, auserwählte Menschen, sondern auch das Gottesvolk als solches in seinen Dienst nimmt. Diese Vermittlung des Heils kann, vom Menschen her betrachtet, zeitlich und räumlich begrenzt sein, wie das Wirken zahlloser Charismatiker in Israel zeigt; in Anbetracht der Heilsabsicht Gottes ist jedoch der Dienst des Mittlers grundsätzlich universal (Gen 12,1-3).

Im Verlauf der Geschichte Jahwes mit seinem Volk hat dieser Dienst des Mittlers, vor allem durch den Einfluß der Propheten, eine Ausprägung erfahren, die das Mittlertum Jesu im Neuen Testament schon vorbereitet hat.[4] So kann, wie die Botschaft vom leidenden Gottesknecht lehrt, durch den stellvertretenden Sühnetod eines endzeitlichen Mittlers, mit dem Gott sich in eschatologischer Unüberbietbarkeit bei der Vollendung seines Heilsplanes vereint, das Gericht über die Sünder endgültig aufgehoben und Gottes Verzeihung wirksam werden (Jes 53,1-12). In der Orientierung an diesem Mittler erreichen die Kriterien des Allgemeinen Gerichts ihre innerbiblische Erfüllung.

III. Die Erfüllung der Kriterien in Jesus Christus

1. Der Anbruch des Heils in Jesus Christus

Nach Markus beginnt das Auftreten Jesu mit der Proklamation: »Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe« (Mk 1,15). Der hier verwendete Zeitbe-

4 Vgl. hierzu J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient. Freiburg 1964; E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht. In: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Hrsg. N. Lohfink). Freiburg 1983, S. 159-213.

griff meint nicht die Zeit *(chrónos)* der Weltgeschichte, sondern die von Gott festgesetzte Zeit *(kairós)* der Offenbarung seines Heils. Mit dem Auftreten Jesu erfolgt demnach die Zeitenwende und der Anbruch des Heils. Diese von den Propheten verheißene Gottesherrschaft der Endzeit ist jedoch nach Lukas in der Person und in dem Werk Jesu Wirklichkeit geworden (Lk 4,16-21). Auf Jesus und die in ihm offenbarte Gottesherrschaft konzentriert sich darum fortan alles Suchen nach Gott und nach der Erfüllung seines Willens (Mt 6,33). Denn mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus Christus hat Gott einen neuen Anfang gesetzt, der den mit der Erschaffung des Menschen und seiner Welt gesetzten Anfang einholt und gleichzeitig vollendet (Röm 5,12-21).

2. *Das neue Verhältnis von Gott und Mensch*

a) Die Herstellung des Verhältnisses

An die Proklamation des Heils, daß die Zeit erfüllt und das Reich Gottes nahe sei, schließt sich nach Markus unmittelbar die Aufforderung Jesus an: »Kehrt um und glaubt an das Evangelium« (Mk 1,15)! Meint Umkehr schon im Alten Testament die gnadenhaft ermöglichte Hinwendung des Sünders zu Gott und dem von ihm mit der Erwählung Israels gesetzten Anfang, so ist hier in Anbetracht der in Jesus Christus geoffenbarten Ankunft des Reiches Gottes das Ziel der Umkehr neu zu bestimmen. Gemeint ist nämlich hier, wie die Aufforderung zum Glauben an das Evangelium lehrt, die Hinwendung zu Gott, der sich in Jesus Christus als Erlöser geoffenbart hat. Als ein den ganzen Menschen erfassender Akt, der das Leben radikal wendet, ist diese Umkehr das tragende Fundament aller Sittlichkeit für den Christen.

b) Die Eigenart des Verhältnisses

Die Antwort des Erlösten auf das ihm in der Umkehr gewährte neue Verhältnis zu Gott ist an erster Stelle der Glaube. Ob man mit Paulus unter Glauben versteht, daß man die Auferstehung Jesu und ihre Heilsbedeutung als die für den Menschen schlechthin bestimmende Wirklichkeit annimmt (Röm 10,9 f.; 1 Kor 1,1-19; Phil 2,10 f.), oder ob man mit Johannes den Glauben als das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes (Joh 9,35-38; 12,44; 1 Joh 4,2-15), und als das Verbleiben in seiner Lehre und Gemeinschaft begreift (Joh 8,31; 2 Joh 7-11): in jedem Fall meint der Glaube die personal und total vollzogene Selbsthingabe des Menschen an Gott, der sich ihm in Jesus Christus geoffenbart und damit die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm erschlossen hat.

Aus der im Glauben ergriffenen Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus,

dem menschgewordenen Gott, folgt notwendig das Sichausstrecken des noch auf dem Weg befindlichen Menschen nach der vollen Vereinigung mit dem erhöhten Herrn nach dem Tod (Röm 8,24 f.; Kol 1,27). Die Hoffnung des Christen ist darum mit dem in der Menschwerdung Gottes geoffenbarten und im Glauben ergriffenen Gottesverhältnis identisch. Die Heiden werden dementsprechend als Menschen ohne Hoffnung charakterisiert (1 Thess 4,13; Eph 2,12). Der Gegenstand der christlichen Hoffnung ist aber wegen der Universalität der in Christus geschenkten Erlösung nicht nur das Heil des einzelnen Menschen, sondern auch die Vollendung der ganzen Menschheit in einer neuen Schöpfung. Die Hoffnung verleiht daher dem Christen die notwendige Spannkraft sowohl bei der Gestaltung des eigenen Lebens wie auch bei dem Einsatz für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.

Die Liebe des Erlösten zu Gott, in der die Lebensgemeinschaft mit Gott ihr Hauptmerkmal hat, ist nach Ausweis des ersten Johannesbriefes nur auf dem Hintergrund der aller geschöpflichen Initiative vorausliegenden Liebe Gottes zum Menschen richtig zu verstehen. Denn die Liebe Gottes besteht darin, daß er seinen Sohn als Sühne für die Sünden der Welt gesandt hat und daß er durch die Erlösung zum Quellgrund des Lebens für die Schöpfung und ihre Geschichte bis zu ihrer Vollendung geworden ist. Durch die Mitteilung des Heiligen Geistes wird dieses Leben den Erlösten geschenkt. Und weil Gott in Person die Liebe ist, muß jeder Vollzug des Lebens in seiner Schöpfung, wenn er vor ihm Bestand haben soll, von dieser Liebe Gottes geprägt sein (1 Joh 4,7-18).

Auf dem Hintergrund dieser Offenbarung der Liebe Gottes verkündet Jesus das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34). Beide Gebote sind, wie Jesus mit Nachdruck hervorhebt, einander gleich: sie stellen gleichsam die Koordinaten für das in der Erlösung eröffnete neue Gottesverhältnis dar. Denn an diesem Hauptgebot hängen nach Jesu Wort das ganze Gesetz und die Propheten. Nun hat auch Israel schon das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gekannt, jedoch mit dem Unterschied, daß die beiden Gebote getrennt voneinander überliefert wurden (Dtn 6,4 f. und Lev 19,18) und der Begriff des Nächsten nur auf Israel selbst beschränkt blieb. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat demgegenüber eine grundlegende Veränderung herbeigeführt, insofern nämlich dadurch nicht nur die in der Menschwerdung Gottes begründete und wesensmäßige Einheit der beiden Gebote offenbar geworden, sondern auch der Begriff des Nächsten wegen der Allgemeinheit der Erlösung auf alle Menschen ausgedehnt worden ist (Lk 10,25-37).

Die Folge dieser Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist, daß jede wahre Liebe zu Gott notwendig auch den Mitmenschen umfaßt; denn das Ja zu Gott im Glauben verlangt naturgemäß auch das Ja zu der Erlöserliebe Gottes, die ohne Einschränkung alle Menschen umgreift. Aber auch umgekehrt gilt, und

zwar ebenso wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, daß jede wahre Liebe von Mensch zu Mensch gleichzeitig auch Liebe zu Gott ist. Darum kann Jesus nach Matthäus in der Bildrede vom Weltgericht lehren, daß Gott alle Menschen am Maßstab der Barmherzigkeit messen wird, da nur die Barmherzigen seiner eigenen, göttlichen Barmherzigkeit entsprechen, in der er sich als der menschgewordene Gott mit den Geringsten identifiziert hat (Mt 25,31-46).[5]

c) Die Pflichten des Verhältnisses

Jesus hat offensichtlich bei seinem Auftreten keinen Zweifel daran gelassen, daß er in seinem sittlichen Denken auf dem Alten Testament aufbaut und dabei dem Dekalog eine besondere Bedeutung beimißt (Mk 10,19). Für Jesus ist daher wie schon für die Propheten der Wille Gottes die oberste Norm des sittlichen Handelns und der Gehorsam gegenüber Gott die entscheidende Grundhaltung des Menschen (Mt 6,10.24). Die Neuheit der Ethik Jesu liegt dagegen in ihrer Ausrichtung als eschatologische Botschaft aus messianischem Auftrag. Jesu Ethik ist daher Offenbarung des Willens Gottes in der mit ihm angebrochenen Endzeit, die zur Entscheidung zwingt (Mt 7,24-27). Da Jesus aber der Messias ist, der dem Menschen zuerst Gottes Erbarmen, Hilfe und Heil ansagt und in seinem Wirken nahebringt, vermag er in seiner Ethik auch jene absoluten Forderungen wie etwa in der Bergpredigt zu erheben (Mt 5,1-7,29), die von einer bisher unerreichten Innerlichkeit, einem Radikalismus der Tat und einer ungewöhnlichen, auch die Fernen und Feinde umfassenden Liebe gekennzeichnet sind.[6]

d) Die Vermittlung des Verhältnisses

Für den konkreten Vollzug einer Existenz, die dem Reich Gottes entspricht, verlangt Jesus den Anschluß an seine Person (Lk 9,51-62). Jesu Verhalten ist damit die Fortsetzung und gleichzeitig die Vollendung jenes heilsgeschichtli-

5 So U. Wilckens, Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31-46. In: Jesus und Paulus (FS-W.G. Kümmel). Göttingen 1975, S. 363-383. G. Lohfink weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß hier Menschen das Reich Gottes zugesprochen wird, nicht weil sie einer »Heilsgemeinde« angehören, sei dies nun Israel oder sei es die Kirche, sondern allein deshalb, weil sie den Willen Gottes getan haben. Entscheidend ist aber, daß hierbei der Zuspruch des Reiches Gottes letzten Endes doch christologisch begründet wird: Wer immer nämlich zu einem Menschen barmherzig ist, stehe er selbst innerhalb oder außerhalb des Gottesvolkes, verhält sich damit zu Christus hin. Er ist daher auf Christus ausgerichtet, selbst wenn er ihn gar nicht kennt. Damit aber sind, so schließt G. Lohfink, die Möglichkeit von Heil auch außerhalb der Heilsgemeinde und der Anspruch des allein in Christus möglichen Heils in einer Weise in Verbindung gebracht, wie dies sonst nirgendwo im Neuen Testament der Fall ist (Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament. In: Absolutheit des Christentums [Hrsg. W. Kasper]. Freiburg 1977, S. 63-82).

6 Vgl. R. Schnackenburg, Biblische Ethik. II. Neues Testament. In: Sacramentum Mundi I. Freiburg 1967, S. 545-552; Ders., Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes. München 1954.

chen Vorgangs, der mit der Berufung Abrahams durch Gott modellhaft begonnen hat (Gen 12,1-3). Dazu gehört, daß sich der von der Offenbarung Gottes angesprochene Mensch nicht nur für Gottes Selbsterschließung total öffnet und Gott zu der bestimmenden Wirklichkeit seines Daseins macht, sondern daß er auch in engstem Anschluß an Gott und als Mittler seines Heils sich auf den Weg zur Vollendung führen läßt. Nachdem Gott sich aber in Jesus ganz und unwiderruflich dem Menschen mitgeteilt hat, so daß Jesus wahrhaft Gottes Sohn genannt werden kann, muß der Anschluß des Gläubigen an den sich ihm in der Person Jesu offenbarenden Gott und in der Bindung an sein Wort und Werk erfolgen. Nur so kann die Vermittlung des Heils am Einzelmenschen selbst und durch ihn als Christen für die Welt wirksam werden.

Historisch hat diese Nachfolge Christi ihre Wurzeln in dem Verhalten der Jünger Jesu, die das Wanderleben des Meisters teilten und hierbei Verkündigungsaufgaben übernahmen. Im Urchristentum, das den exemplarischen Charakter dieses Jüngerverhaltens erkannte, wurde die Nachfolge Christi daher als Verpflichtung für den gläubigen Christen betont (Mk 8,34; Lk 14,25-35). Nachfolge Christi ist hier die Unterstellung der ganzen gläubigen Existenz unter die Weisung des erhöhten Herrn (Joh 8,12); sie ist Mit- und Nachvollzug seines Weges in Tod und Auferstehung (Röm 6,5) und schließt daher Leidensbereitschaft und Kreuzesnachfolge ein.[7]

Der Überblick über die Kriterien des Allgemeinen Gerichts hat deutlich gemacht, daß der Maßstab dieser großen Abrechnung Gottes mit der Menschheit wesensmäßig mit Gott selbst und seiner Offenbarung in Schöpfung und Geschichte verbunden ist. Aufschluß darüber geben mit überwältigender Ausführlichkeit und Klarheit die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. Ihre Kenntnis und Beachtung ist darum der beste Weg zur Vorbereitung auf das Allgemeine Gericht und die sich daran anschließende Vollendung des Menschen in Gott.

---

7 So Schnackenburg, Biblische Ethik, S. 547; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. München 1962. Zur Vorbereitung des Gedankens vgl. F. J. Helfmeyer, Die Nachfolge Gottes im Alten Testament. Bonn 1968.

Die göttlichen Gerichte in der Apokalypse

Von Hans Urs von Balthasar

1. Das Gericht des Lammes

Viele Christen wissen mit dem letzten Buch des Neuen Testaments nichts anzufangen; es ist nicht nur dunkel, sondern scheint ihnen auch ein Rückschritt gegenüber der Heilsbotschaft des Neuen Testamentes zu sein, ist es doch scheinbar erfüllt vom Zorn göttlicher Gerichte über die Bosheit und Unbekehrbarkeit der Welt. Aber wenn wir das geheimnisvolle Visionsbuch näher betrachten, lichtet sich doch manches; gewiß sind die Schauungen des Liebesjüngers eine Art Synthese der ganzen Heilsgeschichte, worin auch das Alte Testament seine bleibende Bedeutung erhält, dennoch ist die Apokalypse wesentlich das Buch des Lammes, das gesiegt hat (5,5, vgl. Joh 16,23: »Seid getrost, ich habe die Welt besiegt«) und als einziges die Macht erhält, das siebenfach versiegelte Buch der Weltgeschichte zu öffnen und seinen Sinn zu deuten. Damit werden die Gerichtsszenen der Apokalypse zugleich eine Zusammenfassung des Evangeliums und seiner Deutung durch die Apostel, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Gottes Gerichte, so unbedingt »gerecht« sie sind (2 Tim 4,8), bleiben für Menschen »unerforschlich« (Röm 11,33); am deutlichsten wird uns dies, wenn wir die scheinbar unvereinbaren Aussagen Jesu bei Johannes nebeneinanderstellen. Einerseits sagt er, er sei nicht gesandt, die Welt zu richten (Joh 3,4; 12,47), sondern sie zu retten. Andererseits kann er auch sagen: »Wenn ich richte, dann ist mein Gericht wahrhaftig« (8,15), und er habe noch »vieles über euch zu richten« (8,26). Und ausdrücklich wird ihm »vom Vater das ganze Gericht übergeben« (5,22), so daß es geradezu heißen kann: »Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen« (9,39), ein Gericht, das sich jetzt, durch sein Dasein unter den Menschen vollzieht und sich offen am Weltende vollziehen wird (5,25-30). Diese harte Dialektik beginnt sich zu lockern, wenn wir die Aussage hören: »Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten. Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am Jüngsten Tage« (12,47 f.). Man könnte — und das im Vorblick auf den Sinn der Apokalypse — dies deutend so übersetzen: Wer mich (der ich das Wort bin, aber nicht richten will) verwirft, der will das Gericht, er richtet sich selbst, von mir, dem Retter, weg. Das rettende Wort Gottes, das Jesus ist, ist wie ein »zweischneidiges Schwert« (vgl. Apk 1,16), das im Menschen alles »nackt und bloß offenlegt« (Hebr 4,12 f.) und damit enthüllt, ob einer gerettet werden will oder nicht, anders gesagt: ob er die Gesinnung des Retters und Vergebers zur seinen machen will

oder nicht. Damit haben wir einen Schlüssel für das Ganze, nicht nur der Apokalypse, sondern für das ganze Neue Testament. Dem Schalksknecht, dem alles vergeben wurde und der selbst nicht vergibt, kann nur das entsprechende Urteil zuteil werden (Mt 18,32ff.). »Nach deinen eigenen Worten wirst du gerechtgesprochen werden und nach deinen eigenen Worten verurteilt werden« (Mt 12,37). Und genauso: »Das Gericht wird erbarmungslos sein gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat; die Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht« (Jk 2,13). Wer die Rettung durch Jesu Kreuz nicht will und »sein Blut mit Füßen tritt«, für den ist, nachdem Gott mit seinem Sohn »alles gegeben hat« (Röm 8,32), schlechterdings nichts mehr übrig (Hebr 10,26f.). Deshalb fügt das Gebet des Herrn an einer einzigen Stelle eine einschneidende Klausel hinzu: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«; dazu die Erklärung: »Wenn ihr den Menschen nicht verzeiht, so wird auch euer Vater eure Fehler nicht verzeihen« (Mt 6,12.15), ja geradezu: nicht verzeihen können. Deshalb kann in der Apokalypse beim letzten Gericht nicht nur *ein* Buch aufgeschlagen werden, Gottes Buch des Lebens, sondern zwei: auch das Buch »der Werke«, wonach ein jeder gerichtet wird (1 Petr 1,17; Apk 20,12). An der göttlichen Prärogative des Richtens wie an der unbeugsamen Forderung, angesichts des Gerichtes dem Nächsten zu verzeihen (vgl. Mt 5,23f.), versteht sich das alle Bücher des Neuen Testaments durchziehende Verbot, den Nächsten zu richten: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet« (Mt 7,1; vgl. Röm 12,19; 1 Kor 4,5; Jk 4,12; 5,9), es sei denn, Jesus gebe die Vollmacht, in seinem Geist und Auftrag zu richten (Joh 20,22f.; 1 Kor 2,15; 5,12) oder es wird im endgültigen Gericht den Heiligen gegeben, mit Christus zusammen zu richten (1 Kor 6,2; Apk 20,4).

Daß dem Lamm das Buch der Weltgeschichte zur Öffnung übergeben wird (Apk 5,1-14), heißt dasselbe, wie daß dem Sohn vom Vater das ganze Gericht übergeben wird (Joh 5,22). Nun hat Gericht als solches immer eine Seite der Strenge, welcher der Gerichtete sich unterwerfen muß; er wird abhängig von einem ihm unbekannten Urteil (1 Kor 4,5f.). Ein Moment der Furcht ist damit notwendig verbunden (Mt 10,28), so sehr wir auf das Erbarmen des Richters hoffen dürfen und müssen. Das ist um so aktueller, je näher der Gerichtete mit dem Richter im Bund steht, deshalb beginnt das Gericht notwendig »beim Haus Gottes« (1 Petr 4,17). So war es schon alttestamentliche Tradition (Ez 9,6; Mal 3,1-5). Und so wird es handgreiflich, wenn das Buch der Offenbarung mit den sieben Sendschreiben beginnt, die nichts anderes sind als sorgfältig detaillierte Gerichte des Lammes über die Kirche, die hier durch die sieben so verschiedenen Gemeinden verkörpert wird. Kein pauschales Gericht über ein ohnehin im ganzen sündiges Volk, sondern eine genau angelegte Sonde, die in jeder Gemeinde das Für und Wider feststellt. Die Urteile sind unerbittlich: »Ich kenne deine Werke, dem Namen nach lebst

du, in Wirklichkeit bist du tot« (3,1). Oder: »Ich kenne deine Ausdauer, aber das habe ich gegen dich . . .« (2,19). Dieses Gericht ergeht jetzt und die ganze Weltzeit hindurch und findet seinen Abschluß beim letzten Gericht, da »die Toten, groß und klein, vor dem Thron stehen« (20,12). An den Sendschreiben ersieht man, daß das Gericht des Lammes unerbittlich ist; diese Exaktheit wird mit einem alttestamentlichen, uns paradox klingenden Ausdruck der »Zorn des Lammes« genannt, vor dem man kaum zu bestehen wagt (6,16 f.). Aber das Erstaunliche ist, daß die am härtesten behandelten Gemeinden — wie Laodizea — die schönsten »Geistsprüche« des Trostes und der Verheißung erhalten, und gerade Laodizea wird gesagt: »Alle, die ich liebe, weise ich zurecht und züchtige sie; sei also eifrig und bekehre dich« (3,19). Zorn ist ein anderes Wort für Gottes »Eifersucht«, die keine leichtfertige Verletzung seines Treuebundes mit Israel und mit der Kirche duldet. Vom Richtenden her ist die Züchtigung medizinal gemeint (Spr 3,12; 1 Kor 11,32; Hebr 12,5-11); falls sie, wie bei den »Zornschalen« der Apokalypse zunächst Verhärtung der Menschen bewirkt, ist dies weder Gottes Absicht noch Schuld (Apk 9,20 f.; 16,9.11). Man wird sogar sagen, daß — wie im Leben Jesu auf Erden — die je größere Liebe einen je größeren Widerstand dagegen erzeugt hat, so auch die Weltgeschichte im ganzen unter dieses Gesetz gestellt erscheint. Doch ist andererseits nicht zu übersehen, daß mit der dritten Siebenerreihe von Strafen (15-16) »der Zorn Gottes sein Ende findet« (15,1) und bei der letzten ausgegossenen Zornschale die Stimme ertönt: »Es ist geschehen« (16,17), beinah ein Widerhall des abschließenden Kreuzeswortes: »Es ist vollbracht.«

2. *Die Gegenmächte*

Die eben erwähnte weltgeschichtliche Steigerung in der Apokalypse wird am deutlichsten dort, wo die Geburt des Messiaskindes zum Anlaß für den Hinauswurf des Satans und seiner Engel aus dem Himmel und für deren »große Wut« auf Erden wird, weil sie wissen, daß ihre Zeit kurz ist (Apk 12,7-12). Denn erst jetzt erscheinen die »Tiere«, das heißt die anti-trinitarische Verschwörung der Hölle, der »Macht verliehen wird über alle Geschlechter, Stämme, Sprachen und Völker«, sogar »mit den Heiligen Krieg zu führen und sie zu besiegen« (13,7; 11,7), und zuletzt »das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt zu umzingeln« (20,8). Aber diese Art Gegengericht der Hölle gegen den Himmel kann nur aufgrund einer vorausgehenden Niederlage des Teufels hin erfolgen, wie mit der Apokalypse zusammen auch das Evangelium es kündet: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18). Und vor dem Leiden: »Jetzt ergeht das Gericht über die Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen« (Joh 12,31), und: »Ich habe die

Welt überwunden« (16,31). Über das Verhältnis dieses »Jetzt« zum einstigen Endgericht wird später zu reflektieren sein.

Das Gericht über die Gegenmächte ist ein strenges und kompromißloses, es steht nicht im Gegensatz zu den Gerichtsdrohungen Jesu, die von den Vertretern einer »bedingungslosen Barmherzigkeit Gottes« als Kern der Botschaft Christi geflissentlich übersehen werden, man denke nur an den Fluch über die unbußfertigen Städte (Mt 11,20-24) oder denjenigen über den unfruchtbaren Feigenbaum (Mt 21,18-22), oder die Drohungen gegen die Verführer, die mit einem Mühlstein in die Tiefen des Meeres versenkt werden sollen (Mt 18,6 ff.). Dieser Mühlstein kehrt in der Apokalypse wieder, da der Engel ihn mit Wucht ins Meer wirft: »Mit gleicher Wucht wird Babylon hingeschleudert werden« (Apk 18,21).

Wer oder was sind diese mit solcher Ausdrücklichkeit gerichteten Mächte? Sicher keine bloßen Abstrakta, sondern reale Gewalten, wie sie auch Paulus versteht und schildert. Daß die teuflische Trinität, die vornehmlich als Tiere geschildert wird (»die alte Schlange« oder der »feuerrote Drache« 12,3.9; das lästernde Tier aus dem Meer 13,1, und das »andere Tier« mit zwei Hörnern wie ein Lamm, das redet wie der Drache 13,11), und die Macht hat, die ganze Welt zu verführen, deutet auf eine durchaus wirkliche Realität, obschon sie nicht menschlich-personal zu sein braucht. Dasselbe gilt von der großen Hure Babylon, »die mit dem Taumelwein ihrer Unzucht alle Völker berauscht hat« (14,8) und trunken ist vom Blut der Heiligen (17,6). Eine reale Macht, entgegengesetzt, wie vom Alten Bund her bekannt, der realen Stadt Jerusalem, dennoch keine Einzelperson. Das Gericht über Babylon ist, daß sie verzehrt und verbrannt wird (17,16; 18,8), »denn mächtig ist der Herr, der sie richtet«. Im Gegensatz zum Jesaja-Schluß, wo die Bewohner Jerusalems hinausziehen, um »die Leichen der Menschen anzuschauen, die von Mir abgefallen sind, denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen« (Jes 66,24), gibt es bei dieser Selbstverzehrung des Bösen nur noch einen Anblick des aufsteigenden ewigen Rauches aus der Ferne (18,17; 19,3); diese zeitlose Selbstverzehrung ist ebenso geheimnisvoll wie Babylon selbst (17,5), sie kann nicht »beschaut« und begriffen werden, es gibt nur ein »Staunen« (17,8) darüber. Die Bilder für diese Verzehrung wechseln: sie kann auch als ein »Aufgefressen-Sein« (19,8) oder als ein »Feuersee« (20,9.14) geschildert werden, in den nicht nur die satanische Trinität, sondern auch »der Tod und die Unterwelt« versenkt werden (20,14), die ebenfalls kosmische Mächte sind (vgl. 6,8), aber keinesfalls Personen. Es entspricht aber der ganzen Gerichtsverkündigung Jesu, daß auch alle Menschen, die sich als Verführte den gegengöttlichen Mächten verschrieben haben, die »das Zeichen des Tieres tragen« (13,16) und deshalb »nicht im Buch des Lebens eingezeichnet sind«, mit »in den Feuerpfuhl geworfen« werden (20,15). Der Ernst möglichen endgültigen Verlorengehens ist aus Jesu Botschaft nicht

entfernbar: »Ich habe euch nie gekannt, hinweg von mir« (Mt 7,23). »Ich kenne euch nicht« (Mt 25,12), »Hinweg von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer« (Mt 25,41), »die Lästerung wider den Geist wird nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der künftigen Welt« (Mt 12,31 f.). »Fürchtet Den, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle« (Mt 10,28).

Trotz aller dieser nicht wegzudeutenden Worte darf die Hoffnung für die Sünder nicht aufgegeben werden, wie viele Stellen bei Paulus und Johannes es nicht nur gestatten, sondern nahelegen. Für die bösen Mächte ist Christus nicht gestorben, wohl aber für alle Menschen. Nur steht es niemandem zu, hier Theorien aufzustellen, was der souveräne Richter über Lebende und Tote über alle und jeden verfügen wird. Nachdem Himmel und Erde »verschwunden sind«, schlägt das Lamm die Bücher auf, während alle »Toten, groß und klein, vor dem Throne stehen«, »und sie wurden gerichtet, ein jeder nach seinen Werken« (20,13). Die Apokalypse bleibt im Hauptteil eine Folge von Visionen, die nur Aspekte und Ausschnitte der Gerichtswirklichkeit zeigen, und zwar unter deutlicher Hereinnahme alttestamentlicher Perspektiven. Es ist schlechterdings unerlaubt, die Visionswirklichkeiten in Schilderungen weltgeschichtlicher Abläufe zu transponieren.

3. Von den Zeiten des Gerichts

Das zuletzt Gesagte läßt uns vorweg ahnen, daß uns das letzte Buch der Bibel nicht mehr über die Zeiten des Gerichts verraten wird als die früheren. »Es steht euch nicht zu, Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat« (Apg 1,7). Die Sendschreiben zeigen uns, daß der Herr der Kirche immer schon begonnen hat, vom Himmel her die Erde zu richten. Und die zeitlich nicht festlegbare Folge von Gerichten die ganze Apokalypse hindurch beweist, daß die Weltgeschichte immerfort unter Gottes Gericht steht. Dieses wird als zweiseitig geschildert: Es gibt die Zahl der Auserwählten, die vor dem Ergehen der Gerichte besiegelt und in gewisser Beziehung geschont werden (7,1-4) und dem Lamme überall hin folgen (14,1-5), die aber als die Zeugen des Lammes trotzdem von der Übermacht des Bösen »besiegt und getötet« (11,7) werden können, obschon Gottes Macht sie auferstehen lassen kann (11,10 ff.). Von diesen erwählten Zeugen ist schwer zu sagen, ob sie nur auf Erden oder nicht in geheimnisvoller Weise auch schon vorweg im Himmel leben. Die Apokalypse stellt ja immer zwei Bühnen übereinander vor: die Erde mit ihren Schrecken und den Himmel mit seiner Seligkeit und ewigen Liturgie; die gegensätzliche Gleichzeitigkeit beider kann bis zu der äußersten Szene gehen, wo im Himmel das Hochzeitsmahl des Lammes gefeiert, auf Erden das große Mahl aller Vögel geschildert wird, die »das Fleisch von Königen, Heerführern, Mächtigen, von Rossen und ihren Reitern, von allen Freien und Sklaven, von Groß und Klein« fressen (19,1-18).

Vermittlungen zu zeigen ist nicht Sache des Visionsbildes. Die Ereignisse bleiben zeitlos. Wann ist »die Erntestunde gekommen«, wann ist »das Getreide der Erde reif geworden« (14,13), so daß mit der großen und blutigen Weizen- und Weinernte begonnen werden kann (14,14-20)?

Und noch schwieriger: wann beginnt das »tausendjährige Reich«, während dem die Mächte des Bösen vorläufig zurückgedrängt werden, um die Seelen der für Christus Gemarterten in einer »ersten Auferstehung« lebendig werden und mit Christus zusammen herrschen und richten zu lassen (20,4-6)? Das Bild vom tausendjährigen Reich stammt aus der jüdischen Apokalyptik und muß im christlichen Zusammenhang anders als innergeschichtlich gedeutet werden. Man möchte es — etwa im Hinblick auf die »Geistsprüche« der sieben Sendschreiben (»Wer siegt, den will ich zu einer Säule im Tempel meines Gottes machen« 3,12) — auf jene »Seligen und Heiligen« (20,6) hin auslegen, die schon vor der »Auferstehung am Jüngsten Tag« (Joh 6,40 usf.) in einer geheimnisvollen Leibhaftigkeit mit Christus auferstanden und mit ihm als besonders Gesendete und Richtende die Geschicke der Weltgeschichte bestimmen. Man darf dabei zurückdenken an die bedeutsame Stelle bei Mt 27,51-53, wo beim Tod Jesu die Gräber sich öffnen und »viele Leiber der Entschlafenen nach seiner Auferstehung aus ihren Gräbern herauskommen« und (nach der Ansicht einer Überzahl von Theologen) auch mit Jesus leiblich zum Himmel fahren. Maria wäre dann dem Vorrang nach die Erste, aber nicht die einzige, die leiblich auferstanden ist. Das hindert nicht, daß auch die Apokalypse ein Endgericht über alle Toten kennt (20,11-15) und zusammen damit eine vollkommene Verwandlung von Himmel und Erde, auch ein vollkommen neues Zusammenwohnen Gottes mit der Menschheit im »himmlischen Jerusalem«, das auf die Erde herabkommt (Apk 21-22,5).

Es gibt aber noch einen sehr bezeichnenden Zug in der Beschreibung des letzten Gerichts. Bei Matthäus heißt es: »Dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen; alle Völker auf Erden werden wehklagen und werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen« (24,30). Das Zeichen ist doch wohl das Kreuz, während die »Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels« aus Daniel stammt. Was ist es mit dem Wehklagen aller Völker — angesichts des Kreuzes? Es gibt eine Stelle beim Propheten Sacharja, die Johannes zweimal zitiert: »Sie werden hinblicken auf den, den sie durchbohrt haben« (Sach 12,10). Die Stelle wird bei der Durchbohrung Jesu am Kreuz angeführt (Joh 19,37), aber noch einmal zu Beginn der Apokalypse, zusammen mit einem Teil der Danielstelle: »Siehe, er kommt auf den Wolken des Himmels, und schauen wird ein jedes Auge, und alle, die ihn durchbohrt haben, und wehklagen werden seinetwegen alle Geschlechter der Erde« (Apk 1,7). Das Bedeutsame ist hier, daß der Richter als der Gekreuzigte erscheint und daß alle Sünder bei seinem Anblick erkennen müssen, was sie angestellt

haben, wobei die Klage der Völker — glücklicherweise — nicht über sich selbst erfolgt, sondern über ihn, an dem sie alle schuldig geworden sind. Das Bild ihrer eigenen Schuld wird ihnen — wohl zum erstenmal — in dieser Ganzheit vorgestellt, und angesichts dieses Bildes erfolgt — wie zu Anfang gezeigt wurde — eine Selbstverurteilung der Sünder, wobei der Entscheid des Richters über sie verschwiegen wird. Er kann, wenn er will, die über ihn Klagenden begnaden, aber das bleibt sein Geheimnis.

Apokatastasis: Faszination und Aporie

Von Leo Scheffczyk

Der Glaube, der unaufhörlich um das Geheimnis Gottes kreist, erfährt an manchen Punkten dieser Bewegung einen besonderen Widerstand. Wie die Geschichte der Glaubenslehre ausweist, geschah dies seit je bei der Wahrheit von der Existenz eines endgültigen Heilsverlustes und einer ewigen Verwerfung. Chrysostomus († 407) zählt sie zu den »erschütternden Wahrheiten«[1]. »Wie schreckhaft«, ruft Augustinus angesichts der wiederholten Warnungen Jesu vor dem »Feuer der Hölle« aus.[2] In neuerer Zeit sprach M. J. Scheeben von einem »wahren Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit die Erkenntnis und die Begriffe der natürlichen Vernunft übersteigt«[3]. Bei Teilhard de Chardin († 1955) bewegt sich der Glaube an die Hölle am äußersten Rand des Selbstwiderspruches: »Mein Gott, keines der Geheimnisse, an die wir glauben müssen, verletzt unsere menschlichen Anschauungen schmerzlicher als das Geheimnis der Verdammung . . . Du mein Gott, hast mir befohlen, an die Hölle zu glauben.«[4] Schwerlich kann eine solche Spannung ausgehalten werden, so daß es schließlich zu dem Ausbruch kommt: »Die Hölle ist etwas so furchtbar Belastendes, daß man, wenn man sie ernst nimmt, etwas gegen sie schreiben muß.«[5] Immerhin hat sich hier noch ein Gespür für das *tremendum* wie für das *fascinosum* dieser Wahrheit erhalten. Beides scheint dort aufgegeben, wo sich auf dem Wege der Entmythologisierung wie bei H. Zahrnt die triviale Empfehlung einstellt: »Gar nicht darum kümmern.«[6]

Aber eine genauere Diagnose des Zeitbewußtseins ergibt, daß solche religiösen Urbegriffe und -gehalte vom menschlichen Denken zwar zurückgedrängt, aber nicht ersatzlos gestrichen werden können.

1. Ambivalenz des Zeitempfindens

Vordergründig scheint die Meinung beherrschend zu sein, daß dem aufgeklärten modernen Bewußtsein das Verständnis für einen jenseitigen Zustand der Unseligkeit gänzlich verloren gegangen sei, weil Empirie, Erfahrung und

1 Homilien zum 2. Thessalonicherbrief 2,3.

2 De civitate Dei XII, 9.

3 Die Mysterien des Christentums (hrsg. von J. Höfer). Freiburg 1941, S. 578.

4 Der göttliche Bereich. Freiburg 1962, S. 182.

5 W. Gössmann, Immer irdischer. Himmel und Hölle in der Literatur. In: »Die neue Ordnung« 37 (1983), S. 433.

6 Wozu ist das Christentum gut? München 1972, S. 214.

Wissenschaft solche Gedanken nicht mehr vermitteln. In der (neomarxistischen) Religionskritik eines E. Bloch ist die »fixe Zweiheit von Himmel und Hölle« nur eine Reproduktion der Zweiheit der alten Klassengesellschaft.[7] Für den Existentialismus K. Jaspers' ist der Gedanke an die ewigen Höllenstrafen ein Machtmittel in der Hand der nach Beherrschung der Seelen trachtenden Kirche, mit Nietzsche »das fruchtbarste Ei ihrer Macht«[8]. Als von der Angst bestimmt, kann die »Hölle« nicht einmal mehr als reine Chiffre anerkannt werden, weil sie das Ewige nicht im Augenblick der Entscheidung sucht, sondern in einem zukünftigen Zustand.[9] Einem charakteristischen Grundgefühl auf seiten der Christen selbst gibt der Nichtchrist W. Kaufmann Ausdruck, wenn er sie sprechen läßt: »(Wir wissen) weder was die Hölle ist, noch ob tatsächlich jemand sich dort findet. Am Ende stellt sich heraus, daß wir vielleicht doch alle in den Himmel kommen. Vielleicht. Wir wissen es nicht.«[10]

Aber das Fatale eines solchen grundsätzlichen Agnostizismus ist darin gelegen, daß auch der »Himmel« seine Leibhaftigkeit und Realität verliert. Das äußert sich zunächst in dem Wunsch, die antithetische Formel von »Himmel und Hölle« durch den Zusammenschluß (sprachlich wie sachlich) von »Himmel und Erde« zu ersetzen.[11] Da aber das Wort »Himmel« heute fast nur noch als Ausdruck für etwas Bildhaft-Kosmisches verstanden wird, kommt es zu einem alleinigen Realitätsanspruch der Erde, auf der als einziger Wirklichkeit »Himmel« und »Hölle« gewisse Erklärungsfunktionen übernehmen: der Himmel geht als »Paradies auf Erden« in die Erwartungen der politischen Utopie ein, die »Hölle« figuriert als Unheilszustand innerweltlicher Art. Für J. P. Sartre sind Hölle »die anderen«. T. S. Eliot versetzt die Hölle in den Menschen: »Die Hölle, das bin ich selbst«.[12] Für Th. W. Adorno und die »negative Dialektik« ist die Hölle eine gesellschaftliche Wirklichkeit, der in sein Gegenteil umgeschlagene Fortschritt, für welchen der Terror von Auschwitz das satanische Symbol ist.[13]

So scheint das moderne Denken auf den verschiedensten Wegen (der Entmythologisierung, Existentialisierung oder der Sozialisierung) zur Verendlichung und Verdiesseitigung jeder transzendenten Realität zu führen. Der ursprüngliche Transzendenzbezug der Rede von der Hölle ist unterbro-

---

7 Das Prinzip Hoffnung (Suhrkamp). Frankfurt a. M. 1959, S. 1332.

8 Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, S. 85.

9 Ebd., S. 168.

10 Der Glaube eines Ketzers. München 1965, S. 271.

11 W. Gössmann, a.a.O., S. 432.

12 Vgl. zur neueren Literatur H. G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik. Gütersloh 1973, S. 277 ff.

13 Vgl. dazu W. Maas, Gott und die Hölle. Studien zum descensus Christi. Einsiedeln 1979, S. 306.

chen. Das Metaphysische an dieser Vorstellung scheint in die psychische, soziale und geschichtliche Immanenz umgeklappt und von ihr verschlungen zu sein. Nun kann die »Hölle« nur noch als allegorisches Wortspiel oder als Theaterrequisit Geltung beanspruchen. Die christliche Transzendenz und Leibhaftigkeit scheint unwiederbringlich verloren.

Und doch gibt die Situation auch die andere Seite zu erkennen. Die Immanentisierung der »Hölle« zeitigt als Nebeneffekt eine neuartige Erfahrung der nichtseinsollenden Realität und Intensität menschlicher Nöte und Leiden und eine Amplitude des Bösen, die rein innerweltlich nicht zu erklären ist. Für Sartre sind die alten phantasievollen Bilder wie »Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost« im Vergleich mit der »Hölle«, welche »die anderen« bereiten, nur »ein Witz«. Die profane Eschatologie der modernen Dichtung zeichnet realistisch gemeinte Katastrophenbilder, die der alten Apokalyptik in nichts nachstehen. Nach Th. W. Adorno kann das Ausmaß der Katastrophen der Geschichte nicht mehr mit politisch-abstrakten Kategorien erfaßt werden.[14] »Hölle« wird so zu einem die Empirie übersteigenden, endgeschichtlichen Symbol, das den Ausblick auf Transzendenz eröffnet und einen Reflex jüdisch-messianischer Hoffnung freisetzt, wenn auch noch nicht mit dem Gerichtsgedanken verbunden. Dieser aber stellt sich gelegentlich sogar an gänzlich unvermuteter Stelle ein, bei einer auf Zeichen der Transzendenz achtenden Soziologie. Vom absoluten Anspruch des Humanum beeindruckt, fordert P. L. Berger für die Äußerungen des monströsen Bösen, das die *conditio humana* übersteigt, auch einen »Fluch von übernatürlichem Ausmaß«[15].

So hat die »Hölle« auch im modernen Denken ihre Bedeutung nicht eingebüßt, obgleich die Spannweite der Auffassungen beträchtlich ist und von einer literarischen Figur bis hin zur realistischen Jenseitsvorstellung reicht.

2. *Der Glaube der Kirche*

Gegenüber dem Pluralismus der Meinungen im modernen Denken hat die Kirche eine bemerkenswerte Konstanz in der Bezeugung der Wahrheit von einer ewigen Strafe gezeigt, auch gegenüber manchen Abschwächungen oder Abirrungen in den eigenen Reihen (so u. a. zeitweilig bei Hieronymus im Abendland, bei Origenes, Gregor v. Nyssa, Theodor von Mopsuestia im Morgenland). Die kirchliche Lehrverkündigung sah sich hier der Wahrheit und Authentizität der biblischen Offenbarung und inneren theologischen Notwendigkeiten verpflichtet, so daß sie die diesbezüglichen Entscheidungen nicht dem Zeitempfinden oder wechselnden philosophischen Ansichten

14 Ebd., S. 309.

15 P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdekkung der Transzendenz. Frankfurt 1970, S. 95.

überließ. Dabei traten als immer wieder berufene Kerngedanken hervor: die gerechte Vergeltung für die unbereuten Sünden, die Ewigkeit der Strafe, der Verlust der Gottschau und (weniger betont) der auch die leibliche Wirklichkeit ergreifende Schmerz (»Höllenfeuer«). Das wesentliche Moment der Ewigkeit des Heilsverlustes wurde im Gegensatz zur Auffassung der Origenisten noch verstärkt, so vom Partikularkonzil von Konstantinopel i. J. 543: »Wer sagt oder glaubt, die Strafe der bösen Geister und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde nach bestimmter Zeit ein Ende haben und dann komme eine völlige Wiederherstellung (Apokatastasis) der bösen Geister und der gottlosen Menschen, der sei ausgeschlossen« (DS 411).

Am Ausgang der Väterzeit wird diese Entscheidung in der sogenannten »Fides Damasi« wiederholt: »Wir glauben, daß wir, durch Christi Tod und Blut gereinigt, von ihm auferweckt werden am Jüngsten Tag, in dem Fleisch, in dem wir jetzt leben, und wir haben die Hoffnung, daß wir von ihm erlangen werden entweder ewiges Leben als Belohnung des guten Verdienstes oder für die Sünden die Strafe der ewigen Verdammnis« (DS 72). An dieser Formel ist bemerkenswert, daß sie den Begriff der Ewigkeit in strenger Parallelität für die Heils- wie für die Unheilsseite ansetzt, so daß ihr eine Erklärung nicht gerecht wird, welche die Verhältnisse auf der Unheilsseite anders bewerten würde als auf der Heilsseite. Bedeutsam ist auch der Umstand, daß die Formel im Bewußtsein der universalen Erlösungstat Christi und ihres Abschlusses bei der Parusie gesprochen ist und damit der Gedanke einer Anwendung der Erlösung auf die Verworfenen (etwa beim Höllenabstieg Christi) ausgeschlossen ist.

Das vierte Laterankonzil (1215) bestätigt diese Lehre, wenn es erklärt, daß Christus »die Lebenden und die Toten richten [wird] und jedem, den Verworfenen wie den Erwählten, vergelten [wird] nach seinen Werken ..., damit die einen mit dem Teufel die ewige Strafe und die anderen mit Christus die ewige Herrlichkeit empfangen« (DS 801). Es ist nur ein Reflex dieser kontinuierlichen Verkündigung, wenn es neuerdings im »Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie« (17. Mai 1979) heißt: »Die Kirche glaubt, indem sie am Neuen Testament und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt«. Die Existenz der Verwerfung voraussetzend, heißt es vom »Fegfeuer«, daß es »von der Strafe der Verdammten völlig unterschieden ist«. »Himmel«, »Hölle« und »Fegfeuer« sind demnach als Realitäten verstanden.

Bedeutsam ist (neben der Auslassung aller Phantasievorstellungen über die Hölle) auch die Versicherung, daß die Kirche sich hier mit Schrift und Tradition eins weiß und damit eine Offenbarungswahrheit verkündet. Sie tut

das sicher nicht ohne Kenntnis der Tatsache, daß der »Schriftbeweis« mit Hilfe der historisch-kritischen Methode nicht ohne gewisse Schwierigkeiten ist; denn die Vorstellung vom Straf- und Vergeltungsort hat ihre natürlich-geschichtlichen Voraussetzungen im Denken der alten Welt wie im Bereich der jüdischen Apokalyptik (Scheol; Gehenna). So gebraucht auch das Neue Testament die phantasiereichen Bilder vom unterirdischen Strafort (Mt 11,23; Lk 10,15; 16,23; Offb 20,13), »wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt« (Mk 9,48), wo »sie heulen und mit den Zähnen knirschen« werden (Mt 13,42). Im Lk-Evangelium kommt (freilich als Ausnahme) eine Ausmalung der Qualen vor (vgl. Lk 16,23—26). Dagegen spricht Paulus über diesen Zustand ohne Bilder, wenn er ihn als »Verwerfung«, als »Verlorenheit« (2 Thess 1,9; 1 Kor 1,18), als »Verderben« bezeichnet (1 Tim 6,9).

Darum kann die Abkunft der Bilder aus einem natürlich-geistesgeschichtlichen Grundbereich nicht gegen die Offenbarungstatsache als solche ins Feld geführt werden. Dagegen steht vor allem die Verkündigung Jesu selbst, die keinen Zweifel daran ermöglicht, daß die Aussagen über »Himmel« und »Hölle« wie auch über deren Ewigkeit keine Abschwächungen auf der Unheilsseite zulassen (vgl. u. a. Mt 25,46). Darum ist das Urteil begründet: »Alles Deuteln nützt nichts: Der Gedanke ewiger Verdammnis, der sich im Judentum der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte zusehends ausgebildet hatte . . ., hat seinen festen Platz sowohl in der Lehre Jesu . . . wie in den Schriften der Apostel.«[16]

Es bleibt freilich erwägenswert, aus welchen Gründen der Glaube der Kirche mit dieser Bestimmtheit an dem dunklen Geheimnis festhält. Die Theologie hat dafür manche Begründungen herangezogen. Es sind nicht nur rationale Gründe, die aus der Analogie menschlich-irdischer Verhältnisse erhoben werden, wie dem Verlangen nach Gerechtigkeit und Ausgleich, nach Strafe und Sühne (unter Hinzunahme des philosophischen Gedankens, daß die jenseitigen Zustände zeitüberhoben sind); es sind tiefere theologische Motivationen bestimmend: die Entscheidungsträchtigkeit des menschlichen Lebens, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, die Verendgültigung des menschlichen Geschicks im Tode, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die auch von der immer mitgehenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes nicht aufgehoben werden darf. Auf der Grundlage Augustinischer Gedanken lehren Thomas v. Aquin und Bonaventura einhellig: Gott, der in der Schöpfung seine Allmacht offenbart und in der Vorsehung seine Weisheit kundtut, erweist in der Erlösung seine Barmherzigkeit, aber in der zugelassenen Verlorenheit seine Gerechtigkeit.[17] Es ist also die spannungsreiche Fülle

16 J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (Kl. kath. Dogmatik IX, hrsg. von J. Auer und J. Ratzinger). Regensburg 1977, S. 176.

17 Vgl. J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu«. Der Glaube an die Vollendung der Welt. Regensburg 1984, S. 69.

des geheimnishaften göttlichen Wesens, das hinter der Wahrheit von der Verwerfung steht. Ihm entspricht in Abbildung des göttlichen Urbildes ein Verständnis des Menschen, in dessen Freiheitsanlage ebenfalls die unendlichen Möglichkeiten der Entscheidung für oder gegen Gott angelegt sind. Der Mensch wird so zu einem zwischen endgültigem Heil oder Unheil eingewiesenen Wesen, zu dessen Existenzvollzug die radikale Entscheidung gehört.

Aber hinter dieser Lehre der Kirche stand immer auch das Urteil der praktisch-ethischen Vernunft, daß nämlich der Ernst des sittlichen Lebens ohne diese absolute Gegensätzlichkeit nicht aufrecht zu erhalten wäre. Die Bündelung dieser Argumente erschien dem christlichen Denken so überzeugend, daß hier ein weitgehender Konsens der großen christlichen Bekenntnisse gegeben war. So konnte W. Bieder für die Zeit seit 543 bis zum 19. Jahrhundert feststellen, daß nicht nur die katholische Theologie, sondern »mit ihr ... sowohl die altreformierten als auch altlutherischen Dogmatiker gegen die Origenisten und die Wiedertäufer die Ewigkeit der Höllenstrafen [lehren]«.[18]

3. Wiederaufleben der Apokatastasis

Dagegen ist die moderne Theologie andere Wege gegangen, die vielfach dem Ziel einer Aufhebung des Gedankens an eine ewige Verwerfung zulaufen, ohne doch die origenistische Apokatastasislehre förmlich wiederaufnehmen zu wollen. Seit der anthropozentrisch gerichteten Aufklärung suchen protestantische Theologen Anschluß an den von Lessing propagierten Erziehungs- und Entwicklungsgedanken zu finden[19], der die Entfaltung des Geistes gleichsam in eine unendliche Bewegung hineinverlegt. Dabei wird ein postmortaler Zustand der Unvollkommenheit und Verlorenheit des Geistes nicht geleugnet, aber nicht als endgültig verstanden. Es ist eine Art »sokratischer Hölle«, in welcher der Mensch sich durch wachsende Erkenntnis vom Bösen zum Guten, vom Unglück zum Glück emporranken kann. Der Grund für diese Möglichkeit liegt in einer andersgearteten Auffassung von Gut und Böse, die nicht mehr (wie im biblisch-christlichen Denken) als absolute Gegensätze gesehen sind, sondern die als Stufungen des weniger und höher Vollkommenen ausgegeben werden. Deshalb kann nach Lessing jeder Mensch seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Es ist das der widerspruchsvolle, schon von Thomas v. Aquin kritisierte Gedanke, aus dem bei strenger Folgerung abzuleiten wäre, daß auch die himmlische Seligkeit kein endgültiger Zustand wäre, sondern dem Wechsel ausgeliefert sein müßte.[20]

---

18 W. Bieder, Art. Hölle. In: Evang. Kirchenlexikon II. Göttingen 1958, S. 194.

19 Vgl. zum Folgenden L. Scheffczyk, Scheidung oder Rettung aller? In: »Die neue Ordnung« 37 (1983), S. 418 f.

20 S. th. III q. 99 a. 2 resp.

Eine Aufnahme dieses Entwicklungsgedankens, die aber faktisch mit einer starken Neigung zur origenistischen Apokatastasislehre zusammenging, zeichnete sich bei dem die Theologie des 19. Jahrhunderts beherrschenden Dan. Fr. Schleiermacher († 1834) ab, der die Auffassung vertrat, daß die Lehre von einer ewigen Strafe und Heillosigkeit einen Widerspruch zur Gnade und Liebe Gottes inkurriere.[21] (Er nahm damit ein Motiv auf, das in der neuesten Problematik wieder eine starke Beanspruchung erfährt.)

Mehr vom Rationalismus beeinflußt, forderte um die Wende des Jahrhunderts der protestantische Religionsphilosoph O. Pfleiderer († 1908) die Transformierung der strengen Lehre von den zwei möglichen Endzuständen zu einem freieren Denken von der »unendlichen Mannigfaltigkeit der jenseitigen Entwicklungsformen und -stufen«, ein Gedanke, »in welchem der unendlichen Liebe Raum bleibt zu endloser Betätigung ihrer erhabenen Wesenheit«.[22] Es kann nicht verborgen bleiben, daß das Ziel eines solchen Gedankens nur in der Preisgabe eines endgültigen Unheilszustandes gelegen sein kann, daß hier also die origenistische Lehre in verwandelter Form wieder aufgenommen ist.

Freilich vermochte das moderne Denken daraus keine letzte Beruhigung und Sicherheit zu entnehmen, wie das Beispiel des redlich-mühsamen Gedankenganges E. Troeltschs († 1923) zeigt. Von der Unvollkommenheit des sittlichen Strebens des irdischen Menschen beeindruckt, kann sich der Philosoph weder zu einer »Wiederbringung aller« und zu einer Universalität des Heils bekennen, noch aber auch vorbehaltlos für die Anerkennung einer Hölle plädieren. Aber es gibt Nichterwählte. »Wir kennen die Zwecke, die Gott mit den Nichterwählten verfolgt, nicht, wie wir den Weltzweck überhaupt nicht kennen.«[23]

Dieser relative Agnostizismus findet freilich in der neueren evangelischen Theologie keine rechte Resonanz. Hier sind die Tendenzen zur Annahme der Allversöhnung, auch wenn diese unter manchen Einschränkungen und Kautelen vorgetragen wird, stark entwickelt. Als Beispiel bietet sich die Stellungnahme des noch immer einflußreichen K. Barth an, der zwar am Gedanken des Gerichtes Christi über seine Feinde festhalten möchte und deshalb die Apokatastasis *als Lehre* nicht vertritt.[24] Aber auf Grund des Theologoumenons von der paradoxen Identität zwischen den Erwählten und den Verworfenen in Jesus Christus wie auch auf Grund der Behauptung von der unwiderstehlichen Gnade Christi drängen alle Gedanken zum Ziel der Allversöhnung hin, die im Weltengang eine grandiose Entsprechung von

21 Der christliche Glaube. Berlin ^{6}1884, § 18, 237.

22 Grundriß der christlichen Glaubenslehre. Berlin 1898. S. 225.

23 Glaubenslehre. München 1925, S. 383.

24 Kirchliche Dogmatik II/2. Zürich ^{2}1946, S. 529.

Anfang und Ende garantiert. Mit Recht wurde an Barth die Frage gestellt, warum man bei Annahme einer solchen idealistischen Konzeption vom Menschen noch Umkehr und Buße fordern sollte.

Ähnlich wird auch von J. M. Lochmann zunächst davor gewarnt, »die Hölle von vornherein auszuschalten«, um danach aber den Triumph der Gnade über die Hölle zu fordern unter Berufung auf das Schriftwort: »Hölle, wo ist dein Sieg?« (1 Kor 15,55). Verständlicherweise stellt sich gegenüber dieser offensichtlich doch unausgewogenen Einstellung die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer Weiterverwendung der Vorstellung von der Hölle. Die Antwort behebt die Zweideutigkeit keinesfalls, sondern steigert sie bis zur Widersprüchlichkeit, wenn sie besagt, daß die Hölle ein »Mythologoumenon« sei, dessen Sinn darin bestehe, einen »negativen Hinweis auf den freien Charakter der Gnade und auf die freie Verantwortung des Glaubens« zu geben. So kann der Theologe schließlich von der Apokatastasis als von einer »certitudo des Glaubens« sprechen, die freilich nicht dasselbe besagen sollte wie »eine selbstsichere securitas des Heilsbesitzes«. Aber wiederum wird man die Gegenfrage nicht unterdrücken können, wie die den Christen (zumal nach katholischem Glaubensverständnis) kennzeichnende Heilsunsicherheit gehalten werden könne ohne die Annahme einer existenten Heilsbedrohung. Charakteristisch für die schwankende theologische Denkweise ist schließlich auch hier die Wiederaufnahme der Barthschen Sentenz: »Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, ist ein Esel.«[25]

Streift man aber die ironische Schale dieses Wortes ab und dringt auf seine tiefere Bedeutung, so kann diese nur in der Annahme der Apokatastasis gelegen sein. An diese darf (und muß) man *glauben,* nur kann man sie *nicht lehren.* Es kann demnach etwas Gegenstand des Glaubens sein, was nicht zum Gegenstand der Glaubenslehre gemacht werden dürfe. Hier scheint auch die Zuordnung von Glaube und Theologie verfehlt zu sein.

Deshalb versucht eine neuere Richtung innerhalb der evangelischen Theologie die Lösung auf einem gewissen Mittelweg zu erreichen und eine Offenheit für beide Möglichkeiten einzuhalten: für den doppelten Ausgang des Welt- und Menschengeschicks (in Himmel oder Hölle) *und* für die Allversöhnung oder die Wiederbringung aller. Das strenge Entweder-Oder der biblischen Gerichtsreden, das auch bei Zubilligung gewisser Schwierigkeiten des neutestamentlichen Schriftbeweises im ganzen dem neutestamentlichen Denken durchaus entspricht[26], wird hier gleichsam für die Aufnahme eines Sowohl-als-Auch durchlässig gemacht.

Auch hier wird wiederum die Absicht zum Festhalten am Ernst der Gerichtsbotschaft bekundet und vor einer indifferenten Haltung bezüglich

25 Dogmatik im Dialog I. Gütersloh 1973, S. 314.

26 Vgl. Fr. Mussner, Apokatastasis. In: LThK I, Sp. 708 f.

Gut und Böse wie bezüglich des Gegensatzes von Heil und Unheil gewarnt. Es soll angeblich nur die Macht Gottes über die Sünder und die endliche Sieghaftigkeit der Gnade zur *höchsten* Geltung gebracht werden. Aber faktisch wird sie hier zur *alleinigen* Geltung geführt. Es ist jedenfalls nicht zu ersehen, wie der Gerichtsgedanke realistisch und ernstlich festgehalten werden kann, wenn der schließliche Ausgang des Gerichtes immer durch den Sieg der Gnade bestimmt ist.

An die Grenzen dieser Offenheit für beide Möglichkeiten stoßend, gibt E. Brunner zu, daß der Gerichtsgedanke auf solchen Voraussetzungen seine Kraft nicht behalten kann. Er stellt sich schließlich als der schwächere heraus, weil er (nach Brunner) nur mit Gottes Heiligkeit, nicht aber mit Gottes Liebe zusammengedacht werden kann. Darum sollen diese beiden Möglichkeiten (Heilsverlust der einen — Wiederbringung aller) als die beiden gültigen Stimmen Gottes gehört und anerkannt werden. Der Christ soll auf Grund der (für die Verwerfung sprechenden) Gerichtsaussagen Gott fürchten und ihn auf Grund der für die Allversöhnung sprechenden Aussagen lieben. Beide »Stimmen« bringen »Bewegungsworte« hervor, die das christliche Leben in beide Richtungen hin agil halten sollen. Aber wie soll eine Bewegung erklärt werden, die kein wirkliches Ziel vor sich hat (nämlich die Existenz der Verwerfung)? So gibt denn E. Brunner am Ende auch zu, daß die Doppelthese nicht widerspruchsfrei sei und ihr »Unlogik« anhafte.[27] Ähnlich spricht auch A. Köberle von einem »unauflöslichen Widerspruch«.[28] Aber weder der Glaube noch die Theologie dürfen in sich Widersprüche aufnehmen.

Auch die katholische Theologie ist von den gedanklichen Schwierigkeiten und existentiellen Widerständen des modernen Bewußtseins gegenüber der Herausforderung der »Hölle« nicht unbeeindruckt geblieben.[29] Die hier unternommenen Versuche zur Vermittlung der harten Gegensätze erscheinen aber den Bemühungen der evangelischen Theologie nicht völlig gleichgeartet. Wenn man von der gelegentlichen Wiederaufnahme der origenistischen Allversöhnung absieht und die rein paränetische Auffassung der biblischen Drohreden als zu leichtgewichtig übergeht, ist vor allem die Einführung der Tugend der Hoffnung in den Problemzusammenhang bemerkenswert. Die sogenannte Realmöglichkeit der Hölle (die freilich etwas anderes ist als die Wirklichkeit) soll hier mit der Hoffnung auf die endgültige Rettung aller verbunden werden. Die Allversöhnungslehre wird ausdrücklich abgelehnt[30],

---

27 Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. Zürich 1953, S. 198.

28 Allversöhnung oder ewige Verdammnis? In: A. Rosenberg (Hrsg.), Leben nach dem Sterben. München 1974, S. 135 f.

29 Vgl. zum Folgenden H. Stich, Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie (Masch.-Schr.). München 1982, S. 364-589.

30 Vgl. H. Urs von Balthasar, Theodramatik IV. Einsiedeln 1983, S. 243-273.

aber es wird auf eine in der Tradition vorfindliche Nebenlinie verwiesen, die den Gedanken der Barmherzigkeit Gottes hervorkehrt. Daran knüpft sich die Hoffnung auf eine Rettung aller, die ihren tieferen Grund hat im allgemeinen Heilswillen Gottes, aber auch in der Übermacht der göttlichen Liebe.

Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffes der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen. Diese beruht auf dem Fundament des göttlichen Glaubens. Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der noch nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben. Dem Glaubenden ist nur für sich (und für den in der übernatürlichen Liebe mit ihm verbundenen anderen) die Hoffnung auf Seligkeit möglich (und gleichsam »im Rücken« dieses Aktes die Überwindung der Furcht vor der Unseligkeit, die so aber als Realität gesetzt ist). Er kann sich darüber hinaus an die Barmherzigkeit Gottes wenden, die sich des kleinsten Zeichens der Bekehrung des Sünders annehmen möge. Die Hoffnung kann aber die Realität des Unheilzustandes nicht aufheben, wie sie umgekehrt auch die Wirklichkeit des Himmels nicht setzen kann.

4. Die Aporien der Wiederbringung aller

Es ist nicht zu verkennen, daß der das heutige Lebensgefühl durchstimmende Gedanke der Allversöhnung eine große Anziehungskraft ausübt. Das Weltendrama wird hier, trotz der Betonung des radikalen Entscheidungsernstes der menschlichen Existenz, zuletzt doch zu einer strahlenden Apotheose des siegreichen Gottes; die Dissonanzen des Weltenganges lösen sich in einem harmonischen Akkord auf, der für das Menschenohr ein reiner Wohlklang ist; die Einheit der Menschheit nach vorübergehendem Unheil wird zu einer höchsten Solidarität im Heil gesteigert.

Aber auf der Ebene des vernunftgemäßen theologischen Denkens muß man auch die Schlagschatten sehen, welche diese Faszination verbreitet. Man wird erkennen, daß dort, wo die Allversöhnungslehre direkt vertreten wird, die Schwierigkeiten des verantworteten Glaubens immens werden. Es ist nicht damit getan, die Glaubenswahrheit nur an diesem Punkt zu ändern und den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte durch ein einsinniges Ende zu ersetzen. Wer diese Stellung räumt, muß auch viele vorausliegende Positionen des Glaubens aufgeben oder wesentlich ändern. Wer der Apokatastasis zustimmt, kann am Endgericht nur in einem höchst abgeschwächten Sinne festhalten, bei dem Verurteilungen (wenn überhaupt) nur noch »auf Zeit« oder »auf Bewährung« möglich sind; er kann auch nicht mehr an die Endgültigkeit der Jenseitszustände glauben (der Sünder muß sich — nicht

ohne eigene Aktivität — auch im Jenseits zum Heiligen wandeln können); der Tod des Menschen verliert den einschneidenden Charakter der Beendigung des *status viae,* (weil ja danach noch Wege zum Heil eröffnet sind); dadurch aber verliert auch das Leben seine einzigartige Entscheidungsträchtigkeit (was immer man dagegen in Behauptungen über den verbleibenden Ernst der menschlichen Existenz sagt); die Erlösung Jesu Christi, von der alles Heil herkommt, wird nicht nur in bezug auf ihre objektive Hinlänglichkeit, sondern auch bezüglich ihrer subjektiven Wirksamkeit als universal und durchschlagend angesehen; objektive und subjektive Erlösung fallen nahezu zusammen; damit wird aber auch (konsequent gedacht) der Gedanke von der Notwendigkeit der menschlichen Entwicklung genauso alteriert wie auf der Gegenseite das Geheimnis der Gratuität der Gnade und der Auserwählung durch Gott. Zuletzt wendet sich die Apokatastasislehre sogar gegen den Gottesbegriff: denn der Gott, der die festgehaltene Bosheit des Sünders übersehen würde (und sie so bejahen müßte), müßte sich selbst verneinen.

Die heute wieder aufgenommene Allversöhnungshypothese unterzieht sich jedenfalls auf theologischer Ebene nicht der Mühe, ihre Behauptung mit der theologischen Wahrheit im ganzen in Übereinstimmung zu bringen. Wenn dieser Versuch unternommen würde, käme die theologische Unstimmigkeit der Theorie vollends zum Vorschein. Hier könnte das Beispiel Gregors von Nyssa († 394), der als einer der wenigen Vertreter einer Apokatastasis eine solche Zusammenschau versuchte, ernüchternd wirken.[31] Der Nyssener kommt auf Grund seiner zyklischen Zeitauffassung, nach welcher Anfang und Ende aller Dinge übereinstimmen müssen, zur Annahme einer geradezu determinierten Rückführung aller Verworfenen in den ursprünglichen Stand der Gnade, woraufhin Gott erst »alles in allem« (1 Kor 15,28) sein könne. Man muß aber sehen, um welchen gedanklichen Preis dieses Einheitspathos erkauft ist und mit welchen zerbrechlichen philosophischen Mitteln es begründet wird: das ist eine rein metaphysische Deutung der Endlichkeit des Bösen; das ist die philosophische Lehre von der Universalnatur und der Natureinheit der Menschheit, aus der kein Individuum herausfallen kann (mit sichtlicher Unterbewertung der Geschichte des einzelnen Menschen); das ist schließlich der eigentümliche Gottesbegriff, in dem die Güte und die Weltinnigkeit Gottes (der Wille Gottes ist gleichsam das Substrat der Dinge) so überbetont erscheinen, daß kein Teil der Schöpfung Gottes Güte entfallen kann. Man hat, bei aller Anerkennung der denkerischen Subtilität dieses Entwurfes, immer wieder gefragt, ob hier der Glaube nicht von neuplatonischer Philosophie durchsetzt und zur Gnosis geworden sei.

Dem christlichen Offenbarungsglauben ist eine solche Einheitsschau nicht

31 Vgl. P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. München 1970, S. 196 ff.

erreichbar. Er muß vor dem Geheimnis des doppelten Ausgangs des Menschheitsgeschickes stehenbleiben. Es liegt konkret in der von uns nicht zu durchdringenden Einheit von Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit. Der Einheitspunkt ist uns nicht begreifbar, aber er ist nicht schlechthin undenkbar; denn Gott sistiert gegenüber keinem Geschöpf seine Güte. Sie kann sich nur an denen nicht als solche offenbaren, die sich für die Selbstherrlichkeit der Sünde endgültig entschieden haben. Daß Gott dies zuläßt, kann der Glaubende ihm nicht zum Vorwurf machen. Diese Zulassung ist das Geheimnis der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen. Dem Mysterium gegenüber ziemt dem Menschen weder die Berufung auf psychologisches Empfinden noch der Anspruch auf denkerische Bewältigung, sondern allein die Haltung der Demut und Verehrung gegenüber dem Unerforschlichen.

Das Gericht, das befreit

Von Thomas Langan

Daß wir von Gott gerichtet werden, ist eine erschreckende Aussicht. Keine böse Tat, nicht einmal der geringste unserer bösen Gedanken wird dem vernichtenden Blick Gottes entgehen. Zu wissen, daß wir uns mit nichts »durchschwindeln« können, ist ein mächtiges Abschreckungsmittel vor jeder Sünde.

Doch das Gericht Gottes ist letztlich nicht ein negativer Faktor im menschlichen Dasein, sondern ein letzter Trost und vor allem eine Befreiung. Weil Gott alle Dinge am Dasein erhält und selbst Wirklichkeit ist, ist das Gericht Gottes als Gericht zum Heil nichts anderes als die endgültige Befreiung des Menschen von den Fesseln seiner Illusionen und von den kleinlichen, falschen Urteilen seiner Artgenossen. Der christliche Glaube an dieses gerechte, liebende Gericht verändert geradezu den Sinn der Zeit, in der wir existieren, indem es dem Dasein einen Schwerpunkt und einen Zusammenhalt gibt, die es sonst nicht hätte.

Erwägen wir einen Augenblick, wie es um die Situation des Menschen stände, falls diejenigen, welche die fürsorgende Natur Gottes nicht annehmen, recht hätten. In diesem Fall hinge die letztgültige Anerkennung des Wertes unserer Taten, der Endsinn unseres Lebens von den Meinungen ab, die andere sich über uns machen. Je nachdem sie uns wertschätzten oder nicht, würden wir nach dem Tod weiterleben oder rasch in endgültige Vergessenheit versinken, wie immer es sich auch verhalten mag. Doch dies wäre für den Toten kein Leben, sondern dann würde bloß etwas Vergangenes im Gedächtnis behalten. Mag die Kenntnis unserer inneren Absichten noch so unzulänglich, mögen die Auffassungen über uns noch so mißgünstig, übelwollend oder kleinlich sein, so würde allein der Ruf, den wir erlangt oder nicht erlangt haben, eine Spur von unseren Taten vor dem Untergang bewahren. Der Ruf, in dem wir stehen, würde dann, wie die Alten dachten, über alles entscheiden.

Diese Auffassung liefert den Menschen der Tyrannei des »Man meint, daß...« aus. Unsere Zukunft würde sich mit der »Mode« und mit der unbeständigen Ansicht, welche sich die Menge in der stets im Wandel begriffenen Gegenwart über uns macht, je nach Laune ändern. Selbst wenn jemand es fertig brächte, sich um die Meinung anderer über ihn nicht zu kümmern, so daß es ihm irgendwie gelänge, sich vom Urteil aller anderen über ihn völlig frei zu machen, bedeutete das eine schreckliche Verkümmerung der sozialen Dimension des Daseins — der Mensch bliebe »Gefangener«, ein in seinem eigenen Urteil Befangener. Ich sage »Gefangener«, weil

es hier kein Entrinnen aus dem Haß auf sich selbst, keine Selbsterlösung gibt (was immer auch Nietzsche gedacht haben mag). Man ist in das Netz seines teilweisen Versagens verstrickt, und wir sind strenge Richter über uns selbst. Da ich dann selbst zur letztgültigen Vorsehung geworden bin, muß in diesem Fall ich allein bestimmen, was mein Platz in der Geschichte zu sein hat; jeglicher Sinn dafür, daß Gott mich zu einer Rolle beruft, um deren Bedeutung er als Urheber aller Wirklichkeit weiß, ist dann dahin. Und wie weit verstehe ich mich selbst, wie weit verstehe ich den Wirrwarr meiner Beweggründe, meinen Platz in der Weltsituation, und was gibt es in mir, was mich nicht von meinen am nächsten liegenden Befürchtungen und Begierden besessen sein läßt, sondern mich zum Wunsch motiviert, die Anliegen anderer und die Besonderheiten ihres Standpunkts wahr- und ernst zu nehmen? Die größte Gefahr, die auf einen lauert, ist die, der Versuchung zu erliegen, unter dem Druck der Abwehrimpulse, die von der verdorbenen Seite der eigenen Person ausgehen, seine Wirklichkeitserfahrung zu verbiegen. Die Traumata der Vergangenheit können die Verheißung der Zukunft verbauen. Der Weg zur Selbstzerstörung verläuft entlang der Linie einer zunehmenden Selbsteinkerkerung in einer fabrizierten Weltsicht, die aufgrund von ungestillten Begierden aufgebaut wird, welche in früherer Ungeliebtheit wurzeln. Alles, was einen Menschen aus diesen krankhaften Eigenkonstruktionen befreien und ihn in Kontakt mit einer Realität bringen kann, die er nicht zu manipulieren vermag, um sie nach seinen Schemata zu richten, ist ein lebenswichtiger Schutz vor solcher Selbsteinkerkerung. Es öffnet buchstäblich die Zukunft weit.

Das Wissen darum, daß Gott richtet, kann den glaubenden Menschen von der Gruppen- und Eigentyrannei zu befreien beginnen. Gott, der pures Sein ist, richtet liebend, was besagt, daß sein Gericht als ihrer selbst bewußte Realität nicht nur gerecht ist, sondern daß es in seinem Richten um Heil geht: er erlöst in seinem Gericht alles, was positiv ist und deswegen verdient, in der in ihm bestehenden Synthese all dessen, was die Schöpfung an Gutem zustande gebracht hat, aufgehoben zu werden. Nichts Positives von all dem, was wir durch die Mitwirkung mit seiner Gnade miterschaffen haben, geht verloren; einzig die zerstörerischen Elemente werden ausgeschieden und zur Läuterung in das immerwährende Feuer gesandt, das mit dem Licht der alles enthüllenden Wahrheit verbrennt.

Der negative Aspekt des Vorgangs braucht deswegen nicht verharmlost zu werden. Unsere anfängliche Furcht ist wohlbegründet. Es geht ja schließlich um das Endgültige; es geht um nichts Geringeres als um den ganzen Sinn der Schöpfung, der gottgewirkten Erlösung aus den Ergebnissen seiner schöpferischen Initiativen und unserer miterschaffenden Mitentscheidungen. Die bleibenden Früchte der Gemeinschaft der Heiligen werden von unseren zerstörerischen Revolten gereinigt. In der Lehre Jesu bieten die beängstigen-

den Bilder vom Ausreißen des Unkrauts, von dessen Ins-Feuer-Geworfenwerden, wenig Anlaß zu übertriebener Selbstsicherheit. Gleichzeitig aber wissen wir klar, was Gott wünscht — einzig dies, daß das Gute aufblüht —, und wir kennen den Maßstab, nach dem er sein scharfes Urteil fällt: Entsprechend dem, was wir dem Geringsten unserer Brüder getan haben, werden wir selbst gerichtet werden. Dieses allzu klare Kriterium sollte von uns beachtet werden, nicht nur für den vor uns liegenden Abschnitt, sondern jede Stunde unseres Lebens.

Von seiner Stellung zur Rechten des Vaters her wird Christus wiederkommen, um die Lebenden und die Toten zu richten. Da wir uns von der vollen Bedeutung des Kriteriums, nach dem das Urteil erfolgt, durchdringen lassen wollen, müssen wir den Zusammenhang zwischen diesem Richten »der Lebenden und der Toten« und dem Gebot der gegenseitigen Liebe klar zu erfassen suchen. Offensichtlich hat die Formulierung des Glaubensbekenntnisses »die Lebenden und die Toten« zunächst einen zeitlichen Sinn. Innerhalb der menschlichen Ordnung der geschaffenen Zeit wird in der *sacra historia* eine gewisse Abfolge von Geschehnissen erfahren: Nach der Auferstehung bietet der auferstandene Christus den Jüngern nicht nur den Beweis für seine Auferstehung, sondern gibt ihnen auch die letzte Unterweisung. *Dann* kehrt er zum Vater zurück und sendet darauf den Heiligen Geist. Dabei verspricht er, in Herrlichkeit zurückzukehren am Ende der Zeit, wenn er in einem großen allgemeinen Gericht die Menschen richten werde, die dann leben, und auch alle, die schon gestorben sind. So werde er alle Generationen endgültig in eine immerdauernde lebendige Gemeinschaft sammeln.

Doch ohne daß wir den Sinn der Formel auszudehnen brauchen, können wir in den Begriffen »die Lebenden und die Toten« eine weitere Bedeutungsebene erblicken. Lebendig sind diejenigen, die auf die Anregungen der göttlichen Gnade angesprochen haben, indem sie sich für die anderen, die ihrer bedurften, aufschlossen, so wie sich Gott für uns aufgeschlossen hat in unserer Not. Tot sind diejenigen, die sich durch eine unverändert festgehaltene existentielle Entscheidung ein für allemal der liebenden Fürsorge Gottes verschlossen und geweigert haben, sich denen hinzugeben, die ihrer am meisten bedurften. Von einem solchen Baum kommt keine Frucht. Es bleibt nichts anderes zu tun, als ihn umzuhauen und ins Feuer zu werfen. Da jeder Mensch einen zentralen Funken von Unsterblichkeit enthält, den selbst seine Suizidversuche nicht endgültig ersticken können, läßt sich ewiges Leiden nicht umgehen: Sobald einmal das Gericht Gottes die verderblichen Schutzwände seiner »windigen« Bauten wegzieht, wird der Tote durch alle Ewigkeit hindurch sehen, was er aus seinem Leben gemacht und wie er die anderen verletzt hat. Er wird vor Verlangen, alles gutzumachen, brennen, doch seine Hölle wird in der Einsicht bestehen, daß es für alles eine Zeit und die richtige

Stunde gibt und daß er diese, wie die törichten Jungfrauen, ein für allemal vorübergehen ließ.

Und wer sind die *Lebenden* »Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir«, sagt der Apostel. Das Leben, das Wachsen, indem man sich öffnet, um den Quellgrund allen Lebens, den Vater, aufzunehmen und infolge dieses Offenseins das Sein, das er durch unseren mitwirkenden Dienst den anderen zukommen lassen will, durch sich fließen zu lassen, diese Lebensübermittlung ist nicht nur christusähnlich, sondern ist die Christus-Tätigkeit, der Logos als solcher in Aktion. Das Gericht über die Lebenden ist dann nur eine endgültige Offenbarung des Glanzes dieses Lebens, das in ihnen lebendig war. Der Sohn kehrt von seinem Platz am Thron des Vaters zurück voll vom Licht, das vom Seinszentrum ausstrahlt. Er trennt die zerstörerischen Elemente von den lebensfördernden und läßt die volle Herrlichkeit dieses Lebens erstrahlen. Das Gericht geschieht zu unseren Gunsten; es soll uns einen endgültigen Sprung in die Fülle des Seins ermöglichen. Wir werden befreit von jeder Enttäuschung, von aller Verstricktheit in trügerische Eigenkonstruktionen, die errichtet werden als Ersatz für und als Wall gegen das wahre Leben, vor dem wir uns aus Angst, unsere Freiheit zu verlieren, so kindlich fürchten.

Wir werden von Jesus in entschiedenen Worten aufgefordert, nicht zu richten. Dies geschieht aus einem guten, simplen Grund: Wir können das schon rein ontologisch nicht. Zu richten ist eine Prärogative Gottes, nicht nur deshalb, weil das Richten der Akt ist, worin der Endsinn der Schöpfung und der in sie eingebetteten einzelnen erschaffenen Person aufgedeckt wird, sondern auch deshalb, weil, selbst auf der ganz praktischen Basis, kein Mensch Kenntnis der Höhen und Tiefen des Platzes hat, den jemand in jedem einzelnen Moment innerhalb des Ganzen einnimmt, so daß man fähig wäre, zu einem endgültigen Urteil zu gelangen. In gewisser Hinsicht sind wir Tag für Tag zu richten gezwungen. Doch es gibt Urteile und Urteile. Unsere zwangsläufig oberflächlichen praktischen, zeitlichen Entscheide mögen zwar etwas beenden, doch wenn wir überhaupt in Kontakt mit der Wirklichkeit sind, müssen wir in aller Bescheidenheit bereit sein, selbst auf den festesten dieser Entscheide zurückzukommen, jeden Fall wiederaufzunehmen, falls notwendig alles Vergangene umzuprägen und so die Zukunft beständig neu zu öffnen. Der Christ ist darauf bedacht, in seinen Urteilen immer großzügiger, immer aufgeschlossener zu sein, und vor allem darauf, nicht zu verurteilen. In einem anderen beispielsweise einen Anlaß zur Versuchung zu gewahren, ist eine kluge Reaktion, erfordert aber von uns nicht, die Freiheit des anderen festzulegen, indem wir das Urteil fällen, daß er »sich doch nie ändern werde« oder daß sein Leben von Grund auf schlecht sei. Wir kennen ja seine Tiefen nicht und wissen nicht, was Gott mit jedem Menschen vor hat.

Das Dasein unter einer Vorsehung, die gerecht und liebend richtet, versetzt

den Christen in eine existentielle Zeit, die sich von der abgeschlossenen Vergangenheit des von einem Trauma Befallenen, von der sich stets wandelnden Zukunft des Wankelmütigen und der anmaßenden Selbsterlösung des Willensmenschen von Grund auf unterscheidet. Das Wissen darum, daß alles dereinst erlöst wird, daß nichts von dem, was — wenn auch nur der Intention nach — gut ist, verloren gehen wird und daß das Verdorbene weggescheuert wird, gibt dem Christen als eine große Gnade die einzige erträgliche Zukunft: die Zukunft der Hoffnung.

Diese Zukunft ist zentriert, denn sie richtet sich auf Gott, den Inbegriff alles Guten. In dem Maß, wie wir es unseren Taten ermöglichen, sich nach seinem Wort zu richten, werden sie zur Erfüllung im Endgericht führen. Dieses Wort ist klar und scheidend. Gott bleibt sich selbst treu, und so kann unser Fortschreiten, insoweit es von einer außer uns befindlichen Dimension abhängt, kontinuierlich sein. Einzig das negative Element in uns und in den anderen Menschen, die existieren, bringt uns vom geraden Weg zur Vollkommenheit ab. Jede Tat, die uns vom Ziel distanziert, alles, was ablenkt, ist ein Element, das zu beseitigen ist.

Der gute Richter drängt uns stets zurück auf den von ihm vorgezeichneten Pfad — ein Drängen, das alles Unrichtige der Vergangenheit, den durch frühere Abweichungen angerichteten Schaden heilt.

Dies will nicht einreden, daß es sich bei dieser Beschützung durch den rettenden Gott um etwas Leichtes handle. Gott weiß, daß gewisse Wunden sofort verätzt werden müssen, daß gewisse hartnäckige Blöcke verderblicher Komplexe zu durchbrechen sind, und dazu kann er harte Mittel anwenden. Er scheint nicht alle zum gleichen Grad von Vollkommenheit zu berufen, doch diejenigen, die er zu großen Heiligen erwählt hat, bezeugen die Härte der Schulung durch ihn, die Perioden, wo er sämtliche geistlichen Freuden vorenthält, das, was die heilige Therese von Ávila Perioden der *sécheresse,* der geistlichen Trockenheit nennt. Er kann harte Leiden auferlegen, doch, wie unsere Hoffnung uns sagt, stets zum gleichen Zweck, die Seele der Möglichkeit einer volleren Vereinigung mit dem endgültigen Gut entgegenzubringen. Dieses Vertrauen auf die väterliche Liebe Gottes ist dem Christen behilflich, sich nach jedem Fall wieder aufzurichten, und nimmt ihm das belastende Gefühl, alle seine Anstrengungen seien vergebens gewesen. Mitten im Scheitern seiner liebsten irdischen Pläne behält der Christ das Vertrauen, daß Gott das Wesentliche retten wird, daß etwas von unseren ernsthaftesten Anstrengungen irgendwie zum beständigen Aufbau des Gottesreiches beitragen darf. Für den Christen gibt es nur *ein* letztes Scheitern: das Verzweifeln an Gottes Vorsehung. Wir zählen ganz stark auf sein Gericht.

Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury

Von Hansjürgen Verweyen

Adolf von Harnack glaubte unter anderem deshalb der Anselmschen Satisfaktionslehre besondere Beachtung schenken zu sollen, »weil sie noch in unseren Tagen, und zwar von evangelischen Theologen, für wesentlich mustergiltig gehalten wird«.[1] Seine scharfe Kritik hat nicht wenig dazu beigetragen, daß sich in der Folgezeit die Einschätzung Anselms — bei katholischen wie protestantischen Theologen — deutlich wandelte. Es wurde dabei zwar nicht immer die Gründlichkeit der Harnackschen Ausführungen erreicht, fast durchgehend aber sein Hinweis auf »das Schlimmste an Anselm's Theorie« übernommen: der »mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgiebt, als bis er irgend ein mindestens gleich großes Aequivalent erhalten hat«.[2]

Der uns hier zur Verfügung stehende Rahmen erlaubt keine ausführliche Auseinandersetzung mit der Satisfaktionslehre Anselms und ihrer heute weitverbreiteten Ablehnung.[3] Ein kurzer Aufriß der Grundlagen und Hauptlinien des Anselmschen Gedankens muß genügen.

Das Mißverstehen Anselms beginnt bereits da, wo man den Satz: »Non est [...] aliud peccare quam non reddere deo *debitum*«[4] paraphrasiert mit: »die Sünde ist nichts Anderes als die Entehrung Gottes dadurch, dass man ihm *das Seine* entzieht«.[5] Die Rede vom »debitum« bei Anselm geht durchaus nicht auf den argwöhnisch bewachten Besitzstand eines Potentaten. »Debere« meint hier vielmehr nicht weniger scharf als bei Kant ein die freie, endliche Vernunft unbedingt verpflichtendes Sollen, mit dem Unterschied, daß bei Anselm theoretische und praktische Vernunft noch nicht unversöhnt auseinanderklaffen.

Wie Anselm wenige Zeilen weiter sagt, besteht das Gesollte, und das heißt die alleinige und ganze Ehre, die wir Gott schulden, in der Gerechtigkeit oder

---

1 Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band III, 1. Aufl. 1889, photomech. Nachdruck der 3. Aufl. von 1909. Tübingen 1932, S. 402.

2 Ebd., S. 408.

3 Vgl. hierzu neben der Interpretation Hans Urs v. Balthasars, der sich stets deutlich von der »antianselmischen Welle« abgehoben hat, ohne eigene kritische Akzente zu unterdrücken — zuletzt bes. in Theodramatik III. Einsiedeln 1980, S. 235 ff., 459 ff. —, jetzt vor allem K. Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 198 ff., 345 ff.

4 CDH I 11, Opera omnia, ed. F.S. Schmitt, vol. II, 68^{10}.

5 A. v. Harnack, a.a.O., S. 394, unsere Hervorhebungen.

der Rechtheit des Willens *(rectitudo voluntatis)*.[6] Diese Aussage läßt sich allerdings nur dann zureichend verstehen, wenn man Anselms »Satisfaktionstheorie« nicht aus dem systematischen Zusammenhang löst, in dem sie mit den dem »Cur deus homo« vorangehenden Werken, insbesondere dem »Monologion« und den Dialogen über Wahrheit und Freiheit,[7] steht. Was etwa bei der Lektüre des Dialogs »Über die Wahrheit« jeden überrascht, der aus einer realistischen oder einer Konsens-Theorie von Wahrheit herkommt, ist die Konsequenz, mit der Anselm alle Wahrheit — die der Aussage, der Dinge und schließlich der Freiheit selbst — als eine »gesollte Rechtheit« begreift, d. h. letztlich an ihrer Verweisungskraft als Wort mißt. Die eigentliche Mitte dieser Systematik besteht in der dichten Verklammerung von Schöpfungstheologie und trinitarischem Denken, wie sie im »Monologion« zutage tritt. Und hier dürfte dem folgenden Gedanken eine Schlüsselfunktion zukommen: »Denn das Wort ist genau das selbst, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf den anderen, weil es nur irgendwessen Wort oder Bild ist«.[8] Wo ein Wort der völlig wahre Ausdruck von etwas, wo ein Bild wirklich reines Bild ist, haben wir ein Etwas vor uns, dessen ganze Substanz in Relation aufgeht und so eine absolute Einheit trotz unauflöslicher Differenz ermöglicht.

Von hierher läßt sich die Einheit von Vater und Sohn erahnen, muß nun aber auch konsequent Schöpfung verstanden werden. Außer Gott kann nichts Bestand haben, was »an sich«, d. h. außerhalb seines Verweisungscharakters auf Gott, etwas wäre, sondern nur, insofern es in die reine Bildhaftigkeit des Wortes aufgeht. Dieses Aufleuchten der Schöpfung als »similitudo Verbi«, als Abglanz des den Vater verherrlichenden Sohns, kommt jedoch erst in der geschaffenen Vernunft zu sich selbst, und auch dort noch nicht in voller Reinheit, wo diese Vernunft die vorgegebenen »Spuren Gottes« nur *anschaut*. Hier bliebe der Anschauende als bloßer Betrachter ja selbst noch außerhalb des Kreises der Verweisung, indem er das Bild bloß vor sich hat, nicht in ihm aufgeht. Der Kreis schließt sich erst, wo sich die Vernunft als praktische, als Freiheit, dazu entscheidet, nichts anderes als Bild Gottes zu sein. Dies ist die eigentliche Bedeutung von Gerechtigkeit: die Rechtheit des Willens, die um ihrer selbst willen bewahrt wird.[9] Die Wahrheit der Schöpfung, die in ihrem Verweisungscharakter als »similitudo Verbi« besteht, kommt dort voll zum Vorschein, wo die Bewegung der Vernunft auf Gott als

---

6 Ebd., S. 68^{14-17}.

7 »De veritate«, »De libertate arbitrii«, »De casu diaboli«, deutsche Übertragung. In: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Einsiedeln 1982.

8 »Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago«, Mon. 38, Op. omn. I 56^{24-26}.

9 »Rectitudo voluntatis propter se servata«, vgl. De ver. 12, Op. Omn. I 194^{26}.

sein Wort und Bild um dieser Bewegung selbst willen frei vollzogen und durchgehalten wird.

Nur um einen solchen Begriff von Gerechtigkeit geht es auch bei der Frage um das rechte Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Werk der Erlösung. Damit ist aber sogleich klar, daß ein jeder Nachlaß an geschuldeter Gerechtigkeit, den man aufgrund der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes annehmen möchte, ein Unding, etwas nicht vernünftig zu Denkendes wäre. Gott kann sich in seine Schöpfung nur entäußern, indem er Gott bleibt. Außer Gott kann darum aber nur das sein, was sich zum Bilde Gottes fügt — alles andere wäre, folgerichtig bedacht, im Grunde nichtig oder aber Aufhebung Gottes als des absoluten Seins ohne jeden Widerpart.

Sünde besteht nun aber gerade darin, daß eine Vernunft, die erkannt hat, was ihr Wesen ausmacht, diesem Wesen widerspricht. Freiheit ist, damit vollendet werden kann, was Schöpfung überhaupt soll. Wo diese Freiheit in der Erkenntnis des einzig Gesollten sich verweigert, entsteht hier und jetzt eine dunkle Stelle in der Schöpfung, die, wie es scheint, durch nichts wieder licht werden kann. Denn alle endliche Vernunft, in jedem noch so flüchtigen Augenblick der Freiheit, ist voll unter den Anspruch gestellt, »similitudo Verbi« zu sein, mit dem einzigen Sohn den Vater zu verherrlichen. Ist auch nur *ein* solcher Augenblick verspielt, dann gibt es nichts mehr in der ganzen Welt, was an den leergebliebenen Platz der zur Verherrlichung Gottes aufgerufenen Freiheit rücken könnte; denn *alles* Geschaffene ist bereits ganz gefordert, ins Bild Gottes aufzugehen. Die verzweifelte Situation — die nicht nur das Unheil des Menschen, sondern auch die Durchkreuzung des Plans Gottes ist, selbst in dem, was nicht Er selbst ist, »alles in allem« (vgl. 1 Kor 15,28) zu sein — scheint ausweglos.

Doch, es gibt einen Ausweg; diesen Ausweg weist aber nur die christliche Offenbarung. Wenn der unendlich Gute selbst in endlicher Freiheit erschiene, dann könnte Gottes Bild wieder in seiner ganzen Breite und Tiefe hell werden. Denn der Mensch, wie er aus Gottes Händen kommt, war nicht zum Tode bestimmt. Der Tod ist Folge sich verweigernder Freiheit, die das Sein außer Gott ins Nichts zurückreißt, aus dem es genommen, ohne jedoch aufheben zu können, daß die Freiheit, in der Gottes Wille, »alles in allem« zu sein, einmal aufgeleuchtet ist, als unauslöschlicher Schrei nach der Verherrlichung Gottes bleibt. Diesen Tod muß die bis ins letzte gehorsame Freiheit nicht leiden. Wenn sie ihn aber litte, dann gäbe es etwas, das Gott anstelle des zum Fragment zerrissenen Bildes als vollkommenes Bild und Wort Gottes dargebracht werden kann.

Auch Hans Urs v. Balthasar möchte diese Auskunft Anselms nicht unbefragt stehen lassen.[10] Der vom »Vater der Scholastik« als zwingend, als

10 »Negativ heißt das, daß Jesu Leben, ja sogar sein Leiden für Anselm noch kein Werk der

»ratio necessaria« vorgetragene Gedanke muß in der Tat verdeutlicht werden.

Mit dem Tod der *anderen* sich abzufinden, weigert sich der Gerechte, leitet ihn doch allein das Wissen, daß in allen Menschen das Bild Gottes ans Licht treten soll. Aber sein eigener Tod? Zählt das eigene, biologische Leben überhaupt noch in seinen Augen? Hat er in dem Augenblick, wo er das An-sich-Sein der Dinge und sein eigenes Für-sich-Sein als bloße Möglichkeitsbedingungen für das Aufgehen der Freiheit im Bilde Gottes erkannte, dieses Leben prinzipiell nicht bereits hingegeben, als selbstverständlichen Teil dessen, was jeder Mensch aufzugeben bereit sein soll?

Aber es gibt ein schlimmeres Sterben, das mit Sicherheit nicht von der Freiheit allgemein geschuldet und dennoch dem Sterben aller analog genug ist, um stellvertretende Gabe sein zu können. In jedem Tode vergeht dem Menschen nicht nur seine Welt, sondern auch sein Selbst. Es gibt nur einen Weg zur unbedingten Gewißheit, daß das »Ich« nicht vergeht, nämlich es aufgehen zu lassen ins Bild Gottes. Weil das absolut Gute selbst das Ich im Sollen für sich in Anspruch genommen hat, kann es nicht mehr ins Nichts zurückfallen.[11] Im Einswerden mit dem heiligen Willen erfährt die endliche Freiheit ein untrügliches, unvergängliches Licht. Dieses Licht, das Geschenk des absolut Guten an die sich ihm ergebende Freiheit, ist etwas, dessen Aufgabe nicht von der Freiheit geschuldet ist — und zugleich etwas, das am Ort der Verweigerung fehlt. Würde dem Gerechten dieses Licht im Augenblick des Todes zugunsten der finsteren Stelle entrissen: er bliebe gerecht, weil seine Freiheit sich bereits ins Bild Gottes vollendet hat und für sich kein Licht für weiteres Tun mehr braucht. An dieser Stelle würde also nichts an »Gott alles in allem« fehlen. Jenes Licht wäre aber verfügbar zur Aufhellung der durch Verweigerung gesetzten Dunkelheit.

Damit haben wir uns — im Versuch, Anselms Bestimmung einer »ratio necessaria« des methodisch »eingeklammerten« Glaubensmysteriums ein wenig zu verschärfen — an Hans Urs v. Balthasars Beschreibung jenes Todes herangetastet, der »durch ein Plus an Tödlichkeit« allen anderen Tod von innen her verschlingt,[12] der »Verlassenheit zwischen Vater und gekreuzigtem Sohn«, die »tiefer, tödlicher [ist] als jede mögliche, zeitliche oder ewige Verlassenheit eines Geschöpfs von Gott«.[13] Dieser Tod ist der einzige Weg, auf dem Gottes Barmherzigkeit die Gerechtigkeit wiederherzustellen vermag, die endliche Freiheit verletzt hat.

Übergebühr darstellt, sondern erst sein Tod, den er als Nichtsünder zu sterben nicht schuldig war (eine Sicht, die man kritisch wird befragen müssen).« Theodramatik III, a.a.O., S. 239.

11 Löst man die Unsterblichkeitslehre Platons aus dem Kontext seiner Aussagen über das unbedingte Gute, so schwindet ihre Evidenz.

12 Vgl. a.a.O., S. 459.

13 Vgl. ebd., S. 461.

Glaube, Philosophie und Theologie*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

1. Die Einheit von Philosophie und Theologie im frühen Christentum

Die Frage nach der Beziehung zwischen Glaube und Philosophie scheint auf den ersten Blick reichlich abstrakt zu sein. Für die Christen in der Zeit der werdenden Kirche war sie es nicht: Sie hat die ersten Bilder Christi ermöglicht, ja, christliche Kunst ist in ihren frühen Anfängen aus der Frage nach der wahren Philosophie entstanden. Die Philosophie hat dem Glauben seine erste Anschaulichkeit gegeben. Die ältesten christlichen Plastiken, die wir kennen, finden sich an Sarkophagen des dritten Jahrhunderts; ihr Bildkanon umfaßt drei Gestalten: den Hirten, die Betende und den Philosophen.[1] Dieser Zusammenhang ist wichtig. Er bedeutet, daß die christliche Kunst eine ihrer Wurzeln in der Bewältigung des Todes hat. Die drei Gestalten antworten auf die Infragestellung des Menschseins durch den Tod. Die Bedeutung der ersten beiden Figuren ist uns dabei ohne weiteres einsichtig. Auch wenn man mit einer glatten christologischen und ekklesiologischen Deutung der Gestalten des Hirten und der Betenden vorsichtig sein muß, so ist doch der Verweis auf die Grundlagen christlicher Hoffnung unzweideutig, der in ihnen liegt. Es gibt den Hirten, der auch inmitten des Todesschattens Zuversicht gibt, die sagen kann: »Ich fürchte kein Unheil« (Ps 23,4). Es gibt das Geleit des Gebetes, das der Seele auf ihrer Wanderschaft folgt und sie schützt. Aber was bedeutet der Philosoph in diesem Zusammenhang? Seine Darstellung entspricht dem Bild des Kynikers, des philosophischen Wanderapostels. Ihm geht es nicht um gelehrte Theorien: »Er predigt, weil ihm der Tod im Nacken sitzt.«[2] Er sucht nicht Hypothesen, sondern die Bewältigung des Lebens durch das Bestehen des Sterbens. Der christliche Philosoph ist, wie gesagt, nach diesem Typus dargestellt, und doch ist er anders: Er trägt in der Hand das Evangelium, aus dem er nicht Worte, sondern Tatsachen lernt. Er ist der wahre Philosoph, weil er um das Geheimnis des Todes weiß. F. Gerke faßt die Vision des Christlichen, die sich in dieser frühesten Kunst darstellt, in dem Satz zusammen: »Nicht die Welt der Bibel und der heiligen Geschichte steht im Mittelpunkt der ältesten christlichen Kompositionen, sondern der Philosoph als Urbild des homo christianus, dem durch das Evangelium die Offenbarung des wahren Paradieses geworden ist.«[3]

---

* Vortrag aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Ehrendoktors of Humane Letters durch das College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota; wiederholt anläßlich des Vierhundertjährigen Jubiläums des Priesterseminars und der Theologischen Fakultät Fulda am 22. 10. 1984.

1 Vgl. F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik. Mainz (^{3}1948), S. 5; vgl. auch F. van der Meer. Die Ursprünge christlicher Kunst. Freiburg 1982, S. 51 ff.

2 Ebd., S. 6.

3 Ebd., S. 7.

Die Verschmelzung von Philosophie und Christentum, die sich hier angesichts der Todesfrage als der eigentlichen Lebensfrage des Menschen im Bild ausspricht, erreicht alsbald noch eine größere Dichte: Die Gestalt des Philosophen wird nun zum Bild Christi selbst. Man will nicht darstellen, wie Christus ausgesehen hat, sondern wer und was er war: der vollkommene Philosoph. Christus erscheint, wie Gerke schön formuliert, im Gewand dessen, der ihn gerufen hat.[4] Die Philosophie, die Suche nach dem Sinn im Angesicht des Todes, stellt sich nun dar als die Frage nach Christus. In der Auferweckung des Lazarus steht er da als der Philosoph, der wirklich antwortet, indem er den Tod verändert und so das Leben verändert. Hier ist Anschauung geworden, was schon seit den Apologeten Überzeugung war. Bereits Justinus der Martyrer hatte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Christentum als die wahre Philosophie gekennzeichnet, und dies mit zwei Hauptgründen: Die wesentliche Aufgabe des Philosophen ist das Fragen nach Gott. Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben — darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie.[5] Mit solchen Aussagen, die uns abstrakt klingen mögen, war anschaulich gemacht, was Christsein ist, weil der wandernde Philosoph zur Lebenswelt der Menschen gehörte. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit, die Orientierungslosigkeit mit ihren Ängsten bot einen ergiebigen Markt, von dem sich leben ließ. Sie rief, wie heute auch, Falschmünzer des Worts ebenso auf den Plan wie wirklich Erschütterte und Helfende. So bot der Philosoph bei allen Enttäuschungen und Verfälschungen, die es in diesem Zusammenhang gab, die Vorstellungsform, in der verstanden werden konnte, worum es in der Botschaft von Christus und von der Auferstehung ging.

Daß dies alles nicht einfach Vergangenheit ist, weiß jeder, der das Leben der Welt von heute mit einiger Aufmerksamkeit teilt. Nachdem die Sicherheit rundum erschüttert ist, die das Christentum Jahrhunderte hindurch in der Frage des Todes und in der Frage des Weges zum Leben gegeben hatte, wächst um und um die Zahl der »Weisen« wieder, die die Ware »Philosophie« anbieten wollen. Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Philosophie mag das insofern Bedeutung haben, als auf solche Weise Fachphilosophen und Fachtheologen wieder daran erinnert werden, was über alle Gelehrsamkeit hinaus letztlich von ihnen erwartet wird: Antwort auf die großen Fragen des Lebens; Antwort auf die Frage: wie geht das eigentlich, das Menschsein? Wie muß man es leben, damit es gelinge? Ich denke, diesen Anruf müssen wir bei unserer Frage im Auge behalten, weil in ihm tatsächlich das berührt wird, was Philosophie und Theologie verbindet. Aber die Frage, wie nun beides konkret zueinander steht und wie dabei der unterschiedliche rationale Anspruch beider wahrgenommen werden kann, die ist natürlich von da aus nicht zu beantworten, sondern verlangt eine eigene methodische Anstrengung.

---

4 Ebd., S. 8.

5 Vgl. O. Michel, φιλοσοφία. In: ThWNT IX 185; wichtige Hinweise auch bei H. U. von Balthasar, Philosophie, Christentum, Mönchtum. In: ders., Sponsa Verbi. Einsiedeln 1960, S. 349-387.

2. Unterscheidung, die zum Gegensatz wurde

In seiner Frühgeschichte hielt das Christentum sich selbst für Philosophie, ja, für *die* Philosophie überhaupt, so haben wir gehört. Könnten wir das auch heute sagen? Oder wenn wir es nicht tun wollen, warum eigentlich nicht? Was hat sich da geändert? Wie müssen wir denn heute das Verhältnis beider richtig bestimmen? Die Identifikation von Christentum und Philosophie war einem bestimmten Begriff von Philosophie verdankt, der allmählich von den christlichen Denkern kritisiert und endgültig im 13. Jahrhundert aufgegeben wurde. Die Unterscheidung beider, die vor allem das Werk des heiligen Thomas von Aquin ist, grenzt sie ungefähr so voneinander ab: Philosophie ist die Suche der reinen Vernunft nach Antwort auf die letzten Fragen der Wirklichkeit. Philosophische Erkenntnis ist nur solche Erkenntnis, die aus der Vernunft selbst und als solcher, ohne Belehrung durch die Offenbarung gewonnen werden kann. Sie bezieht ihre Gewißheit allein aus dem Argument, und ihre Aussagen zählen so viel wie ihre Argumente. Theologie ist demgegenüber der verstehende Nachvollzug der Offenbarung Gottes; sie ist Glaube, der Einsicht sucht. Sie findet also ihre Inhalte nicht selbst, sondern empfängt sie aus der Offenbarung, um sie dann in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Mit einer bei Thomas eben erst beginnenden Terminologie hat man die beiden unterschiedlichen Sachbereiche von Philosophie und Theologie als die Ordnung des Natürlichen und des Übernatürlichen voneinander abgehoben. Ihre ganze Schärfe haben diese Unterscheidungen erst in der Neuzeit erlangt. Diese hat sie dann in Thomas hineingelesen und ihm damit eine Auslegung gegeben, die ihn stärker von der früheren Tradition ablöst, als es rein von den Texten her zutreffend ist.[6]

Aber solche historischen Probleme brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Tatsache ist jedenfalls, daß seit dem Spätmittelalter Philosophie der reinen Vernunft, Theologie dem Glauben zugeordnet wird und daß diese Unterscheidung beider bis heute das Bild der einen wie der anderen prägt. Wo aber diese Trennung einmal vollzogen ist, entsteht unausweichlich die Frage, ob Philosophie und Theologie überhaupt noch in eine methodische Beziehung zueinander treten können. Das wird fürs erste einmal von beiden Seiten her mit gewichtigen Gründen bestritten. Als Beispiel für den Widerspruch von seiten der Philosophie nenne ich nur die Namen Heidegger und Jaspers. Für Heidegger ist Philosophie ihrem Wesen nach Fragen. Wer die Antwort schon zu haben meint, kann nicht mehr philosophieren. Die philosophische Frage ist theologisch eine Torheit, christliche Philosophie folglich ein hölzernes Eisen. Auch Jaspers meint, daß derjenige, der sich im Besitz der Antwort wähnt, als Philosoph gescheitert ist: Die offene Bewegung des Transzendierens ist abgebrochen zugunsten vermeintlicher endgültiger Gewißheit.[7] In der Tat muß man sagen: Wenn zum Philosophieren eine dem christlichen Glauben gegenüber ganz neutrale Vernunft gehört und wenn Philosophie nichts wissen darf, was als Vorgabe

6 Vgl. zu den historischen Problemen zusammenfassend F. van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert. München/Paderborn 1977; E. Gilson, Le Thomisme. Paris ^{5}1945; A. Hayen, Thomas von Aquin gestern und heute. Frankfurt 1953; systematisch zur selben Frage E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Wien 1950.

7 Vgl. J. Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie. München 1966, S. 128; W. M. Neidl, Christliche Philosophie — eine Absurdität? Salzburg 1981.

aus dem Glauben ins Denken einströmt, dann muß das Philosophieren eines gläubigen Christen ein wenig fiktiv erscheinen. Aber sind eigentlich die christlichen Antworten so, daß sie dem Denken den Weg abschneiden? Sind Antworten über das Letzte nicht ihrem Wesen nach immer offen ins Ungesagte und auch Unsagbare hinein? Könnte es nicht sein, daß solche Antworten eigentlich erst den Fragen ihre wahre Tiefe und Dramatik geben? Könnte es nicht sein, daß sie das Denken wie das Fragen radikalisieren, es auf den Weg bringen, anstatt es zu blockieren? Jaspers selbst hat einmal gesagt, das Denken, das sich von der großen Tradition löst, gerate in einen leer werdenden Ernst.[8] Weist das nicht darauf hin, daß die Bekanntschaft mit einer großen Antwort, wie sie der Glaube vermittelt, eher Ansporn als Hindernis für wirkliches Fragen ist?

Wir werden auf diese Überlegungen zurückkommen müssen. Zunächst ist nun umgekehrt auf die Negation des Philosophischen von theologischer Seite einzugehen. Der Widerspruch gegen Philosophie als angeblicher Verderberin der Theologie ist sehr alt. Man kann ihn in sehr großer Schärfe bei Tertullian finden, aber er ist auch im Mittelalter immer wieder aufgeflammt und hat z. B. im Spätwerk des heiligen Bonaventura eine bemerkenswerte Radikalität erlangt.[9] Eine neue Epoche des Widerspruchs gegen die Philosophie um des reinen Gotteswortes willen beginnt mit Martin Luther. Sein Streitruf »Sola scriptura« war nicht nur eine Kampfansage an die klassische Schriftauslegung durch die Tradition und das Lehramt der Kirche; er war auch eine Kampfansage an die Scholastik, an den Aristotelismus und den Platonismus in der Theologie. Die Hereinnahme der Philosophie in die Theologie war für ihn zugleich die Zerstörung der Botschaft von der Gnade, also die Zerstörung des Evangeliums selbst in seinem Kern: Philosophie ist für ihn Ausdruck des Menschen, der von der Gnade nicht weiß und sich selbst seine Weisheit und Gerechtigkeit zu bauen versucht. Der Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Gnadengerechtigkeit, der nach Luther die Grenzscheide zwischen Christ und Antichrist darstellt, wird für ihn so geradezu identisch mit dem Gegensatz zwischen Philosophie und einem Denken aus dem biblischen Wort heraus. Philosophie ist, wenn es so steht, der nackte Verderb der Theologie.[10] In unserem Jahrhundert hat bekanntlich Karl Barth diesem Protest gegen die Philosophie in der Theologie eine neue Schärfe gegeben mit seinem Einspruch gegen die Analogia entis, in der er eine Erfindung des Antichrist und den einzigen, aber zugleich unumstößlichen Grund sah, nicht katholisch zu werden. Dabei ist das Stichwort Analogia entis einfach Ausdruck für die ontologische Option der katholischen Theologie, für ihre Synthese zwischen dem Seinsgedanken der Philosophie und dem Gottesgedanken der Bibel. Gegen diese Kontinuität zwischen philosophischer Suche nach den letzten Gründen und theologischer Aneignung des biblischen Glaubens setzt er die radikale Diskontinuität: Glaube enthüllt nach ihm alle Gottesbilder des Denkens als Götzenbilder. Er lebt nicht aus der Anknüpfung, sondern vom

8 K. Jaspers/R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung. München 1954, S. 12; vgl. J. Pieper, Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. München 1974, S. 302.

9 Vgl. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. München/Zürich 1959, S. 140-161.

10 Vgl. B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981, S. 166 ff.

Paradox. Er empfängt den ganz anderen Gott, der weder aus unserem Denken zu entwickeln noch von ihm zu bedrohen ist.[11]

So scheint von beiden Seiten her der Weg versperrt zu sein: Philosophie wehrt sich gegen die Vorgabe an das Denken, die der Glaube ist; sie fühlt sich von ihr gehindert in der Reinheit und in der Freiheit ihres Denkens. Theologie wehrt sich gegen die Vorgabe des philosophischen Erkennens und sieht darin eine Bedrohung für die Reinheit und Neuheit des Glaubens. In Wirklichkeit ist freilich das Pathos solcher Negationen nicht durchzuhalten. Wie sollte philosophisches Denken ohne Vorgaben überhaupt in Gang kommen? Philosophie hat seit Platon immer vom kritischen Gespräch mit der großen religiösen Tradition gelebt. Ihr eigener Rang ist immer auch an den Rang der Traditionen gebunden geblieben, von denen aus sie um die Wahrheit gerungen hat. Wo sie solchen Dialog einstellt, kommt sie sehr bald auch als Philosophie zum Erliegen. Umgekehrt kann Theologie im Nachdenken des Offenbarungswortes es schlechthin nicht vermeiden, auf philosophische Weise vorzugehen. Sobald sie nicht mehr bloß nacherzählt, nicht mehr bloß historische Marginalien sammelt, sondern im eigentlichen Sinn zu verstehen versucht, tritt sie in philosophisches Denken ein. Tatsächlich haben weder Luther noch Barth philosophisches Denken und philosophisches Erbe abstreifen können, und die Geschichte der evangelischen Theologie ist zumindest nicht weniger stark vom Austausch mit der Philosophie bestimmt als diejenige der katholischen Theologie.

Allerdings ist hier nun doch ein Unterschied festzustellen, dessen Analyse uns zugleich an den Kern unseres Problems heranführen wird. Die Ablehnung, die sich von Luther bis Barth in vielfältigen Variationen durchhält, betrifft bei näherem Zusehen nicht Philosophie überhaupt, sondern Metaphysik in ihrer von Platon und Aristoteles grundgelegten Form. Luthers antimetaphysische Haltung bleibt dabei noch wesentlich auf die ihm bekannte Scholastik des Spätmittelalters fixiert; sie findet ihre Grenze in seinem Festhalten am altkirchlichen Dogma. Die protestantische Orthodoxie, die ihre eigene Scholastik baute, hat mit ihrer Treue zu den alten Bekenntnissen das Revolutionäre in Luthers Position noch weiter abgedämpft, das so erst in der zweiten Hälfte der Neuzeit voll zum Durchbruch kam. In ihr erscheint nun das altkirchliche Dogma selbst als der Inbegriff der Hellenisierung und der Ontologisierung des Glaubens; in der Tat war sowohl mit der Lehre vom dreieinigen Gott wie mit dem Bekenntnis zu Christus als wahrem Gott und wahrem Menschen der ontologische Gehalt der biblischen Aussagen in den Mittelpunkt christlichen Denkens und Glaubens gerückt. Der Hellenisierungsvorwurf, der seit dem 19. Jahrhundert die theologische Szene beherrscht, sieht darin den Abfall vom reinen Heilsglauben der Bibel. Das eigentlich treibende Motiv ist dabei die grundsätzliche Ablehnung metaphysischen Denkens, während gleichzeitig für geschichtsphilosophische Entwürfe die Tür weit geöffnet wird. Man darf wohl sagen, daß die fortschreitende Ablösung von Metaphysik durch Geschichtsphilosophie, die sich nach Kant vollzogen hat, wesentlich auch durch diese Vorgänge in der Theologie bestimmt ist und daß umgekehrt die so in Gang gekommene philosophische Entwicklung mächtig auf die theologischen

11 Zum Denkweg K. Barths in Sachen Analogia entis ist vor allem zu vergleichen H. U. von Balthasar, Karl Barth. Köln 1951.

Optionen zurückgewirkt hat.[12] In der auf diese Weise entstandenen philosophischen Lage erscheint heute die Absage an die Ontologie oder wenigstens der Verzicht auf sie auch philosophisch vielen als das einzig Vernünftige. Aber man kann beim Verzicht auf Ontologie nun doch auch wieder nicht stehenbleiben: Mit ihr fällt auf längere Sicht der Gottesgedanke selbst dahin und dann wird es konsequent oder sogar das einzig Mögliche, Glauben als das reine Paradox zu konstruieren, wie Barth es wenigstens im Ansatz tut. Damit ist aber nun doch das anfängliche Einverständnis mit der Vernunft wieder verspielt. Glaube, der zum Paradox wird, kann dann eigentlich auch die tägliche Welt nicht mehr deuten, nicht mehr durchdringen. Umgekehrt — im reinen Widerspruch kann man nicht leben. Das zeigt meines Erachtens hinlänglich, daß man die Frage der Metaphysik nicht aus der philosophischen Frage ausklammern und zu einem hellenistischen Relikt degradieren kann. Wo die Frage nach dem Ursprung und dem Ziel des Ganzen nicht mehr gestellt wird, wird das Eigentliche philosophischen Fragens selbst unterlassen. Obwohl in der Geschichte und heute der Widerspruch gegen die Philosophie in der Theologie weitgehend nur Widerspruch gegen die Metaphysik sein und nicht Philosophie überhaupt ausscheiden will, kann am allerwenigsten der Theologe beides voneinander trennen. Umgekehrt darf ein wirklich bis auf den Grund gehender Philosoph sich des Stachels der Gottesfrage, der Frage nach Grund und Ziel des Seins überhaupt, niemals entledigen.

3. Versuch einer neuen Beziehung

Mit den bisherigen Überlegungen haben wir zunächst in groben Zügen den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie geklärt. Zugleich zeigte sich, daß dieser Unterschied in der Geschichte beider Disziplinen immer mehr die Gestalt eines Gegensatzes angenommen hat. Es wurde aber auch deutlich, daß die Ausbildung eines Gegensatzes zwischen Philosophie und Theologie beide selbst veränderte. Philosophie drängt im Gefolge dieser Entwicklung immer mehr dazu, die Ontologie, d. h. ihre eigene Urfrage, abzuschütteln. Theologie hinwiederum begibt sich in diesem Prozeß der Grundlagen, die sie allererst in ihrer eigentümlichen Doppelspannung auf Offenbarung und Vernunft hin möglich gemacht haben. Demgegenüber hatten wir gesagt, daß Philosophie als solche nicht auf Ontologie verzichten kann und daß Theologie nicht minder darauf verwiesen ist. Der Ausschluß der Ontologie aus der Theologie befreit das philosophische Denken nicht, sondern lähmt es. Das Erliegen der Ontologie in der Philosophie reinigt die Theologie nicht, sondern macht sie bodenlos. Der gemeinsamen Gegnerschaft gegen die Metaphysik, die heute manchmal die eigentliche Verbindung zwischen Philosophen und Theologen zu werden scheint, mußten wir entgegenhalten, daß sie beide dieser Dimension des Denkens bedürfen und in ihr einander unlöslich zugeordnet sind.

Diese zunächst ganz allgemeine Diagnose müssen wir nun etwas präzisieren und konkretisieren. Wir müssen, nachdem wir die Aporie des Gegensatzes durchschritten haben, die Frage positiv stellen: In welchem Sinn braucht der Glaube Philosophie? In

12 Vgl. dazu jetzt H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit. Tübingen 1983; instruktiv auch K. Asendorf, Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. Wiesbaden 1982.

welcher Weise ist Philosophie für den Glauben offen und von innen her auf einen Dialog mit der Botschaft des Glaubens angelegt? Drei Ebenen einer Antwort möchte ich dazu in aller Kürze skizzieren.

a) Eine erste Ebene des Zusammenhangs zwischen philosophischem und theologischem Fragen ist uns bereits beim Blick auf die frühesten Bilder des Glaubens begegnet: Glaube wie Philosophie sind der Urfrage des Menschen zugewandt, die der Tod an ihn richtet. Die Todesfrage ist nur die radikale Form der Frage nach dem Wie des rechten Lebens. Es ist die Frage, woher der Mensch kommt und wohin er geht. Es ist die Frage nach Ursprung und Ziel. Der Tod ist die im letzten nicht zu verdrängende Frage, die als metaphysischer Stachel im Menschsein sitzt. Der Mensch *muß* danach fragen, was es mit diesem Ende auf sich habe. Andererseits ist aber für jeden Nachdenklichen klar, daß in begründeter Weise darauf letztlich nur antworten könnte, wer das Jenseits des Todes selber kennt. Wenn nun Glaube solche Antwort gegeben weiß, dann verlangt sie das vom Fragen getriebene Zuhören und Mitdenken. Solche Antwort bringt das Fragen keineswegs zum Scheitern, wie Jaspers meint. Im Gegenteil: Das Fragen scheitert, wenn die Sache mit der Antwort aussichtslos wird. Der Glaube vernimmt Antwort, weil er die Frage wachhält. Er kann die Antwort nur als Antwort empfangen, wenn er sie in eine verständige Beziehung zu seiner Frage zu bringen vermag. Wenn der Glaube von der Auferstehung der Toten spricht, so geht es nicht um eine mehr oder weniger abstruse Aussage über einen unkontrollierbaren zukünftigen Ort und eine unbekannte zukünftige Zeit, sondern darum, das Sein des Menschen im Gesamt der Wirklichkeit zu verstehen. Dabei ist dann auch die Grundfrage nach der Gerechtigkeit im Spiel, die von der Frage des Hoffens unabtrennbar ist; es geht um das Verhältnis von Geschichte und Ethos, um das Verhältnis zwischen dem Tun des Menschen und der Unabänderlichkeit des Wirklichen. Es geht um die von Periode zu Periode anders geformten und doch im Kern immer bleibenden Fragen, die nur im Austausch von Frage und Antwort, von philosophischem und theologischem Denken vorankommen können. Dieser Dialog des menschlichen Denkens mit den Vorgaben des Glaubens wird anders aussehen, wo er als streng philosophischer Dialog geführt wird, und anders, wo er als eigentlich theologischer Dialog gemeint ist. Aber beiderlei Dialog muß aufeinander bezogen sein, keiner kann letztlich des anderen ganz entraten.

b) Die zweite Ebene des Zusammenhangs ist gleichfalls vorhin schon angeklungen: Glaube stellt eine philosophische, näherhin eine ontologische Behauptung auf, wenn er die Existenz Gottes bekennt, und zwar eines Gottes, der Macht hat über die Wirklichkeit im ganzen. Ein Gott ohne Macht ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn er nicht handeln, nicht reden und nicht angeredet werden kann, mag man ihn als eine abschließende Hypothese des Denkens ansehen; mit dem, was der Glaube der Menschen unter »Gott« meint, hat er dann nichts zu tun. Die Behauptung eines Schöpfer- und Rettergottes für die ganze Welt greift über die jeweilige Religionsgemeinschaft hinaus. Sie will nicht ein Symbol des Unnennbaren sein, das in dieser Religion so, in jener anders auftritt, sondern eine Behauptung über die Wirklichkeit selbst und an sich. Dieser Durchbruch des Gottesgedankens auf einen grundlegenden Anspruch an die menschliche Vernunft überhaupt ist in der Religionskritik der Propheten Israels und der biblischen Weisheitsbücher ganz offenkundig. Wenn dort mit beißender Schärfe die selbstgemachten Götter verspottet werden und ihnen der

allein wirkliche Gott gegenübergestellt wird, so ist hier die gleiche geistige Bewegung am Werk, wie sie bei den Vorsokratikern in der frühen griechischen Aufklärung zu finden ist. Es geht ganz deutlich um Religionskritik zugunsten eines richtigen Verständnisses der Wirklichkeit, wenn die Propheten im Gott Israels den schöpferischen Urgrund aller Wirklichkeit gegeben sehen. Der Glaube Israels überschreitet hier deutlich die Grenze einer Volksreligion; er erhebt einen universalen Anspruch, dessen Universalität mit seiner Vernünftigkeit zu tun hat. Ohne diese prophetische Religionskritik wäre der Universalismus des Christentums undenkbar geblieben. In ihr ist im Inneren Israels selbst jene Synthese von Griechischem und Biblischem vorbereitet worden, um die die Kirchenväter gerungen haben. Deswegen kann man die Zentrierung der christlichen Botschaft im Johannesevangelium auf die Begriffe *Logos* und *Aletheia* nicht auf eine bloß hebräische Sinngebung reduzieren, in der *Logos* nur »Wort« im Sinn geschichtlicher Gottesrede und *Aletheia* nur Verläßlichkeit, Treue wäre. Umgekehrt kann man aus demselben Grund Johannes nicht eine Umbiegung des Biblischen ins Hellenistische vorwerfen: Er steht in der klassischen sapientialen Tradition. Man kann gerade bei ihm das innere Zugehen des biblischen Gottesglaubens und der biblischen Christologie auf das philosophische Fragen in seiner Konsequenz wie in seinem Ursprung studieren.[13]

Die Alternative, ob die Welt von einem schöpferischen Intellekt her zu begreifen ist oder aus einer Kombination von Wahrscheinlichkeiten innerhalb des an sich Sinnlosen — diese Alternative ist auch heute die bestimmende Frage für unser Verstehen der Wirklichkeit, der man nicht ausweichen darf. Wer demgegenüber den Glauben ins Paradox oder in einen bloßen geschichtlichen Symbolismus zurückziehen will, verfehlt die religionsgeschichtliche Stellung des Glaubens, um die die Propheten ebenso gekämpft haben wie die Apostel. Die Universalität des Glaubens, die im Missionsauftrag vorausgesetzt ist, hat nur Sinn und ist moralisch nur vertretbar, wenn in ihm tatsächlich der Symbolismus der Religionen überschritten ist auf eine gemeinsame Antwort hin, in der auch die gemeinsame Vernunft der Menschen angesprochen ist. Wo diese Gemeinsamkeit ausgeschlossen wird, gibt es überhaupt keine ans Letzte rührende Kommunikation der Menschheit mehr. Deswegen muß der Glaube von der Gottesfrage her sich dem philosophischen Disput stellen. Wenn er seinen Anspruch auf die Vernünftigkeit seiner Grundaussage aufgibt, zieht er sich nicht in eine reinere Gläubigkeit zurück, sondern verrät ein Grundelement seiner selbst. Umgekehrt muß Philosophie, die ihrer Sache treu bleiben will, sich dem Anspruch des Glaubens an die Vernunft aussetzen. Das Zueinander von Philosophie und Theologie ist auch auf dieser Ebene unverzichtbar.

c) Schließlich möchte ich wenigstens mit ein paar Sätzen hinweisen auf das Ringen um diese Frage in der mittelalterlichen Theologie. Bei Bonaventura finde ich zwei Hauptantworten auf die Frage, ob und warum es rechtens sei, ein Verstehen der biblischen Botschaft mit Methoden des philosophischen Denkens zu versuchen. Die erste Antwort stützt sich auf einen Satz aus 1 Petr 3,13, der im Mittelalter der klassische Topos zur Begründung systematischer Theologie überhaupt war: »Seid stets

13 Wichtige Hinweise zu diesen Fragen bietet H. Gese, Der Johannesprolog. In: ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 152-201.

bereit, jedem Antwort zu geben, der um den Grund unserer Hoffnung fragt.«[14] Der griechische Text ist hier wesentlich ausdrucksstärker als jede Übersetzung. Wer nach dem Logos des Hoffens fragt, dem sollen die Gläubigen die Apo-logia darüber geben. Der Logos muß in ihnen so angeeignet sein, daß er Apo-logie werden kann; das Wort wird durch die Christen Ant-wort auf menschliches Fragen. Auf den ersten Blick scheint dies eine rein apologetische Begründung der Theologie und ihrer Suche nach der Vernunft des Glaubens zu sein: Man muß dem anderen gegenüber erklären können, warum man glaubt. Schon das bedeutet nicht wenig. Glaube ist nicht reiner Dezisionismus, der dann den anderen eigentlich nicht angeht. Er will und kann sich ausweisen. Er will sich dem anderen verständlich machen. Er beansprucht, ein Logos zu sein und daher immer wieder Apo-logie werden zu können. Tieferhin aber ist diese apologetische Auslegung von Theologie eine missionarische, und die missionarische Konzeption wiederum bringt die innere Art des Glaubens zum Vorschein: Missionarisch darf er nur sein, wenn er wirklich alle Traditionen überschreitet und ein Anruf an die Vernunft, ein Zugehen auf die Wahrheit selbst ist. Missionarisch muß er aber auch sein, wenn der Mensch dazu bestimmt ist, die Wirklichkeit zu erkennen und sich auch in seiner Antwort auf die letzten Fragen nicht bloß traditionell, sondern wahrheitsgemäß zu verhalten hat. Mit dem missionarischen Anspruch ist der christliche Glaube aus der übrigen Religionsgeschichte herausgetreten; dieser sein Anspruch ist von seiner philosophischen Kritik der Religionen her gegeben und nur von da aus zu begründen. Daß heute das Missionarische zu versickern droht, hängt mit dem Verlust an Philosophie zusammen, der die heutige theologische Lage kennzeichnet.

Bei Bonaventura ist aber noch eine andere Begründung der Theologie festzustellen, die fürs erste in eine ganz andere Richtung deutet, sich aber dann doch von innen her mit dem bisher Gesagten zusammenschließt. Der Heilige weiß, daß die Beheimatung der Philosophie in der Theologie nicht unbestritten ist. Er gibt zu, daß es eine Gewalttätigkeit der Vernunft gibt, die mit dem Glauben nicht in Einklang zu bringen ist. Aber er sagt, daß es auch ein Fragen aus anderem Grund gibt: Es kann sein, daß der Glaube aus Liebe zu dem, dem er seine Zustimmung geschenkt hat, verstehen will.[15] Die Liebe sucht Verstehen. Sie will den immer besser kennen, den sie liebt. Sie »sucht nach seinem Angesicht«, wie Augustinus mit den Psalmen immer wieder sagt.[16] Lieben ist Kennenwollen, und so kann Suche nach Einsicht gerade innere Forderung der Liebe sein. Anders ausgedrückt: Es gibt einen Zusammenhang zwischen Liebe und Wahrheit, der für Theologie und Philosophie bedeutsam ist. Christlicher Glaube kann von sich sagen: Ich habe die Liebe gefunden. Aber die Liebe zu Christus und zum Nächsten von Christus her kann nur dann Bestand haben, wenn sie zutiefst Liebe zur Wahrheit ist. Das Missionarische erhält hier einen neuen Aspekt: Wirkliche Nächstenliebe will dem Nächsten auch das Tiefste geben, was der Mensch braucht: Erkenntnis und Wahrheit. Wir waren vorhin von der Todesfrage als philosophischem Stachel des Glaubens ausgegangen; wir hatten dann die Gottesfrage und ihren universalen Anspruch als Ort der Philosophie in der Theologie entdeckt. Wir können nun als

14 Bonaventura, Sent., Prooem. qu 2 sed contra 1.

15 Ebd. qu 2 ad 6.

16 Vgl. z. B. En in ps 104, 3 C Chr XL p. 1537.

drittes hinzufügen: Die Liebe als Zentrum des Christlichen, an dem »Gesetz und Propheten hängen«, ist zugleich Eros zur Wahrheit und nur so bleibt sie als Agape zu Gott und den Menschen gesund.

Eine Schlußbemerkung: Gnosis, Philosophie und Theologie

Am Ende möchte ich noch einmal auf den Anfang zurückkommen, auf die Idee der frühen Väter, das Christentum selbst sei wahre Philosophie. Otto Michel hat darauf hingewiesen, daß die Gnostiker das Wort Philosophie vermieden. Mit dem Ausdruck Gnosis brachten sie einen höheren Anspruch zum Ausdruck. Philosophie, die immer Frage bleibt und auf Antwort wartet, die sie allein nicht geben kann, war ihnen zu wenig. Sie beanspruchten, klares Wissen zu haben — Wissen, das Macht ist, mit der man die Welt diesseits und jenseits des Todes bewältigen kann.[17] Gnosis wird zur Negation der Philosophie, während der Glaube das Große und das Demütige der Philosophie zugleich verteidigt. Gibt es nicht heute etwas ganz Ähnliches? Der eigentlichen Philosophie mit ihrer letzten Ungewißheit sind wir überdrüssig. Wir wollen nicht Philosophie, sondern Gnosis, d. h. exaktes, belegbares Wissen. Die Philosophie ist weithin ihrer selbst müde. Auch sie will endlich den anderen akademischen Disziplinen gleichartig, gleichwertig werden. Sie will ebenfalls »exakt« sein. Aber die Exaktheit erkauft sie um den Preis ihrer Größe, denn gerade ihre eigentlichen Fragen kann sie so nicht mehr stellen. Auch sie handelt dann nicht mehr vom Ganzen, sondern vom Einzelnen. Aber der Mensch darf nicht anfangen, über das zu schweigen, wovon wir nicht reden können: Dann verschwiegen wir das Eigentliche unseres Seins.[18] Wo Exaktheit zu einem so absoluten Wert gesteigert wird, daß über die exakte »Gnosis« hinaus nicht mehr gefragt werden kann, verliert der Mensch sich selbst, denn seine eigentlichen Fragen werden ihm dann weggenommen. Josef Pieper hat einmal in einer geradezu apokalyptischen Vision gesagt: »Es könnte sehr wohl so kommen, daß am Ende der Geschichte die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedrohung der Existenz — und das heißt doch: der spezifische Gegenstand des Philosophierens — nur noch von denen in den Blick genommen werden, welche glauben.«[19] Er wollte damit nicht die gegenwärtige Lage beschreiben, auf die eine solche Aussage zweifellos nicht zuträfe. Aber er bringt im Ausblick auf eine mögliche

17 Vgl. dazu O. Michel, φιλοσοφία. In: ThWNT IX 185 Anm. 136.

18 Ich spiele damit auf den Schlußsatz von L. Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus (deutsch-englisch London/New York 1961) an: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« Zweifellos entspricht Wittgensteins Hinweis auf das Unaussprechliche (6.522) bester philosophischer und theologischer wie mystischer Tradition; ebenso stellt Wittgenstein sich in die Tradition der Mystik, wenn er die Sätze der Philosophie als die Leiter bezeichnet, die man wegwerfen muß, wenn man »durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist« (6.54). Aber gerade damit ist auch die Abweisung von Metaphysik und ihre völlige Verlegung ins Unaussprechliche, wie er sie in 6.53 zu fordern scheint, bereits widerlegt: Damit Sätze Leiter zum Überstieg über das Sagbare hinaus sein können, müssen sie selbst Überstiege dorthin sein. Sonst bleibt wirklich nur übrig, was zu Beginn von 6.53 ausgeführt wird: »Die richtige Methode der Philosophie wäre es eigentlich: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaften . . .« Das »wäre eigentlich« läßt erkennen, daß es auch für Wittgenstein nicht die richtige Methode *ist*.

19 J. Pieper, Über die Schwierigkeit heute zu glauben. München 1974, S. 303.

Zukunft einen Aspekt des Ganzen vor die Augen, der uns heute neu mit den Vätern verbindet: Der Glaube bedroht die Philosophie nicht, sondern er verteidigt sie gegen den Allanspruch der Gnosis. Er verteidigt die Philosophie, denn er bedarf ihrer. Er bedarf ihrer, weil er des fragenden und suchenden Menschen bedarf; sein Hindernis ist nicht das Fragen, sondern die Verschlossenheit, die nicht mehr fragen will und Wahrheit nicht für erreichbar oder nicht für erstrebenswert hält. Der Glaube zerstört die Philosophie nicht, er verteidigt sie. Nur wenn er dies tut, bleibt er sich selber treu.

Am Beispiel Arnulf Rainer

Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst

Friedhelm Mennekes SJ

1. Kunst und Kirche — ein problematisches Verhältnis

Begreift man die Pastoraltheologie als die Wissenschaft vom konkreten Lebensvollzug der Kirche, dann steht sowohl der einzelne Mensch als auch seine jeweilige gesellschaftliche Situation im Zentrum ihres reflektorischen Bemühens. Dabei geht es nicht nur um die innerpsychische Dynamik des Menschen, sondern um seine vielfältigen Einbindungen und Interaktionen im gesellschaftlichen Kontext. Die Pastoraltheologie steht gewissermaßen im Schnittpunkt von anthropologischen und theologischen Analysen und ist von daher mehr als andere Disziplinen der Theologie aufgerufen, Bezüge über den innerkirchlichen und innertheologischen Bereich hinaus zu knüpfen. So sind denn auch eine Reihe von konkreten wissenschaftlichen Ergebnissen der Sozial- und Individualpsychologie, der Jugend- und Alterssoziologie und nicht zuletzt der Reflexion der gesellschaftlichen Funktion der Religion in den letzten Jahren in der theologischen Reflexion aufgegriffen worden. Ein wichtiger Bereich, die Auseinandersetzung mit der Situation des Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft aufzunehmen, ist der des kulturellen Lebens, und zwar in seiner gesamten Auffächerung: Literatur, Publizistik, Film und Theater, Musik und bildende Kunst.

Das Verhältnis der Kirche zur bildenden Kunst ist besonders problematisch. Doch steht sie darin nicht allein: auch Parteien, Gewerkschaften, Militär und Wirtschaft tun sich mit der Kunst schwer. Institutionell gefaßter Geist und »frei schwebender« Geist sind nun einmal Gegensätze. Kunst treibt voran, klagt an und legt Wunden bloß; Institutionen verteidigen, rechtfertigen und arrangieren sich. So sind auch Kunst und Kirche zwei verschiedene Sinnrichtungen. Die eine geht von überkommenen Grundannahmen aus, die andere muß sich diese erst zweifelnd und bohrend erringen. Kirche steht auf einem Boden komplexer Traditionen, Kunst ist streng fixiert auf die Gegenwart und auf die Zukunft.

So ergibt sich insgesamt ein distanziertes Verhältnis zwischen beiden Bereichen. Ihre Berührungen sind sporadisch, ihre Abkapselungen gegenseitig. Den künstlerischen Ambitionen der Kirche entspricht heute weithin eine devot-devotionale Hofkunst, die Kunst der Ruhe und Gefälligkeit. Theoretische Hilfestellung holt sich die

Kunst ihrerseits längst bei den benachbarten Disziplinen der Ästhetik, der Philosophie oder der Kunstwissenschaft. Theologie ist hier seit langem abgeschrieben. Zugleich beansprucht heutige Kunst nicht selten ein Monopol auf authentische Interpretation des Menschen und seiner Situation in der Gegenwart.

Und doch gibt es Gemeinsamkeiten. Sie liegen im Thematischen. Papst Johannes Paul II. spricht sie unumwunden in seiner Rede in der Wiener Hofburg vor Wissenschaftlern, Künstlern und Publizisten aus: »Mögen wir uns im übrigen auch an verschiedenen Ufern aufhalten, so begegnen wir einander doch in der Frage nach dem Menschen und seiner Welt, in der Sorge um ihn und in der Hoffnung für ihn. Und wir tun dies in einer weltgeschichtlichen Situation, in welcher die Zukunft des Menschen radikal bedroht ist.«[1]

Der Papst erkennt hier die Kunst in ihrer Relevanz für die Deutung des menschlichen Lebens neben der Theologie und der Philosophie an. Kunst wird verstanden als eine mögliche profane Weise, dem Menschen Orientierung und Sinndeutung für sein Leben zu geben. Sie ist eine legitime Form der Selbstreflexion des Menschen in der Gesellschaft, ja, die Beschäftigung mit ihr wird im weiteren Verlauf der Rede als unverzichtbar für jeden angesehen, der etwas über die »conditio humana« erfahren will.

Doch so bedenkenswert die Ausführungen des Papstes für ein offenes Verhältnis von Kunst und Kirche sein mögen, die Realität sieht anders aus. Darüber können seine Ausführungen nicht hinwegtäuschen. Das sog. »Dunkle« und »Pessimistische« in der modernen Kunst wird von kirchlicher Seite nicht selten als »kernlos« bezeichnet. Dagegen vermißt man das »Erhebende« und »Beglückende«. Allzu tief sitzen die gegenseitigen Verwundungen und Empfindlichkeiten im Verhältnis von Kunst und Kirche. Dazu haben dogmatische Arroganz und profane Aggressivität inzwischen eine zu lebendige Geschichte. Die zeitgenössische Kunst ist in summa anti-kirchlich, und die Kirche ist in diesem Jahrhundert jedenfalls alles andere als dem Bereich der bildenden Kunst und des Kulturellen gegenüber aufgeschlossen.[2]

2. *Religion und bildende Kunst — ihre Funktion in der Gesellschaft*

Die wichtigste Funktion der Kultur besteht darin, daß der einzelne sein »Hier und Jetzt« zu übersteigen vermag. In Religion, Wissenschaft und Kunst, vor allem aber in der Sprache, kann er sich in Räume hineinbegeben, innerhalb deren er seinen Standort finden und festlegen kann, »Räume«, in denen sich der Mensch den Horizont seiner Weltanschauung und seiner Sinnwelt[3] aufbaut. In diesem Bezug findet der Mensch sich selbst. Er kann Fragen, die über den unmittelbaren Bereich seines Alltags hinausreichen, beantworten, Schicksalsschläge abfangen und sich den Sinn seiner Freiheit entwerfen.

Religion, Kunst und Wissenschaft sind nun verschiedene Weisen, in denen die

---

1 Vgl. den Bericht in der »Herderkorrespondenz« 37 (1983), S. 481.

2 Vgl. Wieland Schmieds Vorwort zu: ders. (Hrsg.), Zeichen des Glaubens — Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1980, S. 7-10.

3 Der Begriff wird hier im Sinne von Peter L. Berger und Thomas Luckmann gebraucht: dies., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt 1969.

mannigfaltigen Symbol- und Sinnentwürfe eingefangen und in eine zusammenhängende Einheit gebracht werden. Eine solche Einheit wird in der Wissenssoziologie symbolische Sinnwelt genannt. Sie ermöglicht dem Menschen, daß er seinen Standort in der Gesellschaft und seine persönliche Identität findet. In ihr transzendiert er seine Alltagserfahrung in übergreifende Bedeutungen und ordnet so sinn-voll sein Leben.

Sinn konstruiert sich — soziologisch gesehen — dort, wo eine (empirische) Einzelerfahrung mit einer (nicht-empirischen) Symbolwelt kombiniert wird. In diesem Sinnvollzug wird der Mensch zur Person, nimmt er die subjektive Gestaltung seines Lebens aktiv in die Hand oder läßt sie innerlich geschehen. Er bezieht Stellung zu einer intersubjektiv gefüllten Weltauslegung und entwirft die Konturen seiner Freiheit.[4]

In dieser Sicht stimmen Kunst und Religion darin überein, daß sie es mit der Suche des Menschen nach Sinn in seinem Leben zu tun haben. Geschah dies in früheren Gesellschaftssystemen in relativer Einmütigkeit von Kunst, Religion und Wissenschaft, so hat sich mit Entstehen der modernen Gesellschaft dieses enge Verhältnis gelöst, ja in ein Nebeneinander entwickelt.

So aktiv die Entwicklungen vielfach auch unter dem Leitgedanken der Freiheit vorangetrieben wurden, so deutlich treten aber auch ihre Schattenseiten hervor. Der Gewinn an Freiheit geht einher mit einem Verlust von Einheitlichkeit und damit auch von allgemeiner Verständlichkeit. Zumal in der Kunst kommt anschaulich zur Erfahrung, was längst in den meisten Bereichen der Gesellschaft zur Wirklichkeit geworden ist: der Pluralismus der Positionen, Stile, Bezüge, Richtungen ...

Das Stichwort der Entfaltung der Gesellschaft in ihre Teilbereiche gibt einen Erklärungshintergrund für das ungute Verhältnis, in dem heute Kunst und Kirche zueinander stehen. Sieht man nun Kunst und Kirche in dem soziologischen Theorem der Differenzierung der Gesellschaft, dann erübrigt sich das vielfach angestimmte Klagelied über die vorliegenden Spannungen. Es handelt sich um Beziehungen zwischen getrennten Bereichen, die sich einander ent-fremdet haben. Und diese sind eben gekennzeichnet durch alle Attribute der Fremdbeziehung: Mißverständnisse, Unterstellungen, Befürchtungen, Feinddenken, Konkurrenz, Angst ... Kurzum: die Beziehungen sind von allen erdenklichen Vorurteilen belastet. Darum hilft es wenig, Schuldzuweisungen vorzunehmen und die kirchlichen Amtsträger oder gar die Theologen für diese Entwicklung verantwortlich zu machen. Doch es hilft auch nicht, Appelle zur moralischen Aufmunterung zu erlassen. Das Verhältnis von Kunst und Kirche ist, was es ist: das Verhältnis zweier unterschiedlicher Reflexionsweisen mit sehr verschiedener Praxis. Doch bleibt der gemeinsame Boden, der trotz aller Unterschiedlichkeit im Inhaltlichen eine Grundlage für punktuelle wechselseitige Bezüge und Berührungen abgibt. Sie besteht in dem gemeinsamen Interesse an der Sinnreflexion in der Gesellschaft.

3. Moderne Kunst und neuere Theologie: Entwicklungen

a) Der Durchbruch zur modernen Kunst Anfang dieses Jahrhunderts ist gleichbedeu-

---

4 Vgl. eine weitere Entfaltung in: Friedhelm Mennekes, Praktische Theologie — Theorie wirklichkeitsorientierter Praxis. In: Ludwig Bertsch (Hrsg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Frankfurt 1975, S. 86-148, S. 105 ff.

tend mit dem Abschied vom »traditionellen Ideal des harmonisch-kulinarischen Formzusammenklangs«[5].

In immer neuen Aufbrüchen findet die bildende Kunst zu einem ihr zunehmend wichtigen Thema: zum Menschen und seinen Bedrohungen in der Kultur der Moderne. Expressionismus, Futurismus, Dadaismus[6], Surrealismus, Realismus, das sind nur einige Stichworte auf der Suche nach neuen Wegen. Gleichzeitig setzten sich zahlreiche Künstler mit den Ergebnissen der Psychologie, der politischen Kritik und anderen theoretischen Strömungen auseinander. Wassily Kadinsky, George Grosz, Max Ernst und Max Beckmann seien hier stellvertretend für viele genannt. Die Kunst tritt vielfach in den Kreis der kritischen Intelligenz, die sich engagiert mit der gesellschaftlichen Entwicklung befaßt. Ihren Mitteln entsprechend übernimmt sie dabei weitgehend den Part des demonstrativen Vorzeigens, der Anklage, des Schokkierens und der Enttabuisierung.

In der Entwicklung der modernen Kunst ist aber noch eine andere Beobachtung zu machen: der zunehmende Stellenwert der Kunsttheorie. Gerade die Querverbindungen zu anderen Bereichen der geistigen Welt führten viele Künstler zu theoretischen Überlegungen, die ihre Arbeit begleiteten und unterstützten.[7]

Nicht selten nehmen solche Überlegungen die Form von Manifesten an, wie etwa das Erste futuristische Manifest von Filippo Tommaso Marinetti oder »Das Erste Manifest des Surrealismus« von André Bréton. Auch hier liegt die Erklärung für diese Entwicklung in der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft. War früher ein einheitlicher weltanschaulicher Bezugsrahmen in der Gesellschaft vorhanden, der die verschiedenen Ausprägungen der Kultur miteinander vereinte, so ist der Künstler heute gezwungen, sich vielfach den verlorenen theoretischen Rahmen seiner Kunst selbst zu zimmern. Dies bringt es dann mit sich, daß bedeutende Künstler der Gegenwart zugleich auch Autoren ihrer künstlerischen Theorie geworden sind. Dies verdeutlicht das inzwischen beträchtliche theoretische Werk zum Beispiel bei Joseph Beuys[8], Alfred Hrdlicka[9] und Arnulf Rainer[10].

Doch hat sich auch die Disziplin der eigentlichen Kunsttheorie in diesem Jahrhundert gewandelt. Ging sie früher noch einträchtig mit der Philosophie ihren Weg, so hat sie sich inzwischen weitgehend davon gelöst und versteht sich zunehmend als selbständige Einzelwissenschaft. Als solche redet sie mehr über Strukturen, Schematisierungen, poetische Botschaften und den Gebrauch ästhetischer Zeichen in der Kunst als über deren philosophische Reflexion.

So vielfältige Aspekte der Kunst sich auch in dieser modernen Kunsttheorie bieten,

---

5 Karin Thomas, Bis heute. Stilgeschichte der bildenden Kunst im 20. Jahrhundert. Köln 1981, S. 24.

6 Eine nähere Entfaltung findet sich in: Friedhelm Mennekes, Hans Arp. Menschenbild — Christusbild. In: »Orientierung« 48 (1984), S. 212—216.

7 Nähere Einzelheiten in: Wieland Schmied, Spiritualität in der Kunst des 20. Jahrhunderts. In dieser Zeitschrift 1/83, S. 73—90.

8 Vgl. u. a. Volker Harlan/Rainer Rappmann/Peter Schata, Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. Achberg ^{3}1984.

9 Alfred Hrdlicka, Schaustellungen. Bekenntnisse in Wort und Bild. München 1984.

10 Arnulf Rainer, Hirndrang. Selbstkommentare und andere Texte. Salzburg 1980.

eines jedenfalls hat sie wieder hergestellt: nämlich den Zusammenhang von Kunst und Leben. Gerade dieser war ja durch die neuzeitliche Parole von der »autonomen Kunst« verlorengegangen. Wolfgang Iser schreibt dazu: »War die autonome Kunst eine Folgeerscheinung der philosophischen Ästhetik, die die Kunst aus ihrer Dienstbarkeit befreite, so bringt moderne Kunsttheorie das Kunstphänomen auf Lebenszusammenhänge zurück, jedoch nicht, um neue Dienstbarkeit oder gar Nützlichkeit zu propagieren, sondern um eine Aufklärung der Notwendigkeit von Kunst zu leisten.«[11] Hauptmerkmal für die Gegenwartskunst ist darum nicht mehr unbedingt das handwerkliche Können, sondern »die Gabe, die für eine Idee adäquate Darstellungsweise zu finden, ihr zum sichtbaren Auftritt zu verhelfen«[12].

b) Auch die Theologie fand seit Beginn dieses Jahrhunderts zu einem Neuaufbruch. Wußte noch die ältere Kirche bis ins 18. Jahrhundert hinein eine rege kulturelle Tätigkeit zu entfalten, so zieht sie sich im 19. Jahrhundert mehr und mehr auf die Theologie und die Philosophie zurück. An zahlreichen wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Neuerungen des 19. Jahrhunderts ist die Kirche nicht mehr beteiligt. Auch die soziale Entwicklung geht weitgehend an ihr vorbei. Doch sucht sie dann durch eine innere Reformbewegung zwischen 1875 und 1914, gefolgt von den Erneuerungen in der Zwischenkriegszeit und in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg Anschluß an die geistigen Bewegungen in der profanen Kultur zu finden.

Dieses Bemühen gipfelt im Zweiten Vatikanischen Konzil.[13] Hier findet Kirche zu einem neuen Selbstverständnis zurück und begreift sich vor allem als das Volk Gottes. Theologie und Pastoral versuchen zugleich weltweit, den Menschen und die menschliche Gesellschaft theologisch zu bedenken.

Eine entscheidende Rolle fällt dabei der Christologie zu. Zahlreich sind die Versuche, die Gestalt Jesu von Nazareth tiefer und aktueller zu begreifen und seine Bedeutung für den Menschen von heute zu erschließen. Die Vielfalt der Entwürfe ist in die Einheit des gemeinsamen Suchens zurückgebunden.[14] Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Theologie eine neue Sensibilität für die Zeichen der Zeit entfaltet, die es im Sinne der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute zu erforschen und im Lichte des Evangeliums zu deuten gelte.[15] Die immanenten Entwicklungen innerhalb der modernen Kunst und der neueren Theologie stellen sich also trotz geradezu eifersüchtiger Unabhängigkeits- und Emanzipationsbestrebungen den Grundfragen des heutigen Menschen und der heutigen Kultur.

---

11 Wolfgang Iser, Interpretationsperspektiven moderner Kunsttheorie. In: Dieter Henrich/Wolfgang Iser (Hrsg.), Theorien der Kunst. Frankfurt 1982, S. 33-58, S. 39.

12 Hans-Jürgen Müller, Kunst kommt nicht von Können. Über die Schwierigkeiten beim Umgang mit zeitgenössischer Kunst. Zirndorf 1976, S. 58.

13 Vgl. dazu Hans Maier, Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur. In: Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz 1980, S. 57—65, S. 64 f.

14 Vgl. Arno Schilson/Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg 1980.

15 Artikel 4.

4. Die Christologie Karl Rahners und die Christusikonographie Arnulf Rainers: Berührungen

a) Es ist das Grundanliegen in der Christologie Karl Rahners, das Christus-Geheimnis in einer vor den »Zeichen der Zeit« verantwortbaren Weise innerlich zu erhellen und zu rechtfertigen, nämlich daß Gott Mensch geworden ist, und daß dieser menschgewordene Gott der konkrete Jesus Christus ist. Rahner versucht dies im Rahmen seiner transzendentalen Christologie, indem er einerseits die innere Bedingung der Möglichkeit für die Erscheinung und Selbstaussage Gottes unter den Menschen aufweist und dabei herausstellt, wie sich der Mensch praktisch und tatsächlich zu dieser seiner inneren Möglichkeit verhält, und er versteht dies andrerseits, daß er die Spuren nachzeichnet, auf denen der Mensch »ausschaut« und »auslangt« nach einem Gott, der sich leibhaftig geschichtlich dem Menschen zuwendet.[16]

Über diese Zielperspektiven seiner Christologie hinaus hat Karl Rahner Wege zu einer intensiveren und erfahrungsbezogeneren Hermeneutik gesucht und aufgezeigt. Dabei hat er mehrfach auf andere Bereiche der Kultur Bezug genommen, auch zur bildenden Kunst. In den letzten Jahren seines Wirkens geschah dies in zwei Aufsätzen: zur Theologie der Kunst[17] und zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes.[18] In diesen Arbeiten geht es ihm darum, die bildende Kunst als eine eigenständige Selbstaussage des Menschen zu begreifen, die nicht adäquat in Wortaussagen übersetzt werden kann. Ja, im Blick auf die bildende Kunst relativiert er die Wortdimension der Theologie, wenn er formuliert: »Wenn man Theologie nicht von vornherein mit Worttheologie identifiziert, sondern als die totale Selbstaussage des Menschen versteht..., dann wären religiöse Phänomene in den Künsten selber ein Moment adäquater Theologie.«[19]

Vor allem in dem zweiten Aufsatz entfaltet er die These von der Vielschichtigkeit menschlichen Erkennens. Es gebe in der Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen zwei Momente: die sinnliche Erfahrung und die geistig-begriffliche Erkenntnis. Beide Formen bildeten im Menschen eine Einheit, ja jede geistige Erkenntnis fuße nicht zuletzt auf der Anschauung. Das gelte auch für die religiöse Erfahrung. »In letzter Grundsätzlichkeit gibt es auch im Religiösen nur Begriffe und Worte, die überhaupt nur verstanden werden können, wenn und sofern sie ein Moment der Anschaulichkeit in sich haben.[20] So kommt dann auch der Christ erst dann eigentlich voll zu sich selbst, wenn sein Glaube »durch alle Tore seiner Sinnlichkeit« in ihn eingezogen ist.

---

16 Karl-Heinz Ohlig, Impulse zu einer »Christologie von unten« bei Karl Rahner. In: Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (Festschrift zum 75. Geburtstag). Freiburg 1979, S. 259-273. Karl Rahner, Christologie heute, und ders., Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: Schriften zur Theologie, Bd. XV. Freiburg 1983, S. 217-224 und S. 225-235.

17 Karl Rahner, Die Kunst im Horizont von Theologie und Frömmigkeit. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XVI. Freiburg 1984.

18 Karl Rahner, Zur Theologie der Bedeutung des religiösen Bildes. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XVI. Freiburg 1984, S. 348-363.

19 Karl Rahner, Die Kunst im Horizont..., S. 365.

20 Karl Rahner, Zur Theologie des Bildes, S. 350.

In diesem Zusammenhang gewinnt das Sehen eine besondere Bedeutung und zwar gerade in seiner Nichtrückführbarkeit auf das Hören und auf das Wort. Es stellt ein eigenständiges geistiges Vermögen dar. Angesichts der Tiefe des Geheimnisses »Mensch« ist es notwendig, gerade das Sehen und das »Begreifen« in Bildern zu entfalten, zusammen mit allen anderen Dimensionen der Wahrnehmungsfähigkeit. Sie gilt es aufzuspüren, »tief innerlich zu erfassen« und »auszukosten«. Denn so wie sich durch das Denken der Mensch in den Raum des Denkens hineinverweisen lassen kann, so vermittelt auch das Bild auf etwas Absolutes, auf den absoluten Raum hin. »Man sieht gewissermaßen bei jedem geschauten Gegenstand durch ihn hindurch in die Weite des überhaupt Schaubaren, man sieht etwas als Bestimmtes, indem man in dieser Schau auch immer gleichzeitig die ungeschaute Fülle des Schaubaren miterfährt; man kann die Grenze und Eigenart des direkt Geschauten überhaupt nur erfahren, wenn der Blick immer auch über diese Grenze in die Weite des ungeschauten Schaubaren hinauszielt.«[21] Ebenso hört man ja auch immer bei einem bestimmten Laut schon die Stille mit, die den einzelnen Laut umgibt und den Raum bildet, innerhalb dessen dieser Laut überhaupt erst gehört werden kann.

Gerade im Blick auf den kreativen Reichtum der modernen Kunst ist Rahners Hinweis auf die »Anwendung aller Sinne« wichtig und notwendig. Er führt zu einer konzentrierteren und dichteren Erfahrung. Und diese besteht nicht nur in der ruhigen und passiven Anschauung, sondern auch im Erspüren und Aushalten der Spannungen, die solchen Erfahrungen eigen ist. Moderne Kunst versteht sich eben nicht nur mehr im Sinne ihrer alten Konzeption als »von Mächtigkeit erfüllte Gegenstände« (G. Bandmann), sondern die Bedeutung der Bilder und des Bildschauens besteht vor allem in der Erweckung von neuer sinnenhafter Wahrnehmung.[22] In der modernen Kunst äußert sich künstlerische Selbsterfahrung, und diese ist oft gesteigerte Erfahrung, die in künstlerischer Inspiration und Kraft zu einem bestimmten Ausdruck findet in Formen wie Zumutung, Affekt, Entrüstung, Erregung, Betroffenheit, Solidarität. Mit ihnen gilt es, sich auseinanderzusetzen, und zwar ganz im Sinn des hermeneutischen Zirkels, der sich auf die Formulierung bringen läßt: »Ich verstehe das eigene, indem es mir durch fremdes Erleben aufgeschlüsselt wird; ich verstehe das fremde Erleben nur, indem ich eigenes einbringe.«[23]

Das macht das Besondere dieser bildtheologischen Beiträge von Karl Rahner aus, daß er nicht nur thematische Neuformulierungen in der Christologie vorlegt, sondern auch die Aufmerksamkeit auf die Ausweitung der diese Reflexion tragenden Erfahrung lenkt.

b) Eine der zentralen Persönlichkeiten der Gegenwartskunst ist der Österreicher Arnulf Rainer. Ohne ihn als religiösen Künstler einstufen zu wollen, ist doch die relative Häufigkeit der Christusthematik in seinem Gesamtwerk auffallend. Dieser Christus ist aber alles andere als »schön«, gefällig oder gar trostvoll. Er entreißt

---

21 Ebd. S. 360.

22 So Herbert Muck in einem Vortrag in der Neuen Galerie Linz am 17. März 1984 zum Thema: Leibhafte Beziehung zum Kunstwerk.

23 Johannes Heinrichs, Hörbares Denken und Erleben. In: ders., Auferstehung des Ungesagten. Ein Jahreskreis in Gedichten. Krefeld 1980, S. I—VIII, S. VII.

vielmehr das Bild Christi jeder Art geschmäcklerischen und anpassenden Zugriffs und macht es zum Gegenstand einer intensiven Auseinandersetzung.

Eine wichtige künstlerische Form bei Arnulf Rainer ist die Übermalung. Er übermalt eigene und fremde Bilder, Fotografien und bereits übermalte Werke. Die Übermalung entwickelte sich anfangs aus der Mitte des Bildes heraus. Immer dichter wurden die sog. »Zentralgestaltungen«, und immer stärker gerieten die bemalten Flächenteile in Spannung zu den freigebliebenen. Anfangs eher locker oder malerisch, werden sie später immer dichter und fester. In ihnen nimmt die psychische und physische Anspannung des Künstlers Gestalt an, seine vitale Unruhe, seine hohen Ansprüche, seine zermürbenden Zweifel und seine Hoffnungen.

Ein Motiv, bei dem Arnulf Rainer inzwischen über dreißig Jahre lang diese Übermalungen vorgenommen hat, ist das Kreuz. In der Übermalung entzieht er das Kreuz dem gewohnten Anblick, er verhüllt es, übermalt es und setzt gerade darin die Spannungen wieder frei, die ursprünglich von diesem Thema ausgingen. Wer den Korpus vermißt, muß ihn selbst — in frommer Erinnerung oder im Bemühen grausamer Fantasie — anheften. Wer Jesus am Kreuz sehen will, muß ihn sich selbst annageln. Wem die Verhüllung unangemessen erscheint, enthülle sie.

Arnulf Rainer greift in seinen Übermalungen in tiefliegende Vorgänge geistlichen Lebens ein, nämlich die der Kreuzverdrängung, der Ambivalenz vor dem Kreuz. Verhüllt, längst ihre Grausamkeit verschleiernd, sind die Kreuze unseres alltäglichen Wohnbereiches durch die sog. Ästhetik des »schönen Anblicks«. Das Kreuz ist weitgehend zur reinen Illustration verkommen. Das »schöne Kreuz« — gar im »Herrgottswinkel« verobjektiviert — ist längst das verdrängte Kreuz, wird schon lange nicht mehr in seiner brutalen Botschaft aufgenommen. Die Kirche selbst weiß um diese Gefahren, wenn sie gemäß alter Gewohnheit in der Passionszeit die Kreuze verhüllt, um sie am Karfreitag wieder in ihre ursprüngliche Realität freizugeben.

Die Dialektik von Verbergen und Enthüllen ist ein Weg in die symbolische Sinnwelt von Arnulf Rainer. Der Zugang zu seinem Werk erschließt sich jedenfalls nicht im haben-wollenden, trivialen und konsumhaften Zugriff der Frage: Was will der damit sagen? Was bedeutet das? Eine Antwort auf die Bedeutung seiner Werke liegt nicht auf der Ebene des »dies da« und »das da«. Nein, sich Rainers Werken zu nähern, gelingt nur dem, der sich auf die Werke einläßt und sich von ihnen — nachfühlend, miterlebend, weitervollziehend — in die Sphären tragen läßt, auf die sie »ausschauen« und »auslangen«.

Schon die Figur des Kreuzes ist im Schaffen von Arnulf Rainer nicht einfach das christliche Symbol. Es ist zuerst und zunächst ein graphischer Markierungspunkt. Weiter ist es eine geometrische Kreuzung von zwei Linien. Sicher ist es auch Bedeutungsträger von vertikalen und horizontalen Lebensdimensionen. Es ist ein anthropologisches Grundzeichen, und es ist — auch — Träger einer tief religiös-christlichen Symbolik.

In und über aller inhaltlichen Bedeutung ist aber das übermalte Kreuz für Arnulf Rainer die Figuration einer ihm immanenten Dialektik. Er ist als Künstler wie als Mensch voll äußerer Dynamik und Anspannung und findet doch immer neu zu Phasen absoluter Ruhe und Konzentration. Einerseits gibt es bei ihm ein unstetes Streben und Suchen, ein Suchen, das letztlich auf sich selbst gerichtet ist, das um die eigene Identität kreist; andererseits weiß er aber inmitten solcher Bewegung und drängenden

Ekstase dem Suchen einen ruhigen Ausdruck zu verschaffen und zu sich selbst zu finden. Ganz im Sinne seines surrealistischen Aufbruchs in den ersten Nachkriegsjahren ist Rainers Kunst »provoziertes Leben«, wie Gottfried Benn es einmal genannt hat. Es ist eine Selbstherausforderung als Selbstreflexion, doch nicht im Sinne narzistisch verfangener Selbsterkenntnis, sondern er sucht die verborgenen Sinnebenen des modernen Menschen, ihm geht es um künstlerische Form, die dem heutigen Menschen entspricht.

Nicht selten geht Rainer in seinen Arbeiten aus vom Phänomen des Schrecklichen, Häßlichen, Schockierenden. »Rainers Ästhetik erwächst aus dem Häßlichen und resultiert aus dem Schrecken«, wie es Barbara Catoir, eine wichtige Kennerin seines Werkes, formuliert. »Das Häßliche und der Schrecken dienen Rainer als Folie und Stimulanz ... Sie sind der Ursprung für eine provozierte und provozierende Kunst. Nur indem er das Häßliche und den Schrecken zur Kunst erhebt, kann er unbewußte Bereiche erschließen, und wiederum nur durch sie kann er zu jenem schmalen Grat des emphatischen Augenblicks vorstoßen, wo das Häßliche in Protest umschlägt.«[24]

Ist aber nicht gerade ein derart künstlerischer Ansatz, der vom Unvollkommenen, Verletzten, Geschundenen, Geschrumpften, Verzerrten ... des Menschen ausgeht, dem biblisch-christlichen Denken nahe? Es ist doch nicht wahr, daß der Mensch als Prometheus, der Mensch in Freiheit, gar in apollinischer Gestalt, von Gott angenommen ist. Es ist doch vielmehr der Mensch am Rand, der Mensch in Leid und Verzweiflung, der Mensch in Negation seiner selbst, dem sich ein erlösendes Wort zuwendet. Aber auch bei diesem Hinweis ist Vorsicht geboten. Biblische Theologie ist kein Zugang zur künstlerischen Sinnwelt von Arnulf Rainer. Diese ist nach wie vor nicht einfach zu erschließen. Er selbst würde sich jedem derartigen Versuch entziehen. Und auch seine Werke verweigern sich im Grunde einer einfachen Deutung. Arnulf Rainer ist nur im dialektischen »Zwischen« zu verstehen und hält dieses auch dort offen, wo er sich explizit auf die christliche Symbolik des Kreuzgeschehens einläßt.

Seine Kreuz- und Christusübermalungen sind immer eine offene Auseinandersetzung im Sinnraum einer Dialektik von Position und Negation. Drei Namen sind es, die bei ihm eine zentrale Rolle spielen: Louis Chardon, Emile M. Cioran und Simone Weil. In ihrer Sinnwelt entfaltet sich seine religiöse Thematik, dabei dem positiven Glauben wie dem bohrenden Zweifel gleichermaßen verpflichtet.

Anfang der fünfziger Jahre hat Arnulf Rainer sich mit dem französischen Mystiker, dem Dominikaner Louis Chardon (1595-1651), auseinandergesetzt, dessen Denken ihm in Henri Bremonds Werk »Das wesentliche Gebet« begegnete.[25] »Die Mystik«, so spricht Chardon seine geistige Ausgangslage an, »ist wie ein Vogel, der nirgends hingehört und nirgends einen Ort der Ruhe findet. Springt er ins Meer, verfolgen ihn die Fische, erreicht er das Land, treiben ihn die Landtiere davon, entflieht er in die Luft, dann wollen die anderen Vögel ihn nicht dulden.«[26]

---

24 Barbara Catoir, Der Wahn, das Häßliche, die Destruktion, die Komik und der Tod. In: Arnulf Rainer. Körpersprache. München 1980, S. 182-189, S. 183. Vgl. übrigens auch den in diesem Zusammenhang wichtigen Aufsatz von Hans Gercke, Zeichen der Begegnung, Durchdringung, Sendung und Verwandlung. Gedanken zu den »Kruzifikationen« von Arnulf Rainer. In: »Das Münster« 34 (1981), S. 197-206.

25 Henri Bremond, Das wesentliche Gebet. Regensburg 1936.

26 Ebd. S. 184.

Den Gegenpol zu Louis Chardon bildet der französisch-rumänische Philosoph Emile M. Cioran. 1911 in Siebenbürgen geboren, lebt er seit 1937 in Paris; er ist bekannt als ein Denker von äußerster Radikalität. Cioran lebt aus einem bitteren Weltschmerz, der ihm zur tiefen Erfahrung geworden ist. Im Zentrum seiner Schriften steht das Bekenntnis zur Destruktivität des Geistes. »Sobald der Geist sich in Bewegung setzt, nimmt er den Platz Gottes und alles Sonstigen ein. Er ist Indiskretion, Übergriff, Profanierung. Er ›arbeitet‹ nicht, er zersetzt. Die Spannung, die sein Vorgehen verrät, beweist Brutalität und Unerbittlichkeit.«[27] Cioran verletzt und ficht an, was dem landläufigen Zeitgenossen hoch und heilig ist. Alles ist ihm Trug, selbst das Denken, das den Trug zu entlarven sucht. Es ist Trug und Selbstbetrug.

Eine gewisse Aufhebung finden diese geistigen Bezüge Arnulf Rainers im Denken der Französin Simone Weil (1909-1943). Sie gilt als katholische Schriftstellerin, die sich aber als Jüdin nicht zur Taufe entschließen mochte. Sie kennt die Spannung zwischen dem Evangelium Jesu und der natürlichen Religiosität des Menschen. »Sie erlebt die Spannung zwischen dem Ruf zur Nachfolge und der konventionellen Lehre, zwischen Wort und Tat, dem Geist und der Institution.«[28] Und doch ist gerade diese Spannung in keiner Formel aufzuheben, ja, die Inkarnation einer offenen Dialektik.

Wer die Kunst Arnulf Rainers verstehen will, wer Antworten will auf die Fragen: Was bedeutet das und dies und jenes? der muß bereit sein, auf diese Fragen zu verzichten; er muß bereit sein, die Sphäre des Wortes hinter sich zu lassen und muß schauen und aushalten lernen, muß sich einfühlen und verlieren in die Spannungen, die diese Bilder aufreißen. Das ist die Hermeneutik, um die es geht, die Deutung des ungedeuteten Lebens, des Menschen und seiner Welt.

Eines der Elemente, die Arnulf Rainer von Louis Chardon übernimmt, ist die Spannungseinheit von Weltnähe und Weltdistanz. Einerseits sucht er — in den Worten Chardons — den Augenblick, »wo das Denken sein Fragen einstellt und sich schweigend dem Mysterium ... beugt«[29]. Andererseits aber ist er »willens, diese gern geleistete Kapitulation dennoch so sehr wie möglich zu verzögern«[30]. Chardon läßt nichts im Geheimnis beschlossen, was er ihm entreißen könnte. Bis an die Schwelle der großen Finsternis sucht er vorzudringen.

Wiederum genau diese Gegensatzpole sind es, welche die inneren Kämpfe Ciorans ausmachen. »Ich habe versucht«, so schreibt er, »in einer Gnade zu stehen, in irgendeiner Gnade; ich war willens, Schluß zu machen mit allen Fragen und unterzutauchen in einem Licht der Unwissenheit, in irgendeinem über dem Intellekt erhabenen Licht. Doch wie ihn ausstoßen, jenen Seufzer der Glückseligkeit, der alles Fragen übertrifft, wenn keine Schönheit dich erleuchtet, und wenn Gott und die Engel Blinde sind?«[31]

Genau diesen Gegensatz von mystischer Sehnsucht und bitterer Leere bringt

---

27 E. M. Cioran, Vom Nachteil, geboren zu sein. Frankfurt 1979, S. 2.

28 Zit. in: Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Angelica Krogmann. Reinbek bei Hamburg 1970, S. 180.

29 Zit. in Bremond, a.a.O., S. 210.

30 Ebd.

31 E. M. Cioran, Lehre vom Zerfall. Stuttgart ²1979, S. 45.

Simone Weil auf die Positiv-Negativ-Formel: »Gott kann in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als unter der Form der Abwesenheit.«[32]

Was ist Arnulf Rainer die Grundbedeutung des Kreuzes? Ein positiver Bezugspunkt findet sich bei Louis Chardon: »Man empfängt das Kreuz nicht mehr als Ursache der Trübsal, sondern als Pfand der Gegenwart des lebendigen Gottes, die umso durchdringender... wird, je weniger sie als Tröstung wahrnehmbar wird.«[33]

Zugleich aber verhüllt sich diese positive Deutung unter das Dunkel des verbitterten Zweifels bei Emile Cioran: »Christus wird von Tag zu Tag fader; seine Lehre und seine Milde werden uns lästig; seine Wunderwerke und seine Göttlichkeit verleiten zum Lächeln. Das Kreuz neigt sich: vom Symbol wird es wieder zur Materie und kehrt damit in die Ordnung des Zerfalls zurück... Ich träume von einem All, das verschont bleibt von himmlischen Vergiftungen, von einem All ohne Kreuz und Glauben.«[34]

Diese beiden polaren Aussagen von Chardon und Cioran sind bei Simone Weil aufgehoben, doch es ist eine Aufhebung, die zugleich auf die Ausgangspunkte zurückverweist: »Gott erschöpft sich, damit er... die Seele erreiche und zu sich verführe. Läßt sie sich... eine... Einwilligung entreißen, dann hat Gott sie erobert. Und ist sie dann völlig ein Ding geworden, das nur ihm angehört, so verläßt er sie. Er läßt sie ganz allein. Und nun muß die Seele ihrerseits, doch in einem blinden Tasten, die unendliche Dichte von Zeit und Raum durchmessen auf der Suche nach dem, den sie liebt. So legt die Seele nun in umgekehrter Richtung den Reiseweg zurück, auf dem Gott zu ihr gekommen war. Und dies ist das Kreuz.«[35]

Arnulf Rainer bringt diese seine Position in eigenen Worten deutlich in einem unveröffentlichten Brief zum Ausdruck: »Die vielen Kreuze, die ich da in letzter Zeit fabrizierte, kommen nicht aus einem hoffnungsfrohen Impetus, oder gar aus christlichem Bekenntnis und Missionseifer zustande, sondern aus einer permanenten inneren Verlegenheit, einer spirituellen Not und Dürre. Leere, kreative Scham, Motivationsmangel beherrschen mich. Ich mag nicht mehr farb- und formfrohe Bilder produzieren. Keine neuen Serien, keine neuen Wege, keine Selbstüberraschungen. Ich bin auf nichts mehr neugierig, lediglich eine gewisse Weiterbetätigung, am besten immer dasselbe. Repetieren, stereotypes Wiederholen im Rosenkranzstil.

So kam es also zu diesem Kreuzbildgeleier.

Wem die Melancholie wie ein dicker schwerer Teigpatzen im Genick liegt, findet manchmal Kraft zu allerlei Verrenkungen und Krümmungen, um sich freizuschütteln. Es ist der Wurm in mir, der diese schiefen Figuren gebar. Das meiste aber entstand nicht anders als die Gesten einer alten Frau, die sich immer wieder bekreuzigt, weil sie die große Not kommen sieht« (September 1984).

Die Sinnwelt Arnulf Rainers ist nicht billig zu haben. Sie entfaltet sich nur in stets offenen Spannungseinheiten, die sich bei jedem Versuch, sie zu entbergen, sogleich verhüllen. Seine Betroffenheiten auf der Suche nach den Wegen, den heutigen Menschen zu sich zu bringen, wollen mitempfunden und mitgelitten sein. Das Christusbild ist bei ihm ein Schlüssel, ein Wegweiser, das eigene Bild, das Bild vom

32 Simone Weil, Schwerkraft und Gnade. München ^{3}1981, S. 150.

33 Zit. in Bremond, a.a.O., S. 208.

34 Cioran, Zerfall, a.a.O., S. 168 f.

35 Weil, Schwerkraft und Gnade, a.a.O., S. 126.

Menschen zu finden. Zu finden freilich ist es nicht mehr in objektiver Vorstellung, sondern nur noch im Mitvollziehen, im Mitsuchen, im Mitringen. Der Mensch kommt zu sich, indem er sich seinem inneren Ziehen zum Absoluten überläßt. Und dieses Absolute wird mitgeschaut, mitgeahnt, mitertastet, wenn sich die geistigen Räume öffnen. Hier setzen sich Rainers Figurationen als etwas Konkretes ab, etwas, das — in der Formulierung Karl Rahners — »ausschaut« und »auslangt« nach einem Gott, der sich leibhaft geschichtlich dem Menschen zuwendet.

Für Otto Mauer, der großen Persönlichkeit im Wien der Nachkriegszeit, zeigt sich in den Werken Arnulf Rainers die Tendenz, »dem Absoluten auf dem Wege der Askese, der Abscheidung und Abtötung, aber auch auf dem Wege der Konzentration, der Beschauung, näher zu kommen«[36].

Rainers künstlerische Wege folgen nicht selten den Spuren des Mystischen. Es sind Gratwanderungen zwischen Glauben und Zweifel. Von vielen anderen Zeitgenossen unterscheidet er sich dadurch, daß er gegen den Druck der »Welt«, gegen die »Zeichen der Zeit« seinen Kurs hält, den Weg des Suchens und des ringendgläubigen Erfassens. Inmitten allen Glaubensverlustes sucht er ihn. Und da er ihn nicht »billig« zu haben trachtet, »treibt« er ihn. Sein malerisches Schaffen wird ihm letztlich zu einer Übermalung seines eigenen Ringens und Sehnens. Das, was er letztlich übermalt und verhüllt, ist nicht das Kreuz, ist nicht der Christus: es ist er selbst, er selbst in seinem Drang, der als Künstler eins geworden ist mit seinem malerischen Schaffen. Das Malen hat sich für ihn — so bekennt er einmal — zu einem eigenen Körperorgan ausgebildet.

Gerade in diesem Sinn ist Arnulf Rainer, sich selbst als Künstler verhüllend, ein Bild des heutigen Menschen.

Er ist der sensible Künstler, welcher den Prototyp für den Menschen unserer Zeit abgibt. Es gibt kaum ein Leiden, das ihn nicht betrifft, das nicht durch ihn hindurchgeht und sich in seiner tiefen Verletzlichkeit niederschlägt. Der Künstler als die Figuration des verletzten Menschen: So verweist er auf Christus, in dem Arnulf Rainer das Urbild des wahren und wirklich großen Künstlers sieht. Er ist für ihn — im Künstler-Jargon — der ideale Performance-Künstler: »Er hat in seinem Leben nur wenige, vielleicht nur eine (einzige Performance, F.M.) gemacht. Aber die ist eine Allesformulierung. Also das vollkommene Werk. Das befreiende Werk. Die Botschaft, daß die Siege sich nur aus und in den Niederlagen ergeben, die Vollkommenheit nur aus dem Kreuz.«[37]

---

36 Zit. in: Rainer, Hirndrang, a.a.O., S. 58.

37 So Arnulf Rainer in einem Gespräch mit dem Schreiber dieser Zeilen. In: Franz Joseph van der Grinten/Friedhelm Mennekes, Menschenbild — Christusbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst. Stuttgart 1984, S. 50.

Katholikentage

Entwurf einer Ansprache

Von Karl Fürst zu Löwenstein

Man hat mich gebeten, einige persönliche Eindrücke von den unter meiner Verantwortung durchgeführten Katholikentagen wiederzugeben. Meinen Auftrag verstehe ich so, daß ich im Familienalbum der Katholikentage etwas blättere. Wenn ein Bekannter einem das Familienalbum vorführt, bekommt man meist dessen eigene Kinder zu sehen. Sie werden also leider in Kauf nehmen müssen, daß das auch hier geschieht.

Der 1. Katholikentag war bekanntlich 1848. Der 72. sollte 1933 in Gleiwitz stattfinden. Der preußische Ministerpräsident Hermann Göring machte die Genehmigung davon abhängig, daß ein Bekenntnis zu Adolf Hitler abgegeben werde. Daraufhin sagte mein Vater den Katholikentag ab.

Nach 1945, als Flüchtling von unserem Egerländer Besitz bei mir in Bronnbach, führte er die noch lebenden Mitglieder des Zentralkomitees der Katholikentage zusammen. Man beschloß den 72. Katholikentag 1948 nachzuholen, und zwar als 100jähriges Jubiläum nach Mainz. — Es wurde in doppelter Hinsicht ein Jubiläum. 1848 hatte man in Köln die Wiederaufnahme der Fertigstellung des Domes gefeiert. Bei diesem Dombaufest hatten die neugegründeten »Pius-Vereine für religiöse Freiheit« eine Zusammenkunft in Mainz vereinbart, den 1. Katholikentag. 1948 war das ähnlich. Kardinal Frings hatte anläßlich der teilweisen Wiedererrichtung des Doms nach Köln eingeladen. Während des feierlichen Einzugs in die einsam aufragende Kathedrale saßen auf den umliegenden Trümmern ihrer Stadt 500 000 Zuschauer in ergriffenem Schweigen. Es war dem Erzbischof gelungen, aus den eben noch feindlichen Ländern höchste bischöfliche Gäste einzuladen. Als beim Agnus Dei der deutsche Kardinal mit dem Erzbischof von Paris den Bruderkuß tauschte, wußten wir, die Kirche lebt noch.

Daran mußte ich erinnern, wenn ich den ersten Nachkriegs-Katholikentag in Mainz anspreche, denn sein tragender Eindruck war: wir sind wieder beisammen. Es war ja die so wichtige Nebenwirkung der historischen Katholikentage gewesen, daß man sich kannte im katholischen Deutschland, und das war nun also doch nicht verlorengegangen.

Das Wort Pius' XII. an uns »Der alte Gott lebt noch — noch gilt sein Gesetz«, der Satz von Pater Ivo Zeiger[1] »Die Kirche ist kein Kriegsgewinnler, sie steht mitten in der Not unseres Volkes«, die große Gedenkrede des letzten Generalsekretärs, Prälat Legge, Arnsberg, »Was sind Katholikentage« waren Wegweiser und haben uns Mut gemacht, weiterzumachen. In Mainz fanden sich Mitträger des Laienapostolates

1 1898-1952; Theologe und Publizist. Als Königl.-Bayer. Infanterie-Leutnant 1918 entlassen, Jesuit, mein Nachbar in der Philosophie in Innsbruck, später Rektor am Germanikum in Rom, wurde nach dem 2. Weltkrieg von Pius XII. als Beobachter in das von den 4 Siegermächten besetzte Deutschland gesandt. Sein Bericht an den Papst ist 1975 in den »Stimmen der Zeit« veröffentlicht worden.

zusammen, die Entscheidendes einbrachten. Nur einige Namen: Domkapitular Wilhelm Böhler[2] aus Köln, Johannes Even[3] mit dem bescheidenen Titel »Arbeitersekretär«, Josef Gockeln[4] (er sprach zum Thema »Christliche Verbundenheit unter den Völkern«), Prof. Schuster aus New York, Vittorino Veronese, Präsident der Katholischen Aktion Italiens, Professor Lenz-Medoc.[5] Dann Professor Emil Dovifat[6] aus Berlin, Pater Paulus Sladek[7] — sein Thema: die Heimatvertriebenen, war ja die eigentliche soziale Frage des Tages. Prälat Ludwig Wolker[8] — dem ich 1931 zu meiner Rede namens der katholischen Jugend am Katholikentag in Nürnberg mein Konzept vorlegen durfte —, Prälat Marschall[9], dem so sehr am Herzen lag, die kath. Rundfunkhörer zu aktiver Mitarbeit mit dem neuen Medium zu ermutigen, und Karlheinz Schmidthüs.[10] — Nun muß ich abbrechen, um die Frauen zu nennen: Frau Luise Jörissen[11], Maria Schlüter-Hermkes[12], Frau Dr. Krabbel[13] von den katholischen Lehrerinnen (mein Vater hat mir einmal gesagt: »Das sind die Treuesten der Treuen«)

---

2 1891-1958; 1920/1953 Generalsekretär der Kath. Schulorganisation Deutschlands; nach 1948 Leiter des Katholischen Büros Bonn.

3 1903-1964; Verbandsvorsitzender der KAB (Kath. Arbeitnehmer-Bewegung) Westdeutschlands; Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; Bundestagsabgeordneter der CDU; Mitbegründer der Christlichen Gewerkschaft Deutschlands; Vizepräsident der Internationalen Katholischen Arbeiterbewegung (FIMOC).

4 1900-1958; 1947 Präsident des Düsseldorfer Landtags und Oberbürgermeister von Düsseldorf; 9 Jahre Oberbürgermeister; 11 Jahre Landtagspräsident; Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; Präsident der Internationalen KAB; Bundestagsabgeordneter seit 1949.

5 Geb. 1903; 1930 Generalsekretär des Friedensbundes Deutscher Katholiken (FDK); Organisator der ersten Unterschriftensammlung einer Friedensbewegung an den Völkerbund; hat sich um die deutsch-französische Verständigung zwischen den Hochschulen verdient gemacht; war 34 Jahre an der Sorbonne tätig; Einsatz für die europäische Einigung und für die deutsch-französische wie die deutsch-polnische Verständigung sind noch heute Hauptpole seiner Tätigkeit für den Frieden.

6 1890-1969; Publizistikwissenschaftler; nach 1945 Mitbegründer der CDU und der Freien Universität Berlin.

7 Geb. 1908; Leiter der Arbeitsstelle für Heimatvertriebene (Süd) der Deutschen Bischofskonferenz bis 1981.

8 1887-1955; hervorragender Vertreter des deutschen Verbandskatholizismus; Generalpräses des Kath. Jungmännerverbandes; 25 Jahre lang hat er die Geschichte der Kath. Jugendbewegung entscheidend geprägt; Leiter der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle für Jugendseelsorge in Düsseldorf seit 1945; Vorsitzender der DJK — Deutsche Jugendkraft bis 1953.

9 1888-1963; Gründer der »Katholischen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland«; rief bereits 1927 die weltumspannende Organisation der UNDA (Internationale Katholische Gesellschaft für Rundfunk und Fernsehen. Generalsekretariat in Fribourg, Schweiz) ins Leben.

10 1901-1972; in den dreißiger Jahren Schriftleiter der »Schildgenossen«; 1946 Gründer der »Herder-Korrespondenz«, deren erster Chefredakteur bis 1958; danach Herausgeber dieser Zeitschrift.

11 Geb. 1887; Vertreterin der Landesstelle Bayern beim Sozialdienst Kath. Frauen; ebenso in vielen anderen katholischen Frauenorganisationen engagiert tätig.

12 Geb. 1889; Vizepräsidentin der UNESCO; Mitarbeit in der Una-Sancta-Bewegung; Vorsitzende des Deutschen Akademikerinnenverbandes; Vizepräsidentin des Deutschen Akademikerinnenverbandes des Katholischen Frauenbundes.

13 1881-1961; 1926-1952 Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes.

und natürlich Helene Weber.[14] — Ich habe schon öfters meine Freunde im Zentralkomitee daran erinnert, daß es in erster Linie unsere Frauen waren, die uns nach 1945 den Weg zur Völkerverständigung vorausgegangen sind — dem deutschen Mann galt noch lange eine vorsichtige Reserve.

Die Katholikentage hatten in ihrer Geschichte jährlich stattgefunden (»wenn nicht gerade Krieg war«, wie mein Vater sagte). So wurde der 73. Katholikentag für 1949 geplant und zwar nach Bochum.

In einer Vorbesprechung mit dem Oberbürgermeister und angesehenen Bürgern der Stadt hatte ich darauf hingewiesen, daß wir vor allem für schlechtes Wetter eine große Halle bräuchten für Tausende von Menschen. Erst war verlegenes Schweigen, und dann kam die Mitteilung, die gäbe es schon: die Werkhalle des »Bochumer Vereins«, sie sei sogar schon ausgeräumt, weil die Engländer ihren Abbau angeordnet hätten, angeblich zugunsten der Jugoslawen. Da man wußte, daß nirgends in Jugoslawien eine solch riesige Halle gebraucht würde, hatte man ihnen angeboten, den Jugoslawen unentgeltlich eine Werkhalle zu bauen, wie sie sie brauchen könnten; aber die Engländer wollten ja demontieren! Zum Glück hatte ich ein gutes Verhältnis zum amerikanischen Hohen Kommissar in Frankfurt, John J. McCloy, und ihm gelang es, den Engländern wenigstens ein Verschieben des Abbaus bis nach dem Katholikentag abzuringen. Dann allerdings war die britische Besatzungsmacht nicht mehr stark genug, die Zerstörung durchzusetzen — die Werkhalle steht heute noch. — Mit dieser historischen Erinnerung ist ja auch angedeutet, was uns nach Bochum geführt hat: die besondere Notlage im Ruhrgebiet.

Der Berichtsband Bochum ist nicht nur besonders umfangreich, sein Inhalt ist von hoher Bedeutung. Unser neuer Generalsekretär, heute erster Ruhrbischof in Essen, Franz Hengsbach, hat ihn herausgegeben. Wenn ich darin blättere, denke ich an das Katholikentags-Dorf von Nikolaus Even[15], an Pfarrer Magnani, den Schöpfer der Jugenddörfer, an die zielbewußte Forderung der europäischen Einigung — und natürlich an die Mitbestimmung in der Industrie. Sie wurde als ein »natürliches Recht in gottgewollter Ordnung« verlangt. Mein ehemaliger Präfekt und verehrter Freund Pater von Nell-Breuning, den ich leise fragte, ob er den naturrechtlichen Charakter wirklich philosophisch vertrete, hat mir allerdings gestanden, er sei einen Tag zu einem Termin in Frankfurt weggewesen und Prälat Hermann-Josef Schmitt[16] habe das eben schnell so veröffentlicht. Aber nun müsse man es so stehen lassen, denn die Forderung nach der Mitbestimmung, die sowohl vom Sprecher der KAB wie von dem der Unternehmer gefordert worden war, sei entscheidend wichtig. Auch hier einige Namen: die Redner Karl Arnold, Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, ein gelehrter Professor aus Trier namens Joseph Höffner, jetzt schon lange Erzbischof von Köln, der letzte Oberpräsident von Oberschlesien aus der Weimarer Zeit: Hans

14 1881-1962; Zentrumsabgeordnete im alten Reichstag; Bundestagsabgeordnete der CDU nach 1949; viele Aktivitäten in Sozialarbeit und Frauenbildung.

15 1887-1965; Vorkämpfer der Siedlungsbewegung; hat vielen Menschen durch seinen rastlosen Einsatz — erfüllt von echter christlicher Caritas — zu Eigentum an Haus und Boden verholfen; »Gute Wohnungsbaupolitik ist beste angewandte Familienpolitik« war das Motto seines Wirkens; regte nach dem Bochumer Katholikentag den Bau einer Katholikentagssiedlung an.

16 1896-1964; Generalsekretär des Reichsverbandes der Kath. Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine Deutschlands; Zentrumsabgeordneter; Verbandspräses der KAB seit 1947.

Lukaschek[17], daneben der Regensburger Verleger Josef Habbel — der Katholikentag war eben wieder ein Familientreffen der katholischen Laien geworden. — Zum erstenmal Pater Johannes Hirschmann SJ[18] mit seinem messerscharfen theologischen Verstand und seinem großen politischen Verständnis, ein uns unentbehrlicher Berater. Unter den Frauen: Gertrud Ehrle[19], Elisabeth Zillken[20] und mit besonders liebevoller Verehrung: Frau Hedwig Klausener.

Dazu eine kleine Erinnerung: 1952 war Österreichischer Katholikentag in Wien. Man bot mir an, bei der Hauptkundgebung auf dem Heldenplatz zu sprechen. Aber ich erwiderte: »Ich kann Euch etwas viel Besseres bieten, eine schöne, ehrwürdige alte Dame, die wunderbar spricht und deren Mann von den Nazis ermordet wurde: Frau Hedwig Klausener aus Berlin.« Die Österreicher waren begeistert von ihr, und damit war auch eine Brücke geschlagen.

1950 war Anno Santo. Für Deutsche gab es damals zunächst weder Pässe noch Devisen. Ich müßte sehr lange sprechen, wenn ich näher darauf eingehen würde — wir haben aber doch 120000 deutsche Pilger nach Rom gebracht. Pius XII. hat uns aufgefordert, in seiner weihnachtlichen Mitternachtsmesse im Petersdom unser »Stille Nacht, heilige Nacht« zu singen.

Der 74. Deutsche Katholikentag in Passau ist vielfach als der frömmste bezeichnet worden. Der schmale Berichtsband erwähnt, man habe nicht wieder eine Vertretertagung stattfinden lassen, »um der Gefahr zu entgehen, Entschließungen von Mainz und Bochum unausgewertet zu lassen« — ein Hinweis, an den ich erinnere im Hinblick auf jetzige Überlegungen. Statt dessen wurde mit begrenzter Teilnehmerzahl eine Werktagung vorausgeschickt und zwar in Altötting; das war natürlich wunderschön.

Bei der abendlichen Eröffnung in Passau hat es so geregnet, daß wir in den Dom ausweichen mußten. Ich mußte also dort sprechen und zwar zu meinem Schrecken von der Kanzel aus, denn nur dort war ein Mikrofon. Den Hörern versicherte ich, dies sei keine Neuerung im Kirchenrecht, sondern eine technische Notwendigkeit. Dort mußte ich auch eine politische Forderung aussprechen, an die zu erinnern vielleicht nötig ist: »Lassen Sie mich an die Besatzungsmächte die inständige Bitte richten, den jetzigen unwürdigen Zustand endlich aufzugeben, daß eine europäische Nation, zu der 25 Millionen Katholiken gehören, keine Vertretung beim Hl. Stuhl haben darf.« — Zu dem Leitwort: »Zuerst das Reich Gottes« durfte ich anmerken: »Das ist aber kein Zurückweichen auf die rein religiöse Linie, zu der totalitäre Staaten die Kirche stets zwingen wollen.«

Die Mitternachtsmesse im Dom zelebrierte der erste nach Augustinus in Afrika geborene Bischof Joseph Kiwanuka aus Uganda — wir sind Freunde geblieben. — Ein Grußwort sprach Reinold von Thadden-Trieglaff, Präsident des neugeschaffenen Evang. Kirchentages. Dabei sagte er: »Auf Ihrer Werktagung wurde soeben festgestellt, daß es nicht in unserer Hand liegt, die Glaubensspaltung zu überwinden und

---

17 1885-1960; Erster Bundesvertriebenenminister nach dem Zweiten Weltkrieg; seine Hauptsorge galt den Vertriebenen und Kriegssachgeschädigten.

18 1908-1981; Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

19 Geb. 1897; Präsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbundes.

20 1888-1980; Generalsekretärin, später Vorsitzende des Kath. Fürsorgevereins.

eine Einheitskirche zu organisieren. Dies läge vielmehr ausschließlich in Gottes Hand. Lassen Sie mich Ihnen sagen, daß wir dankbar sind für die Äußerung und daß sie sich mit unserer Auffassung völlig deckt.« — Unter den Teilnehmern war auch Dr. Heinrich Krone, persönlicher Freund Adenauers, mein verehrter Bundesbruder. Ich habe ihn gelegentlich gefragt und damit auch den Bundeskanzler, ob wir recht daran täten, die Katholikentage nicht zu einer CDU-Tagung zu machen, sehr im Gegensatz zu früher, wo die Katholikentage selbstverständlich Zentrumstage gewesen seien. Es ging ja damals um den gemeinsamen Kampf, um die Gleichberechtigung der Katholiken im Deutschen Reich. Die Antwort war: »Bitte, bleiben Sie dabei. Jetzt sind wir ja zusammen mit den Evangelischen in der Verantwortung für unser Land. Wenn die CDU die Katholikentage für sich vereinnahmen würde, könnte das großes Mißtrauen erwecken.« — Die Schlußkundgebung in Oberhaus, jenseits der Donau, war von schwerem Regen bedroht. Als die Kolonne der bischöflichen Wagen oben ankam, mußte ich bitten, im Wagen sitzen zu bleiben. Damals mußte ich Prälat Marschall zum Propheten machen. Ich hatte Meldung, von Regensburg her ziehe eine Wetterbesserung die Donau herunter. So habe ich ihn gebeten, am Mikrofon für besseres Wetter zu beten — und wirklich, nach 20 Minuten schien die Sonne! — Dort war auch Kronprinz Rupprecht von Bayern[21] dabei, von den Teilnehmern freudig begrüßt; auch ein anderer kleiner älterer Herr, der ehemalige sozialdemokratische Ministerpräsident Hoegner, bekam freundlichen Beifall. Den heutigen Staat repräsentierten Ministerpräsident Erhard und Bundeskanzler Adenauer.

Die Hauptrede hielt Landtagspräsident Hundhammer[22] über das Altarsakrament — ein wahrer Laien-Apostel.

In der anschließenden Sitzung unseres Komitees schlug der Regensburger Vertreter Eugen Rucker vor, mit dem 75. Katholikentag nach Berlin zu gehen. Noch nie war dort ein Katholikentag gewesen. Im kaiserlichen Deutschland wäre das unmöglich gewesen, und in der Weimarer Zeit hat mein Vater davon abgeraten, denn die Evangelischen hätten durch den Verlust des preußischen Königtums schon soviel verloren, man könne ihnen nicht zumuten, daß die Katholiken nun auch noch Berlin besetzten. Diese Erinnerung hatte ich im Kopf, als ich in meiner Einleitungsansprache sagte: »Wenn in diesen Tagen in der Martin-Luther-Straße, auf dem Schöneberger Rathaus oben drauf ein großes Schild hängt: 75. Deutscher Katholikentag und die nicht-katholische Bevölkerung sieht es gerne, dann nehmen wir, wir deutschen Katholiken, das als eine schwere Verpflichtung mit nach Hause.«

Bischof Wilhelm Weskamm[23] hatte uns das Leitwort gegeben: »Gott lebt«. Und Msgr. Hengsbach, der im Berichtsband erwähnt, nunmehr sei das alte Komitee der Katholikentage auf Wunsch der deutschen Bischöfe zum »Zentralkomitee der deutschen Katholiken« geworden, weist darauf hin, wie sehr dieses Leitwort den Ablauf der Tage 9. bis 24. August in Berlin wiedergegeben hat.

120 000 Besucher aus der Ostzone konnten wir begrüßen. Dr. Hengsbach und ich

---

21 1869-1955.

22 1900-1974; Jurist; Bayer. Kultusminister bis 1950; Landtagspräsident 1951-1954; Bayer. Landwirtschaftsminister 1957-1969; seit 1964 stellvertr. Bayer. Ministerpräsident; beim Begräbnis als homo politicus, homo christianus und homo bavaricus gerühmt.

23 1891-1956; Bischof von Berlin 1951-1956.

hatten das in Verhandlungen in Ostberlin erreichen können. Einer von diesen uns doppelt wertvollen Teilnehmern schrieb nachher: »Wir waren in Berlin, wir haben den Herrn gesehen.« Solche Erlebnisse soll man nicht vergessen, wenn man nachrechnen will: was bleibt von einem Katholikentag? Tagungspräsidentin war Hedwig Klausener. Die große Eröffnungsrede von Romano Guardini[24] »Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen« hatte in der Halle am Funkturm 10 000 Zuhörer vor sich, 80 000 lagerten außerhalb, meist gerade die Besucher aus der Zone. Ich hatte Telefonverbindung mit der Polizei und fragte mehrmals: können die verstehen, sind die Leute ruhig? — und bekam die Antwort: bestens, wie in der Kirche.

Ich kann nur einige Fenster in meiner Erinnerung aufstoßen, so die Feier der Jugend in der Waldbühne, 15 000 junge Menschen mit einer Rede von Oskar Neisinger[25], mit einer wunderbaren Aufführung von Claudels »Der Kreuzweg«; die Verständigung war ausgezeichnet. Ich suchte immer nach dem Mikrofon, aber die Schlauberger hatten am Tag vorher den Text auf Band gesprochen und brauchten nur die Lippen zu bewegen. — Am Ende legte Kardinal Frings, wie er sagte, den Kardinalsmantel ab, kniete sich mit den Jugendlichen nieder, um ein Abendgebet zu sprechen, wie in der Familie. Eine besondere Erinnerung: das Martyrologium der Bekenner und Märtyrer des Bistums Berlin in den Rehbergen, in deren Umkreis die Gefängnisse von Plötzensee, Sachsenhausen und Brandenburg-Görden lagen. Der ehemalige Gefängnispfarrer, Kanonikus Buchholz, zählte die auf, die er persönlich kannte — eine ergreifende Lesung. Als letzten erwähnte er den jungen Jesuitenpater Alfred Delp, dem er auf dem Weg zum Galgen ein Trostwort sagen wollte und von ihm die Antwort bekam: »Ach, Herr Pfarrer, in einer halben Stunde weiß ich mehr als Sie.«

In meiner kleinen Schlußrede konnte ich berichten, daß mehr als 800 000 Essen unentgeltlich abgegeben wurden und durfte hinzufügen: ein einfacher Mann aus der Ostzone hat mir gesagt: »Wer diesen Katholikentag erlebt hat, der weiß, wir kommen wieder zusammen.«

1954 war Katholikentag in Fulda, Leitwort: »Ihr sollt mir Zeugen sein«. Am Grab des Hl. Bonifatius haben alle deutschen Bischöfe das Hausrecht, und es erfüllte uns mit tiefer Freude, sie alle beisammen zu wissen, zur selben Stunde, da auch die Laien in christlicher Verantwortung zu ihrer Generalversammlung zusammentraten. Die Anwesenheit zahlreicher Bischöfe an einem Katholikentag war etwas Neues. Bis vor dem Kriege waren es meist nur der Ortsbischof, verschiedene Weihbischöfe in besonderer Kompetenz, der Nuntius und vor allem Missionsbischöfe, die gerade im Lande waren. Die uns alle sehr beglückende Teilnahme einer großen Zahl von Bischöfen entsprach natürlich unserer Einladung und war wohl ein Zeichen dafür, daß diese Gemeinsamkeit mit den Laien ihnen von Bedeutung geworden war. Uns jedenfalls hat sie viel bedeutet. In Fulda, so dicht an der Zonengrenze, konnten damals noch 30 000 von drüben dabei sein. Weihbischof Hengsbach und ich haben an dem Abend der Jugend aus der Zone in ihrem Zeltlager Besuch gemacht. Damals hat mir einer gesagt: »Bei uns ist die Kirche der einzige Ort, wo man nicht zu lügen braucht.«

---

24 1885-1968; führende Persönlichkeit in der kath. Jugendbewegung und liturg. Bewegung; Weltanschauungsprofessuren in Berlin und München; mehrfacher Preisträger.

25 Geb. 1919; kath. Publizist; Mitarbeiter der Pressestelle des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz bis 1981.

Für mich persönlich war fast der wichtigste Redner Professor Friedrich Dessauer[26], der Naturforscher mit dem verbrannten Gesicht, dem die Theolog. Fakultät in Würzburg den Dr. theol. ehrenhalber verliehen hatte; sicher ein moderner Heiliger, seine Rede, wert zum Nachlesen. — Das Schlußwort sprach Kardinal Frings: »In der Freude meines Herzens über die einmütige Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien, die sich hier am Grab des Apostels gezeigt hat.« Das hat uns Mut gemacht, mit dem 77. Deutschen Katholikentag nach Köln zu gehen.
Laien, die sich hier am Grab des Apostels gezeigt hat.« Das hat uns Mut gemacht, mit dem 77. Deutschen Katholikentag nach Köln zu gehen.

Das Leitwort hatte der Kardinal uns selber gegeben: »Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern«. Für die große Abendkundgebung am Dom hatten wir Werner Bergengruen[27] aus Zürich gebeten. Er sagte mir: »Das ist Ihnen nur durch die Wahl des Themas gelungen — ›Das Licht leuchtet in der Finsternis‹ —, denn die Leute meiner Art, der Künstler und Dichter, sind ja nicht in erster Linie Menschen des Gedankens, sondern der Anschauung.« — Und nun, vor dem hell aus der Finsternis aufleuchtenden Dom schuf er uns eine Theologie des Lichts, die vielleicht schönste Laienpredigt, die ich je gehört habe. — Die Kölner Besonderheit, die abendliche Schiffsprozession auf dem Rhein mit dem Allerheiligsten, war ein Geschenk an den Katholikentag. Alles, was die Kölner an Pracht und historischer Kostbarkeit zeigen können, wirkte hier zusammen. Wenn die Kölner feiern, feiern sie Köln!

In seinem Bericht über den 78. Deutschen Katholikentag, wieder in Berlin, schrieb Professor Dovifat, das Zentralkomitee habe auf ausdrücklichen Wunsch des Klerus und der führenden Laien aus der mitteldeutschen Diaspora beschlossen, den nächsten Katholikentag wieder in Berlin abzuhalten. Diesmal hieß der Bischof Julius Döpfner. Vielleicht ahnte er, daß es das letzte Mal sein werde, seine ganze Diözese um sich zu versammeln. Es war alles schon viel schwieriger geworden. Immerhin haben 60 000 Katholiken aus der Zone dabei sein können, die Ostberliner nicht gerechnet. Tagungspräsident war Rechtsanwalt Dr. Anton Roesen[28] aus Düsseldorf, Vorsitzender der Katholikenausschüsse der Erzdiözese Köln — im 3. Reich vor Gericht Verteidiger von Priestern und Ordensfrauen, nicht nur einer der klügsten, sondern einer der sympathischsten Mitarbeiter im neuen Zentralkomitee. Es gab zwei Eröffnungskundgebungen: eine sehr groß angelegte in der Deutschlandhalle, in der Roesen sprach. Für die ausländischen Gäste sprach ein irakischer Jesuit. Er sagte: »Meine Heimat an Euphrat und Tigris kennt Ihr aus der Bibel, es ist die Heimat Abrahams und die Wirkstätte der Propheten Daniel und Jonas.«

Gleichzeitig war in viel bescheidenerem Ausmaß eine Eröffnung in Ostberlin für die, die nur dorthin kommen konnten. Als ich mit Bischof Julius dort ankam, standen Tausende vor geschlossenen Türen. Ich fragte nach dem befehlshabenden Polizei-Offizier, der mir sagte: »Die Sitzplätze sind alle besetzt und auf den Gängen ist das

---

26 1881-1963; Techniker, Unternehmer, Röntgenforscher; Politiker der christlichen Soziallehre; Mitglied des Reichstages.

27 1892-1964; Verfasser von »Der Großtyrann und das Gericht« u. a.

28 1901-1979; Rechtsanwalt; während des Dritten Reiches insbesondere als Verteidiger der in Schauprozessen angeklagten katholischen Orden bekannt geworden; nach 1945 maßgebliche Mitarbeit beim Neuaufbau des katholischen Organisationslebens.

Stehen verboten.« Ich erwiderte: »Das, was Sie hier haben, ist kein Fußball-Publikum, die Leute werden völlig ruhig bleiben, ich übernehme die volle Verantwortung.« — Die Tore wurden wieder geöffnet, und noch 3000 konnten hinein.

Die Ansprache von Bischof Spülbeck[29] war schon zu Ende. Bischof Julius sagte abschließend: »Heute abend wollen wir diesen Raum, der sonst anderen Zwecken dient, zu einer Kirche machen« und betete mit uns ein Abendgebet. Das war genau, was sich die Leute wünschten; ruhig und glücklich gingen sie wieder. Mein Polizei-Offizier brauchte sich keine Sorgen zu machen. Es sind viele bedeutende Vorträge gehalten worden. Aber ich meine eigentlich, was bildhaft die Teilnehmer am tiefsten erreichte, waren zwei Gottesdienste: die Frauen-Friedensmesse vor der nur im Rohbau wieder hergestellten St.-Hedwigs-Kathedrale in Ostberlin am August-Bebel-Platz am Tag Mariä-Himmelfahrt. 60 000 Frauen haben dort um den Frieden gebetet.

Am Vorabend waren 30 000 Männer zur Hinrichtungsstätte in Plötzensee gepilgert, wo später die Kirche Regina Martyrum gebaut werden sollte, 15 Bischöfe mit ihnen, darunter Kardinal Wendel[30] aus München. Es sprachen Männer, die selber in Berliner Gefängnissen den Tod erwartet hatten, Überlebende: Prälat Hermann-Josef Schmitt, der belgische Arzt Dr. Meyersmann und unser lieber Weihbischof Johannes Neuhäusler[31] aus München. Dieser erwähnte u. a. Bruder Paulus Metzger, Pater Alfred Delp und den evangelischen Grafen Moltke, der am Tag nach seiner Verurteilung niederschrieb: »Das ist der schönste Tag meines Lebens, denn Gott hat mich gewürdigt, für ihn Zeugnis ablegen zu dürfen.«

In meiner Dankrede am Schluß habe ich ausgesprochen, was uns damals tiefster Ernst war: »Diese zweigeteilte Stadt, diese staunenswerten Menschen aus dem abgetrennten Land haben in diesen Tagen das katholische Deutschland erneut für sich verpflichtet. Wenn wir zurückfahren nach Bayern und Baden, nach Westfalen und an den Rhein, nehmen wir es wiederum mit: wir gehören zusammen.« Auch etwas anderes konnte ich damals noch sagen in der großen Arena: »Diese Sitzreihen dort drüben, wo unsere Ordner den Klosterfrauen zwei ganze Blocks zugewiesen haben, sind eine wahre Freude für katholische Augen« — wer weiß, ob wir das noch einmal sagen können?

1962 waren wir in Hannover, im Jahr des 150. Geburtstages von Ludwig Windthorst. Er hatte von den Katholikentagen gesagt, sie hätten den besonderen Zweck, »die einzelnen Männer, welche auf dem katholischen Gebiet tätig sind, in persönlicher Bekanntschaft zusammenzuführen. Hätte die Versammlung keinen anderen Zweck als diese persönliche Berührung, sie wäre wert, alle Jahre gehalten zu werden.« — Einige Monate vorher hatte ich u. a. dem Landesbischof Lilje[32] meinen Besuch gemacht. Er frug mich: »Fürst Löwenstein, warum kommen Sie eigentlich in unser evangelisches Land?« Ich antwortete ihm: »Wir haben jetzt erst erfahren, daß Ihre

---

29 1904-1970; Bischof von Meissen.

30 1901-1960; 1943-1952 Bischof von Speyer; 1952-1960 Erzbischof von München und Freising; erster katholischer Militärbischof der Nachkriegszeit.

31 1888-1973; Weihbischof in München und Freising; 1941/1945 Häftling im KZ Dachau.

32 1899-1977; lutherischer Theologe; 1947-1971 Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover; Mitbegründer des Lutherischen Weltbundes; 1952-1957 Präsident des Lutherischen Weltbundes.

Pastoren nach dem Kriege mehr als 1000 evangelische Kirchen Sonntag für Sonntag für die Flüchtlinge zum katholischen Gottesdienst geöffnet haben. — Und jetzt sind es noch mehrere Hundert. So etwas hat es in der Kirchengeschichte noch nicht gegeben. Wir haben uns gesagt, das wissen wir ja nicht in Süddeutschland — da wollen wir mit dem Katholikentag nach Hannover gehen, um uns zu bedanken.« — Ich bekam die Antwort: »Jetzt sind Sie mir willkommen!« — Zum Tagungspräsidenten hatten wir Paul Lücke[33], gewählt, auch einer, den wir viel zu früh verloren haben; dazu Frau Marianne Pünder[34] aus Berlin und Hans Hutter[35] aus Eichstätt. Den öffentlichen Kundgebungen ging eine Delegiertenversammlung der katholischen Verbände voraus mit 500 Teilnehmern. Heinrich Köppler[36] hielt die einleitende Rede, nicht ohne ernste Kritik an der ablehnenden Haltung, die nach dem Kriege die Verbände vielfach gefunden hatten. Er wies auf das kommende Konzil hin und sprach die Erwartung aus, daß die Konzilsväter den Wunsch nach Erhaltung eigener Art und eigener Form der Laienarbeit in den einzelnen Regionen erfüllen würden. Über die Notwendigkeit solcher Wünsche könnte ich einiges erzählen. Besonders notwendig aber scheint mir, ständig in Rom, d. h. zu den Mitarbeitern der Päpste vertrauensvollen Kontakt zu halten, damit die verstehen, was nördlich der Alpen gedacht und getan wird. Es ist fast schwierig, die Deutschen dazu zu bringen; ich glaube, es ist immer die Angst vor Sprachschwierigkeiten, auch bei unseren besten Leuten.

Das große Thema war der Glaube. Karl Rahner sprach über den Glauben der Priester heute. Es ist eigentlich ganz unzulässig, daraus nur einen Satz herauszureißen, was ich trotzdem wage: »Der Glaube ist dasjenige, was heute die Aufgabe und das Eigentümliche des christlichen Daseins ist. Alles andere wird dann hinzu gegeben.« — Von besonderer Bedeutung war natürlich die Windthorst-Feier. Botschafter Hans Berger[37] hielt die große historische Rede. Ich durfte über Windthorst und Katholikentage berichten. Der liebe Kardinal Bea in der fast wunderbaren Kraft seines hohen Alters sprach über die Einheitsbewegungen der großen christlichen Bekenntnisse. Mit ihm zusammen durfte ich Besuch beim Evangelischen Landesbischof machen. — Abschließend sprach Dr. Roegele über das kommende Vatikanische Konzil, das kaum sechs Wochen später beginnen sollte. Er gab uns das Bewußtsein: Wir sind mit dabei.

1964 Katholikentag in Stuttgart. – Er fand während des II. Vatikanischen Konzils statt, seine Aufgabe mußte also sein, den Aufbruch der Kirche, der sich dort vor aller Augen vollzog, auf die deutsche Kirche übertragen zu helfen. Stuttgart ist die Stadt der

---

33 1914-1976; seit 1945 Mitglied der CDU; Mitglied des Deutschen Bundestages 1949-1972; 1957-1965 Bundesminister für Wohnungswesen, Städtebau und Raumordnung; 1965-1968 Bundesinnenminister.

34 1898-1980; Tätigkeit in der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin; Ministerialrätin im Preußischen Wohlfahrtsministerium; 1941 Diözesanvorsitzende der Gemeinschaft der Elisabethkonferenzen; 1953 Mitglied des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen; 1957-1965 Leiterin der »Helene-Weber-Schule für Sozialarbeit« in Berlin.

35 Geb. 1914; Präsident des Familienbundes der Deutschen Katholiken; viele Jahre Oberbürgermeister von Eichstätt.

36 1926-1980; Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; Bundestagsabgeordneter; Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

37 Geb. 1909, Botschafter in den Niederlanden und in Dänemark; Chef des Bundespräsidialamtes unter Präsident Lübke; bis 1972 Botschafter beim Heiligen Stuhl.

Bibelbewegung, nicht nur der altehrwürdigen evangelischen Bibelanstalt, sondern auch mit dem katholischen Bibelwerk. Ein zweiter Anhaltspunkt also.

Über den Geist des Konzils sprach P. Mario von Galli[38], mein alter Klassenkamerad. Wir sind nicht immer gleicher Ansicht gewesen, aber Freunde geblieben. Sein Anliegen war: wie die Kirche heute zu den Menschen sprechen soll — eine brillante Rede. Meine Sorge war nur immer, daß er am Mikrophon bleibt, da er beim Reden nicht ruhig stehen bleiben kann. — Eine ebenso geistvolle wie sachkundige Rede hielt Hans Heigert[39] zum Thema Massenmedien.

Walter Dirks[40] hatte ich gebeten zum Thema: »Erneuert Euer Glauben und Beten«. Er meinte: »Zu einem politischen Thema wollten Sie mich wohl nicht haben?« Ich erwiderte: »Ihre tief christliche Einstellung kenne und liebe ich, Sie werden uns viel geben!« Und es war genau sein Thema. — Mit dem lieben Kardinal Bea war ich bei Landesbischof Eichele. Es waren mehrere alte evangelische Tübinger Professoren dabei. Der Kardinal sprach ihnen von all ihren großen Lehrern, die er gekannt hatte. Sie waren glücklich. Einer von ihnen, der neben meiner Schwester Waldburg-Zeil saß, Vizepräsidentin des Katholikentages, sagte ihr: »Also Ihren Kardinal, grad abstreichele könnt' man ihn!« Er gab uns das Bewußtsein: wir sind mit dabei.

Und nun noch Bamberg 1966 — nach dem Konzil.

Die Eindeutschung des Konzils — als Aufgabe, nein, als Thema. Das Plakat für Bamberg war dem Perikopenbuch Kaiser Heinrichs II. entnommen: der aufhorchende Hirte zu Bethlehem — der Mensch in seiner Betroffenheit vor der himmlischen Botschaft.

Der Berichterstatter schreibt: Bamberg war der Versuch, einen großen Inhalt in einen kleinen Rahmen zu bringen. Freilich ein beglückend schöner Rahmen, diese unzerstörte Bischofsstadt! Ein Abend in der »Alten Hofhaltung«, überragt vom Dom, dazu Bernhard Hanssler als Redner. Er hat es uns nicht leicht gemacht, aber er hat die richtigen Fragen gestellt.

Für die Delegiertenversammlungen, mit 500 Teilnehmern aus etwa 70 Verbänden, waren die besten Sachkenner aufgeboten worden: Zu »Zusammenarbeit in der erneuerten Kirche« zuerst Bischof Hengsbach, dann Heinrich Köppler. Zu: »Der politische Auftrag der Christen« — Pater Hirschmann. Professor Ratzinger: »Der Katholizismus nach dem Konzil — Katholische Sicht« und Militärbischof Kunst: »Der Katholizismus nach dem Konzil — Evangelische Sicht«.

Die kleine Stadt Bamberg, aber kein kleiner Katholikentag! Den Schlußstrich zog Professor Roegele zum Hauptthema: »Die Neuorientierung, die wir vorzunehmen haben, kann uns nur gelingen, wenn die Kontinuität der Entwicklung nicht abreißt.

---

38 Geb. 1904; katholischer Publizist.

39 Geb. 1925; 1950-1956 politischer Redakteur der Deutschen Zeitung und Wirtschaftszeitung; 1957-1960 Leiter der Abteilung Jugendfunk im Bayerischen Rundfunk; 1961-1969 Chefredakteur Fernsehen Bayer. Rundfunk; 1969 leitender Redakteur der Süddeutschen Zeitung; 1970-1984 Vorsitzender der Chefredaktion der SZ.

40 Geb. 1901; 1935-1943 Mitarbeiter der »Frankfurter Zeitung«; 1945 Mitbegründer und Mitherausgeber der »Frankfurter Hefte«; 1956-1967 Leiter der Hauptabteilung Kultur des Westdeutschen Rundfunks.

Wir müssen das Kunststück fertigbringen, auf dem gleichen Platz ein neues Haus zu bauen, ohne das alte abzureißen, weil wir ja noch darin wohnen wollen.«

Damit darf ich mein Photoalbum zuklappen, denn den nächsten Katholikentag, den in Essen, hatte ich nicht mehr zu verantworten.

GLOSSEN

KEINE ERSATZKAPLÄNE. – DER BEsonderen Verhältnisse unserer Zeit wegen müsse es sich mit Stellung und Sendung der Laien befassen, erklärte das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche *(Lumen gentium 4)*. Dies geschah nicht nur in einem eigenen Kapitel (4) dieser Konstitution, sondern auch in einem eigenen Dekret über das Laienapostolat *(Apostolicam actuositatem)*. Weniger thematisch und ausdrücklich als in diesen beiden Dokumenten kommt das Konzil auch in anderen Dekreten immer wieder auf die Bedeutung der Laien für die Sendung der Kirche zu sprechen.

Die »besonderen Verhältnisse« werden nicht genannt. Doch dürfte der Anstoß für die Überlegungen zu diesem Thema der gleiche gewesen sein wie der für die Pastoralkonstitution *(Gaudium et spes)*: der Blick auf die Welt *(Gaudium et spes 2)*, in deren Dienst sich die Kirche gesandt weiß. Ihre Heilssendung kann nicht von Bischöfen und Priestern allein erfüllt werden. Das ist grundsätzlich so und gilt nicht erst seit heute, auch wenn sich die Kirche dieser Tatsache heute bewußter ist als früher. Denn es ist »die Aufgabe der Laien in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen« *(Lumen gentium 31)*. Diese in erster Linie den Laien zustehende Aufgabe ist heute um so dringlicher, als sich in »unserer Zeit neue Fragen erheben und schwerste Irrtümer verbreitet werden, die die Religion, die sittliche Ordnung, ja die menschliche Gesellschaft selbst von Grund aus zu verkehren trachten« *(Apostolicam actuositatem 6)*.

In einer solchen Welt kann es geschehen, daß es nur noch die Laien sind, die »die Kirche dort anwesend und wirksam machen, wo diese nur durch sie das Salz der Erde werden kann« *(Lumen gentium 33)*. Das muß nicht nur in den Ländern der Fall sein, in denen die Kirche verfolgt wird. Das trifft weithin auf viele Bereiche der säkularisierten Industriegesellschaft zu.

Die Aufgabe der Laien ist es jedoch nicht, die Welt in ein Bethaus zu verwandeln. Das ist unmöglich, weil die Welt nach wie vor im argen liegt (1 Joh 5,19) und sich daran auch nichts ändern wird bis zur Wiederkunft des Herrn. Unüberhörbar schlägt das Neue Testament die Tonart an, in der die Dekrete des Konzils zu lesen sind, damit nicht der falsche Eindruck entstehe, die Kirchenversammlung huldige eher einem ideologischen als einem christlichen Optimismus und glaube, der intensive Einsatz der Laien werde die Welt endlich verchristlichen. Dem ist nicht so.

Das »Arge« dieser Welt kann jedoch die Hoffnung des Christen auf die Wiederkunft des Herrn und die damit eintretende Vollendung der Welt nicht zunichte machen. Es ist eher eine Herausforderung für den Christen, die christlichen Grundsätze für das Leben in Familie und Gesellschaft, für die Kultur, die Wirtschaft, die Politik herauszuarbeiten und sie entsprechend anzuwenden. Da die Verchristlichung der Welt zunächst in der sachgerechten Ordnung besteht, die Gott in die Schöpfung gelegt hat und die vom Menschen entwickelt werden soll, kommt den Laien, die sich aus ihrer Sachkenntnis um diese Ordnung kümmern sollen, eine grundlegende Aufgabe zu, die ihnen Bischöfe und Klerus nicht abnehmen können. Es gilt, die Dinge in ihrer wahren Wertigkeit zu erkennen und zu ordnen, vor

allem auf den Menschen hin zu ordnen, für den sie da sind und dem sie zum Heil dienen sollen *(Apostolicam actuositatem 7)*.

Zwar ist die Arbeit an der Welt und ihren Ordnungen die nächstliegende und eigentliche Berufung der Laien, doch gibt es auch innerhalb der Kirche Aufgaben für sie. Was seit dem Konzil die Laien im Bereich der Liturgie, in Pfarrgemeinderäten, in Diözesanräten in überdiözesanen und internationalen Gremien übernommen haben, geht weithin auf die Anregungen des Konzils zurück. Es wäre verwunderlich gewesen und müßte höchsten Verdacht erregen, wenn derart neue Institutionen auf Anhieb geklappt hätten, wenn es über die normalen Auseinandersetzungen, die mit dem Begriff des Rats gegeben sind, nicht zu größeren Schwierigkeiten gekommen wäre. Derlei gehört zum Menschen und muß nicht immer schon Zeichen seiner Boshaftigkeit sein. Es kann auch Ausdruck seiner Lebendigkeit sein.

Eine besondere Erwähnung verdienen nach Ansicht des Konzils jene Laien, die sich apostolischen Aufgaben im engeren Sinn widmen, ob sie das als einzelne tun oder innerhalb einer Organisation. Nicht minder hebt das Konzil jene Laien hervor, die in kirchlichen Berufen stehen, die »sich selbst für immer oder auf Zeit mit ihrem Fachwissen an den kirchlichen Institutionen und an deren Werken hingeben« *(Apostolicam actuositatem 22)*. Dabei ist an Krankenschwestern, Altenpflegerinnen, Katecheten, Religionslehrer, Missionsärzte, Gemeindehelferinnen und viele andere zu denken, die für die Kirche unersetzliche Dienste leisten.

Schließlich kann sich das Konzil noch eine engere Verbindung von Klerus und Laien vorstellen *(Apostolicam actuositatem 24)*. Die Bischöfe können gewisse Aufgaben, »die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge« *(Apostolicam actuositatem 25)* Laien anvertrauen. Daß solche Aufgaben nur in engem Kontakt mit dem Bischof übernommen werden können, gilt nicht nur für die Laien, sondern auch für den Klerus.

Die Übernahme solcher Aufgaben setzt eine gewisse Bildung voraus. »Außer der geistigen Bildung ist eine gründliche theoretische Unterweisung erforderlich, und zwar eine theologische, ethische und philosophische, immer entsprechend der Verschiedenheit des Alters, der Stellung und Begabung« *(Apostolicam actuositatem 29)*. Ja das Konzil wünscht, »daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern« *(Gaudium et spes 62)*.

Das Konzil ruft nicht nur die Laien auf, sich auf ihre Aufgabe zu besinnen und Verantwortung in der Kirche zu übernehmen *(Apostolicam actuositatem 33)*, es weist auch die Bischöfe *(Apostolicam actuositatem 24)* und den Klerus *(Apostolicam actuositatem 25)* auf ihre Pflicht hin, das Apostolat der Laien zu fördern, weil Recht und Pflicht zum Apostolat allen Gläubigen gemeinsam ist und den Laien dabei eine ihnen eigentümliche Aufgabe zukommt.

Es fiel den deutschen Bischöfen nicht allzu schwer, den Forderungen des Konzils nachzukommen, da ihnen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine machtvolle Laienorganisation zur Seite stand, die seit 1868 mit Unterbrechungen im Kulturkampf und in der Zeit des Dritten Reichs die Aufgaben der katholischen Laien und ihrer Verbände förderte und koordinierte. Darum war es auch nicht allzu schwer, in allen Diözesen Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte und überdiözesane Gremien zu gründen, die, wie könnte es anders sein, verschieden gut arbeiten, sich aber doch im allgemeinen bewährt haben.

Eine bisher, wenigstens in der deutschen Kirche nicht gekannte Institution sind die Pastoralreferenten, von denen es seit 1970 mehr und mehr in allen deutschen Diözesen gibt. Diese Pastoralreferenten sind Laien, Männer und Frauen, verheiratete und ledige, die den Laien entsprechen, von denen das Konzil im Dekret über das Laienapostolat spricht und die hauptamtlich in der Seelsorge (Pastoral) tätig sind *(Apostolicam actuositatem 25)*. Es gibt heute in der Bundesepublik Deutschland mit Einschluß von Berlin rund 760 Pastoralreferenten.

Aus einer jüngst erstellten Statistik aus 17 deutschen Diözesen geht hervor, daß von 667

dort angestellten Pastoralreferenten 280 in der pfarrlichen, 324 in der sogenannten kategorialen Seelsorge tätig sind, in der Jugendarbeit, in Krankenhäusern, Gefängnissen, Betriebsseelsorge oder Bildungsarbeit, einige auch in der Diözesanverwaltung. Seit den Anfängen von 1970 ist hier eine deutliche Entwicklung hin zur kategorialen Seelsorge hin erkennbar, während zunächst die Pastoralreferenten meist in der Pfarrseelsorge als »Ersatzkapläne« eingesetzt wurden. Abgesehen davon, daß dieses Vorgehen einen gewissen Kurzschluß kirchlicher Behörden verrät – man geriet in Panik, als nach dem Konzil eine überdurchschnittlich große Zahl von Priesterkandidaten die Seminare verließ –, wird darin auch eine allzu enge, ausschließlich auf die Pfarrgemeinde bezogene Auffassung von Seelsorge der Kirche sichtbar.

Eine solche Verwendung als »Ersatzkapläne« entspricht jedoch weder den Anliegen des Konzils noch dem berechtigten Streben eines jeden Menschen. Niemand kann ein Leben lang als »Ersatz« leben, niemand ein Leben lang in untergeordneter Stellung leben, deren Freiraum nicht institutionalisiert ist, sondern zu sehr vom Wohlwollen des »Vorgesetzten« abhängt. Überdies besteht die Gefahr, daß solche »Ersatzkapläne« die Stellung des Priesters verdunkeln. Gemeint ist damit nicht das persönliche Ansehen des Pfarrers in seiner Gemeinde, sondern das sakramentale priesterliche Dienstamt in seiner unaufgebbaren Bedeutung für die Kirche. Es ist kein Klerikalismus, wenn die Kirche darauf bedacht sein muß, daß die Unterschiede zwischen dem sakramentalen Weihepriestertum und dem allgemeinen Priestertum der Laien nicht verwischt werden. Im sakramentalen Priestertum findet die Struktur der Kirche selbst ihren Ausdruck. Gewiß kann vieles von dem, was bisher dem geweihten Priester vorbehalten blieb, ausgesondert und Laien übertragen werden. Aber in einer Zeit, in der auf vielen Gebieten eher das technische Können als die sittliche Werthaftigkeit als Norm des Handelns betrachtet werden, sollte man die Gefahr nicht übersehen, daß auch in der Kirche das technische Können mehr und mehr den Ausschlag für das Wirken der Kirche und ihrer Dienste abgibt. Je klarer der Laiencharakter der Pastoralreferenten zutage tritt, um so größer wird ihr Nutzen für die Kirche sein, um so unverzichtbarer auch der Dienst, den sie der Kirche in unserer säkularisierten Welt leisten.

Man wird freilich nicht an der Frage vorbeikommen und eine Antwort darauf finden müssen, ob unsere Kirche unter den »besonderen Verhältnissen dieser Zeit« in unserer Gesellschaftsordnung nicht eine Institution von Pastoralreferenten bräuchte, die doch etwas anders aussieht als die jetzige Form. Immer wenn in der Kirche neue wirksame Formen apostolischer Arbeit auftraten, geschah dies in der Form geistlicher Gemeinschaften, die wesentlich mehr sind als Interessenvertretungen. Es soll nicht bestritten werden – zumal dies gar nicht möglich ist –, daß die einzelnen Pastoralreferenten geistliche Menschen sind, die zuinnerst von ihrem Beruf ergriffen sind. Anzeichen für eine geistliche Gemeinschaft sind jedoch nicht zu erkennen. Man kann dies gewiß nicht erzwingen. Aber man sollte auf solche Möglichkeiten hinweisen, die im Bereich der Kirche selbstverständlich sind.

Ist man davon überzeugt, daß die Pastoralreferenten keine »Ersatzkapläne« sein dürfen, dann muß man sich auch die Frage der Ausbildung neu überlegen. Das Konzil wünscht, daß die im pastoralen Dienst stehenden Laien eine ihrem Stand entsprechende Ausbildung erhalten, in der vor allem die Pflege menschlicher Beziehungen eine Rolle spielen soll *(Apostolicam actuositatem 29)*. In Deutschland geschieht diese Ausbildung durch den Studiengang der katholischen Theologie an einer Universität mit dem Diplom als Abschluß. Die Pastoralreferenten erhalten damit die gleiche Ausbildung wie die künftigen Priester. Ebenso müssen sie die gleichen Praktika machen wie diese. Und schließlich machen sie wie die Priesterkandidaten ein Pastoraljahr. Lediglich in der spirituellen Ausbildung dürften sie hinter den Kandidaten für das Priestertum zurückbleiben. Leider! Gerade hier wäre eine intensivere Ausbildung nötig. Schon die Rahmenordnung der deutschen Bischöfe ist in bezug auf diese Ausbildung, verglichen mit der für die Priesteramtskandidaten, ziemlich wortkarg. Natürlich ist es sehr viel leichter, den Priesteramtskandidaten, die normaler-

weise im Seminar wohnen und dort eine Gemeinschaft bilden, eine gediegene spirituelle Ausbildung zu ermöglichen. Ähnliches ist für die Pastoralreferenten kaum möglich. Und doch käme es darauf an, gerade bei ihnen ein gründliches geistliches Fundament zu legen, das auf ihre spätere Arbeit als Laien ausgerichtet sein müßte.

So besteht also der einzige Unterschied zwischen der Ausbildung der künftigen Priester und der der Pastoralreferenten in deren weniger soliden geistlichen Ausbildung. Das kann aber nicht der Sinn der Sache sein. Schon die Studien müßten so angelegt sein, daß die spezifische Eigenart der Pastoralreferenten deutlich zum Ausdruck käme. Es müßte also ein Element »Welt« darin aufgenommen sein, damit nicht schon durch die Studien bei ihnen der Eindruck entsteht, nur verhinderte Priester zu sein. Es ist gewiß schwer, in unserem so institutionalisierten, durch Scheine und Diplome starr gewordenen Universitäts- und Berechtigungswesen eine Lösung zu finden. Aber die Sache der Laienseelsorger ist zu wichtig, als daß man nicht neue Lösungen suchen sollte, die man gewiß auch finden wird, wenn man dazu den Mut und Willen aufbringt.

Das ausschließliche Studium der Theologie müßte durch ein »weltliches« Fach aufgeschlossen werden. Manche Pastoralreferenten unternehmen das bereits, weil sie merken, daß sie mit dem Studium der Theologie ausschließlich auf den kirchlichen Dienst festgelegt sind und es unsicher ist, ob sie nach Abschluß der Studien von der Kirche übernommen werden. Was wollen sie mit dem ausschließlichen Studium der Theologie anfangen, wenn sie nicht in den kirchlichen Dienst eintreten können?

Derartige Privatinitiativen sind jedoch keine Lösung für ein Problem, das die Kirche angeht. Wenn die Kirche »wegen der besonderen Verhältnisse unserer Zeit« Laienseelsorger braucht und wenn ihr von ihrem Selbstverständnis her nicht daran gelegen sein kann, den Unterschied von Priestern und Laien zu verwischen, dann müssen spätere Aufgabe und Ausbildung dazu bereits Unterschiede aufweisen. Man müßte eine Studienordnung finden, in der neben Theologie auch Psychologie oder Pädagogik oder Kommunikationswissenschaft oder Betriebswirtschaft oder irgendein anderes Fach Platz haben. Man kann zwar auch im jetzigen Studiengang der Theologie Wahlelemente einbringen, jedoch nicht mehr als 10 Prozent der Pflichtstunden des Studiengangs. Das wäre für ein wirkliches Fach »weltlicher« Art, wie es für die Pastoralreferenten notwendig wäre, zu wenig. Es gibt jedoch schon eine Aufteilung von Fächern bei den Lehramtskandidaten, die mit einem Fach Theologie belegt haben. Man könnte gewiß auch eine Ordnung für Pastoralreferenten finden, die entsprechend auf sie zugeschnitten wäre. Damit wird natürlich die Ausbildung der Pastoralreferenten schwieriger. Das kann jedoch kein Hindernis für eine Kirche sein, die nicht nur an die Versorgung für die noch praktizierenden Katholiken denkt, sondern die sich in die Welt gesandt weiß und dieser bei uns so säkularisierten Welt einen Dienst erweisen will, zu dem sich das Konzil bekannt hat.

Die deutsche Kirche ist mit dem Institut der Pastoralreferenten einen neuen Weg gegangen, der ihr durch ihre finanzielle Situation erleichtert wurde. Sie ging eher pragmatisch voran, vielleicht allzu sehr. Für den Anfang mag das hingehen. Auf die Dauer muß sie jedoch einen Weg gehen, der dem Anliegen des Konzils besser gerecht wird. Es wäre jedoch falsch, das Institut der Pastoralreferenten langsam aussterben zu lassen, weil es die Kirche vor bisher nicht gekannte Schwierigkeiten stellt. Die Pastoralreferenten können kein Ersatz für Priester in Zeiten des Priestermangels sein. Dieser kann jedoch sehr wohl Anlaß dafür sein, sich nach neuen Helfern im pastoralen Dienst umzusehen. Wie so oft in der Geschichte der Kirche entstehen in solchen Situationen neue Formen des kirchlichen Lebens. Der Heilige Geist, der Quell dieses Lebens, kommt durch nichts in Verlegenheit. Er nutzt solche Notzeiten, um die Kirche zu ihrer Fülle zu führen. Durch ihn wissen wir auch, daß Jesus gesagt hat, man solle neuen Wein nicht in alte Schläuche füllen (Lk 5,37).

Oskar Simmel SJ

ERNEUERUNG DER PHILOSOPHIE. – Im Liechtensteinschen Schaan fand im September 1984 ein Symposium statt, das Philosophen und Wissenschaftler aus 14 Nationen vereinte. Der Titel ließ aufhorchen: »Erneue-

rung der Philosophie: Aufgabe des christlichen Philosophen heute«. Es ging also nicht darum: Was ist »Christliche Philosophie«? – Heidegger hat sie »ein hölzernes Eisen« genannt. Sicherlich zu Unrecht, denn die Wortverbindung hat einen guten Sinn, und indirekt war auch davon in Schaan in einer erleuchtenden Weise immer wieder einmal die Rede. Aber das Thema war ein anderes: Die Philosophie bedarf der Erneuerung. Seit dem ihre Geschichte in den letzten anderthalb Jahrhunderten beherrschenden Ereignis, dem Metaphysik-Verlust, versteht sie sich mehr als selbstkritisches Denken denn als sachzugewandtes Erkenntnisbemühen. Seitdem Skepsis und Relativismus sowie der analytische Rückzug die philosophische Atmosphäre beherrschen und im Bereich der Ethik, wo die Probleme so brennend sind wie kaum je zuvor, eine Art Grundsatz-Lähmung herrscht – wie kann man Soll-Sätze auf Seins-Sätze gründen? –, ist die Philosophie ganz offensichtlich in der Krise. Sie bedarf der Erneuerung. Und nun wird hier im Thementitel die These aufgestellt: Eine solche Erneuerung ist »Aufgabe des christlichen Philosophen« – das heißt doch wohl: Aufgabe des Philosophen, der Christ ist. In der Tat: das läßt aufhorchen.

Es ging also nicht um das klassische Anliegen der *ancilla theologiae*. Vielmehr soll hier der Christ der Philosophie zu Hilfe kommen. Die Beziehungen sind keineswegs also nur in einer Richtung zu verstehen. Es wurde deutlich: Hier ist nicht eines der Anliegen des gegenwärtigen Zeitalters angesprochen. Hier liegt der Schlüssel für die geistige Situation unserer Tage. Was den Glauben heute lähmt sind Gifte, die vom Denkerischen her in den Menschen eingedrungen sind: Philosophien und ihre Zerfallsprodukte, die Ideologien. Es ist wie mit der physischen Umwelt: Zugleich mit staunenswerten Erzeugnissen hat das wissenschaftliche und philosophische Wirken lähmende, ja tödliche Giftstoffe auf den menschlichen Geist niedergehen lassen. Was Walter Kasper jüngst vom jungen Reinhold Schneider geschrieben hat, das gilt für das Zeitalter. Er sagt, ihm sei »der Glaube unvermerkt zwischen den Händen zergangen«.[1]

Im Eröffnungsvortrag, den einer der Initiatoren des Symposiums hielt, Nikolaus Lobkowicz, Präsident der Universität Eichstätt, war die Abgrenzung der Philosophie von den Ideologien das Thema. Es wurden zwei Ideologie-Begriffe unterschieden: Ideologie als »unehrliche Theorie« – als ein Gemisch aus Einzelerkenntnissen und Vorurteilen, wo Motive – meist politische – die Stelle von Begründungen und Erkenntnissen einnehmen, wo, wie Marx es selber bekennt, Philosophie nicht »Leidenschaft des Kopfes, sondern Kopf der Leidenschaft« ist. Die zweite – weiter gefaßte – Form der Ideologie ist das »System« im Sinne Hegels, wo eine einseitige, begrenzte und durch Verallgemeinerung irrige Schau der Wirklichkeit mit Absolutheitsanspruch auftritt. Wenn Lobkowicz dem »eine gewisse Bescheidenheit und Demut« als eine Grundtugend des philosophischen Ethos entgegenhielt, so berührte er damit einen der wichtigsten Punkte der ganzen Diskussion: der Philosoph, der ein Christ ist, steht nicht unter dem System-Zwang. Die Neuere Philosophie als »System-Philosophie« muß »das Ganze« bewältigen. Wenn sie daran scheitert, wie es unvermeidbar ist, dann bleibt die Leere des »Metaphysik-Verlustes«. Hier liegt – so darf man den Appell von Lobkowicz zu einer »gewissen Bescheidenheit und Demut« deuten – ein erster wichtiger Grund, warum gerade der Philosoph, der Christ ist, die Aufgabe der Erneuerung der Philosophie aufzugreifen vermag. Der Glaube gibt ihm jene Gegründetheit, in der er die Grenzen, die menschlichem Erkennen gesetzt sind, anzuerkennen vermag, ohne in Resignation zu verfallen oder ins Irrationale auszuweichen. Wer vom Über-Rationalen eine existentielle Erfahrung hat, wird das Rationale nicht so leicht verachten oder überbewerten; und die Begegnung mit dem Mysterium im Glauben lehrt ihm die Ehrfurchtshaltung auch gegenüber dem Mysterium im natürlichen Bereich.

Daß aus solcher Einstellung heraus zeitgenössische Formen des Subjektivismus und Relativismus überwunden werden können und Philosophie als objektive Erkenntnis von Wesensgegebenheiten des Wirklichen möglich ist, war das Thema des Grundreferates von Josef Seifert, dem Gründer und Mit-Direktor

1 In dieser Zeitschrift 5/83, S. 466.

der International Academy of Philosophy in Irving/Dallas. Zusammen mit der Fürst-Franz-Josef-von-Liechtenstein-Stiftung wurde das Symposium von der Akademie veranstaltet.

Für Seifert bedeutet »Erneuerung der Philosophie« Wiederentdeckung des transzendenten, das denkende Selbst überschreitenden Charakters des menschlichen Erkenntnisvermögens. Es geht in der Philosophie um Wahrheit. Nur dort, wo diese Grundlage erkannt und anerkannt wird, ist auch ein echter Glaubensakt, als Annahme einer geoffenbarten, dem natürlichen Erkenntnisvermögen nicht zugänglichen Wahrheit überhaupt möglich. Die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis gehört zu dem, was der Glaube voraussetzt. Von hier aus wird es verständlich, daß im Bereich des Pragmatismus oder des subjektivistischen Existentialismus der Glaube als Aussage über objektive, wenn auch unser Begreifen übersteigende Wirklichkeit hinsiechen muß, wie der Wald unter dem sauren Regen. Der Glaube schwindet in einer solchen Atmosphäre, nicht weil sein Inhalt widerlegt wäre, sondern weil überhaupt »Wahrheit« – vor allem transempirische Wahrheit – nicht anerkannt wird. Höchstens als Entsprechung von menschlichen Bedürfnissen mag er zugelassen werden. Es ergibt sich, daß der Fideismus, weit davon entfernt, eine echte Glaubenshaltung zu sein, nur eine andere Form des Wahrheitsschwundes ist. Interessant war die Analyse von acht Formen des Pluralismus-Begriffes. Daß es gilt, in den neuzeitlichen Denkentwicklungen die positiven Erträge herauszuarbeiten und gleichsam »einzubringen«, gehört zu den Aufgaben des »christlichen Philosophen heute«, der sich als Philosoph um Wesenserkenntnis des Wirklichen bemüht, mit der durch seinen Glauben geweckten Bereitschaft, dem Wirklichen in seiner Vielfalt, Fülle und Hintergründigkeit zu begegnen.

Auch im Referat von Carlo Caffarra, dem Präsidenten des Istituto Giovanni Paulo II der Lateran-Universität, wurde die erneuernde Kraft, die der Philosoph, der Christ ist, einzubringen vermag, auf eine besondere Weise deutlich. Die Philosophie ist in eine Selbstbehinderung geraten, die sich auf besonders tragische Weise in der Ethik auswirkt. Hier ist Wahrheitsverständnis als Bindung an vorgegebene Wirklichkeit als Gründung des sittlichen Sollens im Wertsein des Wirklichen entscheidend. Aber moderne Philosophie hat weitgehend die Zuordnung der Person zur Welt der Werte und die darin gründende Verantwortung negiert. Der totale Subjektivismus löst gerade das auf, was er zur Absolutheit erheben wollte: das menschliche Subjekt, die menschliche Person. Darum gilt: Nur in der »Bekehrung zum Sein« gewinnt der Mensch auch sich selbst wieder. Ein so fundiertes Erkenntnis-Ethos ist allein imstande, der Ethik ihre Fundierung zu geben.

Tadeusz Styczén, Nachfolger Karol Wojtylas auf dem Lubliner Lehrstuhl für Ethik, analysierte die Hintergründe für eine Erscheinung, die er den »anonymen Atheismus« nennt, einen Atheismus, der nicht direkte Gottesleugnung darstellt, sondern an der Gottes-Beziehung des Menschen vorbeisieht. Es geht letztlich um die Metaphysik des Menschen. Wo der Mensch als ein rein biologisches Wesen betrachtet wird, sinkt er unter seinen wahren Seins-Status ab. Aber auch wo er vergöttlicht wird, indem sein Gewissen und seine moralische Erkenntnis als eine schöpferische Kraft gedeutet werden und der Mensch seine normenschaffende Autonomie proklamiert, wird er zum stillschweigenden Gottesleugner, und seine wahre Würde, die in seiner Gott-Zugeordnetheit ihre Wurzel hat, ist von ihrer Wurzel abgeschnitten.

In diesen Zusammenhang gehören zwei Referate, die sich mit Problemen der Rechtsphilosophie befaßten. John Finnis von der Universität Oxford wies scharfsinnig die Einwände gegen eine objektive Begründung sowohl der Moral wie auch des Rechtes zurück. Wolfgang Waldstein von der Universität Salzburg arbeitete den Einfluß der griechischen Normen-Ethik auf das Römische Recht und damit auf unsere abendländisch-christliche Rechtstradition heraus. Die Seinsgründung des philosophischen Wahrheitsbegriffes – wohl das durchgehende Kennzeichen, unter dem die Referate und Debatten des Liechtensteinschen Symposiums standen – erweist sich auch fruchtbar im Hinblick auf die Probleme, die die Geschichte der Philosophie aufwirft.

Der an der Gregoriana lehrende, von Maritains Thomas-Interpretation inspirierte französische Jesuit Josef de Finance brachte einen wichtigen Gesichtspunkt ein: Der Analogie-Begriff – in einer zur Reife gelangten Theologie unerläßlich – erweist sich auch in der philosophischen Erfassung der Wirklichkeit als äußerst fruchtbar und gibt dem Denken eine Tiefendimension, die der Hintergründigkeit des Wirklichen entspricht. Der in Dallas lehrende John Crosby entwickelte den Einfluß, den die christologischen und trinitarischen Diskussionen der Theologen auf die Philosophie ausgeübt haben: sie haben dem Persona-Begriff in der abendländischen Philosophie zum Durchbruch verholfen. Michael Healy (gleichfalls Dallas) legte die fortwirkende Präsenz der sokratischen Methode dar.

Der Rahmen des Symposiums war erstaunlich weit gespannt. Es sprachen der Mexikaner Batave, Mit-Direktor der Academy in Dallas, der Römer Buttiglione, die Polen Poltawski und Strozewski, der Österreicher Andreas Laun, der Belgier Jan Van der Veken, der Spanier Juan-Miguel Palacios, der in Fribourg (Schweiz) wirkende Dominikaner Schönborn und andere, z.T. in Kurzreferaten, z.T. als Diskussionsredner.

Auf zwei geradezu ereignishaft wirkende Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Problemen muß noch eingegangen werden. Es handelt sich um die Begegnung mit der Naturwissenschaft und mit der Wissenschaftstheorie.

Im ersten Bereich kamen Wissenschaftler von Weltruf zu Wort, und es zeigte sich, daß das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Philosophie in ein neues Stadium eingetreten ist: Der immer deutlicher herausgearbeitete Methodenpluralismus, der die Zuständigkeitsbereiche klar sondert, macht das Zusammenwirken erst fruchtbar. Nobelpreisträger Sir John Eccles, bekannt durch seine bahnbrechenden Leistungen im Bereich der Gehirnphysiologie, wies darauf hin, daß das Faktum »menschliches Selbst, bewußte Personalität« allein durch einen zu dem Meßbaren hinzukommenden Faktor – die Seele – erklärbar seien. Der Genetiker der Sorbonne, Jérôme Lejeune, behandelte auf geistreiche Weise das Thema »Genetik und Intelligenz«. Er demonstrierte die Widersinnigkeit der Zufalls-Hypothese Monods und allen »blinden« Evolutionismus an einem konkreten Beispiel: an der im Bau des menschlichen Auges »investierten« Mathematik. Die Geschichte der Mathematik ist wie eine Auseinanderfaltung der »Intelligenz-Leistung«, die sich hier in der Wirklichkeit manifestiert. Ein solches Maß von Intelligibilität dem blinden Walten, dem »Spiel« des Zufalls zuzuschreiben, ist nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit völlig außer Betracht. Der Wiener Naturwissenschaftler und Philosoph Alfred Locker befaßte sich kritisch mit der universal-evolutionistischen Theorie, wie sie etwa von Konrad Lorenz vertreten wird. Der »geistige« und noch mehr der »geistliche« Charakter des Menschen wird in der »säkularisierten Verzerrung des Menschenbildes« verkannt. Eine genetische Herleitung des ganzen Menschen aus einer »Evolution« muß sich in unlösbare Widersprüche verstricken.

Das zweite »Ereignis« war die Grundsatz-Diskussion, die in gewisser Weise den Mittelpunkt des ganzen Symposiums bildete, insofern das, was in den Referaten und Diskussionsbeiträgen ausgeführt wurde, hier methodologisch zur Debatte stand. Es ging dabei nicht etwa um den Fragenkomplex des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, sondern um die »Rechtfertigung« der *ratio* – als Vermögen der Einsicht und nicht nur des diskursiven Denkens verstanden. Der Dominikaner Jan M. Bochenski (Fribourg/Schweiz) stimulierte die Diskussion in fruchtbarer Weise, indem er einer Abgrenzung der Philosophie von »Weltanschauung« das Wort redete und damit einen wichtigen Gesichtspunkt einbrachte, denn – und das liegt wohl in der Richtung der Mahnung, die von Bochenski ausgesprochen wurde – Philosophie darf sich nicht in unverbindliches Schweifen jenseits der ihr gesetzten Grenzen verlieren. Indirekt wurde damit eine weitere Dimension des Themas dieses Symposiums deutlich: Der Philosoph, der Christ ist, weiß um die Grenzen, die dem spekulativen Gebrauch der Vernunft gesetzt sind, denn dem Christen ist ein Wort von oben zugesprochen, das für den menschlichen Geist in seiner Eigenkraft sowohl ein vorausleuchtendes Licht wie auch eine innere Hilfe gegen die Versuchung der Grenzüberschrei-

tung zu sein vermag. Der Christ, der philosophiert, weiß, daß es sich für ihn nicht um Erlösungsphilosophie handeln kann.

Josef Seifert gab der Debatte die Grundrichtung mit der These, daß »Einsicht« der Weg der philosophischen Wahrheitsbemühung ist und daß Einsicht, wo immer sie sich als möglich erweist – sei es im Formalen, im Ontischen oder im Wertbereich –, einer von außen kommenden Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig ist. Es geht um Einsicht, die getragen ist von der Ehrfurcht vor dem Sein und dem Mysterium, von dem es erfüllt ist.

Abschließend sei festgehalten: Das Symposium in Liechtenstein zeigte, daß das Anliegen der Erneuerung der Philosophie im Sinne der Überwindung ihrer Selbstfesselung von vielen Denkern, gerade auch jüngeren, vielerorts verstanden und auf vielfache Weise angegangen wird. Auf vielfache Weise – gewiß; aber mit einem überraschenden Konsens in der Grundausrichtung. Es drängte sich das Bild auf, daß sich in Liechtenstein ein philosophisches Orchester versammelte und sich einstimmte für eine große Symphonie. Wie wenn, von unsichtbarer Hand verteilt, Noten auf den Pulten gelegen wären und ein Zusammenklang erfolgte und eine Einheit in der Vielfalt sich manifestierte – zur Überraschung der Agierenden selbst. Was man auf philosophischen Kongressen selten erlebt: Es ergab sich ein wahres *Symphilosophein* im Sinne Platons.

Eines ist zu hoffen: daß das Ereignis von Liechtenstein nicht ohne Folge bleibt. Die Erneuerung der Philosophie ist dringlich – um der Philosophie selbst willen, aber auch weil Philosophie Liebe zur Weisheits-Wahrheit ist und sie dem in ihrem Wesen gelegenen Ruf nicht untreu werden darf, gerade in einer Zeit, die der Weisheit bedarf, wie kaum eine Zeit zuvor – Weisheit ist das, was ihr am meisten abgeht. Gegen die Gefahr, vor der Lobkowicz so nachdrücklich warnte, in Ideologie auszuweichen, ist der Philosoph, der Christ ist, am ehesten gefeit, aber auch dagegen, nach einer »Weltanschauung« zu suchen oder Philosophie und Theologie zu vermischen, wovor Pater Bochenski eindringlich warnte.

Die Aufgabe der Erneuerung der Philosophie ist dringend, und der Kairos, sie aufzugreifen, ist gekommen. Sie kann nicht von einem einzelnen bewältigt werden und nicht in einem Anlauf. Eine Pflanz- und Pflegestätte ist vonnöten, wo geleistet werden kann, was zu leisten ist, soll der Kairos nicht ungenutzt verstreichen. Balduin Schwarz

Ernst Haag, geboren 1932 in Trier, ist ordentlicher Professor für Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Trier (in Kooperation mit der Universität Trier). Forschungsschwerpunkte: Das Buch Judith, Das Buch Jeremias.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen (Obschl.), lehrt Dogmatik als ordentlicher Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität München; Mitherausgeber von »Wahrheit und Verkündigung«; Handbuch der Dogmengeschichte; »Münchner Theologische Zeitschrift«.

Thomas Langan, geboren 1929 in St. Louis (Miss.), ist ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Toronto; Mitherausgeber der amerikanisch-kanadischen Edition von Communio; den Beitrag auf Seite 47 übersetzte aus dem Amerikanischen August Berz.

Hansjürgen Verweyen, geboren 1936 in Bonn, ist seit 1983 ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Friedhelm Mennekes SJ, geboren 1940, lehrt als Dozent für Pastoraltheologie und Religionssoziologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Der Beitrag auf Seite 66 ist der leicht gekürzte Text der Ansprache, die Mennekes zur Eröffnung des Studienjahres 1984/85 gehalten hat.

Karl Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, geboren 1904 in Kleinheubach (Ufr.), war von 1949 bis 1968 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

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

Balduin Schwarz, geboren 1902 in Hannover, lehrte ab 1931 Philosophie an der Universität Münster; 1934 in Fribourg; 1938 in Limoges; 1941 in den USA (von 1950 bis 1963 an der Fordham-University New York); bis 1974 war er ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Salzburg.

Warum Kinder?

Von Franz Greiner

Die Frage, warum Kinder, wurde im Lauf der Geschichte so wie auch heute unterschiedlich beantwortet, die Notwendigkeit von Kindern für die Gesellschaft freilich nie in Frage gestellt. Es ist selbstverständlich, daß es Kinder gibt, wie es Männer, Frauen und altgewordene Menschen gibt. Wer dies in Zweifel zöge, wäre nicht von dieser Welt oder — vielleicht — der Autor einer neuen Science-fiction-Serie.

Die Frage nach dem Kind ging fast immer um die Zahl der Kinder. Anzunehmen, die Alten und unsere Vorväter hätten sich in dieser Frage leichter getan als wir heute, wäre voreilig. Das Problem des Gleichgewichts zwischen Bevölkerung und Unterhaltsmittel hat die Menschen immer beschäftigt, und auch Massenseuchen und Dauerkriege früherer Jahrhunderte lösten die Frage nicht automatisch. Schieder hat das anhand der Peuplierungspolitik Friedrichs des Großen für Preußen sehr schön gezeigt.[1] Das Grundmodell für Bevölkerungspolitik in den alteuropäischen Gesellschaften hat Mackenroth in seiner Bevölkerungslehre ausführlich beschrieben.[2] Es waren immer komplexe Maßnahmen erforderlich, die das Gesamt der sozialen Faktoren berücksichtigten, wenn diese Politik gelingen sollte. Sie arbeitete, um ihre Ziele zu erreichen, wohl mit Zwang, aber in Übereinstimmung mit der Natur.

Die gleiche Frage: Warum Kinder?, heute einem Massai, einem Bambuti, einem Khomeini-Moslem, einem peruanischen Hochlandindianer oder einer zweiundzwanzigjährigen Sekretärin aus Mainz gestellt, wird nicht weniger unterschiedlich beantwortet werden. Viele-Kinder-haben bedeutet Reichtum, viele Kinder mehren die Arbeitskraft, stärken die Sippe, steigern die Wehrkraft. Die peruanischen Indianer werden das nicht bestreiten, aber darauf hinweisen, daß ihnen die Mittel fehlen, um Kinder zu ernähren, und sie auch nicht mehr die Kraft dazu haben, die Hilfe, die ihnen von außen geboten wird, zu nutzen, um sich selbst zu helfen. (Das gilt auch weitgehend für die total erschöpften Völker der Sahel-Zone Afrikas.) Unsere fiktive Mainzer Sekretärin wird — so hoffen wir — antworten, daß sie selbstverständlich Kinder haben möchte, weil sie Kinder gern hat. Auf die Frage, wie viele sie sich wünsche, wird sie nach kurzem Zögern erklären, eines oder zwei.

---

1 Theodor Schieder, Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche. Frankfurt/Berlin/Wien 1983.

2 Gerhard Mackenroth, Bevölkerungslehre. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953.

Und wenn sie im Rahmen der statistischen Daten unseres Landes bleibt, wird sie mit Sicherheit hinzufügen: aber erst einmal zehn Jahre Beruf, Kinder später.

Die Antwort, die typisch ist und repräsentativ sein dürfte — die Statistiken unserer Entbindungsanstalten mit den Daten der heute zahlreichen späten Erstgebärenden stehen dafür ein —, weist dreierlei aus: einmal, ein Kind zu haben, gilt als natürlich; dann: es sollen aber möglichst wenige sein, und schließlich bei der Abwägung der Werte: berufliche Tätigkeit, das heißt hier Leben in der Öffentlichkeit ist wertvoller, spannungsreicher und kommunikativer als die private Lebensweise, wie sie mit der Aufzucht und Erziehung von Kindern, wenn sie wirklich gut sein soll, verbunden ist.

Die drei Teile der Antwort verdienen eine kurze Betrachtung. Beginnen wir mit dem Spannungsfeld zwischen privater und öffentlichkeitsorientierter Lebensweise junger Frauen in unserer Industriegesellschaft. Es wäre kurzschlüssig, hier in jedem Falle von materialistischem Denken, Emanzipationsübungen, Freiheitsrausch, Selbstverwirklichungswahn zu sprechen — Haltungen, die den Wunsch nach dem Kind gar nicht erst aufkommen lassen. (Daß es natürlich auch solche Frauen gibt, wird nicht bestritten.) Jedes junge Mädchen, jede junge Frau ist wie jeder Zeitgenosse in eine soziale Ordnung eingebunden, aus der ein Ausstieg mit dem Scheitern eines Lebensweges verbunden sein kann. (Jeder kennt Fälle von »Aussteigern« und weiß, was aus ihnen geworden ist.) Qualifiziert sich also die junge Frau für eine berufliche Laufbahn, dann liegt es nahe, daß sie ihre Fähigkeiten auch an einem Arbeitsplatz gesellschaftlich einbringen will. (Es geht schließlich dabei auch um ihren Lebensunterhalt.) Welche Folgen dieser Einstieg in den Beruf für die späte Gründung einer Ehe hat, übersieht sie zum Zeitpunkt des Berufsbeginns nicht. Die Gewöhnung an einen Standard, den ihr der Lohn, womöglich zusammen mit dem Lohne ihres Mannes, sichert, läßt je länger, desto schwerer ein Aussteigen aus der Berufswelt zu. Natürlich — der Einwand ist berechtigt — wir haben heute ein soziales Netz, das so dicht geknüpft ist, daß eine junge Frau häusliche Mutterpflichten und außerhäusige Berufspflichten mit einigem guten Willen erfüllen kann. Unsere fiktive Mainzerin und mit ihr viele andere Frauen erfahren dann in der Berufswelt am Beispiel der Arbeitskolleginnen, welche Belastungen mit der Übernahme solcher sich ausschließender Aufgaben verbunden sind.

Entschließt sich die junge Frau — der zweite Teil der Antwort — nach zehnjähriger Berufstätigkeit ihren Arbeitsplatz auf Zeit zu verlassen, um eine Familie zu gründen, mag es ihr Alter sein, das — geradezu prädestiniert für Risikogeburten — nicht mehr als ein oder zwei Kinder zuläßt. Aber auch in diesem Punkte war die Antwort der Frau eine Absichtserklärung: Sie wolle später einmal nicht mehr als ein oder zwei Kinder. Wenn sie diese Zahlen nennt, so ist das sowohl ein Ergebnis der bei uns prinzipiell anerkannten

Freiheit der Eltern, die Zahl der Kinder selbst zu bestimmen, als auch ein Ergebnis von Zwängen, wie sie die Ausformung unseres Sozialstiles für uns alle mit sich bringt. (Kinder kosten Geld für Schule und Ausbildung.)

Diese eingeengte Freiheit ist (noch) beschränkt auf die Industriegesellschaften in West und Ost. Ihre Geschichte ist keine hundert Jahre alt. Blättert man in den Annalen zurück, dann zeigt sich, daß jenseits des Spannungsfeldes zwischen elterlicher Entscheidungsfreiheit und Aufwandsnorm ein bestimmter Geist der Angst vor der Zukunft besonders die westlichen Völker seit dem Ausbruch Europas aus dem allgemein-menschlichen Muster (Jan Romein) besessen hat und noch besitzt. (Angst vor der Zukunft ist keine neue Erscheinung.) Für dieses Phänomen hat man die Bezeichnung malthusianisch geprägt (nach dem englischen Pastor und Nationalökonomen Robert Malthus, gestorben 1834, der unter großem Beifall seiner Zeitgenossen verkündete [1798], wenn die Geburten nicht beschränkt würden, müßten wir verhungern, denn die Bevölkerungen schreiten in geometrischer, die Unterhaltsmittel in arithmetischer Reihe fort). Alfred Sauvy, der langjährige Präsident der Bevölkerungskommission der UN, hat zusammen mit P. Lestapis SJ sich eingehend mit dem »esprit malthusien« befaßt. Die Devisen dieses »Geistes« lauten: Sicherheit für alle, keine Experimente, am Bestehenden nichts ändern. »Der Malthusianer hat häufig für den Augenblick recht«, schreibt Sauvy, »auf weite Sicht gesehen nie. Er verengt seinen Blick derartig, daß er über seinen erbärmlichen begrenzten Vorteil begeistert ist.« Nach Sauvy kennt der Malthusianer keine schöpferischen Aufgaben. Weil er sie nicht sehen wolle, sehe er sie auch nicht. Er kenne nur den Augenblick und den Konsum des Augenblicks.

Man mag das Urteil Sauvys für übertrieben halten, hier — bei unserer Überlegung — sollte nur angedeutet werden, daß jenseits der sozialen Zwänge die Geschichte dieses Ungeistes nach wie vor bei uns wirksam ist. (Malthus' düstere Prognosen sind übrigens niemals eingetroffen. Das soll nicht heißen, daß die Welthungerprobleme bagatellisiert würden. Nur soviel: Mit dem Mittel der Geburtenbeschränkung allein werden sie nicht gelöst.)

Zum ersten Teil der Antwort: Unsere fiktive Mainzerin will Kinder, weil sie Kinder gern hat, weil sie sie liebt. Fragte man sie warum, wäre sie erstaunt: das sei doch selbstverständlich. Trotzdem — sieht man von den eingangs erwähnten kurzen Hinweisen ab — bleibt die Frage: warum Kinder? Es gibt sehr schöne Begründungen. Marguerite Léna hat in dieser Zeitschrift (5/84, S. 426) geschrieben: »Allein schon durch sein Dasein bietet das Kind der punktuellen Liebesbegegnung eine unvorhersehbare Zukunft und eröffnet es eine Geschichte. Seine Erziehung ist ein Dienst, der Dauer im Sinne Bergsons fordert. In der Erziehung geht nichts verloren und wird alles geschaffen. Diese Aufgabe kann nur übernehmen, wer glaubt, daß ein Kind ein Wort zu sagen hat, das noch niemand gesagt hat, ein Versprechen, das einzuhalten

ist.« Hans Urs von Balthasar nennt als den tiefsten und letzten Grund für die unübersteigbare Größe des Kindes das Faktum, daß Gott Mensch gleich Kind geworden ist und daß Jesus Christus auch als Erwachsener das bleibende Kind des Vaters ist (vgl. S. 101).

Das sind freilich Begründungen für die Größe und Notwendigkeit des Kindes, die nur mit den Augen des Glaubens erkannt werden. Bleiben wir im Erfahrungsbereich unserer agnostischen Umwelt und nehmen wir einige Sätze zur Kenntnis aus einem Gutachten des schwedischen Riksfürbundet für Sexuelle Upplysing: »Menschen wählen ein Kind nicht nur um eines Kindes willen, sondern es ist nicht selten eine Waffe, mit der ein anderer fester gebunden werden soll... Menschen wagen jeden Preis, um das Risiko eines Kindes zu vermeiden; sie riskieren aber gleiche Gefahren, um sich mit einem Kind gegenseitiges Vertrauen zu beweisen... Irrationale und emotionale Faktoren sind stärker als rationales Denken.«

Was in diesem Erfahrungsbericht mit »irrationalen« Faktoren bezeichnet wird, ist nichts anderes als die urplötzliche Erkenntnis der Möglichkeit, daß der über sich hinausweisende Akt einen Menschen schafft.

Jesus als Kind und sein Lob des Kindes

Von Hans Urs von Balthasar

Kindsein war in der Antike etwas wie Minderwertigkeit, deshalb kann das griechische »pais« (ein Kind zwischen sieben und vierzehn Jahren) auch den Sklaven oder Diener ausdrücken, beide haben eine niedrige gesellschaftliche Stellung. Mit dem Evangelium, das Jesus Christus auch als Erwachsenen als das bleibende Kind des Vaters kennzeichnet, ändert sich die Einstellung grundlegend. Dieses Kindsein des Vaters, ja sein immerwährendes Geborenwerden aus dem Vater wird, wie der erste große Kirchenvater, Irenäus, es wundervoll darlegt, nicht nur Vorbild, sondern notwendiger Zustand für alle: »Alle Menschen, die Jesus durch sich selbst zu retten kam, sind in Gott neugeboren: Säuglinge, Kinder, Jünglinge, junge und alte Männer. Deshalb ist er durch alle Lebensalter hindurchgegangen: Als Säugling unter den Säuglingen hat er diese geheiligt, als Kind unter den Kindern hat er dieses Alter geheiligt und ist gleichzeitig für die Kinder ein Vorbild der Hingabe, der gerechten Unterwerfung geworden, als Jüngling unter Jünglingen ist er auch für sie zum Vorbild geworden und hat sie für den Herrn geheiligt, und gleicherweise ist er auch ein älterer Mann unter Ihresgleichen geworden, um in jeder Hinsicht ein vollendeter Meister zu sein, nicht bloß durch Verkündigung der Wahrheit, sondern auch dem Alter nach, indem er gleichzeitig dieses Alter heiligte und dafür zum Vorbild wurde.«[1]

Aber schließlich ist er dieses Vorbild für alle so, daß er das Wesen der verschiedenen Alter in sich einheitlich zusammenfaßt; das deutet Paulus schon an, wenn er ermahnt: »Brüder, werdet nicht Kinder in der Urteilsfähigkeit; Kinder, was Bosheit angeht, gewiß; aber im Urteilen erzeigt euch als reife Männer« (1 Kor 14,20). Augustin war von diesem Paradox stark berührt: »Euer Greisentum sei wie eines Knaben und euer Knabentum wie eines Greises«, und er erklärt das näher: »Weder sei eure Weisheit mit Hochmut verbunden noch eure Demut ohne Weisheit.«[2] Der Mensch muß dem Lebensalter nach fortschreiten, aber so, daß unser Jungsein nicht überaltern darf: »Nicht so wollen wir fortschreiten, daß wir aus Neuen Alte werden, sondern eben das Neusein soll wachsen.«[3] Damit ist aber schon die Formel gewonnen, die uns das immerwährende Kindsein Jesu und seine Forderung

---

1 Adv. Haer. II,22,4; vgl. III, 18,7. Zu den Lebensaltern Christi vgl. mein »Das Ganze im Fragment« (1963), S. 268-321.

2 In Ps 112,2.

3 In Ps 131,1.

an die Jünger und an uns, zu werden wie die Kinder, aufschließt. Wenn er der wahre »Erzieher der Unverständigen, der Lehrer der Unmündigen« (Röm 2, 20) ist, so erzieht er die Unverständigen doch zu dem, was er als die wahre, die kindliche Unmündigkeit preist.

1. Jesus als Kind

Das menschliche Kindsein Jesu bleibt von dichten Schleiern verhangen; der Versuch, sie — etwa psychologisch — zu lüften, wird immer fehlschlagen. Es wurden dicke Bücher darüber verfaßt, wie das Jesuskind schon im Mutterleib der vollkommene Anbeter des Vaters war (Bérulle), da es immer schon, auch als Mensch, die vollkommene Anschauung Gottes und damit die Fülle der Erkenntnis besessen habe; aber solche frommen Spekulationen haben kein Fundament im Evangelium. Man kann — zumal vom Mittelalter und besonders vom 17. Jahrhundert an — eine besondere Andacht zum Kind Jesus entwickeln,[4] doch muß diese die Grenzen des Wißbaren einhalten und sich von R. Guardini sagen lassen, daß es keine »Psychologie Jesu« gibt.

Für einen Juden, der die Erziehung des Kindes Jesu in einem gläubigen jüdischen Haus und in einer Synagoge schildert, wo es die Psalmen, das Sch^{e}ma, den Vergegenwärtigungssinn des Pascha und der übrigen Feste kennenlernt, ist es relativ leicht, »die unbekannten Jahre Jesu« zu schildern,[5] er kann sogar aufgrund der Konfrontation des Judentums mit der Antike den Übergang von einem kollektiven Verständnis der Gottessohnschaft Israels zur personalen Jesu plausibel machen.[6] Für einen Christen, der das einmalige Selbstbewußtsein Jesu nicht historisch-soziologisch, sondern nur theologisch deuten kann, sind die Mutmaßungen über Jesu Kindheit, ja seine ganzen verborgenen Jahre bis zum Hervortreten des Dreißigjährigen sehr viel schwieriger. Was hat er für Mittel, das geheimnisvoll Unbekannte anzunähern, über das ihm außer der Episode des Zwölfjährigen (Lk 2,41—52) nur der farblose Vers zur Verfügung steht: »Das Kind wuchs und erstarkte in der Fülle der Weisheit, und Gottes Gnade war bei ihm« (Lk 2,40).

---

4 Art. Enfance de Jésus (dévotion à l'). In: Dict. de Spiritualité IV/1 (1960), Sp. 652-682 (Lit.).

5 Neben den zahlreichen neueren Veröffentlichungen, die Jesus ganz im Rahmen der jüdischen Überlieferungen sehen, ragt das Werk von Robert Aron, Les années obscures de Jésus (Paris 1960) hervor. Seine Hypothese ist die der Geburt des Christentums aus dem schon im Judentum der Zeit Jesu bestehenden Konflikt zwischen der pansakralen Religion Israels und der durch Palästina eingedrungenen säkularisierten römischen Kultur. Die Kirche, als Ergebnis des mit Jesus begonnenen Prozesses, ist »une communauté mystique et non plus physique ... Les fêtes chrétiennes sont des mystères (als Inseln in einer säkularisierten griechisch-römischen Welt), les fêtes juives (étaient) des reconstitutions« (265-266) innerhalb einer umfassend symbolischen Weltschau. Vgl. vom selben Verfasser: Ainsi priait Jésus enfant (Paris 1968).

6 Les années obscures de Jésus, a.a.O., S. 251 f.

Er hat nur zwei Daten, die er, so gut er's vermag, in Einklang zu bringen hat: einmal die zweimalige Aussage eines »Wachstums«, eines »Erstarkens«, einer »Zunahme« (Lk 2,40.52), das, was für das Wissen Jesu von den Theologen als »scientia acquisita« bezeichnet wird; sodann die theologische Einsicht, daß Jesus, der vom Heiligen Geist durch die Überschattung der Jungfrau Geborene, von Anfang an ein bestimmtes Bewußtsein seiner Einmaligkeit, wenn auch nicht des ganzen Umfangs und Gehaltes seiner Sendung gehabt haben muß. Den Konvergenzpunkt dieser zwei Daten zu treffen, ihn gar konkret zu schildern, fordert größte Vorsicht und Zurückhaltung, zudem dieser Punkt sich mit der Entwicklung vom Kleinkind zum Mann erheblich verlagert haben kann. Wir versuchen, vier Schritte zu tun.

1. Nimmt man die Menschwerdung des »Wortes Gottes« ernst, so hat Jesus wie jedes Menschenkind langsam und stufenweise gelernt: nicht bloß die menschliche Sprache und die menschlichen Verhaltensweisen, sondern auch die Religion seines Volkes. Sicher wird er durch das Vorbild und die Belehrungen Marias und Josephs in die Geschichte Jahwes mit seinem Volk eingeführt, er lernt zu Hause und später in der synagogalen Unterweisung zu dem Gott Israels beten. Er lernt das Innerste und Reinste in diesen Gebeten kennen: den Preis Gottes um seiner selbst willen, die Bereitschaft Israels, als die vollkommene Schöpfung Gottes in allem Gottes Weisung zu folgen, seinen Willen zu tun. Und man ist theologisch genötigt anzunehmen, daß Maria, die gewiß den Weg ihres Kindes oder gar das Werden seiner Kirche nicht voraussah, als die *Panhagia* eine die umwölkte Sphäre des Alten Bundes schon überschritten Habende dessen lautersten, prophetischen Kern unfehlbar und leuchtend darzustellen verstand.

Vom Bewußtsein des zuhörenden und aufnehmenden Kindes können wir wohl nicht mehr aussagen, als daß es diese Erwählungs-Geschichte Gottes mit dem Volk, diese hingegebenen Gebete mit einer Bereitschaft aufnahm, die verstand, wie sehr das alles es im Innersten anging, vielleicht darf man schon sagen, es im An-gehen betraf, gleich als fühlte es sich im Herzpunkt Israels selbst. Es wird der Jahre des Heranreifens bedurft haben, um durch dieses Sich-Angesprochen-Fühlen von der Geschichte und aktuellen Wirklichkeit des Bundes den auf Gott Blickenden in eine nur ihm fühlbare Isolierung zu führen, als beleuchte ein geheimnisvolles Licht aus dem letzten Hintergrund seines Bewußtseins alles Erfahrene so, daß er es nur in sich selber wahrnehmen, aber keinesfalls mitteilen konnte. Vielleicht ist die erste Frucht dieser Erfahrung die der Verantwortung Israels Gott gegenüber, die ihm wie eine von ihm zu tragende Last zugemutet war, noch bevor der Knabe diese Last als eine persönliche Sendung zu deuten vermochte.

2. Ein zweites, schwieriger zu Beweisendes muß hinzugefügt werden. Etwas, das wir aus theologischen Gründen ausschließen zu müssen meinen, ist ein Bruch innerhalb der Entwicklung Jesu, was das Geheimnis seiner

Herkunft betrifft. Es kann nicht sein, daß er in einem bestimmten Augenblick darüber »aufgeklärt« werden mußte, daß Joseph nicht sein leiblicher Vater sei. Daß er dafür »gehalten wurde« (Lk 4,22), daß Maria, die mit Joseph verheiratet war, diesen als den Vater bezeichnete (Lk 2,48), war nicht zu umgehen und lag auch im Willen Gottes selbst, da Joseph vom Engel geheißen wurde, Maria als seine Gattin in sein Haus aufzunehmen (Mt 1,24). Es ist aber auch nicht nötig, vorauszusetzen, daß die Mutter das Kind über die Weise seiner Empfängnis aufzuklären brauchte; nach dem oben Gesagten wuchs in diesem das Bewußtsein seines besonderen Verhältnisses zum Gott Israels als seinem Vater heran. Welche Worte Maria brauchte, ihn im Bewußtsein dieses Verhältnisses zu bestärken — von dem sie aufgrund ihrer Überschattung durch den Geist irgendwie wußte, ohne deshalb bereits eine theoretische Einsicht in das Mysterium der Trinität zu besitzen —, das dürfen wir dem Geheimnis ihrer Diskretion anheimstellen. Ihre eigene Einsicht in das göttliche und damit auch in das gottmenschliche Mysterium ist eingegrenzt zwischen zwei Schriftworten: das eine ist die Verheißung des Engels, sie werde den »Sohn des Höchsten« gebären (Lk 1,32, wobei auch noch die Worte Simeons über das »Heil Israels« und das »Zeichen für Fall und Auferstehung vieler in Israel« hinzukommen: Lk 2, 30.34), das andere ist ihr und Josephs Unverständnis, da der Zwölfjährige von Jahwe als seinem Vater spricht (Lk 2,49f.).

3. Die dreißig Jahre Jesu sind ohne Zweifel ein Zeitraum sukzessiver Einweihungen in seine Identität und damit auch in seine Sendung. Einzelne Stufen lassen sich darin nicht verfolgen, aber das plötzliche Licht, das die Episode des Zwölfjährigen auf diese Einweihungen wirft, zeigt mit Evidenz, daß Entscheidendes darin schon sehr früh erfolgt sein muß. Die Einweihungen werden gleichzeitig *a priori* aus dem wachsenden inneren Licht und *a posteriori* aus der wachsenden Einsicht Jesu in die Tatsache, daß der ganze Alte Bund, seine Episoden wie seine Gebete, sein Gehorsam wie sein immer neues Versagen auf eine für ihn noch ausstehende Zukunft hingerichtet waren. In der wachsenden Einsicht in seine Identität und Sendung lag durchwegs beides: einmal eine innerste Solidarität mit Israel, bis dahin, daß er in ihm schon eine bestimmte Gottessohnschaft erkannte, die sich in der seinen erfüllen sollte (Joh 10,33-36) — war er doch zuerst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt, um das verstreute, unkenntlich gewordene Zwölf-Stämme-Volk wiederherzustellen (Mt 15,24) —, sodann aber auch die Erfüllung der schon an Israel ergangenen Verheißung, es werde (gerade im Gottesknecht und Messias) zum »Licht der Heiden bis an die Grenzen der Erde« werden (Jes 49,6; was der Greis Simeon Lk 2,32 durchaus in Erinnerung hat). Es ist deshalb schon vom Alten Bund her verkehrt, wenn Exegeten Jesus höchstens eine Heilssendung für Israel, nicht für die Welt im ganzen zuschreiben wollen. Aber beide Dimensionen seiner Sendung, der im enge-

ren Sinn messianischen und der welterlösenden, wachsen gemeinsam hervor aus den immer tieferen Erfahrungen seines Kindesverhältnisses zum Vater, das mit seinem Erwachsen- und Verantwortlichwerden zunimmt und sich in seinem öffentlichen Leben in seiner Unvergleichlichkeit offenbaren wird. Es ist eine Kindschaft, für die menschliches Kindsein nur ein, freilich sprechendes Gleichnis ist, dessen Realität er, der Erwachsene, seinen Jüngern und ganz Israel vorlebt und die er den zu seiner Nachfolge Willigen als Gnade eröffnet, sie aber auch zur Pflicht macht (Mk 10,15 par).

4. Doch mit der Einsicht in seine Sendung — und aller Wahrscheinlichkeit nach auch mit dem Wissen um deren Preis: das Schicksal des Gottesknechts (Jes 53) — ist ihm die Entscheidung, sie anzutreten, noch nicht ausgehändigt. Der Vater behält sich die Stunde vor, wann sie für die Welt offenbar werden soll. Der Sohn wartet auf das Zeichen des Vaters, daß die Stunde gekommen ist. Dieses Zeichen erkennt er im Wirken des Täufers. Zu diesem hin lenkt er, das Vaterhaus und die Mutter verlassend, seine Schritte. Er läßt sich als erstes, zum Zeichen seiner Solidarität mit dem schuldigen und umkehrenden Israel, taufen, und dabei kommt der Sendungsgeist auf ihn herab, analog dazu, wie er an Pfingsten auf die Kirche herabkommen wird. In diesem Geist, den der Vater auf ihn herabsendet, kann er in drei Jahren (oder weniger) alles erfüllen, worauf er dreißig Jahre gewartet und sich vorbereitet hat. Dieser Geist wird ihm zugleich ins Innere gegeben und bleibt, ihm jeweils den Willen des Vaters zutragend, doch »über ihm schwebend« (Mt 3,13 par, Joh 1,32). Das ist die ökonomische Gestalt der Trinität (für die Dauer des Lebens und Sterbens Jesu), die nicht identisch ist mit der Gestalt der immanenten Trinität.

2. *Jesus und die Kinder*

Betrachtet man die Evangelienstellen, die Jesu besonderes Verhältnis zu den »Kleinen«, den »Kindern«, den »Unmündigen« schildern, so dürfen sie nach dem eben Gesagten nie von der Forderung des erwachsenen Entschlossenseins zur unbedingten Nachfolge getrennt werden. Denn in Jesus ist beides eins: der ewige Hervorgang aus dem Vater, sein Kindsein ihm gegenüber *(processio)*, und der ganze entschiedene Ernst seiner daraus erfolgenden Sendung *(missio)*. Was menschlich gesehen Kindheit und Erwachsensein voneinander trennt: das, was die Exerzitien »electio«, Wahl eines bestimmten Lebensweges oder Standes oder Berufes nennen, wobei das unbeschränkt All-Mögliche des Kindseins in die notwendige, weise Beschränkung eines einzig zu Verwirklichenden übergeht, das ist bei Jesus letztlich überspielt durch die Einheit von *processio* und *missio*, durch die bleibende Kindlichkeit innerhalb einer vollkommenen Entschiedenheit zu diesem und keinem andern Willen des Vaters. Aus dieser Einheit, die nur vom trinitarischen

Hintergrund des Evangeliums allererst sichtbar und für jeden Glaubenden erheblich werden kann, sind die Aussagen über das Kindsein zu deuten.

Doch ist darin eine weitere Differenzierung anzubringen, die mit den Stadien menschlicher Entwicklung zusammenhängt. Es gibt eine doppelte »Unmündigkeit« zunächst im Bildungsgrad; während die Unbelehrten von den Pharisäern und Schriftgelehrten verachtet wurden (vgl. Joh 9,34), nimmt sie Jesus wegen ihrer leichteren Verführbarkeit in Schutz und droht den Verführern die härtesten Strafen an (Mk 9,42). Ja, er sieht in der Lage der Unbelehrtheit den unendlichen Vorteil (gegenüber »den Klugen und Weisen«), daß hier ein einfältiges Offensein für die ganze, das natürliche Verstehen des Menschen übertreffende Offenbarung Gottes besteht (Mt 11,25; Lk 10,21). Es kann ferner eine andere, schuldlose Unbelehrtheit geben, die etwa Paulus beim »schwachen Bruder« sieht, auf dessen Schwäche auch in Dingen des Glaubens der »Starke« (wozu Paulus sich zählt, Röm 15,1) unbedingt Rücksicht zu nehmen hat: »Seht zu, daß eure Freiheit den Schwachen nicht zum Anstoß gereiche!« (1 Kor 8,9; vgl. Röm 14,1-4; 15,1-6).[7] Es gibt aber noch eine dritte Unmündigkeit: die eines mehr oder weniger schuldhaften Zurückgebliebenseins in der erforderten Entwicklung des Glaubensbewußtseins. Die Apostel wissen um diese Entwicklungsstufen, die von einer der Milch bedürftigen Kindheit hinüberführt zu einer Erwachsenheit, die feste Speise (in Glaubenssachen) benötigt. Die Neugetauften dürfen und sollen »wie neugeborene Kinder Verlangen nach der geistigen unverfälschten Milch« haben, aber so: »damit ihr durch sie zum Heil heranwachst« (1 Petr 2,2). Mit einem geringen Vorwurf sagt Paulus den Korinthern: »Milch habe ich euch zu trinken gegeben, nicht feste Speise, denn ihr ertrugt sie noch nicht« (1 Kor 3,2). Aber schon der nächste Satz steigert den Vorwurf: »Ja, ihr vertragt sie auch jetzt noch nicht, denn noch seid ihr fleischlich. Denn wo unter euch Eifersucht und Zank ist, seid ihr da nicht fleischlich?« (ebd. 2-3). Vollends negativ wird dieses Zurückbleiben im Hebräerbrief gewertet: »Jeder, der noch (wie ein Kind) Milch genießt, ist in der wahren Lehre unerfahren; er ist ein Unmündiger. Für die Reifen aber gibt es die feste Speise« (Hebr 5,13f.). Jesus benützt diese Terminologie nicht, aber seine Geduld mit den nicht-verstehenden Jüngern ist unerschöpflich, und wenn er verwundert ausruft: »So lange bin ich bei euch, und du kennst mich noch nicht, Philippus?« (Joh 14,9), so weiß er doch, daß sie das viele, das er ihnen noch sagen möchte, jetzt noch nicht tragen können (16,12), sondern

7 Hier wäre auch noch die geringe soziale Bildung oder Stellung der Korinther zu rechnen (1 Kor 1,26 ff.), die der Apostel zwar nicht als einen persönlichen Vorteil der Gläubigen versteht, wohl aber als einen Anlaß für Gott, durch Erwählung »des Niedrigen und Verächtlichen« die Überlegenheit seiner Weisheit zu offenbaren.

erst wenn der von ihm gesandte Geist sie — als mündig Gewordene — in alles einführen wird.

Aber diese getroffenen Unterscheidungen, die in das neutestamentliche Lob der »Kleinheit«, »Kindlichkeit«, »Geringheit« das Moment der reifen Entschiedenheit miteinbringen, hindern doch nicht, daß die Worte Jesu über die Kindheit und sein Verhalten zu den Kindern eine nicht zu relativierende Bedeutung behalten. Das gilt nicht nur für einen bestimmten, vom Alter des Menschen unabhängigen Geist der Kindlichkeit, sondern schon für das Kindheitsalter mit seinen Eigentümlichkeiten als solches. In diesem Alter gehen liebendes Vertrauen (zu den für die Bedürftigkeit des Kindes Sorgenden) und fragloser Gehorsam ineinander auf wie in keinem späteren Lebensalter. Darin liegt eine Affinität zum ewigen Kind des Vaters, anders gesagt, eine Nähe zum Himmel, die Jesus in den geheimnisvollen Worten zum Ausdruck bringt: »Seht zu, daß ihr keines von diesen Kleinen geringachtet, denn ich sage euch: ihre Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines himmlischen Vaters« (Mt 18,10). Daher auch die nicht nur sittliche, sondern theologische Empfehlung an die Gemeinde, sich des hilflosen Kindes anzunehmen: Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt Jesus und in ihm den sendenden Vater selbst auf (Mk 9,37). Und die Niedrigkeit des Kindes bleibt als solche ein stets vor Augen stehendes Bild für den Abstieg von jeder erwachsenen Selbstherrlichkeit des Mündigen in den demütigen Dienst: »Der Größte unter euch soll euer Diener sein« (Mt 23,11). »Wer sich also demütigt wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich« (Mt 18,4). Die Segnung der Kinder durch Jesus, ihr Umfangenwerden von seinen Armen bestätigt die von ihm erlebte und ausdrücklich bezeugte Verwandtschaft zwischen dem natürlichen Kindheitsalter und seinem ewigen Kindsein gegenüber dem Vater. Beide leben in der Selbstverständlichkeit des Sich-beschenken-Lassens und Sich-Verdankens. In diese Selbstverständlichkeit muß er die Erwachsenen und Mündigen, ohne sie ihrer lastenden Verantwortung zu entheben, zurückführen. Aber es muß die richtige Last sein, die sie tragen. Nicht die »ängstliche Sorge um das Leben: was ihr essen und trinken werdet, um euren Leib, was ihr anziehen sollt«; hier dürfen wir Kinder sein: »um all das sorgen sich die Heiden; euer Vater im Himmel weiß ja, daß ihr dies alles nötig habt«. Die rechte Verantwortung ist anderswo: »Sucht zuerst das Reich Gottes« (Mt 6,28ff.), wie die Ordnung des Vater Unser, des Gebetes der Kinder, es lehrt. Unsere von Erwachsenheit und Mündigkeit strotzende Zeit versteht dies nicht mehr, Futurologie ist die erste und nötigste der Wissenschaften, oder man setzt, in politischer Theologie, das Reich Gottes mit der Sorge um das Essen, Trinken und die Kleidung der Armen gleich. Eine solche Theologie hat letztlich den Sinn für die Kindlichkeit verloren, soviel plausible Gründe sie für ihre Wertskala angeben mag.

3. Der Logos als Kind

Es fällt uns schwer, die Werttafel Jesu theologisch, das heißt trinitarisch, zu lesen. »Im Anfang war der Logos«, der Sinn, der Ausdruck, das göttliche Wort, die Weisheit, die über alle Dinge dieser Welt ausgegossen und ihnen eingestiftet ist (Wh 7-8): Was ist an dieser Uridee der Welt kindhaft? Niemand errät es von selbst, deshalb hat in allen außerchristlichen Kulturen das Kind auch nur eine vorläufige Bedeutung, es ist Vorlauf auf den reifen Menschen. Es braucht die Menschwerdung, um uns die nicht nur anthropologische, sondern theologische, ewige Bedeutung des Geborenwerdens zu zeigen, die endgültige Seligkeit des Her-seins aus einem zeugend-gebärenden Schoß. Der »Sinn«, der »bei Gott ist«, ist das Produkt einer unvordenklichen, sich verschenken-wollenden Liebe, ist die Fülle, die sich einer unendlichen Entleerung des väterlichen Schoßes verdankt. Und der es daher nicht schwer wird, sich, dem Werk des Vaters fügsam, ihrerseits in die Welt hinein zu entleeren, um dadurch die Fülle der Liebe Gottes zu erweisen und mit ihr alles in allem zu erfüllen (Eph 2,23).

Deshalb behält das ganze evangelische Geschehen etwas Kindhaftes, bis hin zum letzten Schrei des am Kreuz verlassenen Kindes des Vaters: »Warum?« Kinderfrage, und die Weisheit Gottes ist hier ein fragendes Kind, das im Augenblick keine Antwort erhalten kann. Das Kindhafte des Christlichen liegt darin, daß das Kind Gottes nicht sich selbst als Gott offenbaren will, sondern einzig die Güte, die Größe und Herrlichkeit des Vaters, so wie Kinder sich ihrer Väter zu rühmen pflegen. »Meine Lehre ist nicht die meine, sondern die dessen, der mich gesandt hat.« Und dann in kühnem Wagnis einladend: »Wenn einer Seinen Willen tun will, der wird Einsicht erhalten über die Lehre: ob sie aus Gott ist oder ob ich aus mir selber rede« (Joh 7,16 f.). Das Kind rühmt sich seines Vaters: »Der Vater ist größer als ich« (Joh 14,28). Ja, das Kind hat vom Vater die Macht erhalten, andere in seine eigene Geburt aus dem Vater einzuführen (Joh 1,13; 3,5-8), mit ihm zusammen aus falscher Erwachsenheit wieder kindhaft zu werden. Es ist kein leerer Vergleich, sondern die innerste Wirklichkeit des Christentums, daß wir den Geist der Kindschaft erhalten haben, der uns rufen läßt: »Abba, Väterchen! Dieser Geist bestätigt es unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8,15 f.). Ein solches Geheimnis stellt uns jenseits des Gegensatzes von Ernst und Spiel. Nichts ist ernsthafter und verantwortlicher für Gott als die Schöpfung der Welt, aber seine Weisheit, die ihm beisteht, nimmt das Ganze als ein Spiel: »Als er die Grundfesten der Erde legte, war ich bei ihm als ein Lieblingskind, war lauter Entzücken Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit, spielte über die ganze Erde hin und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern« (Spr 8,29 ff.). Ein Spiel, das bis zur Geißelung und Dornenkrone führt und nicht aufhört, Spiel und Ergötzen zu sein. Und wir anderen Kinder sind eingeladen, gerade in diesem Spiel mitzuspielen.

»Lasset die kleinen Kinder zu mir kommen«

Reflexion über den Platz des Kindes in der Kirche

Von Guy Bedouelle OP

Eine wirklich katholische Ekklesiologie gibt den Kindern, auch denen, die noch ganz klein sind, einen Platz – ihren Platz – innerhalb der sichtbaren Kirche; sie behandelt sie nicht wie kleine Erwachsene, auch nicht wie zukünftige Erwachsene, sondern in einer umfassenden Art und Weise *als Kinder.* Dabei muß die Kirche nicht nur auf einer moralischen Ebene, sondern auch aus ihrem Selbstverständnis »die Rechte des Kindes« anerkennen.

Wenn man aus theologischer Sicht die Frage nach dem Platz des Kindes in der Kirche stellt, mag das auf den ersten Blick eine Untersuchung ohne irgendwelche Höhepunkte erwarten lassen. Ist man doch in den jüngsten ekklesiologischen Synthesen so gut wie wortlos – von einigen historischen Anmerkungen zur Frage der Kindertaufe[1] abgesehen – an dieser Frage vorübergegangen. Vielleicht wird es den folgenden Überlegungen gelingen, vom Kern der Frage her und auch über diesen letztgenannten Teilaspekt hinaus, an Hand dessen sich gleichwohl einiges erhellen läßt, zu beweisen, daß der dem Kinde in der Kirche zugestandene Platz eine ganze Dogmatik in Bewegung bringt. Denn hier trennen sich nicht nur ekklesiologische Wege, auch die Vorstellung von Tradition, des Verständnisses von der Gnade und schließlich die Theologie der Vergebung stehen vor der Entscheidung.

Hier geht es nicht darum, dieses dogmatische Gebäude zu errichten. Vielmehr sollen aus dem geschichtlichen Verlauf des Christentums einige Gedanken darüber gewonnen werden, in welcher Weise die Kirche dadurch eine große Bereicherung erfahren haben, daß sie die Kinder in ihre Mitte aufgenommen hat. Darüber hinaus soll gezeigt werden, wie die Kirche auf diesem Weg fortschreiten kann.

Die Historiker haben die Kindheit gerade erst wiederentdeckt. Seit Philippe Ariès[2] geht man weitgehend davon aus, daß erst im siebzehnten Jahrhundert ein eigener Begriff für Kindheit entstanden ist. Während der gesamten davor liegenden Zeit war man der Meinung, daß etwa um das siebente Lebensjahr die Grenze des besonderen und privilegierten Status der Kindheit liege; von dieser Grenze ab hat man dann die Kinder wie kleine

1 Vgl. Louis Bouyer, L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit. Paris 1970, oder Hans Küng, Die Kirche. Freiburg/Breisgau 1967.

2 Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris 1960. 1973 wurde das »Journal of Childhood History« gegründet.

Erwachsene behandelt.[3] Zweifelsohne hat dieses Verständnis entscheidend dafür gesorgt, daß das Tridentinische Konzil etwa dem Alter der »discretio« (Unterscheidungsvermögen) oder dem Alter der »ratio« (Einsichtsfähigkeit) eine besondere Bedeutung zugemessen hat, um auf diese Weise eine Entwicklungsstufe im Hinblick auf den Empfang der Sakramente abzugrenzen. Immerhin muß man der mittelalterlichen Ansicht zugute halten, daß sie der Person des Kindes mit großem Ernst begegnet ist. Im folgenden werden wir uns auf die ersten Lebensjahre beschränken, gerade jene Zeit also, da der kleine Mensch nicht spricht *(in-fans),* nicht überlegt, jedenfalls nicht wie die Erwachsenen. Gerade hier müßten wir mit den Untersuchungen über die Kindersterblichkeit einsetzen, welche ohne Zweifel entscheidenden Einfluß auf die Taufpastoral des Mittelalters[4] ausgeübt hat. Ebenso müssen wir eine, verschiedenen christlichen Anthropologien angemessene Entwicklung und deren vermutlichen historischen Verlauf miteinbeziehen; diese Geschichte des Gefühls hat die Entwicklung der Idee der »Unschuld« des Kindes wiederbelebt. Der hier vorgenommene geschichtliche Rückgriff wird diese Einzelheiten nicht berücksichtigen. Es geht vor allem darum, auf den verblüffenden Zusammenhang hinzuweisen zwischen dem Ausschluß der kleinen Kinder und dem Verständnis von Kirche, wie er sich in höchst unterschiedlichen historischen Situationen nachweisen läßt. Es soll gleichermaßen spürbar werden, wie die berechtigten verschiedenen Gewohnheiten im Umgang mit Kindern verstanden werden müssen in ihrer Abhängigkeit von theologischen Kriterien, die im Verlauf der Tradition entwickelt wurden.

Der Eintritt in die Kirche

Hält man sich strikt an das Neue Testament, so ist es schwierig, den apostolischen Ursprung der Taufe von Kleinkindern nachzuweisen, deren Annahme gleichwohl höchst wahrscheinlich bleibt.[5] Diejenigen Textstellen des Neuen Testaments, die sowohl von den Befürwortern als auch von den Gegnern der »Kindertaufe« bisweilen ziemlich strapaziert werden, sind vor allem jene aus der Apostelgeschichte (10,2,24; 16,15,33; 18,8) sowie jene etwas rätselhafte Aussage im 1. Korintherbrief (7,14). Vor allem beruft man

3 Eine der letzten Äußerungen dieser Geisteshaltung findet sich in der »Déclaration Royale« vom 17. Juni 1681, die in Frankreich Kindern reformierten Glaubens, die älter sind als sieben Jahre, gestattet, auch gegen den Willen ihrer Eltern katholisch zu werden.

4 Pierre-Marie Gy, Quamprimum. Note sur le baptême des enfants. In: »La Maison-Dieu«, Nr. 32 (4ème trimestre 1952), S. 124-128.

5 Das ist die Folgerung, die zum Beispiel Jean-Jacques Allmen in »Pastoral du baptême« (Paris/Fribourg 1978, S. 87) zieht. Das gesamte Material findet sich bei Joachim Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen 1958; vgl. auch J. Ch. Didier, Le Baptême des enfants dans la tradition de l'église. Tournai/Paris 1959. Das Textdossier findet sich auch in »Faut-il baptiser les enfants?« Paris 1967.

sich jedoch auf die berühmte, von den Synoptikern überlieferte Vorhaltung, die Jesus seinen Jüngern macht: »Lasset die kleinen Kinder zu mir kommen« (Mk 10,13-16; Mt 19,13-16). Die Parallelstelle in Lk 18,15-17 sagt sogar genauer, daß es sich um Säuglinge gehandelt habe. Man brachte diese ganz kleinen Kinder zu Jesus, damit er sie berühre (Markus, Lukas) oder betend die Hände auflege (Matthäus). Die Worte, die hier ausgesprochen werden, sind gewichtig: Jesus will nicht, daß man diese Annäherung *verhindere.*[6] Mit der Gebärde von Befreiung und Heilung legt er ihnen die Hände auf und segnet sie in einer Gebärde gnadenvoller Weihe. Diese Annahme durch Jesus kommt während des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu einer Taufe am nächsten. Da der Herr Tod und Auferstehung noch nicht vollendet hatte, konnte eine Taufe als solche noch nicht eingesetzt werden.[7]

Das beredte Zeugnis der christlichen Epitaphe auf den römischen Gräbern sowie die ausführlichen Texte des hl. Cyprian oder des Origenes aus dem dritten Jahrhundert belegen die Praxis der Kindertaufe in der frühen Kirche. Aus heutiger Sicht bedauerlich erscheint im übrigen die Gewohnheit, den Empfang des Sakramentes sehr weit, manchmal sogar bis zuletzt hinauszuschieben.

Eines der ausführlichsten Dokumente beschreibt jene Taufliturgie, wie sie in der »Apostolischen Überlieferung« des Hippolyt († ca. 217) wiedergegeben ist: »Beim Hahnenschrei sollen sich die Katechumenen zu einem Wasser begeben, welches fließend und rein sei. Sie sollen ihre Gewänder ablegen und man solle die Kinder zuerst taufen. Wenn sie für sich selbst antworten können, sollen sie das tun. Wenn sie es nicht können, sollen die Eltern oder ein Mitglied der Familie antworten.«[8]

Wenngleich diese Praxis sehr bald umstritten war – besonders etwa bei Tertullian –, behinderte das doch nicht ihre Ausbreitung, so daß sie zur allgemeinen Regel wurde. Mit gutem Grund kann man sagen: Der lange vor der konstantinischen Wende gefällte Entschluß, die Kinder zu taufen, ist vielleicht der folgenschwerste in der ganzen Geschichte der Kirche. Das gewohnte Bild der persönlichen Begegnung mit Christus, der in jedem Sakrament etwas von sich selbst hingibt, sowie die Entscheidung, ihm nachzufolgen, sind hier verdunkelt (und nähern sich einem reinen *opus operatum),* und zwar deshalb, weil dabei eine christliche Existenz auf einem Ereignis gegründet wird, das nicht zuerst persönlich vollzogen ist und

6 Das gleiche Wort wird gebraucht für die Taufe des äthiopischen Kämmerers bei Philippus (Apg 8,36).

7 Oscar Cullmann, »Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament«. In: Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne. Neuchâtel 1969, S. 142-148, et J. Jeremias, a.a.O., Die Kindertaufe . . ., S. 61ff.; Le Baptême des enfants, S. 68ff.

8 La Tradition apostolique, Nr. 21. In: B. Botte (Hrsg.), Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39. Münster 1963³, S. 44-45.

infolgedessen quasi naturhaft bleibt.[9] Gerade das ist die Hinterlassenschaft einer quasi-einheitlichen Tradition. Darüber sollte Klarheit herrschen, wenn man die Kindertaufe als das sakramentale Modell schlechthin hinstellt.

Ohne die Einzelheiten der theologischen Auseinandersetzungen um die Kindertaufe zu vertiefen, greifen wir beim Versuch einer Gegenüberstellung drei Konzeptionen heraus, die zeitlich weit auseinanderliegen und sehr gegensätzliche Motivationen haben. Diese Einwände gegen die Kindertaufe sind bezeichnend für eine geschwächte Vorstellung von dem christlichen Geheimnis.

Die Pelagianer: Die Kindertaufe wird verstümmelt

Kann man die Kinder christlicher Eltern zur Taufe zulassen, obgleich sie noch nicht im Stande sind, selbst ihren Glauben zu bekennen? Im Gegensatz zu den Vorwürfen, die ihnen gelegentlich gemacht wurden, ist es nicht eigentlich diese – für uns zentrale – Frage, welche die Pelagianer störte und in der sie von der Auffassung der lateinischen Väter des fünften Jahrhunderts abwichen. Pelagius und seine Anhänger verwarfen jene rein traditionelle Auslegung des Sakramentes, wonach dieses uns im wesentlichen »zur Vergebung der Sünden« gespendet wird. Augustinus zufolge – und auf ihn können wir uns verlassen, wenn er uns die Kernpunkte der Auseinandersetzung liefert – lehnen die Pelagianer die Praxis der Kindertaufe gar nicht ab,[10] sondern berauben sie ihres theologischen Sinnes.

In der Tat lehren die Pelagianer, daß die Sünde Adams nur für ihn persönlich Folgen hatte und daß der Sieg über die Sünde nur eine Frage des Willens sei. Unter diesen Umständen vermittelt die Kindertaufe aus der Sicht der Pelagianer wohl die Annahme an Kindes Statt, verhilft auch vom Guten zum Besseren und eröffnet den Zugang zum Himmelreich, welches für sie, wie es scheint, nicht identisch mit dem ewigen Leben ist.[11]

Doch vertiefen wir uns nicht in die vielfältigen Streitfragen noch in die begrifflichen Unterscheidungen, die zum Verständnis notwendig wären; stellen wir fest, daß Pelagius sich hinter eine Erörterung über den Ursprung der Seele versteckt, was ihn aber nicht von folgendem Bekenntnis abhält: »Erschaffen sind wir ohne Verdienste ebenso wie ohne Sünde, und bevor unser persönlicher Wille tätig wurde, war im Menschen nur das, was Gott dort hineingegeben hat.«[12]

---

9 Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit, I. Einsiedeln 1961, S. 557-558 (La Gloire et la Croix, I. Paris 1965, S. 490). Vgl. Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961, S. 16.

10 De Gratia Christi, II, 3,4; PL 44. col. 387; CSEL 42, S. 169.

11 Gérard de Plinval, Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Lausanne 1943, S. 187 et S. 300. Dazu »Bibliothèque Augustinienne«, Premières polémiques contre Julien, Nr. 23. Paris 1974, S. 813-816.

12 De Gratia Christi, II, 14; PL 44, col. 392; CSEL 42, S. 176.

Der hl. Augustinus widersetzt sich, teils in offenem, teils in verborgenem Widerspruch, diesem Glauben in seinem ganzen antipelagianischen Werk. Nach seiner Auffassung wird dabei das Werk Christi zerstört, indem die Erlösung durch den Tod und die Auferstehung Jesu zunichte gemacht wird. Augustinus ist daran gelegen, die einzigartige Bedeutung der Gnade Christi zu bewahren; jene Gnade, durch welche die *communio sanctorum* in Gestalt der Kirche auferbaut wird. Sie ist – befreit vom Erbe Adams – der Ort, oder besser: der Leib, durch den die göttliche Verbindung empfangen wird. Dieses Anliegen des hl. Augustinus ist für die Geschichte der Theologie viel wichtiger als die Tatsache, daß er aus der Kindertaufe Anhaltspunkte für die Annahme einer Erbsünde zu gewinnen versucht.[13]

Der anthropozentrischen, voluntaristischen und naturalistischen Sicht des Pelagius, der eine gewisse Größe nicht abzusprechen ist, stellt Augustinus den alten Glauben der Kirche,[14] erwachsen aus dem rechten Verständnis des Evangeliums, gegenüber. Indem er das Wort für jene ergreift, »die nicht für sich selber sprechen können«, ruft er aus: »Um nicht der ewigen Verdammnis zu verfallen, bist du geboren und bist du wiedergeboren; er hingegen ist wohl geboren, aber ist nicht wiedergeboren. Wenn dir an dieser zweiten Geburt liegt, laß auch ihn wiedergeboren werden, ihn auch, damit er lebe; laß zu, daß er wiedergeboren wird! Warum widersetzt du dich dem allen? Warum bemühst du dich, die bewährte Regel des Glaubens durch erneute Dispute aufzulösen? Was sagst du denn da eigentlich: die Kinder seien ohne Sünde, selbst ohne Erbsünde? Sagt du damit nicht, daß diese der Nähe Jesu nicht bedürften? Jesus selbst ruft dir zu: ›Laß die kleinen Kinder zu mir kommen.‹«[15]

Die Wiedertäufer: Die Kindertaufe wird annulliert

Die protestantischen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts sind von einer augustinischen Sicht – in manchen Punkten sogar weitergehend als Augustinus – der Gnade und Sünde ausgegangen. Infolgedessen sahen sie sich gezwungen, mit allen Mitteln jene zu widerlegen, die unter dem Vorwand reformatorischer Gesinnung Angriffe gegen die Kindertaufe führten. Bisweilen lassen sich die theologischen Nuancen in der Überlieferung und Erweiterung jener Bewegungen, die von den protestantischen Reformen zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts angestoßen wurden, nur schwer gegeneinander abgrenzen. Diese obengenannten Bewegungen sind in nicht ganz angemesse-

13 »Bibliothèque Augustinienne«, Nr. 23, a.a.O., S. 698-702.

14 De Baptismo IV, 31; PL 43, col. 174; CSEL 51, S. 259.

15 Sermon 174, PL 38, col. 945.

ner Weise als »radikale« Reformen oder – noch mißverständlicher – als der »linke Flügel der Reform« bezeichnet worden. Wir befassen uns hier nur mit den frühen Wiedertäufern. Sie betrachteten sich eigentlich als »Täufer«, weil sie jegliche Kindertaufe als null und nichtig ansahen und sich nicht damit zufriedengaben, sie nur abzulehnen. Eine Bewegung, die von Anfang an der Verfolgung ausgesetzt ist und Höhen und Tiefen durchmessen sollte, entsteht am 21. 1. 1525 in Zürich. Der ehemalige Priester Georg Blaurock, der sich selbst von einem Laien wiedertaufen ließ, vollzog an einer Versammlung von Erwachsenen, die sich bei Felix Manz eingefunden hatte, ebenso eine Wiedertaufe. Nachdem bereits geraume Zeit Differenzen zwischen der von Zwingli geführten Mehrheit und der baptistischen Minderheit bestanden, beschlossen im März 1526 die Züricher Stadtherren über jene, die die Kindertaufe verwürfen, die Todesstrafe zu verhängen: Um ihr Vergehen angemessen zu vergelten, sollte die Todesstrafe durch Ertränken vollzogen werden.[16] Das Schleitheimer Bekenntnis, 1527 von Michael Sattler entworfen, faßt den Glauben der Wiedertäufer in sieben Punkten zusammen. Bereits im ersten Artikel wird dort feierlich erklärt: »All jenen soll die Taufe gespendet werden, die in Buße und Umkehr unterwiesen wurden und wahrhaftig glauben, daß ihre Sünden durch Christus von ihnen genommen sind; auch alle, die in der Auferstehung Jesu Christi leben und mit ihm sterben wollen, um mit ihm aufzuerstehen, und alle, die aus diesem Glauben die Taufe für sich selbst erbitten, mögen sie empfangen. Unter diesen Umständen ist jegliche Kindertaufe ausgeschlossen, weil sie die schrecklichste und größte Abscheulichkeit des Papismus ist.«[17] Die Wiedertäufer gründen ihre Überzeugung auf zwei bedeutende Schriftstellen: Röm 1,17, die klassische Belegstelle für die Rechtfertigung durch den Glauben, aber ebenso Mk 16,16: »Derjenige, der glaubt und getauft wird, wird gerettet werden«; aus der Sicht der Wiedertäufer ist hier eine notwendige Verbindung zwischen der Taufe und dem ausdrücklichen und persönlichen Glaubensbekenntnis hergestellt.

Eine der führenden historischen Gestalten aus dem Kreis der Wiedertäufer, Melchior Hoffmann, vertieft diesen Zusammenhang in seiner »Verordnung Gottes«, die er 1530 in Holland geschrieben hat: »Dieses Zeichen der großen Einheit mit Gott ist nur für Erwachsene eingesetzt worden, für reife und vernünftige Menschen, die imstande sind, die Weisung und Verkündigung des Herren zu empfangen, in sich aufzunehmen und zu verstehen; nicht für jene, die unreif sind, kein Unterscheidungsvermögen und keine Vernunft haben . . . Denn Jesus Christus hat seinen Jüngern nur einen Auftrag gegeben: alle Völker zu taufen, die ihr Wort und ihre Verkündigung über

16 Fritz Blanke, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde. Zürich 1975.

17 Sieben Artikel von Schleitheim (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, II, 3). Leipzig 1908.

Christus den Gekreuzigten annehmen und sich ihm aus freiem Willen hingeben würden.«[18]

Auf diese Weise – und das ist keinerlei Widerspruch – begegnet man unter den Wiedertäufern nicht nur dem Appell an den freien Willen (bei Hans Denck oder Balthasar Hubmaier, der 1527 eine Abhandlung verfaßt »Von der Freyheit des Willens«), sondern auch dem allumfassenden Heil, im Gegensatz zur Versklavung des Willens, sowie der Lehre von der Prädestination; diese beiden Lehren sind ja die Grund-Überzeugungen der Reformatoren. Da die Baptisten erklären mußten, daß die Kinder gerettet werden könnten, ohne das Sakrament des Glaubens empfangen zu haben, bestätigten sie, daß auch jene in Christus gerechtfertigt seien; denn es war nicht nachweisbar, daß Christus nicht auch für sie gelitten habe. Die Kinder sind ohne Schuld, weil sie noch nicht vom Baume der Erkenntnis gegessen haben und können daher »ohne Glauben« gerettet werden.[19]

Die Verweigerung (der Kindertaufe) stellte einen offenen Angriff auf den traditionellen Zugang zur Kirche dar. In einem Akt erschütterndem Unverständnisses, ausgeführt im Namen reformatorischer Logik, verging man sich am eigentlichen Fundament der Christenheit: die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, hier allerdings bis zum Äußersten getrieben. Durch eine völlig verkehrte und revolutionäre Verdrehung mußte sich eine Christenheit vernichtet sehen, deren Reform heftig herbeigesehnt worden war und schließlich verwirklicht schien. Aber auch von der eigentlichen Ursache der Erlösung – der Erbsünde – blieb nichts übrig. Auf diesem Hintergrund versteht man die Wut und Gewalttätigkeit, mit der die Reformatoren den Wiedertäufern entgegentraten. Die Ausfälle gegen die Papisten schienen dagegen fast freundschaftlich. Die Herausforderung durch die Wiedertäufer zwang die Reformatoren zu einer theologischen Verteidigung der Kindertaufe.

Luther unternahm diesen Versuch, ohne dabei den von der Schrift gesteckten Rahmen zu verlassen. Außer den klassischen Textstellen führt er immer wieder die Heiligung Johannes des Täufers im Schoß seiner Mutter an,[20] um sich letztlich schlicht und einfach auf den Gehorsam gegen das Wort Gottes zurückzuziehen: »Wir bringen das Kind zur Taufe in der Überzeugung und in der Hoffnung, daß es den Glauben habe, und wir flehen zu Gott, ihm den Glauben zu schenken; nicht deswegen taufen wir es jedoch, sondern einzig und allein, weil Gott es befohlen hat.«[21] Seine Tauftheologie erlaubt ihm

18 Ordnung Gottes. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, V. S. Cramer (Hrsg.), den Haag 1909, S. 155. Vgl. Spiritual and Anabaptist Writers, ed. G. H. Williams. Philadelphia 1957, S. 192-193.

19 Brief von Thomas Grebel und seinen Freunden an Thomas Müntzer vom 5. 9. 1524: Spiritual and Anabaptist Writers, a.a.O., S. 81.

20 Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn (1528), Weimarer Ausgabe (WA) 26, S. 156.

21 Deutscher Katechismus (1529) WA 30/I, S. 219.

jedoch, dem Sakrament eine Wirkmacht zuzuschreiben, die es durch den Glauben erhält. Ständig wird man getauft mit jenem Glauben, der selbst die Taufe empfangen hat: »Mein Glaube macht nicht die Taufe, er empfängt die Taufe.«[22] Gerade die Kindertaufe bringt die Stärke und Unentgeltlichkeit der zuvorkommenden Gnade Gottes am besten zum Ausdruck.

Weder Luther noch die anderen Reformatoren versäumen es, daraufhinzuweisen, daß sowohl die Eltern als auch die Paten und die Kirche stellvertretend glauben. Bucer und Calvin glauben nicht, daß Kinder, die sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, an den Verheißungen Gottes nicht teilhaben. Auch wenn das Sakrament dadurch zu einer Art »Zauberei« würde, haben sie nach Argumenten gesucht, um die herkömmliche Praxis zu rechtfertigen. Calvin, obwohl er diese Gedanken nicht entwickelt hat, vergleicht die Beschneidung mit der Taufe, die ja auch Zugang zu einer neuen Gemeinschaft eröffnet. Nachdem er zunächst die Position Luthers unterstützt hatte, verwirft er später dessen verstiegene Auffassung über den Glauben der kleinen Kinder und gelangt am Ende seines Lebens, in der letzten Auflage der »Institution chrétienne«, zu der Auffassung, daß die Taufe in der Seele des Kindes den Samen künftigen Glaubens und künftiger Reue legt.[23]

Die Einstellung Zwinglis ist um so interessanter, als er ein Vorkämpfer gegen die Baptisten ist, eine Auseinandersetzung, die übrigens von entscheidender Bedeutung für seine eigene Entwicklung war. Gegen die rein spirituelle Interpretation der Taufe, also anders als die Epiphanie Christi oder die »Hochzeit der Kirche«, ruft der Züricher Reformator in Erinnerung, daß man durch dieses Sakrament der sichtbaren Kirche einverleibt wird, und zwar einer Kirche, die örtlich in einer christlichen besteht und auch mit ihr zusammenfällt. Es ist Aufgabe des Magistrats, jeglichem Aufruhr und den Unternehmungen engstirniger Fanatiker zu widerstehen. Die Baptisten sind bestrebt, aus dem Christentum eine Schar von möglichen Bekennern zu machen, aber einzeln stehende, losgelöst vom Rumpf. In den Augen Zwinglis ist es ein Angriff gegen das Wesen der Kirche selbst, die Kindertaufe in Frage zu stellen.[24]

Karl Barth: Die Kindertaufe wird verweigert

Vierhundert Jahre später, aber auch im Zusammenhang mit der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit – woran vielleicht deren Bedeutung zu ermessen ist –, erhebt sich erneut der Ruf nach Verzicht auf die Kindertaufe.

---

22 Ebd., S. 218.

23 Institution de la religion chrétienne (1560), IV, 16, 20: J. D. Benoit (Hrsg.). Paris 1961, S. 357.

24 Zwinglis Sämtliche Werke, »Corpus Reformatorum« IV, S. 383-385.

Karl Barth hat im Jahre 1943 im schweizerischen Gwatt seine berühmte Abhandlung über »die kirchliche Lehre zur Taufe« veröffentlicht und damit jene Auseinandersetzung belebt,[25] die hier nicht in allen Einzelheiten dargestellt werden kann. Barth zieht bei weitem eine zahlenmäßig verringerte, dafür jedoch bekennende[26] und gesunde Kirche, in der sich erwachsene Menschen gemeinsamen Glaubens zusammenfinden, einer *Volkskirche* vor, die zwar viele Mitglieder hat, dadurch aber zur Massenkirche wird. Er selbst war Zeuge ihrer Schwäche Prüfungen gegenüber. Barth nimmt da einen Gedanken auf, den man in unseren Tagen oft aus dem Munde soziologischer Analytiker hört, die ansonsten durchaus Wertvolles sagen können. Der reformierte Theologe rechtfertigt seine Ablehnung der Kindertaufe jedoch von einem grundverschiedenen Ausgangspunkt her.

Er äußert sich vielmehr ganz im Sinne der Logik und Kohärenz jener Ansicht, derzufolge dem Wort gegenüber dem Sakrament absoluter Vorrang gebührt und die auch noch jenen Rest von Tradition entleert, den die Reformatoren nicht als solchen anerkannt, aber toleriert haben. Ganz klar führt Barths Verständnis vom Sakrament zu seiner Schlußfolgerung:

»Die Taufe ist Ausdruck, Siegel und Nachahmung unserer Rettung . . . es geht nicht um die Ursache unseres Heils, sondern um das Bewußtsein.«[27] Nach Barths Auffassung wird durch das instrumentelle Verständnis vom Sakrament der absoluten Freiheit Gottes eine Beschränkung auferlegt. Gott kann sich auch an einen von ihm gewollten Ritus nicht binden. Taufe kann nur das freie und persönliche »Anerkenntnis« des Glaubens sein, Antwort auf das Wort Gottes, welches mich rettet. Barth geht nicht so weit wie die Wiedertäufer, deren heftige Ablehnung in der Kindertaufe nicht Gottes Gabe sehen kann. Er lehnt die gebräuchliche Praxis zugunsten einer Ekklesiologie ab, die er sich stärker als Forderung und »Verantwortung« vorstellt.

Tatsächlich besteht der gemeinsame Zug dieser drei Momente in der Wahl eines »mündigen« Christentums, subjektiv wie persönlich und voluntaristisch. Der Antrieb und die Voraussetzungen sind äußerst verschieden; im übrigen vermittelt jede dieser drei Haltungen – ganz auf ihre Weise – einen

---

25 Karl Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe. Zürich 1943; vgl. auch Die kirchliche Dogmatik IV/4. Zürich 1967, S. 180-214. Die Antwort Oscar Cullmanns, Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. Zürich 1948, wurde übersetzt und aufgenommen in das unter Anm. 7 angeführte Werk. Über die gesamte Auseinandersetzung vgl. Jerôme Hamer in »Irenikon« 23 (1950), S. 387-406 und Jean Nicolas Walty in »Revue des sciences philosophiques et théologiques« 36 (1952), S. 52-70.

26 1942, zur Zeit als Barth und Bonhoeffer eine wesentlich nuanciertere Position vertraten. Der Glaube an die Taufe ist für Erwachsene wie für Kinder gegründet auf den Namen Jesu Christi, nicht auf unseren Glauben oder auf den anderer. Vgl. D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften III (Hrsg. E. Bethge). München 1960, S. 442.

27 Die Kirchliche Lehre . . ., S. 16-23.

wichtigen Aspekt der Beziehung, die sich zwischen Gott und dem Menschen entwickeln sollte (die Zustimmung des Willens bei den Pelagianern, die Notwendigkeit der Bekehrung bei den Baptisten und der Vorrang des Glaubens bei Barth). Der Preis ist jedoch eine Verkennung des Mysteriums des Heils und der Kirche.

In seiner Erwiderung an Barth macht Oscar Cullmann deutlich, daß die Taufe eines Kindes zunächst »die Hinzufügung eines neuen Gliedes zum gekreuzigten und auferstandenen Christus ist«.[28] Da es sich um ein »göttliches Zeichen«[29] handelt, kann die Kirche glauben und hoffen, daß der Getaufte in treuer Gemeinschaft leben wird. Der Eintritt in die Kirche, wenn die kleinen Kinder in die Kirche aufgenommen werden, ergibt nur einen Sinn, wenn die Kinder, gezeichnet mit dem unauslöschlichen Siegel, Wirklichkeit der Verklärung auf Christus hin, eingebunden werden zu einem neuen Leben und dort heranwachsen.[30] Von da ab sind sie Teil des Gottesvolkes. Das Kind empfängt mit der Taufe eine priesterliche Würde, wird von diesem Augenblick an Gefährte und Jünger und hat als ein Glied teil an dem geheiligten Gottesvolk.

Heranwachsen in der Kirche

Einige Romanautoren wollten die Macht der Taufgnade folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Nach einer Zeit völliger Brache tritt sie in einem dramatischen Augenblick des Lebens plötzlich hervor und bringt schließlich ihre Frucht.[31] In diesem Sinn spricht Lacordaire von der »Erinnerung an den Ursprung«, wenn er seine im reifen Alter vollzogene Bekehrung beschreibt. Aber die Kirche bestimmt ihr Handeln nicht in Hinblick auf solche Verschüttung. Eher im Gegenteil bestimmt sie den Ablauf des sakramentalen und moralischen Lebens so, daß es auch dem wachsenden Glauben des Kindes verständlich wird.

Der Eintritt in die Kirche ist untrennbar mit dem göttlichen Leben verbunden, das dem Kind durch das Sakrament zuteil geworden ist. Wenn die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit erneuert wird, die seit den Schöpfungstagen dem Verfall preisgegeben war, dann setzt sich diese Gabe in Leben um.[32] Sowohl in den Kirchen des Ostens als auch in der Tradition des

---

28 Le Baptême des enfants, a.a.O., S. 28.

29 Ebd., S. 43.

30 Heinrich Schlier, Die Zeit der Kirche. Freiburg 1956, S. 126-127. Es handelt sich um die Antwort an Karl Barth in der »Theologischen Literaturzeitung« 72 (1947), S. 321ff.

31 So auch Graham Greene, in: »Le Fond du Problème« (The Heart of the Matter) oder Vladimir Volkoff in seiner Tetralogie »Les humeurs de la mer«.

32 Heinrich Schlier, Die Zeit der Kirche, a.a.O., S. 175.

christlichen Abendlandes werden die Glaubensväter nicht müde zu betonen, daß in der Taufe eine ganze Fülle von Gaben enthalten ist, die es dem Kind ermöglichen, in der Kirche groß zu werden. In seiner Dritten Katechese rekapituliert der hl. Johannes Chrysostomus noch einmal die Wohltaten, die mit dem Eintritt in die Kirche verbunden sind: »Deswegen taufen wir die kleinen Kinder, die noch keine Sünde begangen haben, daß ihnen zukomme die Gerechtigkeit, die Versöhnung, das Erbe, die Gnade, Brüder und Glieder am Leibe Christi zu sein, und sie so zur Wohnung des Hl. Geistes werden.«[33]

Die ganze Kirche tritt für diesen Zugang zum Leben ein, dem das Wirken der Gnade schon vorangegangen ist; die Gemeinschaft »der Heiligen und der Gläubigen« bringt diese Kinder hervor.[34] Der Glaube der Mutter Kirche wird zum Glauben des Kindes dank dem Wirken des Hl. Geistes, der das Band ist, das die Kirche zusammenhält und durch den die Reichtümer eines jeden dem anderen mitgeteilt werden, wie der hl. Thomas von Aquin betont.[35]

Die Tradition verschärft nicht die Trennung, die wir ständig versucht sind zu machen zwischen dem Glauben der Kirche und dem persönlichen Glauben. Darum kann sie auch in der Kindertaufe nicht eine andere Wirklichkeit erkennen als in der Erwachsenenstufe. Es gibt nur eine wirkliche Taufe, »das Sakrament des Glaubens«.

Trotzdem ist es wichtig, sich den Vorwürfen zu stellen, die gegen die Kindertaufe erhoben werden, denn darin zeigt sich auch eine gewisse Empfindsamkeit. Vielleicht stößt man sich weniger an der Tatsache, daß ganz kleine Kinder getauft werden, als an der Unkenntnis der christlichen Mysterien, einer Unkenntnis, die manche Eltern sogar noch in dem Augenblick zeigen, wo sie ihr Kind zur Taufe bringen. Was tragen sie zum Wachstum und der Entwicklung der Gnade bei? Man muß diesen Schritt ernst nehmen. Aber nur dann wird er wirklich »ernst genommen«, wenn die Taufseelsorge die Möglichkeit schafft, diese Taufgnade näher zu erklären, und sie dann adäquat dem Glauben der Kirche wachsen kann, und man noch klarer erkennt, welche Verantwortung mit dieser Gnade verbunden ist. Dies ist Aufgabe der Taufvorbereitung, vorstellbar in zwei Schritten: zunächst in der sehr persönlichen und vertrauten Beziehung zu den Eltern, vielleicht auch den Paten, später dann im größeren Kreis. Dabei wäre es durchaus notwendig, die Rolle der Paten und Patinnen zu stärken, indem man die Eltern darum bittet, jene vor allem in Hinblick auf deren Verbundenheit im Glauben auszusuchen und nicht so sehr wegen ihres Ansehens in der Gesellschaft, unter den Freunden oder in der Familie.

---

33 3ème catéchèse baptismale, Nr. 6; »Sources chrétiennes« Nr. 50, éd. A. Wenger. Paris 1957, S. 154.

34 S. Augustin, Brief 98,5; PL 33, col. 362. PL 44, col. 131.

35 S. th., IIIa, qu. 68, art. 9, ad. 2.

Die gemeinschaftliche Feier der Taufe während der Messe, neu eingeführt durch die Liturgiereform, könnte zweifelsohne ein erster Schritt sein, um in der katholischen Kirche wieder die »erste Kommunion« einzuführen. Am Tag ihrer Taufe kommunizieren die Kleinsten, wie das in den Ostkirchen üblich ist, daß »nun die Kinder in Gemeinschaft stehen durch Blut und Fleisch« (Hebr 2,14).[36] Das wäre die beste Art zu zeigen, daß in demselben Augenblick, da das Kind dem Leib Christi gehört, sein Wachstum an eben diesem Leib beginnt.

Bei Cyprian sowie bei Augustinus ist diese Praxis für die lateinische Kirche der ersten Jahrhunderte bestätigt.[37] Mindestens bis ins zwölfte Jahrhundert läßt sich sogar für das Abendland die Spur eines Ritus verfolgen, von Zeugen benannt, deren Spuren noch lange bekannt waren.[38]

Wenn das Kind bereits am Tage der Taufe an der Eucharistie teilhat, steht das einem feierlichen Erleben keinesfalls im Wege. Dies mag sich dann ereignen, wenn das Kind das Bußsakrament empfängt. Darin zeigt sich das charakteristische Spannungsverhältnis, dem das christliche Kind ausgesetzt ist: vollgültiges Glied am Leibe Christi zu sein und dennoch auf einem Weg mit mehreren Stufen zur geistlichen und sakramentalen Reife zu gelangen.

Das Katholische am Kindsein

In diesem Sinn kann man wirklich davon sprechen, daß im Kindsein eine katholische (umfassende) Grundbefindlichkeit zum Ausdruck kommt. Das Mysterium der Gegenwart Christi in der Kirche setzt sich in jedem der Glieder fort; im Kindsein strahlt es hell auf, weil das Wort Gottes zum kleinen Kind geworden ist. Wenn das ewige Wort seit Ewigkeit her Kind des Vaters ist, dann wirft diese Idee einen Abglanz von Ewigkeit auf jedes Menschenkind . . . Allein das christliche Verständnis vom Mysterium des Kindseins kann als ein Gegengewicht zu der heute verbreiteten perversen Fortschrittsgläubigkeit dienen; ganz gleich ob diese sich in einer anti-christlichen, neutralen oder gar christlichen Haltung vollzieht.[39] Diese Katholizität hat nichts Vages: das Kind wird nach einem bestimmten Ritus getauft und gehört einer bekennenden Gemeinschaft an, in der es nach einer geistlichen Ordnung eine ganz eigene Rolle spielt.

Es gibt Geistliche, die gemerkt haben, daß Kinder gegenüber Erwachsenen ein instinktives Gefühl der Überlegenheit haben; ein sehr verborgenes,

36 Nicolas Cabasilas, La vie du Christ, IV, PG 150, col. 598.

37 S. Cyprian, De lapsis, 25; PL 4, col. 500; CCSL III, S. 235. S. Augustin, PL 44, col. 576. Vgl. Von Allmen, a.a.O., S. 112-115.

38 Pierre-Marie Gy, Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche. In: »Zeichen des Glaubens«, Festschrift für Balthasar Fischer. Einsiedeln 1972, S. 485-491.

39 Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Einsiedeln 1963, S. 282 (De l'intégration. Paris 1970, S. 266).

unbewußtes, unausgesprochenes und doch sehr reines Gefühl. Sie haben eine Art »Intuition des Glückes«, »eine Art Wissen um das Geheimnis des Lebens« (sie können das noch nicht recht erfassen, und im übrigen hängt damit zusammen, daß kein Kind auch nur an die Möglichkeit glaubt, jemals alt zu werden und zu sterben).[40] So kleidet sich der kindliche Reichtum in ein Gefühl von Ewigkeit. Das ist keine Einfalt, sondern eine wirklich tiefe Vorahnung des wahren Lebens. Wenn diese beruhigende Gewißheit über den vollständigen Besitz eines weiterdauernden Lebens sich mit dem Glauben der Kirche vereint, dann eröffnet die in der Taufe empfangene Wiedergeburt einen Weg zu Gott: Man versteht jetzt vielleicht, worin Kinder unsere Lehrmeister sein können.

Die »Seligpreisung der Kleinen« (Mt 11,25-27; Lk 10,21-22) wird beim Evangelisten Lukas mit vermehrter, ja mit der größten Feierlichkeit berichtet. Nachdem er vom Heiligen Geist erfüllt wurde, verkündet Jesus in einem wahrhaft priesterlichen Gebet diese Seligpreisung. Der Kontext erlaubt uns, in den Jüngern ein lebendiges Abbild dieser Seligkeit zu sehen (Lk 10,23-24); das verleiht dieser Textstelle eine nachdrückliche Intensität. Die Kirche des Herrn ist zuvörderst auf die *parvuli* gegründet und nicht auf die Weisen und Klugen. Diese Seligpreisung stellt eine vorausgreifende Antwort auf alle Erwachsenenarroganz dar, die in jüngster Zeit hervortritt und die Kindlichkeit mit Kindischsein verwechselt.

Dieser Aufruf zu einem »mündigen Christentum« wurzelt ganz gewiß in den paulinischen Ermahnungen (1 Kor 3,1-2). Trotzdem kann er nicht das Privileg, welches im Evangelium den Kindern zugestanden wird, in sein Gegenteil verkehren.

Es scheint fast, daß das Kindsein die natürlichen Voraussetzungen für die Offenbarung bietet. Wegen ihrer Spontaneität, wegen ihrer Unfähigkeit, zweideutig zu denken und zu reden (Mt 5,37; Joh 1,47), wegen ihrer unvermeidlichen und dennoch, weil liebevoll ertragenen fröhlichen Hilflosigkeit, wegen ihrer »Sorglosigkeit« (Mt 6,25-34), wegen ihres geschärften und verletzlichen Gerechtigkeitssinns (Mt 5,10) scheinen Kinder, schon von ihren natürlichen Eigenschaften her, besonders geeignet für das Reich Gottes. Ihre Art sollen wir alle annehmen, um dort hinzugelangen: »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich gelangen« (Mt 18,3).[41] Wenn man den Kindern also ein Aufwachsen in der Kirche ermöglichen will, sollte man sich an diesen allgemeinen Grundsätzen orientieren, die Widerstände oder die Verlockungen des Bösen gar nicht leugnen wollen. Das Kind

40 Jean Bourgoint, Le retour de l'enfant terrible, Lettres, 1923-1966, éd. Jean Hugo / Jean Mouton. Paris 1975, S. 171.

41 Das ist das Thema des schönen Meditationsbändchens von Heinrich Spaemann, Orientierung am Kinde. Einsiedeln 1983. Vgl. auch Ferdinand Ulrich, Der Mensch als Anfang. Einsiedeln 1970.

in der Kirche muß eigentlich nur ganz es selbst sein können, um sich geborgen und glücklich zu fühlen. Und die Kirche wird sich daran erinnern, daß es ein »Recht des Kindes auf Anerkennung« gibt, um den Titel eines Buches aus der Feder des ganz ungewöhnlichen jüdischen Pädagogen polnischer Abstammung, Janusz Korczak, aufzugreifen. Er war der Vater jener Republik der Kinder, die 1912 gegründet wurde. Er selbst starb 1942 in Treblinka. Für die Kinder hat er nur das Recht in Anspruch genommen, das man nicht verordnen kann: »das Recht, so zu sein, wie sie sind«.[42] Was bedeutet das für den kleinen Christen im einzelnen?

Spielen und Lernen

Ein Kind spielt von Natur aus und beginnt auf diese Weise seine Entdeckungsreise in die Welt. Diese beiden Hauptbeschäftigungen seines Tagesablaufes kann man auf keinen Fall voneinander trennen. Beide soll es natürlich auch in der Kirche wiederfinden. Das Spiel der schöpferischen Weisheit Gottes (Spr 8,27-31) findet seinen Widerhall in der Welt; vielleicht nur einer Welt der Phantasie, die aber haben die Kinder gebaut. Mit einer Unverdorbenheit, die den »großen Leuten« ein Ärgernis ist, vermögen die Kinder darin das Heilige wiederzuentdecken: Wie oft spielen Kinder »Messe lesen«? Es ist zudem Wirklichkeit, daß die Liturgie ihrem Wesen nach ein geheiligtes Spiel mit verteilten Rollen ist, in dem Raum sein muß für ein intensives Spiel mit verteilten Rollen: ein Spiel, das sich erweitert und verklärt.

Es ist ohne Zweifel so, daß unsere Zeremonien zu statisch für die Kinder sind, zu sehr auf das gesprochene Wort konzentriert und von feinsinnigen Erörterungen beherrscht. Oft fehlen Momente der Verzauberung, obwohl in unseren Tagen Wunder an Phantasie bestehen, die womöglich ihre Früchte tragen werden. Es geht auch gar nicht darum, »Kindermessen« zu feiern, bei denen die Kinder im Grunde isoliert sind und sich zu sehr von der sichtbaren Gemeinde abgetrennt fühlen. Viel wichtiger ist, Wege zu finden, um sie in eine Liturgie einzuführen, deren Feier durch ihre Schönheit und Freude die Christen aller Altersstufen vereint.

Damit ist gesagt, daß die Initiation nicht getrennt werden kann von diesem Zugang zum Heiligen, auch nicht vom häuslichen Gebet, das zu den Grundlagen des Katechismus führt. Es ist kein Zufall, daß Thomas v. Aquin die Pflicht zur Unterweisung im Glauben als eine logische Konsequenz aus der Kindertaufe zieht: »Die Mutter Kirche leiht den kleinen Kindern die Füße der anderen, damit sie zur Taufe kommen, und ihr Herz, damit sie glauben. Sie leiht ihnen auch die Ohren der anderen, damit sie hören, und ihre Einsicht, damit sie unterwiesen werden.« Unter Berufung auf Augustinus fordert er eine fortlaufende Verbindung zwischen dem Eintritt in die Kirche und der

42 Janusz Korczak, Die Liebe zum Kind. Berlin 1980², S. 297.

Vertiefung im Glauben;[43] schließlich bereichert er die Taufe der kleinen Kinder um das, was ihr an subjektiver, psychologischer und intellektueller Qualität fehlt, ohne deswegen an ihrer kirchlichen Vollwertigkeit zu zweifeln.

In diesem Sinn bedarf es der Firmung, des Empfanges der Eucharistie, so wie es im Abendland gehandhabt wird, und des Buß-Sakramentes, um die christliche Initiation zu vervollständigen. Man muß sich darüber im klaren sein, daß die kirchliche Gesetzgebung zu dieser Frage, je nach Epoche und Tradition sehr verschieden Stellung bezogen hat.[44] Die Kirchen des Ostens haben die innere Logik der ganz kleinen Kinder zum Äußersten getrieben, indem der Täufling sogleich den Leib und das Blut Christi empfängt und gesalbt wird. In der lateinischen Kirche wird zunehmend auf das vernünftige Alter abgestellt (*Anni discretionis; Aetas rationis),* von dem im berühmten Kanon des IV. Laterankonzils von 1215: *Omnis utriusque sexus,* die Rede ist. Dieses Alter – es erinnert an die Weggabel, den antiken Topos, welcher den Helden am Beginn seiner Jünglingsjahre zwischen Gut und Böse wählen läßt – ist nicht fixiert.[45] Nach den Bestimmungen des Katechismus von Trient kann man nicht ein bestimmtes Alter abgrenzen. Für die Eucharistie sollte man auf die Unterscheidungsgabe achten, auf jene Fähigkeit, die es dem Kinde erlaubt, den Leib Christi als solchen zu erkennen.[46] Dabei ist zu beachten, daß die Sprache des Mittelalters weit davon entfernt ist, den Begriff »Vernunft« in dem Sinne zu gebrauchen, wie er uns heute geläufig ist. Die »Vernunft« ist personifiziert durch die Ideologie der Aufklärung, welche nicht ohne Zusammenhang das Kindsein »entdeckt«, um es aber sogleich aus dem Bereich der Erwachsenenwelt zu verbannen.

Am wichtigsten bleibt, daß der Glaube des Kindes in seinem Innern zur Reife gelangt. Genauso wie es das Gefühlsleben der Familie braucht, um sein Gleichgewicht zu gewinnen, finden geistliches, sakramentales und moralisches Leben ihren angemessenen Rahmen zunächst in der Familie und von dort aus in der kirchlichen Gemeinschaft. Man muß betonen, daß es sowohl einen moralischen als auch einen sakramentalen Pol gibt: »Die christlichen Eltern sollen die christliche Lehre und die evangelischen Tugenden ihren Kindern vermitteln, die sie mit Liebe von Gott empfangen haben«, sagt *Lumen gentium,* indem es die vielfältige Ausübung der einzigen Heiligung, die dem Volk Gottes eigen ist, betont.[47]

---

43 IIIa, qu. 71, art. 1, ad. 2.

44 Richard L. De Molen, Childhood and the Sacraments in the Sixteenth Century. In: Archiv für Reformationsgeschichte 66 (1975), S. 49-71, vermittelt eine interessante Sicht der Positionen der verschiedenen Konfessionen zur Zeit des Konzils von Trient.

45 S. Hieronymus, Brief 107,6, ad Laetam, PL 22, col 873; CSEL 55, S. 297.

46 J. P. Revel, L'achévement du baptême. In dieser Zeitschrift (frz.) 1982, S. 31.

47 Lumen gentium, 41.

Mit Kindern Eucharistie feiern

Nach dem »Direktorium für Kindermessen«

Von Johannes Hermans

In der liturgischen Praxis hat sich seit einiger Zeit ein großes Interesse an Kindergottesdiensten entwickelt – ein Interesse, das auch von der Kirchenleitung geteilt wird. Die Nachfrage nach geeigneten Formen ist sehr groß. Das Angebot von Textmaterial für Kindergottesdienste hat in Westeuropa eine große Verbreitung erlangt.

In diesem Beitrag sollen einige liturgische Anmerkungen zur Praxis der Eucharistiefeier mit Kindern gemacht werden. Welche Voraussetzungen muß eine liturgisch verantwortete Feier mit Kindern haben? Nicht alles, was auf diesem Gebiet angeboten und durchgeführt wird, erscheint im liturgischen Sinne empfehlenswert. Wo liegen daher die Möglichkeiten, und wo sind die Grenzen für Eucharistiefeiern mit Kindern? Aufgrund einiger kirchlicher Verlautbarungen sollen hier Kriterien aufgezeigt werden, die den Rahmen für eine gute liturgische Feier mit Kindern bilden.

Das Hauptprinzip für Kindermessen wird im Direktorium für die Eucharistiefeier mit Kindern, das Paul VI. am 1. November 1973 veröffentlichte,[1] ausdrücklich formuliert (Dir. 21):

»Ganz allgemein ist zu beachten, daß solche Meßfeiern die Kinder zur Messe der Erwachsenen hinführen müssen, vor allem jener, zu der die Gemeinde der Christen am Sonntag zusammenkommen muß. Bei aller aus Altersgründen notwendigen Anpassung darf es nicht zu einem ganz eigenen Ritus kommen, der sich allzusehr von der Gemeindemesse unterscheiden würde. Die Funktion der verschiedenen Elemente muß immer dem entsprechen, was in der Allgemeinen Einführung des Römischen Meßbuches über sie gesagt ist, auch wenn aus pastoralen Gründen gelegentlich keine völlige Übereinstimmung gefordert werden kann.«

Dieses Hauptprinzip ist von allergrößter Wichtigkeit. Bei allen Anpassungen muß man sich immer wieder fragen, ob die eigene Regelung dieser Notwendigkeit entspricht: Dient diese konkrete Anpassung (dieser Text, dieses Lied, diese Haltung, dieses visuelle Element usw.) wirklich dem Hauptziel der speziellen Kindermessen, nämlich der Vorbereitung und Hilfe zum besseren Verständnis und zum tieferen Erleben der normalen Meßfeier? Hierin liegt eine fundamentale Bedeutung. Jede Anpassung darf, wenn sie fruchtbar sein will, nichts anderes im Auge haben, als dem Kind das Einleben in die normale Meßfeier zu erleichtern, so wie diese nach dem neuen römischen Missale vorgeschrieben ist.

1 Directorium de missis cum pueris, 1. November 1973 (Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae, Bd. 1 (1963–1973), Hrsg. R. Kaczynski. Turin 1976, Nr. 3115–3169; Deutsche Übersetzung: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1, Hrsg. H. Rennings. Kevelaer 1983, Nr. 3115–3169).

Alle Anpassungen in Kindermessen sind daher liturgisch-pädagogischer Art oder besser mystagogischer Art: Man will den Kindern auf ihrer Ebene entgegenkommen, um sie in das Mysterium einzuführen. Anpassungen sollen die Brücke zur normalen Messe bilden; dazu muß man dem Kind helfen.

Nach diesem Hauptprinzip haben sich alle Anpassungen zu richten. Wenn sie dem Kind nicht helfen, die normale Meßfeier mit dem Volk Gottes besser zu verstehen und tiefer zu erleben, bauen solche Veränderungen und Anpassungen keine Brücke zum Volk, sondern brechen Brücken ab und vergrößern dadurch den Abstand. Dies ist schon aus rein pädagogischen Gründen nicht zu verantworten. Alle Anpassungen, die man im täglichen Leben für Kinder entwickelt, haben ja doch zum Ziel, die jungen Menschen zu einem ausgeglichenen Erwachsensein zu führen. Im Bereich des Glaubens und der Liturgie ist es nicht anders. Bei allen Vorbereitungen auf Kindermessen muß man sich diese Norm bewußt vor Augen halten.

Vor diesem Hintergrund muß dann auch das zweite Prinzip für Kindermessen verstanden werden. In der gesamten Liturgieerneuerung nach dem Vaticanum II galt als Hauptgrundlage die aktive und bewußte Teilnahme der Gläubigen an den Geheimnissen, die sie vollziehen.[2] Dieses Prinzip klingt auch deutlich an im Direktorium für Kindermessen (Dir. 22):

»In gewisser Hinsicht haben die Grundsätze der tätigen und bewußten Teilnahme ein besonders starkes Gewicht für Kindermessen. Daher geschehe alles, um diese Teilnahme zu verstärken und zu bereichern. Möglichst viele Kinder sollen besondere Aufgaben in der Feier übernehmen: Raum und Altar herrichten (vgl. Nr. 29), vorsingen (vgl. Nr. 24), im Kinderchor mitsingen, Musikinstrumente spielen (vgl. Nr. 32), Lesungen vortragen (vgl. Nr. 24 und 47), Fragen in der Predigt beantworten (vgl. Nr. 49), die einzelnen Anliegen beim Fürbittgebet nennen, Gaben zum Altar bringen und ähnliche Aufgaben dieser Art entsprechend den Gebräuchen der verschiedenen Völker (vgl. Nr. 34).

Zur Förderung der Teilnahme können auch bestimmte Zusätze dienen, zum Beispiel die Nennung von Dankmotiven, bevor der Priester den Dialog der Präfation beginnt.

Dabei halte man sich vor Augen, daß alle äußeren Tätigkeiten fruchtlos bleiben, ja sogar schädlich sein können, wenn sie nicht der inneren Teilnahme der Kinder dienen. Darum hat die Stille auch in den Kindermessen ihre Bedeutung (vgl. Nr. 37). Sorgfältig ist auch darauf zu achten, daß die Kinder nicht vergessen, worin die höchste Form der Teilnahme besteht: dem Kommunionempfang, bei dem der Leib und das Blut Christi als geistliche Speise empfangen werden.«

Das zweite Prinzip für Kindermessen ist also die tätige und bewußte Teilnahme der Kinder. Diese Teilnahme ist überhaupt stark auf Aktivität eingestellt. Dasselbe gilt auch für Elemente, die andere Sinneserfahrungen der Kinder aktivieren, wie das Sehen: »Die Liturgie darf nie als ein trockener und nur begrifflicher Vorgang erscheinen« (Dir. 35). Aus demselben Grunde kann auch die Benutzung von Zeichnungen empfohlen werden, die die Kinder selbst angefertigt haben (Dir. 3), sowie das Singen und Musizieren.

---

2 Vgl. dazu: J. Hermans, Die Feier der Eucharistie, S. 22–32 (Ital. Übersetzung, La celebrazione dell' Eucaristia, S. 36–50).

Die tätige und bewußte Teilnahme hat mit der Einsicht in das wirkliche Erleben der liturgischen Realität zu tun. »Es wäre eine Störung ihrer religiösen Entwicklung zu befürchten, wenn den Kindern Jahre hindurch im Gottesdienst immer nur Unverständliches begegnete. Die moderne Psychologie hat aufgewiesen, wie nachhaltig sich die religiösen Erfahrungen des Kleinkindes und der frühen Kindheit aufgrund der religiösen Offenheit dieser Phasen auswirken« (Dir. 2).

Tätige und bewußte Teilnahme an der Eucharistiefeier, das Tun und Feiern des Mysteriums mit Einsicht, um die Kinder zum liturgischen Erwachsensein zu führen; sodann die Teilnahme an der Messe des Volkes: dies sind die zwei Grundprinzipien, auf die das Direktorium allen Nachdruck legt.

Grenzen und Gefahren in der liturgischen Praxis

Das Direktorium für Kindermessen bezweckt die tätige und bewußte Teilnahme der Kinder durch das Aufzeigen von vielen Anpassungsmöglichkeiten in der Feier, jedoch so, daß das Hauptziel, die Hinführung der Kinder zur normalen Messe, nicht aus den Augen verloren wird. Hiermit ist das Direktorium kurz gekennzeichnet.

Damit man die Bedeutung und die Tragweite des Direktoriums richtig verstehen kann, ist es nötig, auf einige Grenzen und Gefahren in der liturgischen Praxis hinzuweisen, wenn man besondere Anpassungen für die Kinder in der Liturgie einführen will.

a) Eine falsch verstandene »bewußte Teilnahme«

In den Kindermessen will man das Kind auf bewußtere Weise die liturgische Wirklichkeit erleben lassen. Darum muß ihm die Bedeutung all dessen klargemacht werden, was in der Liturgie geschieht. Obwohl dies zum großen Teil außerhalb der Feier geschehen sollte, hat die erneuerte Liturgie an vielen Stellen gerade die Möglichkeit geschaffen, während der Feier selbst die Gläubigen in das Mysterium einzuführen, an dem sie teilnehmen.[3] Neben der Predigt, die von alters her der geeignete Ort dafür war, wird jetzt auch die Bedeutung des einleitenden Wortes an verschiedenen Stellen hervorgehoben (z. B. zu Beginn der Feier, vor den Lesungen, vor dem Beginn der Akklamationen bei der Präfation und vor der Entlassung). Auf diese Weise bekommen die Gläubigen eine Hilfe, die Feier und ihre Teile bewußter zu erleben.

Man muß sich jedoch hüten vor einer allzu starken Betonung des verstandesmäßigen Aspektes in der Liturgie. In der Praxis kann man oft eine große Ernüchterung in den liturgischen Formen und Riten feststellen. Damit sind auch viele Ausdrucksweisen verschwunden, die eine bewußte Teilnahme fördern konnten. Die Liturgie ist vielfach zu wortreich geworden und stützt sich fast nur noch auf Worte und Gedanken. Es wurde schon auf den Text des Direktoriums in Nr. 35 hingewiesen: »Die Liturgie darf nie als ein trockener und begrifflicher Vorgang erscheinen«.

In der liturgischen Praxis erscheint diese Gefahr zwar deutlich in den Erwachsenenmessen, in der Kinderliturgie zeigt sie sich jedoch in einem anderen Gewand. Es gibt dort viel zu sehen, zu tun und zu erleben, aber hier droht die Gefahr, daß man den

3 Vgl. ebd., S. 39–41 (Ital. Über. 58–60).

Kindern alles begreiflich machen will. Man sagt dann, daß man in Kindermessen nur das tun darf, was die Kinder auch verstehen. Alles, was Kinder nicht begreifen, was ihnen nicht einsichtig ist, wird dann kurzerhand als nicht zu verantworten auf die Seite geschoben. Das Direktorium warnt selbst vor einer derartigen Einseitigkeit: »Die Kinder erleben im täglichen Leben im Zusammensein mit den Erwachsenen manches, was sie nicht verstehen, ohne daß sie sich deshalb langweilten. Deshalb kann man auch nicht verlangen, in der Liturgie müßte ihnen stets alles oder jedes verständlich sein« (Dir. 2).

So nützlich und wünschenswert es auch sein mag, den Kindern in der Liturgie zu erklären, was sie tun, so darf man doch in diesem Punkt keine übertriebenen Erwartungen hegen, als ob alles nur auf die »bewußte Teilnahme« ankäme. Das Direktorium verweist auf die pädagogische und psychologische Erfahrung, daß dies im gewöhnlichen Leben auch nicht der Fall ist, ohne daß das Kind Schaden erleidet; dies wird auch auf die Liturgie angewandt. Man kann noch aus einem anderen Grunde das Streben nach »bewußter Teilnahme« – mit Verstand teilnehmen – auf die richtige Weise relativieren. In der Liturgie geht es um die Feier eines Geheimnisses: Gott spricht in den Lesungen zu den Gläubigen; er nährt sie mit seinem Wort. Darüber hinaus nährt er sie mit dem fleischgewordenen Wort, mit dem Leib Christi. Brot und Wein werden in Leib und Blut des Herrn verwandelt, so daß er selbst real gegenwärtig ist. Dies ist ein Geheimnis des Glaubens, das zwar ausgelegt und erklärt werden muß. Jedoch wird jede menschliche Erklärung grundsätzlich zu kurz kommen, eben da es ein Geheimnis ist: ein Glaubensgeheimnis, dessen sich auch die Kinder bewußt werden müssen, ohne daß es vollkommen verstanden wird. Der Ausdruck »bewußte Teilnahme« darf daher nicht mit »vollkommenem Verständnis« gleichgesetzt werden. Wenn man dies tut – und das kann geschehen, ohne daß man es gleich merkt –, verbannt man automatisch das Geheimnis aus der Kindermesse.

b) Ein falsches Verständnis der »aktiven Teilnahme«

»Möglichst viele Kinder sollen besondere Aufgaben in der Feier übernehmen« (Dir. 22). Gerade in der Tätigkeit erleben die Kinder intensiv die Wirklichkeit. Die Liturgie spricht nicht nur den Verstand an, sondern den ganzen Menschen mit seinen Sinneswerkzeugen. »Entsprechend dem Wesen der Liturgie als einem Tun des ganzen Menschen und entsprechend der Psychologie der Kinder hat die Teilnahme durch Gesten und Körperhaltungen in Kindermessen ... eine sehr große Bedeutung« (Dir. 33).

Daher muß man in Kindermessen danach streben, möglichst viele Kinder aktiv in die Liturgie einzubeziehen. Während die aktive Teilnahme schon ohnehin Grundlage der gesamten Liturgieerneuerung nach dem Vaticanum II war, sollte das Direktorium die konkreten liturgischen Möglichkeiten für diese aktive Teilnahme stark ausweiten.

Aber auch auf diesem Gebiet muß man auf der Hut sein vor Einseitigkeiten und Auswüchsen. Es geht um aktive Teilnahme und nicht um »Aktivismus«. Das Ziel der verschiedenen Möglichkeiten, die Kinder als aktiv Handelnde in die Liturgie einzubeziehen, ist nicht die Beschäftigung der Kinder selbst. Liturgie ist keine Beschäftigungstherapie und auch kein Kinderspiel, wenn auch das Kind in gewissem Sinn »spielend« in der Liturgie mitmachen kann.

Bei der Vorbereitung von Kindermessen ergibt sich denn auch nicht so sehr die Frage, was die Kinder alles tun können, sondern was dem Ziel dieser besonderen Meßfeier dient, nämlich das möglichst fruchtbare Mitfeiern des Heilsmysteriums. Die Kinder sollen sich nicht in ihrer Aktivität erschöpfen, sondern diese Aktivität muß immer dem eigentlichen Ziel dienen, das weit über die Möglichkeit des Kindes hinausgeht: die Teilnahme am Mysterium. Alle Aktivitätsformen der Kinder müssen daher in dieser Funktion ausgesucht und beurteilt werden. Die Kernfrage ist immer: Hilft diese Form der Teilnahme, hilft diese Anpassung oder Aktivität dem Kind, die normale Liturgie besser zu verstehen und tiefer zu erleben? Wenn gewisse Formen – so schön und eindrucksvoll sie auch sein mögen – eher ablenkend als einführend in das Erleben der Liturgie wirken, sollte man eine solche Aktivität besser weglassen. Auch wenn in einem solchen Fall das Kind und die Anwesenden von der Aktivität begeistert sind, erweist man dem Kind einen schlechten Dienst dadurch, daß man solche Formen in die Liturgie einbaut.

Außerdem darf man die aktive Teilnahme nicht von der Innerlichkeit trennen. Hierauf wurde schon hingewiesen: »Dabei halte man sich vor Augen, daß alle äußeren Tätigkeiten fruchtlos bleiben, ja sogar schädlich sein können, wenn sie nicht der inneren Teilnahme der Kinder dienen« (Dir. 22). Ein Zuviel an äußeren Handlungen macht die innere Teilnahme schwierig, wenn nicht sogar unmöglich. Bei der Suche nach einer guten und verantwortbaren Teilnahme der Kinder darf daher der Raum für Schweigen und Meditation nicht verdrängt werden. Darüber hinaus muß man immer bedenken, daß die wichtigste Teilnahme im Empfang des eucharistischen Leibes Christi besteht. Alle Aktivitätsformen müssen daher dieser bewußten und aktiven Teilnahme dienen.

c) Ein falscher Begriff von »Feier«

Der Ausdruck »Feier mit Kindern oder für Kinder« kann leicht mißverstanden werden. Liturgie heißt von Grund auf feiern. Dies muß den Kindern deutlich werden: »Dem Priester, der die Messe mit den Kindern feiert, sei es ein Herzensanliegen, der Feier einen festlichen, brüderlichen und meditativen Charakter zu geben. Mehr noch als in der Erwachsenenmesse muß der Priester zur rechten Disposition der Kinder beitragen: durch seine persönliche Vorbereitung und durch die kommunikative Art seines Handelns und Sprechens« (Dir. 23). Man vermeide, daß die Kinder sich langweilen; das würde für das Erleben der Feier sehr hinderlich sein (vgl. Dir. 24).

Damit die Zusammenkunft mit Kindern zu einer echten »Feier« wird, ist nicht nur die persönliche Vorbereitung des Priesters von großer Wichtigkeit, sondern auch die Art, wie er handelt und spricht. Auch tragen die praktischen Formen der aktiven und bewußten Teilnahme in hohem Maße dazu bei.

Aber auch hierbei muß man achtgeben auf ein falsches Verständnis der »Feier«. Viele katechetische Elemente tragen dazu bei, die tätige und bewußte Teilnahme zu verwirklichen; solche sind zum Beispiel die Predigt und die Einführungsworte, die der liturgischen Feier dienen. Die Kinder können durch Körperhaltungen und Bewegungen, Prozessionen, Musik, Zeichnungen usw. besser ihren Glauben zum Ausdruck bringen. Aber wenn die angepaßte Feier nicht am Ziel vorbeigehen soll, müssen die

verantwortlichen Leiter zuerst wissen, was eine liturgische Feier ist.[4] Hierzu zwei Anmerkungen:

Liturgie ist ein Glaubensakt der Kirche. Daher erscheint es besonders wertvoll, wenn die Kinder ihren Glauben auch tatsächlich in Wort und Zeichen zum Ausdruck bringen. Aber Liturgie ist mehr als die Äußerung dessen, was im Menschen lebt. In der Liturgie geht es grundsätzlich um den Glauben der Kirche.[5] Daher ist Liturgie nicht nur und nicht einmal in erster Linie Wort und Symbol menschlicher Gedanken; denn dies ist oft nicht viel und zeigt sogar Schwächen des Glaubens. Liturgie ist auch nicht Ausdruck menschlicher Gefühle oder Wünsche; sie ist auch viel mehr als eine Sinngebung des Lebens. Ursprung und Kraft der Liturgie liegen in Gottes Offenbarung und in dem, was er noch heute an uns tut, auch und gerade durch sein Sakrament inmitten der feiernden Gemeinschaft.

Erst innerhalb dessen, was Gott in der liturgischen Feier tut (vor allem in der sakramentalen Feier), kann der suchende und verlangende Glaube des Menschen seinen wirklichen Ort finden. Daher besteht Liturgie nicht so sehr in der Auslegung menschlicher Gefühle (die mehr oder weniger religiös empfunden werden), sondern im Vollzug des Göttlichen, im Handeln Gottes. Wenn dies in der Kindermesse nicht genügend sichtbar wird, kann man vielleicht noch von einer festlichen Stimmung reden, muß aber zugleich die Frage stellen, ob es sich noch um eine liturgische Feier handelt. Liturgie ist das Feiern des Christus-Mysteriums. Darum müssen alle liturgischen Anpassungen darauf gerichtet sein, den Kindern eine Hilfe zu geben beim erschließenden Eintreten in dieses Christus-Mysterium.

Sodann ist Liturgie mehr als Katechese. Zwar enthält sie verschiedene katechetische Elemente; die Glaubensunterweisung ist der Liturgie eigen. Man braucht hierbei nur an die Homilie oder an die Einführung in die verschiedenen liturgischen Handlungen und Texte zu denken. Darin wird die Bedeutung des Geschehens erklärt und erhalten die Kinder eine Unterweisung. Aber diese katechetischen Elemente während der Feier haben die Funktion einer »Mystagogie«, einer Einführung in die Wirklichkeit des Glaubensgeheimnisses, das man jetzt feiern will. Sie sind unmittelbar auf die »Zelebration« gerichtet, die Feier des Glaubens und der göttlichen Heilsgeheimnisse.

Dies bedeutet, daß in der Feier nicht nur eine Glaubensbesinnung oder Glaubenserklärung geschieht; es geht um die Gegenwärtigsetzung des Heiles, das von Gott kommt, und um die Zustimmung von seiten des Menschen. Es geht um die Heiligung des Menschen durch Gottes gegenwärtige Gnade und um die Verherrlichung Gottes in Wort, Gesang, Gebet, schweigender Zustimmung und körperlichem Ausdruck des Menschen, dies alles im Rahmen des kirchlichen Gottesdienstes. In der Liturgie wird der Mensch über sich selbst erhoben und aufgenommen in eine Gemeinschaft und Wirklichkeit, die weit über die örtliche Feier hinausgeht. Liturgie ist die immer aktuelle Heilstat Gottes an den Menschen. Sie ist die Fortsetzung der Heilsgeschichte,

4 Vgl. dazu einige wichtige Aufsätze von J. Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. In dieser Zeitschrift 5/77, S. 385–396; ders., Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier. In dieser Zeitschrift 6/78, S. 488–497. Diese Aufsätze wurden später aufs neue veröffentlicht und ergänzt in J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Einsiedeln 1982[2].

5 Vgl. A. Martimort, Adaption liturgique. In: »Ephemerides liturgicae«, 79 (1965), S. 3–16, Zitat S. 9.

das Gegenwärtigsetzen der himmlischen Wirklichkeit in irdischer Sprache und mit irdischen Zeichen. Dies alles übersteigt das menschliche Vermögen und damit die Möglichkeiten der Katechese, obwohl die Katechese ein besseres Begreifen und tieferes Bewußtsein davon verschaffen kann.

In bezug auf die Kindermessen bedeutet dies, daß das katechetische Element in der Feier äußerst wichtig ist, aber eben nur in seiner Eigenschaft als Mystagogie: Es muß den Kindern helfen, tiefer in die liturgische Wirklichkeit einzudringen. In diesem Sinn geht die Liturgie weit über die Katechese hinaus. Man hüte sich also davor, eine Wiederholung der Religionsstunde oder einer katechetischen Übung in die Messe einzubringen. In diesem Fall würde die liturgische Feier ja auf einen katechetischen Unterricht verkürzt (wobei eventuell ausgiebig Gebrauch von auditivem und visuellem Material gemacht wird, und die Kinder sehr aktiv einbezogen würden); nur darf man es dann nicht als liturgische Feier bezeichnen. Liturgie verlangt ausdrücklich nach einem Gebetsklima, in dem man sich hier in der feiernden Gemeinde völlig auf das Handeln Gottes einstellt. Dies muß auch die Kindermessen beherrschen, sonst hört die Liturgie auf, Liturgie zu sein.

d) Ein falsches Verständnis der »Anpassung«

Das Direktorium für Kindermessen bietet wie kein anderes römisches Dokument Anpassungsmöglichkeiten auf dem Gebiet der Liturgie. Vor allem der dritte Teil des Direktoriums nennt zahlreiche Möglichkeiten zur Kreativität in der Liturgie und zur Anpassung an die Denkweise und das Auffassungsvermögen der Kinder. Diese Anpassungen werden nicht nur als unvermeidlich toleriert, sondern an vielen Stellen positiv empfohlen. Eben wegen dieser Anpassungsmöglichkeiten wird das Direktorium freudig begrüßt werden, besonders von denen, die sich auf liturgischem Gebiet aktiv mit Kindern beschäftigen.

Man vermeide jedoch eine unfruchtbare Anpassungssucht in der Liturgie. Die Anpassungen[6] geschehen nicht um ihrer selbst willen. Die Anpassung der Liturgie an die Gläubigen kann und darf nicht als höchstes Ziel erscheinen. Daß es sich hierbei nicht um eine bloß erdachte Gefahr handelt, zeigt oft die unersättliche Sucht, in den Feiern immer wieder etwas Neues vorzuführen. Liturgie lebt jedoch nicht von immer neuen Veränderungen, sondern von dem, was immer gleichbleibt: vom Ritus, der ein festes Element der Erkennbarkeit und damit der Einlebbarkeit ist. Er gehört zu den grundlegenden Wesensmerkmalen der Liturgie. Veränderungen und Anpassungen müssen so gewählt und ausgeführt werden, daß sie eine Hilfe zum Verständnis der Liturgie bilden. Daher haben alle Anpassungen eine dienende Funktion für die Liturgie in ihrer konkreten, normalen Form und ihrem definierten Inhalt. Anpassungen, die nicht deutlich werden lassen, daß sie eine unmittelbare Hilfe zum besseren Erleben der normalen Liturgie sind, entfremden eher das Kind von der Liturgie, als daß sie es dazu hinführen.

---

6 Wichtige Gedanken zur »Anpassung« in der Liturgie findet man in dem erwähnten Aufsatz von Martimort und auch bei B. Botte, Le problème de l'adaptation en liturgie. In: »Revue du clergé africain«, 18 (1963), Neuere Literaturangaben in unserem Buch Die Feier der Eucharistie, S. 38–41 (Ital. Übers. 57–60).

Das höchste Kriterium für liturgische Anpassungen besteht daher auch nicht in der Frage, ob sie Erfolg bei den Menschen haben, ob sie »ankommen« oder »etwas bringen«. Einige in die Liturgie eingeführte Elemente können allerdings bei manchen Menschen Beifall ernten; für die liturgische Entwicklung des Kindes wirken sie jedoch eher verdunkelnd als erhellend. Daher muß man sich bei jeder Abweichung von bestehenden liturgischen Texten und Zeremonien fragen, ob diese Änderungen positiv beitragen zu einem besseren Einleben in das normale liturgische Leben der Gläubigen. Wenn auch viele Anpassungen zugelassen sind, so besagt das noch nicht, daß sie für eine konkrete Glaubensgemeinschaft auch fruchtbar werden können. In der Liturgie geht es ja nicht um das Verändern und das Erfinden neuer Ausdrucksformen, sondern um das Feiern des Christusgeheimnisses in solchen Worten und Zeichen, die die Probe auf christliche Authentizität bestehen können.

Dies bedeutet natürlich nicht, daß man aufhören soll, nach geeigneten Formen zu suchen, um den Kindern das Christus-Mysterium auf eine für sie faßbare Weise zugänglich zu machen. Im Gegenteil, das Direktorium und darüber hinaus die gesamte Liturgieerneuerung des Vaticanums II strebt grundsätzlich danach, die Liturgie dem Leben der Menschen besser zu erschließen. Viele Möglichkeiten der Variation, Auswahl und Kreativität sind hierzu ausdrücklich in den neuen liturgischen Büchern vorgesehen. Aber auch die umgekehrte Position bleibt wahr: Es geht nicht nur darum, die Liturgie dem Leben der Menschen anzupassen, sondern ebensosehr das Leben der Menschen an die Liturgie anzupassen.

Von Anfang an hat das Christentum die Forderung gestellt, daß nicht jeder einfach am Kult teilnehmen könne; es gab gewisse Bedingungen, die man vor der Teilnahme an der Liturgie erfüllen mußte. Auch heute stellt die Kirche den Gläubigen Bedingungen, wenn sie an der Liturgie teilnehmen wollen. So gibt es Mindestforderungen für die Teilnahme an der Eucharistie (nur wer getauft ist und sich im Stande der Gnade befindet, darf kommunizieren). Aber auch im Stande der Gnade muß der Christ, der Liturgie feiern will, sich dem Anruf öffnen, der von der in der Liturgie beschlossenen Glaubenswirklichkeit ausgeht. So ruft die Liturgie auf zur Bekehrung des Herzens, zum Frieden untereinander und zu einem Leben, das geprägt ist durch Gebet und gute Werke. Kurz: So gut und nützlich es auch erscheint, liturgische Anpassungen einzusetzen, um die Liturgie jedem so viel wie möglich zu erschließen, also auch den Kindern mit ihrem eigenen Auffassungsvermögen, so bleibt trotzdem die Forderung bestehen, daß die Gläubigen – also auch die Kinder auf ihrem Niveau – sich beugen und anpassen müssen, um die Gnade, die aus der Feier der Liturgie hervorströmt, nicht vergeblich zu empfangen. Bei allem Streben nach liturgischer Anpassung darf man nicht die Anpassung des Menschen vernachlässigen: die Bekehrung seines Herzens. Sonst wird alles Bemühen ohne Resultat bleiben.

Kinderfeindliche Sexualität

und ihr Gegenbild

Von Alexander van der Does de Willebois

Um das Problem zu situieren, möchte ich gleich ein Zitat aus Bernanos vorlegen, einen Ausspruch seines Pfarrers von Fenouille, der von der Möglichkeit spricht, daß bei den Menschen eines Tages nicht nur die Sprache, sondern sogar der Sinn für die Reinheit, ja die Fähigkeit, zwischen rein und unrein zu unterscheiden, erloschen ist. Und dann fährt er weiter fort: »Nehmen wir an, daß sich eines Tages die Art von Revolution, welche die Ingenieure und Biologen herbeiwünschen, vollzogen hat, daß jede Hierarchie von Bedürfnissen abgeschafft ist, daß die sinnliche Begierde so als ein Begehren der Eingeweide gleich anderen erscheint und einzig eine strenge Hygiene deren Befriedigung regelt, dann werden Sie sehen — ja, Sie werden sehen —, daß es nur so von Menschen wimmelt, die gegen sich selbst, gegen ihr eigenes Fleisch einen nun blinden Haß richten, denn dessen Ursachen werden in der dunkelsten, tiefsten Ecke des Gedächtniserbes begraben bleiben. Während Sie sich schmeicheln werden..., den inneren Frieden ihrer elenden Sklaven gesichert, unser Geschlecht mit dem wiederversöhnt zu haben, was heute seine Bedrängnis und Scham ausmacht, künde ich Ihnen eine Raserei von Selbstmorden an, gegen die Sie nichts ausrichten werden. Mehr als das Besessensein vom Unreinen ist also das Heimweh nach der Reinheit zu fürchten.«[1]

In diesen paar Zeilen ist im Grunde alles gesagt. Zumal dies, daß Unreinheit die Liebe tötet, die Freude tötet und daß die Zehn Gebote nicht Regeln sind, die uns von oben auferlegt wurden, um uns zu schaden, um uns mit Angst und mit Schuldgefühl zu belasten, sondern daß diese Regeln die göttliche Bestätigung des Gesetzes sind, das uns schon ins Herz geschrieben ist. Und daß die systematische Übertretung dieses Gesetzes unvermeidlich zum Selbsthaß, will sagen zur Selbstzerstörung führt.

Erinnern wir uns auch an das Zeugnis von Baudelaire, der gern in den tiefsten Strudel der künstlichen Paradiese tauchte und dann dieses pathetische Gebet formuliert hat:

»Auf deiner Insel, Venus, habe ich nur
einen symbolischen Galgen gefunden, an dem mein
Bild hing.
Ach, Herr, gib mir die Kraft und den Mut,
mein Herz und meinen Leib ohne Abscheu anzusehen.«

Ein Gebet, das gewiß nicht direkt von einem religiösen Gefühl inspiriert ist, sondern eben und in erster Linie dieses »Heimweh nach der Reinheit« wiedergibt, das wie ein Instinkt in das Gedächtniserbe unseres Fleisches eingegraben ist.

Als etwas vom Ersten haben wir es also hinzunehmen, daß das Problem der Sexualität nie eine endgültige, leichte Lösung finden wird. Solange wir auf dieser Erde leben werden — und dies gilt selbst für den Menschen, der mit dem Begriff »Seele«

---

1 In: Monsieur Ouine (= Die tote Gemeinde 1946).

aufgeräumt zu haben scheint —, werden wir diesem Widerspruch ausgeliefert sein, sowohl das Gute als auch das Schlechte tun zu wollen, zwischen dem Begehren des Fleisches und der Sehnsucht nach Reinheit gefangen zu sein. Ich bin sogar überzeugt, daß diese Sehnsucht nach Reinheit, nach der Integrität der Person — freilich getarnt und unbewußt — eine der Hauptwurzeln der ökologischen Bewegung ist. Sie will in den äußeren Verhältnissen das heilen, was wir in unserem Innenraum zugrunde gehen ließen.

Andererseits hätte die Verschmutzung unserer Umwelt, diese Schändung der Mutter Erde, wohl kaum die Ausmaße annehmen können, die sie jetzt aufweist, wenn wir unsere sittliche Integrität besser gewahrt hätten. Wer sich selbst respektiert, respektiert auch den anderen und die Natur, so wie umgekehrt jemand, der sich über und über beschmutzt hat, sich am anderen und an der Schönheit der Natur zu rächen sucht. Er verträgt um sich herum nicht mehr die Unschuld und Jungfräulichkeit, die er in sich selbst getötet hat. Da er die heilige Ordnung seines inneren Lebens und der Schöpfung überhaupt mißachtet hat, schafft er um sich herum Unordnung, d. h. Zerstörung.

Inzwischen hat die von Bernanos vorausgesehene radikale sexuelle Revolution weithin ihr Werk getan, und der Haß der Spezies gegen ihr eigenes Fleisch, gegen ihre eigenen Kinder, kurz, die Verzweiflung, ist unverzüglich zutage getreten. Anfänglich hat sich die sexuelle Freiheit als etwas ganz und gar Harmloses ausgegeben, als eine Frage der Selbstbestimmung, die nur das private Leben, den individuellen Geschmack betreffe und niemandem zu schaden vermöge. Man brauchte bloß die Empfängnisverhütungstechnik zu entdecken, das archaische Dreigestirn Gattenliebe, Sexualität und Fruchtbarkeit voneinander zu trennen und die Geschlechtskrankheiten zu besiegen; alles übrige hätte dann wie von selbst gehen sollen. Keine Sünde mehr, keine Neurose mehr, denn kein sittlicher Zwang mehr weder von seiten des Gewissens noch von seiten der Kontrolle durch die Gesellschaft.

Sehen wir nun, wie mörderisch sich eine Sexualität ausgewirkt hat, die so zum Selbstzweck geworden ist, eine entsakralisierte und aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissene Sexualität. Und dies nicht nur auf der Ebene des individuellen Lebens und auf einem Hintergrund von Schuldgefühl und auch nicht innerhalb eines heidnischen Rituals, sondern ein auf der Ebene einer ganzen Gesellschaft gewissermaßen *institutionalisierter* und als etwas streng Neutrales und Profanes angesehener Primat des Fleisches.

Hier ist nicht der Ort, um eine ins einzelne gehende Analyse der Symptome von Desintegration, Roheit, Entmutigung, Zynismus usw. vorzunehmen, die durch diesen Angriff auf die menschliche Würde hervorgerufen worden sind. Doch es gibt zumindest zwei Phänomene, die objektiv beweisen, daß das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung, die im Namen des liberalen Ideals einer überindividuellen Freiheit beansprucht wird, schwer an Folgen ist, die nicht auf den privaten Bereich beschränkt bleiben. Die ganze Gesellschaft wird dadurch umgestürzt, denn die Wertskala und damit auch die Gesellschaftsstruktur wird auf den Kopf gestellt.

Zunächst einmal gibt es die Legitimation der Abtreibung. In Wirklichkeit ging es nicht darum, in Not befindlichen, mißhandelten armen Frauen zu Hilfe zu kommen, sondern diese Gesetzgebung ist akzeptiert worden, weil man den Vorrang des individuellen Wohlbefindens akzeptiert hat. Und die ganze Fanfare der humanitären

Gründe, die man ins Feld geführt hat, um dem Gesetz zur Annahme zu verhelfen, reduziert sich auf das banale Verlangen, sämtliche Grenzen, die der Wollust gesetzt sind, aufzuheben.

Von nun an ist es also gesetzlich erlaubt, das Leben des einen zugunsten des Wohlbefindens des anderen zu opfern. Wie alle Welt weiß, beseitigt eine Abtreibung *nicht etwas, sondern jemand.* Und da die Abtreibung gesetzlich gestattet ist, handelt es sich folglich dabei nicht mehr um ein Vergehen, das man zu bedauern hat und bereuen kann; wir befinden uns vielmehr in einer Situation, worin die böse Tat gewissermaßen als gute Tat hingestellt wird. Eine Situation also — und das ist das Neue dabei —, in der man Böses verüben kann, ohne deswegen ein schlechtes Gewissen zu haben. Und dieses Schuldigwerden bei gutem Gewissen ist viel schlimmer und gefährlicher als das Schuldigwerden, das man zu der Zeit erlebte, wo wir deswegen noch ein schlechtes Gewissen hatten. Inzwischen beträgt die Zahl der Opfer dieser »harmlosen« individuellen Freiheit Jahr für Jahr ganze Millionen.

Das zweite Phänomen, auf das man sich berufen kann, ist der organisierte Sex-Tourismus. Auch hier handelt es sich bei den unzähligen Opfern in erster Linie um Kinder. Um den Forderungen zu entsprechen, die unser »Recht auf die individuelle Entfaltung« diktiert, hat der Westen in der Dritten Welt einen Markt der Prostitution und des Kinderhandels in einem bisher nie gekannten Ausmaß geschaffen. Nach einem von den Vereinten Nationen herausgegebenen Bericht sind zehn- bis vierzehnjährige Knaben und Mädchen am meisten gefragt, doch auch schon jüngere Kinder. In Städten wie Hongkong und Bangkok werden kaum entwöhnte Mädchen den Händlern ausgeliefert und für ihr ganzes Leben in Bordelle gesperrt.

Und die kleinen Sklaven werden nicht nur für die direkte Prostitution gebraucht, sondern auch für harte, sadistische Pornofilme, deren Markt sich seit der Erfindung der Videogeräte enorm vergrößert hat. Nach »S.O.S.-Enfants« sind schätzungsweise fünftausend Knaben und dreitausend Mädchen unter achtzehn Jahren in der Prostitution von Paris tätig. 1977 erreicht der Umsatz an Pornographie, zu der Kinder verwendet wurden, in den Vereinigten Staaten ungefähr einen Betrag von fünfhundert Millionen Dollar.[2] Somit ist anzunehmen, daß eine gewaltige Zahl davon Gebrauch macht.

Auch kommt es mir als ebenso grausam wie bezeichnend vor, daß es jedesmal zuerst die Kinder sind, die den Preis für die vielberedete sexuelle Selbstbestimmung zu zahlen haben, welche von den Aposteln der Unreinheit gepredigt wird. Als man nämlich unseren Herrn nach der Größe des Menschen fragte, nahm er ein Kind und sagte: »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.« Und man möchte sagen, daß die Mächte der Finsternis dieses Kind den Händen entrissen haben, um es zum diabolischen Zerrbild der Würde des Menschen zu machen.

Natürlich hat die sexuelle Revolution ihre Geschichte gehabt, zunächst eine Geschichte der Säkularisierung. Ohne diese wäre die radikale Entsakralisierung der Sexualität undenkbar gewesen. In der Folge ist es die Geschichte der verhängnisvollen Trennung des Leibes und der Seele — eine Trennung, die so weit ging, daß man weder

2 Exploitation of Child Labour. In: Child Prostitution. Final Report by A. Bouhdiba. United Nations. New York 1981, S. 21.

mit dem Leib noch mit der Seele etwas anzufangen wußte. Schließlich ist die Seele verschwunden, so daß seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die offizielle Psychologie den Begriff »Seele« als Bezeichnung von etwas wirklich Vorhandenem aufgegeben hat. Damit war im Prinzip die spezifische Würde des Menschen abhanden gekommen, so daß man nun den Menschen beispielsweise als »nackten Affen« bezeichnen und behandeln konnte. Der Mensch war ja dann in dieser Sicht nur ein biologisches Zufallsprodukt einer blinden Evolution.

Zum allmählichen Verlust der Würde des Leibes und der Seele kam es also infolge der verhängnisvollen Zäsur zwischen dem Glauben und der Wissenschaft. Nach Galiläi und der Einführung des heliozentrischen Systems war die Erde nicht mehr das unbewegliche Zentrum eines sakralen Raumes, sondern ist sie zu irgendeinem Planeten im gigantischen Uhrwerk des Universums geworden. Desgleichen ist der Mensch nach Descartes zu einer Maschine, zu einer Laune der Natur geworden; er ist wohl verwickelter, unterscheidet sich aber nicht wesentlich von den anderen Organismen.

In Parallele zu diesem Säkularisierungsprozeß wird seit der Reformation die Ehe entsakralisiert und verbürgerlicht. Der Grund hierfür liegt in der pessimistischen Auffassung Luthers über die Sexualität. Für ihn gehört die fleischliche Vereinigung stets und wesentlich dem Bereich der Sünde an, und die Gatten haben es nur der Gnade Gottes zu verdanken, daß ihr Zusammenleben ihnen nicht als Sünde angerechnet wird. So gebeugt unter der Last der Begierde, zerbricht die sakramentale und spirituelle Form der Ehe und verliert diese ihre symbolische Bedeutung. Der rechtliche, der wirtschaftliche und der gesellschaftliche Aspekt beginnen zu dominieren, und schließlich wird es unmöglich, die erotische Liebe und das Halseisen der verbürgerlichten Ehe miteinander in Einklang zu bringen. Dies ist für Byron der Moment, um die Situation im Namen der Romantik in die Worte zu fassen: »Die Liebe ist der Himmel, die Ehe ist die Hölle.«

Ein dritter diesbezüglicher Sachverhalt ist das Verheimlichen des Leibes, der Körperfunktionen, zu dem es seit dem Mittelalter unter dem Einfluß eines überstrengen und abwegigen, weil von seinen Wurzeln in der Liebe abgeschnittenen Moralismus gekommen ist.

Als Beispiel mögen die Regeln über das Zu-Bette-Gehen dienen. Was anfänglich nur eine Frage der Etikette war, wird nach und nach ein Moralproblem. Im Mittelalter war es selbstverständlich, daß Fremde in einer Herberge oder die Kinder und die Erwachsenen in den Häusern wenig oder überhaupt nicht bekleidet miteinander das gleiche Zimmer und das gleiche Bett teilten.

Im 15. Jahrhundert wird für den Fall, daß man mit jemand anderem das Bett teilt, angeraten, »ihn zu fragen, welche Seite des Bettes er vorziehe; sich nicht als erster zu Bett zu begeben; schön gerade dazuliegen; dem Bettgenossen eine gute Nacht zu wünschen und sich in acht zu nehmen, daß man ihn nicht weckt«. Im 18. Jahrhundert hat sich der Ton sehr verändert. 1729 ordnet Jean Baptiste de la Salle in seinem Buch über gute Manieren an: »Man darf sich vor niemandem ankleiden oder hinlegen.« Und in der zweiten Ausgabe seines Buches heißt es 1774: »Wenn man sich gezwungen sieht, mit einer Person des gleichen Geschlechts zu schlafen, was selten der Fall ist, muß man sich dabei einer strengen, wachsamen Züchtigkeit befleißen.« Schließlich, um 1900, in der Viktorianischen Epoche, legten sich die anständigen Leute nicht mehr schlafen,

sondern zogen sich zurück. So wie der englische Chronist es sagt: »In those days Ladies and gentlemen did not go to bed at night — they retired. And how they did it was nobody's business.«[3]

Es scheint, daß man durch die Formen, durch sehr strenge, aber schon hohle Sitten den dahinschwindenden Geist zurückhalten wollte. Jegliche Andeutung auf Körperliches war unanständig, weil sexualisiert worden, und was mit Sexualität zu tun hatte, galt als Sünde. Der Leib und das Bett, bemerkt N. Elias, waren zu psychischen Gefahrenzonen erster Ordnung geworden. Schließlich war alles, was das Sexuelle anging, verdrängt, zuerst im öffentlichen Leben, dann im individuellen Bewußtsein. Von diesem Moment an hatte die Freudsche Psychologie ihre Daseinsberechtigung und konnte nun auf die Schäden hinweisen, die das unbewußte Wirken unserer verdrängten und verkannten Lebensimpulse in unserem menschlichen Verhalten angerichtet hat.

Zusammenfassend können wir sagen, daß in der Aufklärungsära, als sich der Mensch als autonom und souverän ausgab, die Seele des Menschen hinter dem Licht der aufgeklärten Vernunft verschwand. Andererseits aber konnte die selbstherrliche Vernunft, die sich nicht mehr mit dem Ammenmärchen der Seele samt ihren Mythen und religiösen Sinngehalten abgeben wollte, auch nicht mehr das Vulgäre des Körpers mit seinen sinnlichen Trieben ertragen. Sobald man also das metaphysische Prinzip der Seele aufgibt, verliert auch der Leib seinen Sinn und hört auf, die Bekundung und einzigartige Äußerung der menschlichen Person zu sein. Er wird zu einem Gegenstand, den man bald als Idol, bald als *quantité négligeable* behandeln darf, aber er ist nie mehr Tempel des Geistes.

Jetzt, nach der Invasion Freuds, hätte man erwarten dürfen, daß wir dazu angehalten würden, das Triebleben wirklich zu *erziehen*. Dies wäre doch die einleuchtende Lösung: vor unseren biologischen Trieben nicht die Augen zu schließen und sie nicht aus dem bewußten Leben zu isolieren, sondern mit offenen Augen an sie heranzugehen und die Sexualität wirklich zu erziehen, sie in die Daseinstotalität einzubeziehen, um sie von neuem auf die Ebene der Personwürde emporzuheben.

Man hätte sich beispielsweise an die Weisung eines Thomas von Aquin erinnern können: »Appetitus sensitivus in nobis natus est oboedire rationi — Unsere sinnlichen Begierden sind von Natur aus dazu bestimmt, der Vernunft zu gehorchen.« Doch die materialistische Strömung — d. h. der Liberalismus einerseits und das Denken von Freud und Marx andererseits —, die sich der unumgänglichen Reaktion gegen die Viktorianische Prüderie bemächtigte, war nicht in der Lage, sich an den heiligen Thomas zu erinnern. Das Ergebnis kennt man.

Die Sexualität ist mehr als je isoliert, nur ist das Schuldgefühl von einst in Schamlosigkeit umgeschlagen. Was man früher Sünde nannte, heißt heute häufig Selbstbestimmung, und was einst als Naturwidrigkeit und Ausschweifung galt, ist nun Selbstverwirklichung. Das ist alles. Die angebliche Freiheit ist somit zu einer Sklaverei geworden.

Man kann sich fragen, ob die Sexualität je so sehr zu nichts anderem als zu einer körperlichen Genußfähigkeit, deren man sich nach Belieben bedienen darf, geworden

---

3 Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Frankfurt [8]1981, Suhrkamp Taschenbuch-Verlag.

ist wie in der Sterilität unserer Empfängnisverhütungsgesellschaft. Auf jeden Fall macht die moderne Literatur nicht den Eindruck, daß Romeo und Julia die Einführung der Pille überlebt haben. Man hat eben keinen Zugang mehr zur Sexualität, zur erotischen Liebe, wenn man den Sinn für das Heilige verloren hat.

Für den Religionshistoriker Mircea Eliade ist es eine erwiesene Tatsache, daß es vor unserer säkularisierten Kultur nie und nirgends eine Sexualität im Reinzustand gegeben hat. Immer und überall hat man die Sexualität als eine polyvalente kosmische Funktion von sakraler Natur verstanden. Außer in unserer mechanistischen modernen Kultur ist die Sexualität stets — neben anderen Sinngehalten — als »Hierophanie«, will sagen als Bekundung des Heiligen erschienen. Und dies zunächst deshalb, weil sie unter dem Zeichen der Fruchtbarkeit stand und weil die leibliche Vereinigung des Mannes und der Frau stets Sinnbild und Wiedervergegenwärtigung des Schöpfungsaktes war. In der Upanischaden-Literatur ruft der Bräutigam, als er seine Braut in die Arme nimmt, aus: »Ich bin der Himmel, du die Erde.« Und so ist ihre Vereinigung in die heilige Schöpfungsordnung eingefügt. Ihre Ehe wird zu einer Repräsentation der Kosmogonie, zu einer Rekapitulation der kosmischen Hierogamie, d. h. der urbildhaften Ehe zwischen dem Gott, dem Himmel, und der Mutter Erde, aus der alles, was existiert, hervorgegangen ist.

Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie in allen herkömmlichen Kulturen die Einheit im Fleisch als sakral angesehen wurde und stets mit dem Begriff Gottes als Fruchtbarkeit, mit anderen Worten als Weitergabe des Lebens in Verbindung stand.

Die gleiche Auffassung von der Sexualität und deren Bezug auf den Schöpfungsakt findet sich in der Bilderwelt des Alten und des Neuen Testaments. Die Einheit zwischen Jahwe und dem Volk Israel, zwischen Christus und seiner Kirche wird unter dem Bild der ehelichen Einheit dargestellt. Dies läßt innewerden, daß die leibliche Vereinigung zwischen Mann und Frau sich nur verstehen läßt als Ausdruck und Zeichen der wechselseitigen Hingabe der *gesamten* Person in einem dauernden Bund. Daß die Hingabe der eigenen Person nur in einem dauernden Bund geschehen darf, leuchtet übrigens ein, wenn man bedenkt, daß die Person als ganze nicht etwas Momentanes ist, sondern sich in der Zeit entfaltet und vollendet. Wenn man von Ganzhingabe zwischen Mann und Frau spricht, kann es sich deshalb nicht um einen vorübergehenden Akt, sondern nur um einen fortdauernden Vorgang handeln. Darum ist die Treue ein Wesenszug der Liebe.

Eine solche Sicht gibt uns, wie ich glaube, eine gewisse Vorstellung davon, wie man sich die Integration der Sexualfunktion in die Einheit des Leibes und der Seele vorzustellen hat, damit sie an unserer Würde teilhat, zu dem zu werden, was wir sind: Bild und Gleichnis Gottes.

Doch dies ist zur jetzigen Stunde nicht die am meisten vertretene Auffassung. Das heutige Losungswort heißt ja: Auseinanderreißen. Dies hat damit begonnen, daß man die Liebe und die Ehe, sodann die Liebe und die Sexualität auseinandergerissen hat, und schließlich hat dieser Vorgang im radikalen Losreißen der Sexualität von der Fortpflanzung geendet.

Und doch läßt sich schwer vertreten, daß eine aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissene Sexualität an und für sich dazu taugt, glücklich zu machen. Sie schafft weder Frieden noch Vereinigung, sondern vielmehr Überdruß, Zwietracht und Einsamkeit. Vor allem: als tote Handlung des von der Seele isolierten Leibes ist sie

etwas Steriles, eine Tat, die zu nichts engagiert und sich nur sinnlos wiederholen läßt, ohne daß sie je dem Werden dient. Die Göttin der Liebe kann schöpferisch, aber auch schrecklich zerstörerisch sein. Dies haben die Heiden stets gewußt, und darum haben sie sie mit Ehrfurcht, Zeremonien und sakralen Riten umgeben.

Es ist so, wie der deutsche Psychiater Viktor von Gebsattel sagt[4]: So wie der Leib entweder Geistestempel oder Fleisch ist, so ist der Geschlechtstrieb entweder Mysterium und sakrales Sinnbild oder totes Dekadenzprodukt, d. h. *Libido, Sexus,* Konkupiszenz. Wird sie um ihrer selbst willen angestrebt, d. h. von den Erfordernissen und Beschränkungen der Liebe isoliert und von ihren biologischen Wurzeln in der Fortpflanzung abgeschnitten, vermag die Sexualität wohl ein momentanes Hochgefühl zu bieten, nicht aber zur Selbsthingabe zu dienen. Im Gegenteil geht es einem ja dann nur um sich selbst. Dies heißt, die Sprache der Liebe sprechen und diese dabei verraten. Dann kann auch nicht mehr von Selbstverwirklichung die Rede sein, denn das Ich verwirklicht sein Leben nur dadurch, daß es dieses hingibt. Die Sexualität kann nur da wirklich Frieden geben, wo sie ein Epiphänomen der Liebe bildet, in der Treue verankert und in den Willen, eine Gemeinschaft zu schaffen, integriert ist.

Schließlich gelangt man wieder zur Folgerung, daß die Sexualität nur zwei gültige Funktionen hat: einerseits die Vereinigung von Mann und Frau und andererseits die Weitergabe des Lebens.

Dies ist schon in der Naturordnung offensichtlich der Fall. In mystisch-religiöser Sicht wird der erhabene Charakter der geschlechtlichen Vereinigung noch präzisiert, wenn man bedenkt, daß der erste Aspekt — die Vereinigung — deshalb, weil er sich nur innerhalb eines dauernden Bundes verwirklichen läßt, uns erlaubt, die Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche unter dem Bild der Einheit des Bräutigams und der Braut zu sehen. Im zweiten Aspekt hingegen — die Fruchtbarkeit — liegt unser Mitbeteiligtsein am Schöpfungsakt. Das wäre dann die dritte Funktion, die symbolische, sakrale Funktion.

Durch die Zustimmung zu dieser elementaren Auffassung — daß nämlich der wahre, einzige Sinngehalt der Sexualität durch die drei Funktionen Vereinigung, Fortpflanzung und Hierophanie bestimmt wird — hält man sich von vornherein frei vom unentwirrbaren Durcheinander, worin die Sexualität, vom Werdeprozeß der Person und von der Fruchtbarkeit isoliert, nur um einer egoistischen Befriedigung willen angestrebt wird. Oder wo sie angestrebt wird als eine momentane Befreiung von der Einsamkeit, als ein Moment des Vergessens und der scheinbaren Hingabe, aus dem man mit leeren Händen und leerem Herzen zurückkehrt. Es hat sich ja nichts verwirklicht. Nachdem man sich einmal in diese Sackgasse begeben hat, wird man zudem nicht selten von der Sexualität wie besessen. Man wird zum Sklaven seiner Leidenschaften und muß nach immer stärkeren Reizmitteln suchen.

Im Prinzip geht es darum, zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen. Erstens kann man den Sexualtrieb in den Dienst der Egozentrik stellen, was zu einer vom Leben gelösten Sexualität führt, zu einem Schnappen nach Lustgewinn, das der Würde der Person abträglich ist. In sittlicher Hinsicht ist es der Bankrott einer abwegigen erotischen Liebe, die Sackgasse, in der man sich befindet, wenn ein triebhaftes

4 Vgl. V. von Gebsattel, Ehe und Liebe. In: Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie. Heidelberg/Berlin 1959.

Verlangen, von seinem Sinnzusammenhang und seiner authentischen Intention abgebracht, ein Leben für sich führt und zu einem Selbstzweck geworden ist.

Die zweite Möglichkeit ist die, die Sexualität wieder in ihren authentischen Kontext der Vereinigung zwischen Mann und Frau und der Fortpflanzung einzugliedern und dann alle Einschränkungen auf sich zu nehmen, die dieser Entscheid verlangt. Diese Haltung erfordert, prinzipiell anzuerkennen, daß die geschlechtliche Vereinigung nur im Rahmen der Ehe am Platz ist, die als eine Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau verstanden wird, in der man sich auf das Werden des Partners ausrichtet und miteinander ein für die Kinder und für die Gesellschaft im allgemeinen fruchtbares Leben führt.

Die Sexualität kann also ihren richtigen Platz nur da einnehmen, wo sie auf das Werden und die Fruchtbarkeit ausgerichtet ist, d. h. da, wo sie — auch im bildlichen Sinn — Leben weckt und es nicht mehr im Stich läßt.

Zusammenfassend können wir sagen, daß eine wahre Eingliederung der Sexualität erfordert, daß wir die sakrale Dreieinheit der ehelichen Treue, der erotischen Liebe und der Fruchtbarkeit in einem neuen Licht erscheinen lassen. Dies ist offensichtlich die einzige Struktur, die sich dazu eignet, die Sexualität an ihrem Platz zu behalten und sie den konstruktiven Zielen dienen zu lassen, die sie verwirklichen soll.

Somit obliegt es uns, sie zu erziehen, ihr ihren Platz in unserem Haus zuzuweisen und ihr gute Manieren beizubringen. Doch dies ist eine schwierige Aufgabe; schon seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte. Die erste Folge der Ursünde war ja die, daß der Mensch sich seiner Nacktheit schämte. Dies ist der Beweis dafür, daß unser Sexualtrieb, sobald das Gleichgewicht der ursprünglichen Unschuld zerbrochen ist, sich ablöst und uns in ein ungeordnetes Leben hineinzieht. Unsere ideologischen Feinde haben es denn auch sehr gut begriffen, daß man ein ganzes Volk fehlleiten kann, indem man unter der Jugend systematisch die »sexuelle Befreiung« proklamiert, weil dies eben ein Punkt ist, an dem wir ganz besonders verwundbar sind.

Doch steht es uns frei zu wählen; dies liegt in der uns als Menschen gegebenen Freiheit, in unserer Möglichkeit, den Leib als Tempel des Geistes anzusehen. Das Verhalten des Tieres wird durch die Instinkte bestimmt, durch ein in das genetische Gedächtnis eingeschriebenes biologisches Wissen, das seinem Rhythmus folgt und den spezifischen Signalen des Milieus, aus dem das Tier hervorgeht, blind gehorcht. Wir Menschen hingegen, die nicht mit Instinkten versehen sind, haben unsere biologischen Triebe selbst zu regeln und zu steuern. So könnte man die menschliche Sexualität mit einem Fluß aus verschiedenen Quellen vergleichen, der nicht in einem vorgeformten Bett fließt. An uns ist es, seinen Lauf zu bestimmen, das heißt, wir selbst haben den Rhythmus und die Ausdrucksweise sowie das Ziel unserer Triebe zu bestimmen. Wir sind sogar frei, auf jeglichen leiblichen Ausdruck der Sexualität gänzlich zu verzichten im Blick auf ein Ziel, das eine höhere, vollere Freiheit verlangt.

Wir sind also im Prinzip frei, den Signalen aus unserer Umgebung zu entsprechen oder nicht. Übrigens ist in einem gewissen Sinn selbst unsere Umgebung im Prinzip frei. Ich will damit sagen, daß unsere Umgebung in weitem Maß von uns selbst gebildet wird, weil wir durch unsere Zivilisation die Welt, die wir bewohnen, umgestalten. Bei uns also folgt der Fluß unserer instinktiven Triebe nicht einem bestimmten Lauf in einer unveränderlichen Landschaft, sondern wir selbst bestimmen sowohl den Lauf als auch die Landschaft.

Dessen ungeachtet kann der Bach überfließen, und wir können dann von der Begierde wie überschwemmt werden. Doch darin liegt bereits ein Freiheitsverlust, der den Bereich der Sünde berührt. Einer Sünde, die gewiß von unserer inneren Haltung abhängt, aber in weitem Maß auch von der Kollektivität, d. h. von den Werten, Beispielen und Reizen, die wir in unsere kulturelle und geistige Umgebung hineinbringen.

Was dieses Kulturklima angeht, so werden wir gegenwärtig gewiß nicht verwöhnt. Im Gegenteil ist das Programm der Freudo-Marxisten, durch eine »sexuelle Befreiung« der Jugend zunächst das Familienleben und von da aus die Gesellschaftsordnung umzustürzen, praktisch geglückt. Und wir sind beinahe in einer Situation, in der die Unreinheit als ein Wert hochgejubelt und die Jungfräulichkeit belächelt wird, so daß man sich praktisch entschuldigen muß, auch nur die Worte »Reinheit« und »Keuschheit« in den Mund zu nehmen.

Doch existiert der anonyme Gegenstrom, der durch die ununterbrochene Bewegung der vielen Pilger zur Heiligen Jungfrau gebildet wird. Denken wir an Lourdes, Fatima, Jasna-Gora und an alle anderen heiligen Stätten, die unter dem Zeichen des unbefleckten Herzens der Gottesmutter die Würde des Menschen proklamieren. Wenn sonst niemand mehr, bewahrt doch Maria stets eifersüchtig diesen Sinn für Reinheit, der, wie Bernanos sagte, unserem Gedächtniserbe zutiefst eingeschrieben ist.

Nun scheint es mir kein Zufall zu sein, daß es eine Frau — die gebenedeite unter allen Frauen — ist, die uns den Weg zur Reinheit des Leibes zeigt, um unsere Seelen und die Welt zu retten.

Es läßt sich schwer sagen, was im allgemeinen die Größe oder den Untergang eines Volkes bestimmt. Letztlich hängt dies wahrscheinlich davon ab, welche dominierenden Werte man zu verteidigen bereit ist und um welchen Preis. Und es kann der Fall sein, daß in diesem Bereich die Haltung der Frau entscheidend ist. Ich will damit sagen, daß ein Volk die Dekadenz des Mannes noch eher erträgt als die Verdorbenheit der Frau, allein schon deshalb, weil sich die Männer von den Frauen leichter in die Verdorbenheit hineinziehen lassen als umgekehrt. Adam hat die Frucht, die ihm Eva reichte, angenommen, doch man fragt sich, ob Eva eine Frucht angenommen hätte, die ihr Adam gereicht hätte. Auf jeden Fall trägt aus irgendeinem mysteriösen Grund eine verdorbene Frau mehr zur Verdorbenheit bei als ein verdorbener Mann.

Nicolai Lesskow als geistlicher Autor

Von Curt Hohoff

Lesskow gehört zu den großen russischen Erzählern des neunzehnten Jahrhunderts. Die Literaturgeschichten und Handbücher lassen daran keinen Zweifel; aber er ist nicht so berühmt geworden wie Tolstoi, Turgeniew, Dostojewski und Tschechow, obgleich sein Talent reicher angelegt war und er ein Herz für das Volk hatte, was man von den anderen nicht immer sagen kann. Der Grund liegt darin, daß ein Strom warmer Rechtgläubigkeit durch sein ganzes Werk geht. Er war der mutige Apostel einer christlichen Verkündigung – und das in einer Zeit, wo das Christliche literarisch schon zu versickern begonnen hatte: Bei Tolstoi nahm es sektiererische Formen an,

bei Dostojewski nationalisierte es sich, und bei Turgeniew und Tschechow ist es zwar nicht verschwunden, aber säkularisiert. Bei Lesskow hingegen ist die Orthodoxie weitgehend intakt, wenn er auch seine Schwierigkeiten mit ihr hatte, aber das lag nicht an ihm, sondern an der Verunsicherung des Glaubens durch kirchliche Schuld. Den Grund dafür sah er in der Abhängigkeit der Kirche vom Staat und seinen ganz anderen Interessen.

Er ist ein Dichter der »Alten Zeiten«. So nennt er seine wichtigste Folge von Chroniken. Zu ihr gehört sein bekanntester Roman »Die Klerisei« (oder »Die Domherren«). Sie endet mit dem melancholischen Satz, nach ihr käme eine völlig neue Zeit. Erst heute, mehr als hundert Jahre nach Lesskows Erfolg in seiner Heimat, nach dem Zusammenbruch des von ihm bekämpften antikirchlichen Wissenschaftsglaubens, erkennen wir die Ironie in seinem Begriff von »einer Zeit der völligen Erneuerung«. Leo Tolstoi hat nach einem Bericht des Malers Repin Lesskows Geschichten im Familienkreis vorgelesen und war zu Tränen gerührt. Auch Dostojewski hat ihn geschätzt. Beide waren christlich motiviert, aber ihr Christentum löste sich in einem Ethos von Menschenfreundlichkeit auf. Bei Lesskow fanden sie das Christliche fest und ungezwungen, heiter und locker; der Charakter des Volkes scheint im Dienst am Evangelium seine Vollendung zu finden – es scheint freilich nur so zu sein, denn wie Gogol und Gontscharow, die Satiriker, wußte Lesskow um den finsteren, abergläubischen und amoralischen Charakter des Volkes. Er hat diese Charaktere in Geschichten von Verbrechern, Triebmenschen und ahnungslosen Sündern in allen Ständen genauso geschildert wie den »Gerechten«.

Lesskows Gestalten leben im Element der Volksreligion. Die Erzählung vom »Versiegelten Engel« berichtet von Altgläubigen, die damals verfolgt wurden. Sie ziehen als Wanderarbeiter durch das Land und führen ihre Ikonen mit sich. Sie erkannten die Verschmelzung von Staat und Kirche nicht an und bewahrten ursprüngliche Formen der russischen Christlichkeit. Lesskow sympathisierte mit ihnen, weil sie nicht atheistische Proletarier wurden, sondern fromme Nonkonformisten nach schwäbischen, englischen und nordamerikanischen Mustern. Es ist eine tätige Frömmigkeit, gewiß eng, sektiererisch gebunden, aber tief wurzelnd im Herzen. Symbol dafür ist der Engel. Die Verehrung der heiligen Bilder verbindet die Altgläubigen mit der Orthodoxie:

»Luka besaß Ikonen der verschiedensten Art: die Maria selbdritt, einen Erlöser mit feuchtglänzendem Haar, Heilige, Märtyrer, Apostel; noch wunderbarer waren die vielfigurigen Darstellungen aus der Heiligengeschichte, etwa die der christlichen Feiertage, des Jüngsten Gerichts, Bilder von Heiligen, von Konzilen, das Heilige Land, die Schöpfungsgeschichte oder die Dreifaltigkeit mit Abrahams Gebet im Hain von Mamre. Kurzum, nicht satt schauen konnte man sich an so viel Schönheit, und ich bin überzeugt, daß solche Ikonen heutzutage weder in Moskau noch in Petersburg noch in Palichow gemalt werden, ganz zu schweigen von Griechenland, wo die Kunst der Ikonenmalerei längst ausgestorben ist . . .«

In dieser Beschreibung[1] wird nicht nur der ikonographische Umfang des ökume-

1 Die Übersetzung ist von Johannes von Günther. Sie ist der 2. Auflage der Gesammelten Werke Lesskows in 6 Bänden entnommen, München 1950. Die Übertragung der »Klerisei« ist von Arthur Luther.

nisch eingebundenen Glaubens deutlich, sondern auch die Innigkeit des aus der alten Kirche übernommenen Bilderkults als Spiegel göttlicher Herrlichkeit:

»Einen solchen Engel hatte noch kein Künstler gemalt. Immerdar steht mir das verklärte himmlische Leuchten seines Antlitzes vor Augen: Sein Blick ist sanft und mild; seine Rüstung ist gefiedert, die Schultern sind mit eisernen Harnischen bedeckt; das Bild des Jesusknaben ziert seine Brust, die Rechte hebt das Kreuz, die Linke schwingt das Flammenschwert . . . Die blonden Locken fallen über die Schultern, und Härchen für Härchen ist wie mit der Nadel gezogen. An den Flügeln, breit und weiß, ist jedes Federchen einzeln zu sehen, und in jedem Federchen wiederum jeder einzelne Flaum; weit spannen sie sich über den Untergrund aus leuchtendem Lasur. Du schaust auf diese Flügel, und all deine Angst ist geschwunden; du betest ›Beschatte mich!‹, und sogleich ist deine Seele still und voll Frieden.«

Dieser Engel wird von einem Trupp übereifriger Soldaten und Beamten beschlagnahmt, mitgenommen und als Staatseigentum versiegelt. Zwar stellt der Erzbischof die Ikone in seiner eigenen Kapelle an einen Ehrenplatz – aber ihre Wiedergewinnung ist dadurch nur noch aussichtsloser geworden. Der englische Unternehmer bemüht sich, daß die Ikone seinen verzweifelten Handwerkern zurückgegeben wird, hat aber keinen Erfolg. Im Lauf der Erzählung wird der Engel auf spannende Weise dann doch zurückgewonnen, und sie endet damit, daß die frommen Ketzer zur Staatskirche übertreten – womit Lesskow die russische Sehnsucht »nach einem Einswerden mit dem Vaterlande« stillt. Das Hauptmotiv sind Frömmigkeit und Demut. Die affirmative Tendenz steht in striktem Gegensatz zur den teils grotesken, oft traurigen und peinlichen Umständen, denen der geistliche Mensch in den Romanen des Westens ausgesetzt wird, bei Manzoni und Balzac zuerst, dann bei ihren Nachfolgern wie Fogazzaro, Bernanos, Graham Greene, Eco (»Im Namen der Rose«) und vielen anderen.

Lesskow wurde in Rußland berühmt durch seine Chronik der Geistlichkeit am Dom der erfundenen Kleinstadt Stargorod im Herzen Altrußlands, »Die Klerisei«, 1872. Eigentlich ist es die Geschichte von zwei Geistlichen, des alten frommen, gelehrten Propstes Tuberosow und des ihm kindlich ergebenen Diakons Achilla, dessen nicht eben geistliche Streiche und Possen den Leser unterhalten. Zwischen beiden steht der etwas blasse Pfarrer Zacharia Benefaktow. Lesskow stellte seine Erzählung zwischen zwei andere Chroniken, »Die alten Zeiten im Dorf Plodomassowo« (1869) und »Ein absterbendes Geschlecht«, einige Jahre später. Obwohl »Die Klerisei« als literarisches Werk schwächer ist als die andern, machte sie den Autor sehr bekannt. Er erschien dem Publikum als Verteidiger des Glaubens gegenüber dem freiheitlich sich gebärdenden Meinungsmonopol vor allem der Petersburger Presse. In der Gestalt des Schulmeisters Prepotenski – wie oft bei Lesskow ein »sprechender« Name – wird die dreiste Freigeisterei angeprangert. Der Lehrer ist freilich kein Einzelgänger. Die hochmütigen Beamten und die gesellschaftliche Schickeria der Stadt erscheinen als Mitläufer der Amoralität. Sie liebäugeln mit Anarchisten, Nihilisten und Atheisten, wie sie bei Dostojewski in den »Dämonen« ihr Blendwerk treiben.

Gegen diese Welt steht die Klerisei in doppelter Hinsicht auf verlorenem Posten. Die Methoden des Diakons Achilla, dieses einfältigen Riesen mit dem Kindergemüt, beziehen ihre Wirkung aus dem »Don Camillo und Peppone«-Effekt, während die theologisch fundierte Frömmigkeit Tuberosows, eines geistlichen Menschen mit

einem tiefen Verständnis des Evangeliums, dem Zeitgeist überlegen, aber hilflos gegenübertritt – und dadurch die feige Amtskirche provoziert. Die ersten hundert Seiten der Erzählung stellen in Form eines geistlichen Tagebuchs die Entwicklung Tuberosows dar. Wie bezeichnend heißt es doch gleich zu Anfang:

»Nachdem ich am 4. Februar 1831 durch den hochwürdigen Gawriil die Priesterweihe empfangen, erhielt ich von ihm dieses Buch (einen Kalender) geschenkt als Belohnung für meine guten wissenschaftlichen Leistungen im Seminar und mein gutes Betragen.« Auf diese Notiz folgt eine zweite; in ihr kündigt sich der Konflikt auf sanfte, aber unwiderstehlich ironische Weise an:

»Zum ersten Mal im Dom gepredigt, nachdem der Bischof die Messe gehalten. Zum Thema der Predigt hatte ich das Gleichnis von den Söhnen des Weinbergbesitzers genommen. Der eine sprach: Ich gehe nicht – und ging doch. Der andere aber sprach: Ich gehe – und ging nicht. Ich bezog dies auf die guten Handlungen und die guten Vorsätze, wobei ich mir einige Anspielungen auf die Beamten erlaubte, die ihren Diensteid ablegen und dann nicht einhalten. Dabei wies ich auch ganz vorsichtig auf die Machthaber und Vorgesetzten hin. Ich sprach fließend und nicht so sehr feierlich als natürlich. Seine Eminenz belobten diesen meinen Versuch. Aber später riefen seine Eminenz mich zu sich und bemerkten nach einem allgemeinen Lobe meiner Rede im besonderen, daß ich mich hüten solle, in meinen Predigten direkt auf die Wirklichkeit hinzuweisen, vor allem aber die Herren Beamten aus dem Spiele zu lassen, denn je weiter man sie sich vom Leibe halte, desto gottwohlgefälliger sei das . . .«

Damit ist das Schema der Chronik vorgezeichnet: Die Beamten des Staates betrachten die Kirche als Instrument der Macht; wenn sie auch persönlich weder an geistlichen Dingen, noch an dem religiösen Empfinden des Volkes interessiert sind, so wünschen sie doch nicht, daß sich der Klerus auf das Evangelium als höhere Verpflichtung beruft. Das nimmt konkrete Formen an: Bei Gelegenheit einer Seuche wird die Geistlichkeit von der Obrigkeit ermahnt, sie solle das Volk davon abhalten, zu Quacksalbern und heilkundigen Weibern zu laufen. Es solle die am Ort befindlichen Ärzte und Tierärzte beanspruchen. Tuberosow fragt: »An welchem Ort gibt es denn Ärzte und Tierärzte?« Der mundfertigen Aufklärerei steht eine von der gleichen Obrigkeit dumm und unterentwickelt gehaltene Gesellschaft gegenüber.

Tuberosow widersetzt sich der gebotenen Verfolgung der altgläubigen Schismatiker. Er möchte sie durch Wort und Tat überzeugen, da es sich um die gelebte Überzeugung einfacher Leute handelt.

Die theologischen Quellen Tuberosows sind die Liturgie – denn im Gegensatz zur abendländischen steht die russische Dogmatik nicht auf einem der Scholastik und Augustinus vergleichbaren Gedankengebäude –, das Neue Testament, die Geschichten der Wüstenväter und frühen Mönche, sowie zwei Bücher, die wegen ihrer zur Heiligkeit verführenden Gesinnung von ihm als Lektüre bevorzugt werden: Thomas von Kempens »Nachfolge Christi« und John Bunyans Erleuchtungen in »The Pilgrims Progress«. Im Jahre 1846 notiert der Pope:

»Ich habe mein Haus bestellt und in den Kirchenvätern und Geschichtsschreibern gelesen. Ich bin zu zwei Schlüssen gekommen und möchte beide gern für falsch halten. Der erste ist, daß das Christentum in Rußland überhaupt noch gar nicht gepredigt worden ist, und der zweite, daß die Ereignisse sich wiederholen und man sie

voraussagen kann. Über den ersten Schluß redete ich einmal mit meinem Amtsbruder, dem Vater Nikolaus, und war sehr erstaunt, wie er das aufnahm und mir beipflichtete. ›Ja‹, sagte er, ›das ist unbestreitbar; wir werden in Jesu Namen getauft, aber wir nehmen Jesum nicht in uns auf.‹«

Die Verfilzung von Staats- und Kircheninteressen mit denen des Kapitals und des feudalen Systems auf dem Lande kommt in folgender Notiz zum Ausdruck:

»Welch große Freude! Die katholische Geistlichkeit in Litauen hat Nüchternheitsvereine gegründet. Sie predigen gegen die Trunksucht. Die Trunksucht läßt nach, die Leute kommen zur Vernunft, und die Blutsauger, die Branntweinpächter, platzen. Ach wie gern würde auch ich in dieser Art predigen . . . Ich würde die Gedanken des Cyrill von Belosero weiter ausspinnen, ›wie die Bauern sich volltrinken und ihre Seelen zugrunderichten.‹ Aber da ich ohne Zensur nicht predigen darf, will ich einen Mäßigkeitsverein gründen. Was soll man machen? Notgedrungen folgt man dem Beispiel des Ignatius von Loyola, wenn man auf geradem Wege nicht gehen darf.«

Lesskow wirft Seitenblicke auf den römischen Katholizismus, gelegentlich auch auf Lutheraner und Anglikaner. Er ruft sie zu Hilfe gegen die in Rußland weit verbreitete Anschauung, daß sich ein Gebildeter des Glaubens schämen müsse, und beklagt, daß der militante Atheismus die guten Sitten und hohen Ideale verderbe; das Vaterland werde verspottet, die Familienbande würden aufgelöst, eine rein äußerliche Zivilisation trete an die Stelle der religiös und patriotisch gebundenen Kultur. Eben diese Kultur nährt die Darstellung der Chroniken »Die alten Zeiten im Dorf Plodomassowo« und »Ein absterbendes Geschlecht«. In ihnen spiegelt sich die Ambivalenz der russischen Volksseele; neben dem Glauben stehe der Aberglaube, neben einem ins Heiligmäßige stilisierten Christentum ein fast ungebrochenes Heidentum, neben sentimentaler Gutmütigkeit eine brutale Roheit, neben den blaustrümpfigen Damen St. Petersburgs stehen fromme Fürstinnen auf dem Lande. Diesen Zwiespalt hat Lesskow immer wieder dargestellt. Die Leidenschaft der Triebe wird nicht psychologisiert oder dämonisiert; sie ist die stärkere Tatsache im Leben der Menschen, für den Erzähler natürlich auch die interessantere, obwohl niemand so wie Lesskow auch die Tugend als eine große Macht der Seele darstellen konnte.

Die Bojarin Marfa Andrewna, die Fürstin, welche »mit vier Zaren getanzt hat«, ist eine Frau von blendender Schönheit; mit dreißig Jahren Witwe geworden, erbt sie ein Vermögen, »das in dreitausend leibeigenen Seelen« bestand. Sie wird von Räubern überfallen, der Sohn macht ihr im sündigen St. Petersburg Unehre. Die Erzählung, mit unzähligen Tatsachen und Figuren ausgeschmückt, gibt ein hinreißendes Bild des feudalen Rußland. Zur Belustigung kauft die Fürstin zwei Zwerge, die ihrerseits einen Roman im Roman bilden. Durch diese Zwerge berührt sich die Erzählung von Plodomassow mit der Chronik der Stargoroder Geistlichkeit. Sie tauchen in schwieriger Situation als von der Bojarin gesandte Nothelfer des Propstes auf.

In der Chronik der Fürsten Protosanow schildert Lesskow den Untergang der guten alten Zeit an ihren Mängeln; man war zwar vornehm, stolz und hochmütig, milderte diese Laster aber durch Mitgefühl, Zurückhaltung, Hilfsbereitschaft und das Ethos der Pflicht und Verpflichtung gegenüber den Armen, Schwachen und Untergebenen, vor allem im Verhältnis zu den Leibeigenen und Dienern.

Obwohl Lesskow von Chroniken spricht, ist das Ganze die kunstvolle Fiktion einer Darstellung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens im alten Rußland; es reicht

bis etwa 1840. Was man bei Lesskow gelegentlich als Lust an Abschweifungen getadelt hat, das Erzählen von Geschichten in der Geschichte, so daß man meint, er habe den Faden verloren, so ist sie der Ausdruck einer epischen Ökonomie im Dienst der höchst mehrdeutigen Wahrheit. Die Zeittiefe ergibt sich schon zu Anfang, wenn eine Enkelin den Bericht übernimmt; diese delegiert lange Episoden an die Kammerfrau Olga, deren Familiengeschichte durch die Chronik läuft. Eine der Frauen stammt aus einer »geistlichen« Familie von vorbildlicher Lebensführung, einem Diakonsehepaar mit zwei Söhnen und Töchtern. Lesskow entwirft das Idealbild einer »Jungfrau geistlichen Standes«. Ihr Lob, im Rahmen einer oft naturalistischen Erzählung, zeigt Lesskows Glauben an die sittliche Überlegenheit und »Schönheit der christlichen Religion«, um ein Wort der Frau von Staël zu variieren. Es steht im Gegensatz zu den negativen Typen aus Klerus und Adel. Lesskow beruft sich bei der Schilderung auf für uns ungewohnte, in einer modernen Geschichte fast legendäre Züge:

»Marja Nikolajewna war hübsch, es war jene besondere Schönheit, die ausschließlich den wohlgestalteten Frauen unseres geistlichen Standes eigen ist. Es ist dies eine stille und bescheidene Schönheit, fern von jedem Anspruch auf Prunk, Macht oder Anziehungskraft; sie ist versonnen und rührend und macht den Eindruck, als sei sie nur die Schale für die in ihr eingeschlossene seelische Schönheit. Es ist die gleiche Schönheit, von der so wundervoll der begeisterte Savonarola spricht; im übrigen haben auch unsere alten geschickten Ikonenmaler es verstanden, diese schimmernde Schönheit in ihren Bildern wiederzugeben, wenn sie das Antlitz einer heiligen Märtyrerin darstellten. Marja Nikolajewna hatte schon längst das Alter überschritten, in welchem Jungfrauen geistlichen Standes noch gute Partien zu machen pflegen, und außerdem war ihre jüngere Schwester schon in heiratsfähigem Alter. Allein auch für diese Ärmste fand sich, trotz ihrer von der Schwester so verschiedenen prunkvollen Schönheit, kein einziger Freier: Sie war ohne Mitgift, und der bescheidene Posten eines Dorfdiakons, der kaum viel mehr war als der eines Küsters, konnte einen Mann, der auch nur ein wenig Ehrgeiz hatte, nicht gerade verlocken.«

Es kommt zu einer zarten Liebesgeschichte; sie gipfelt in einer mit weiblicher Raffinesse eingefädelten geistlichen Verwandtschaft als Paten des gleichen Kindes: Dadurch ist die Ehe kirchenrechtlich unmöglich. Der junge Mann wird Mönch und bringt es schließlich zum Erzbischof. Die Episode wird weit ausgesponnen und hat ihre ironisch-witzigen Höhepunkte im geistlichen Milieu, etwa wenn der Bischof der jüngeren Schwester auf ihren Wunsch einen Bräutigam verschafft, einen für den geistlichen Stand wenig tauglichen Seminaristen. Sehr bezeichnend ist das Gestammel des Bischofs:

»Ich werde dir einen Bräutigam geben, ich werde ihn dir geben, einen sehr guten Bräutigam werde ich dir geben; ich habe schon lange ein Auge auf ihn geworfen, jaja; ich wollte ihn schon lange bestrafen, damit er demütig werde, jaja; nun hat also seine Stunde geschlagen. Er ist bockig, weißt du, von weltlichem Sinn, ein Liebhaber und Springinsfeld. Er hat sich zum Hüpfen eigens kurze Röcke angeschafft und trägt Westen mit gläsernen Knöpfen... Ich will ihn schon kleinkriegen, will ihn mit dir verheiraten! Das wird für ihn so gut wie eine Kirchenbuße sein.«

Die Übersetzung kann den Spaß solch einer Verlegenheit kaum richtig treffen, da theologische und kirchenslawische Floskeln zum Duktus der Sprache gehören.

Ein anderer Fall ist der des verarmten Edelmanns Rogoschin. Nur der Name, ein

illusionärer Stolz, großsprecherische Beteuerungen und der Bauer Sinka, Kutscher und Sancho Pansa, sind diesem Don Quichote geblieben. Die Fürstin rettet ihn vor Polizei und Bürokratie. Sein Absinken spiegelt das Schicksal einer Klasse. In der Großstadt wirkt er zwar lächerlich, aber er widersteht den Versuchungen des Verrats seiner Ideale an realitätsfremde Illusionen. Gerade das erlebt die Fürstin an ihrer Tochter: Im vornehmen Erziehungsinstitut wird sie, die das Volk nicht kennt, zur schwärmerischen Utopistin.

Lesskows Chroniken zeigen und wissen freilich keinen Ausweg. Das feudale Zeitalter ist vorbei, die Aspekte der Zukunft sind abscheulich. Das alte Rußland ist dahin. Daher ein berückendes Licht: Die Zeit war hart und grausam, aber Volk und Adel lebten im Glauben an den gottgewollten Charakter der Ordnung. Aber die Zweifel wurden überlaut. Lesskow wußte, wie tief sich die Krebsschäden eingefressen hatten, die jetzt an die Oberfläche kamen. Nicht nur Bauern und Adel sind von Lastern verdorben; auch die Geistlichkeit, meint die Fürstin, mache ihr viel Kummer, sie sei »faul, dabei gierig, in den Geschäften nachlässig und ungewandt im Schreiben«, womit sie andeutet, daß es an intellektuellen Fähigkeiten fehlte.

Auf seine »Ideen« war Lesskow so stolz, daß er glaubte, seine Bücher würden dereinst ihretwegen gelesen werden. Daß der Untergang des alten Rußland nahe bevorstand und sein Land ein Opfer abstrakten Terrors werden würde, den er sein Leben lang als bösartige Utopie bekämpft hatte, konnte er nicht ahnen. Wir lesen seine Bücher nicht um jener »Ideen« willen, sondern weil er das alte Rußland in seiner Tiefe und Weite, geographisch und geistig, zur Substanz seiner Werke gemacht hat. Sein Leben erklärt, woher er diese Fülle von Personen mit ihren Geschichten, Anekdoten, Lastern und Späßen genommen hat. Er ist 1831 im Gouvernement Orjol, etwa zweihundert Kilometer südlich von Moskau, geboren. In dieser Landschaft von Wäldern, Flüssen, Wiesen und versteckten Dörfern haben wir Stargorod zu denken. Dort spielen die meisten seiner Erzählungen. Hier war Rußland am russischsten; hier habe der Schöpfer, wie Lesskow gelegentlich sagt, sein Wort »Es war alles sehr gut« gesprochen haben können.

Lesskows Vater war ein kleiner Gutsbesitzer, die Mutter die Tochter eines Landgeistlichen. In solchem Milieu lernte er, eine Generation vor Aufhebung der Leibeigenschaft, das Leben auf dem Lande durchaus nicht als Idylle kennen. Das väterliche Gut brannte ab, mit sechzehn Jahren verlor Nicolai seine Eltern. Er mußte die Schule verlassen und bei verschiedenen Stellen der Provinzregierung Schreiberdienste leisten, die schlecht bezahlt wurden, dem intelligenten Burschen beim Lesen und Abschreiben von Akten und Bittschriften aber eine viel praktischere Lebenskenntnis vermittelten als ein Studium oder die Großstadt. Dann gelang ihm der Übergang nach Kiew, immer noch in untergeordneter Stellung, aber mit den Möglichkeiten, seine Bildung im Umgang mit Studenten und Professoren zu verbessern. Er las mit dem Eifer seiner Jahre Cervantes, Shakespeare, Lawrence Sternes »Tristram Shandy«, Charles Dickens, Schiller und Goethe und die damals hoch modernen Aufklärer Ludwig Büchner, Strauß und Feuerbach. So kam er auf die Ideen einer Reform von Staat, Gesellschaft und Kirche, nach den Vorbildern in England, Frankreich und Deutschland.

Die Gedanken einer Reform ergriffen die russische Intelligenz von Puschkin bis Lermontow mit unwiderstehlicher Gewalt: auch Lesskow nahm den Ruf nach

Veränderungen auf. Aber er war ein Mensch, den nicht die Theorie, sondern die Fülle des Lebens ergriff. Mit dem Instinkt des wahren Autors begriff er, daß sich das russische Volk nicht über den Kamm des Zeitgeistes scheren ließ, sondern daß es unter diesen Bauern, Beamten, Kaufleuten, Soldaten, Bettlern, Schwindlern, Offizieren und Adligen, unter Städtern und Gutsbesitzern, den Damen der Gesellschaft, den Ehefrauen, Pilgerinnen und Dirnen Heilige und Verbrecher gab – und dies Gefühl bestätigte sich ihm bei der Lektüre der Kirchengeschichte. In Kiew gab es ohnehin, wenn überhaupt Geschichte, nur Kirchengeschichte und auch diese in einem anderen Sinne als im Westen. Mit utopischer Moral und politischer Schwärmerei sei dem Volk nicht beizukommen. Auch das berühmte Mitleid mit den Bauern, die in Unfreiheit dahinlebten, schien Lesskow zur Lösung des Problems nicht zu genügen. Darin unterschied er sich von den Sozialisten aller Farben. Er fand die höhere Idee im Christentum, doch auch dies nicht im Sinne der sonntäglichen Predigt, sondern in der Suche nach dem »Gerechten«. Er fragte: »Wenn nach dem bekannten Volksglauben keine Stadt ohne drei Gerechte bestehen kann, wie soll dann ein ganzes Land bestehen können, wenn in meiner und deiner Seele, lieber Leser, nichts als Schmutz ist?«

Das religiöse und soziale Pathos war Lesskow im Elternhaus eingeimpft worden. Besonderen Einfluß hatte seine Tante Polly, die einen Engländer geheiratet hatte und Quäkerin geworden war. Ein anderer Engländer, Mr. Scott, Nonkonformist wie Lesskows Tante, vermittelte dem gewandten jungen Mann eine Stellung als Vertreter einer englischen Maschinenfirma. Auf Reisen im Dienst der Gesellschaft lernte Lesskow ganz Rußland kennen, den Kontinent vom Schwarzen bis zum Bottnischen Meer, von Polen bis zum Ural. Er wohnte in schäbigen Hotels, schlief in Postwagen, benützte Pferde und Schiffe, lernte Polen, Deutsche, Juden, Handwerker, Geschäftsleute und Popen kennen. Später nannte er diese (drei oder vier) Jahre die schönsten seines Lebens. Er kannte Land und Leute aus Erfahrung wie kein anderer Schriftsteller seiner Zeit. Hier liegt der Ursprung seiner Autorschaft: Die regelmäßig für A. I. Scott geschriebenen Briefe über seine Fahrten und Begegnungen sind die Urzellen seiner literarischen Tätigkeit. Er wurde ermutigt, die Schilderungen journalistisch auszuwerten. Als sie Erfolg hatten, ließ Lesskow sich 1861 in Petersburg nieder und hoffte, von seiner Feder leben zu können. Lebendigkeit und Humor der Beschreibungen wurden anerkannt; hinzukamen Worte aus den Dialekten, aus der Bauern- und Handwerkersprache, Wortspiele und ein mit originellen Wendungen gespickter Dialog, so daß man glaubte, Lesskow sei ein Talent der damals aufkommenden ethnographischen Schule.

Als Berufsjournalist wurde Lesskow in die Auseinandersetzungen der Epoche hereingezogen. Könnte er gegen die Vervollkommnung des Menschengeschlechts sein? Aber seine Herkunft, die im Alltagsleben gewonnene Menschenkenntnis und die Schärfe der Beobachtungsgabe hielten ihn von den Einseitigkeiten der radikalen Hitzköpfe ab. Im Jahre 1862 wurde St. Petersburg durch eine Feuersbrunst erschreckt. In einem Artikel darüber hatte Lesskow erwähnt, daß man Nihilisten und unruhige Studenten als Urheber verdächtige, und forderte eine Untersuchung der Schuldfrage. Die Radikalen fühlten sich von ihm verraten; die liberalen Blätter boykottierten Lesskows Beiträge. Der Vorgang trug dazu bei, daß Lesskow zur Erzählung überging. 1863 erschien »Schafochs«, seine erste Novelle. Im Jahr darauf kam der Roman »Kein Ausweg«; in ihm glaubte sich der süße Pöbel karikiert und fiel geschlossen über ihn

her. Verbittert schrieb Lesskow im Ausland einen zweiten politischen Roman, »Bis aufs Messer«, wo er die Nihilisten als eine Bande von Taugenichtsen und Halbkriminellen darstellte. Das war unverzeihlich: Lesskow wurde auf Lebenszeit zur Vogelscheuche der Petersburger Doktrinäre.

Mit der »Klerisei« wandte er sich an ein anderes Publikum und fand es. Die Kaiserin Maria Alexandrowna, die Frau Alexanders II., vermittelte ihm eine Stellung im Kultusministerium, so daß Lesskow ohne Sorgen leben konnte. Seine weiteren Schicksale muß man den Erzählungen entnehmen. Nicht einmal über seine Ehe sind nähere Umstände bekannt. Er starb 1895, nachdem er sich aus den Kampfpositionen der Orthodoxie gegen den Pietismus und Protestantismus gelöst hatte und journalistisch mit den gemäßigten Reformern in Berührung gekommen war: Die offizielle Kritik, sozialistisch verbohrt, änderte ihre Meinung über ihn nicht mehr.

Außer den Geschichten aus dem Leben der Geistlichkeit schrieb Lesskow Erzählungen, welche stofflich und sprachlich keine Parallelen in der klassisch sich glättenden Literatur Rußlands haben. Seine Vorliebe für Anekdoten, Wortspiele, Berufssprachen der Militärs und Kaufleute, aus dem Milieu der Weltstadt St. Petersburg, der einzigen, die Rußland damals hatte, für verschachtelte Handlung, krasse Abenteuer und überraschende Lösungen steht in Gegensatz zu der ruhigen und vornehmen Schilderung bei Tschechow oder Turgeniew. Er liebte groteske Späße und originelle Charaktere. Tugenden und Laster beschreibt er mit der gleichen Glaubwürdigkeit in Geschichten wie »Die Schildwache«, »Der Toupetkünstler«, »Anziehende Männer«, »Pan Wischnewski« oder »Der ungetaufte Pope« (wo finsterer Aberglaube die bäurische Welt regiert) und dem immer wieder in die Tasche zurückkehrenden »Heckrubel«. Der Hausmeister Pawlin ist eine fast dämonische Figur, und Domna Platonowna, die Petersburger Kupplerin, sucht in der Weltliteratur ihresgleichen.

Lesskows Großsprecher und Frauenjäger sind genauso wahr wie seine reinen Frauen und Mädchen. Das läuft nicht auf Konstruktionen *ex negativo,* auf eine Verkehrung der Vorzeichen, hinaus, obgleich das Bild des »Gerechten« die Lesskowsche Moral bestimmt. Auch der böse Mensch hat bei Lesskow seine Größe und kann uns, wie die »Lady Macbeth von Mzensk« zu Teilnahme oder, wie der harte Hausmeister Pawlin, der am Ende betrogen wird, zum Mitleid bewegen. Einen Höhepunkt realistisch-poetischer Gerechtigkeit erreicht Lesskow in seiner Erzählung von einem gefangenen Bären »Das Tier«. Spielen in der »Klerisei« Lesskows Ideen, das Gegeneinander des modernen Zeitgeists und gebundener Frömmigkeit, noch eine Rolle, so sind die Erzählungen ideologiefrei; in ihnen tritt, wie Hofmansthal gesagt hat, eine gewisse Seite des Russen, »das eigentlich Furchtbare, aber zugleich Gewaltige« in epischen Zügen ans Licht. Nur bei ihm gibt es so viele Sonderlinge, Krüppel und Zwerge, Soldaten vom geprügelten Muschik bis zum betenden General, die Liebhaber schöner und leichtfertiger Frauen und die Fixierung dieser Männer auf einen einzigen Trieb, den sexuellen – und das alles unterhaltsam, witzig, ironisch, kunstvoll befrachtet mit Abschweifungen und in stummer Entfernung von jeder Spiritualität.

In seinen letzten Jahren schrieb Lesskow eine Reihe legendenhafter Geschichten. Die schönsten von ihnen sind in dem Band »Von Gauklern, Heiligen und Hetären« der deutschen Ausgabe zusammengestellt. Am berühmtesten sind »Der Gaukler Pamphalon« (1887) und »Die schöne Asa« (1890). Ihre Quellen sind die altchristlichen

Überlieferungen von Säulenheiligen, bekehrten Hetären und Gottsuchern. Sie spielen in Syrien, Ägypten und Kleinasien. Die beliebtesten Städte sind Alexandrien, Konstantinopel und Antiochia. Das Schema ist variabel, ruht stets auf gleichen Voraussetzungen: Der reiche Mann verzichtet auf Geld und Gut, geht in die Wüste – und findet nichts. Nachdem er dreißig Jahre auf einer Säule gestanden hatte, fand der Patrizier Hermius bei dem fröhlichen Gaukler Pamphalon das Ideal des Lebens. In der Legende der schönen Asa wird das Leben der Hetären unter das Motto gestellt »denn die Liebe deckt der Sünden Menge zu«. Das Motiv von der Sünde als Weg zum Heil beruft sich nicht auf das Neue Testament, sondern auch auf uralte, vorbiblische Religionen im Orient, wo die geheimnisvoll-anziehende Liebe der Frau einen kultischen Sinn hatte und den Mann erlöste.

Lesskow nennt als Quelle Antonius d. Gr., den ägyptischen Mönchsvater, den hl. Sabbas von Palästina, den Archimandriten Theodosius von Jerusalem und Johann Klimakos, den Autor der »Himmelsleiter« des mystischen Aufstiegs. Die Legende vom gewissenhaften Daniel (der uns eher gewissenlos erscheint) beruft sich auf Isaak den Syrer und eine Briefstelle des Isidor von Pelusium: »Leidenschaft ist nicht weitsichtig, Haß aber macht blind.« In der Legende vom heiligen Gerassim wird die Fabel von einem wilden Tier, dem Löwen, als Begleiter des Menschen variiert.[2] Auch Laotse, der chinesische Dichter, taucht in einem Motto auf. Die Erzählung vom Bösewicht von Askalon (»eine Begebenheit im Kerker des Herodes, nach syrischen Überlieferungen«) benützt als Motto Cesare Lombroso, der behauptete, der Verbrecher werde als solcher geboren, sei also nicht verantwortlich. Eine Art Gesamtstichwort für diese Geschichten ist Jesu Wort, »Zöllner und Huren werden eher ins Himmelreich eingehen als ihr«.

Die Heiligenlegenden der russischen Kirche spielen im Glauben des Volkes eine ähnliche Rolle wie der Heiligen- (und Reliquien-)Kult bis zum siebzehnten Jahrhundert im Katholizismus. In Form von Heiligenkalendern oder nach Namen angeordneten Postillen haben sie Frömmigkeit und Askese bestimmt, vor allem hatten sie Vorbildcharakter; ähnlich wie die Ikonen spiegeln sie das heilige Urbild. Das wichtigste Buch der Gattung ist das »Paterikon« jenes Kiewer Höhlenklosters, das seit dem Jahre 1168 als »Lawra« bezeichnet wird. In Kiew, dem Vorort der russischen Orthodoxie, hatte man seit dem zehnten Jahrhundert Heiligengeschichten in kirchenslawischer Sprache aufgezeichnet. Diese Sammlung, das »Paterikon«, entspricht etwa der *Legenda Aurea* des Westens. Hier weiß sich der Dichter eng mit der Volksfrömmigkeit verbunden. Eine große Zahl von Abschriften und Auszügen bezeugt die Beliebtheit des Werkes.[3]

Die Geschichten der Sammlung regten Lesskow an, auf die frühchristlichen Quellen der Kirche des Ostens zurückzugreifen, auf die Hagiographien der Kirchenväter und frühen Historiker. Hier fand er zwar auch Mönche und Eremiten, aber sie kamen aus einer städtischen Hochzivilisation: Darin lag für ihn die Parallele zur Neuzeit. Aber er tat noch mehr.

---

2 Diese Fabel hat G. B. Shaw zu dem Drama »Androkles und der Löwe« angeregt.

3 Das Paterikon wurde erst im Jahre 1911 wissenschaftlich ediert. Das Buch gehörte dem Kloster und wurde bis dahin nur von der Klosterdruckerei, in sprachlich und stilistisch erneuerten Fassungen, unters Volk gebracht. Eine zweite wissenschaftliche Ausgabe, 1929 von der Akademie der Wissenschaften der Ukraine, wurde von der sowjetischen Zensur unterdrückt.

Lesskows Legenden lassen sich nicht als Modernisierungen der alten Texte bezeichnen. Immer wieder schlägt seine Kunst der Schilderung maßloser Leidenschaften durch, die Unbarmherzigkeit der Machthaber, dieVerzeihung der Leidenden, grimmige Härte und lächelnder Humor. Er füllt das fromme Schema der Vorlagen mit einer Fülle naturalistischer Details grausamer, auch erotischer Natur. (Wahrscheinlich haben ihn Gustave Flauberts »Versuchungen des Hl. Antonius« angeregt.) Im »Bösewicht von Askalon« werden die körperlichen und seelischen Qualen des Opfers über etwa hundert Seiten so ausführlich geschildert, daß der Leser ermüdet; sie sind das Gegenstück zu der mit allen Mitteln versuchten Verführung der Gattin des Opfers zur sexuellen Hingabe. Bei der Beschreibung der Ankunft der dreißig alexandrinischen Hetären finden sich fast pornographische Details. Ganz anders als seine schriftstellerischen Kollegen, auch jene von literarischem Rang wie Tolstoi und Turgeniew, hat Lesskow die drastische Erotik nie gescheut; man findet sie in den Beischlafsszenen der »Lady Macbeth von Mzensk«, im »Toupetkünstler«, der »Kampfnatur« und anderswo. Er will in diesen Szenen die Blindheit der Leidenschaft und Blendung der höheren Kräfte des Menschen schildern. Er meint das nicht moralisch oder als Zeugnis tierischer Züge im Menschen, wie sein Jahrhundert meinte. Er sah in der Sexualität eine letzte Steigerung der vitalen Kraft, die freilich fast nur den Männern, der gräßlichen Kraftprotzerei der Adligen gegenüber leibeigenen Frauen und Mädchen, zukommt.

Lesskows Legenden haben mit den Motiven der Verführung, der Sklaverei, der Eunuchen und Bordelle den Rahmen der christlichen Gesellschaft überschritten, und so darf man sich nicht wundern, wenn auch die Welt des Korans und von Tausendundeinenacht beschworen wird. In ihnen sind alttestamentliche Geschichten mit erotischem Hintergrund benützt worden, die Erzählung von Joseph und Potiphars Weib und das Hohelied. Die Fabeln von reichen Kaufleuten, deren Schiffe in einem Seesturm verlorengehen, wie im »Kaufmann von Venedig«, sind ebenso orientalischen Ursprungs wie die Befreiung edler Damen aus den Händen von Händlern oder der Menschenraub durch Nomaden und die Flucht des Protagonisten:

»So legte er denn die Kette auf einen Stein, mit einem andern Stein begann er auf die Kettenglieder loszuhämmern, zerschlug so endlich die Kette und warf den an ihr hängenden schweren Balken ab; darauf erstach er mit seinem Messer das Kamel und trank das Wasser, welches im Magen des Tieres war. Es war nicht trüb, aber klebrig wie Schleim, trotzdem aber trank er sich satt daran, schwang sich auf das Roß des Barbaren und galoppierte in die Wüste hinaus. Er stürmte in jener Richtung dahin, in welcher seiner Meinung nach die Länder der Getauften liegen mußten.«

Indem sich Lesskow auf einen Orient einließ, der fern von Rußland und fern vom Stil der frommen Legende ist, sich einließ auf Fantasie, eine Traum- und Wunschwelt, auf Zauber und Geister, auf eine Welt, die das Gegenteil europäischer und christlicher Moral evoziert, brachte er das höchste Geistige in das Sinnlichste, wie im Märchen. Die Abenteuer gehen ins Groteske, Frivole und Brutale über, aber das Unzüchtige ist nicht gemein, wie der Fromme kein Puritaner ist. Das Niedrige und das Hohe begegnen einander, der Fürst dem Bettler, der Gaukler dem Eremiten. Wir fühlen uns in der weitesten Fremde zu Hause – weil das Menschliche überall das gleiche ist.

In seinen Märchen und Legenden hat Lesskow seiner Zeit einen Spiegel vorgehalten. In ihrer von der Gegenwart Rußlands und Europas abgelösten Sphäre zeigt er sein

Ideal, den »Gerechten«. Doch nicht nur in Legenden und Märchen erreicht der Gerechte die Befreiung vom in sich selbst gefangenen Ich. In einer der letzten Erzählungen, dem »Tal der Tränen« (1892), der Geschichte einer schrecklichen Hungersnot, wie sie Rußland immer wieder überfällt, griff Lesskow in seine Kindheit zurück, wo er als »junger Herr« auf dem elterlichen Gut lebte. Es ist eine »Rhapsodie« des Elends, des Sterbens, des schwärzesten Aberglaubens und abscheulich irregeleiteten Brauchtums. Kindstötung, Prostitution, Kannibalismus und die gemeinsten Laster werden alltäglich, denn »alle höheren Ziele des menschlichen Daseins waren vergessen«. Der Geist stumpft ab, die Seele wird verhärtet. Die furchtbarsten Nachrichten sind nicht mehr als eine Zerstreuung der Gemüter – »wie eine Art Feuilleton«.

Da taucht im letzten Drittel eine etwas sonderbare Dame auf. Sie heißt Polly wie jene Tante, welche den jungen Lesskow durch ihr tätiges Christentum beeindruckt hatte. Sie sucht »das Rechte«:

»Sie schickte zum Gemeindegeistlichen und bat um eine Bibel. Allein es war im ganzen Sprengel keine Bibel aufzutreiben. Man sandte nach Orjol, aber es gab auch in ganz Orjol keine Bibel zu kaufen; man erhielt sie vom Rektor des Seminars geliehen und dazu noch mit der Warnung von seiten des eigenen Geistlichen, ›es sei ein weltliches Buch und nicht ungefährlich zu lesen‹. Es gab mehrere, die der Tante beizubringen suchten, ›die Lektüre der Bibel könne sie verrückt machen‹; trotzdem las sie die ganze Bibel durch und wurde dabei natürlich, wie es vorauszusehen war, verrückt und fing an, offenbare Widersinnigkeiten zu begehen ... Sie äußerte auch, daß sie nur in einem solchen Glauben Kraft finde zu leben und zu wirken, um dem Besseren den Weg zu bereiten, das bereits nahe sei und gewiß kommen würde, wenn ›die Berge und Täler gleich werden und der Löwe neben dem Lamm liegen wird, ohne es zu verzehren‹.«

Tante Polly trifft auf eine gleichgesinnte englische Quäkerin. Beide überwinden Elend, Hunger und Aberglauben, und am Ende besiegt die Liebe selbst den Starrsinn einer Feindin, der Fürstin D., so daß diese ihren Leibeigenen den Freibrief ausstellt. So also hat sich Lesskow – für das Jahr 1840, also zweiundzwanzig Jahre vor der Bauernbefreiung – die Lösung der sozialen Frage vorgestellt, im Geist des Evangeliums, gegen die Amtskirche. Modernes Proletariat kommt bei ihm nicht vor, während Dostojewski davon fasziniert war. Lesskow beruft sich in dieser Erzählung auf Gogol und Turgeniew, welche typisch russische Menschen und Probleme geschildert hätten. Aber den »Gerechten« gibt es bei ihnen nicht, der in einem Meer von Unglück, Laster und Irrsinn schwimmt wie eine Perle im Meer. Der Gerechte hat die Schranke der Ichbefangenheit überwunden in der Liebe zum Nächsten: Das ist der wahre Hunger des *Geistes*. Lesskow läßt das Wort jedesmal gesperrt drucken.

Deutscher Widerstand gegen Hitler

Von Heinz Hürten

Der Widerstand, den Deutsche gegen Hitler leisteten, ist uns noch nicht zu einem so gefestigten Besitz unseres öffentlichen Bewußtseins geworden, daß wir dafür unzweideutige Begriffe besäßen. Dies ist wohl ein Indiz dafür, daß uns dieses Verhalten

kleiner Gruppen von Tapferen, das den spezifisch deutschen Traditionen des staatsbürgerlichen Gehorsams und der Achtung vor dem Staat zuwiderlief, immer noch fremd oder wenigstens nicht ganz zu eigen geworden ist – jedenfalls haben Historiker und Politikwissenschaftler noch einiges zu tun, um das historische Phänomen des Widerstandes vor Mißdeutung durch falsche kategoriale Bestimmungen zu bewahren.

Der Terminus »Widerstand« ist nicht quellengemäß – eine Beobachtung, die zu denken gibt. Wir belegen heute bestimmte Vorgänge mit einer Bezeichnung, die den Handelnden fremd war. Lediglich in den Flugblättern der »Weißen Rose« und in einer nur mittelbar überlieferten Aussage des Generalmajors v. Tresckow findet sich m. W. das Wort »Widerstandsbewegung«. Von solchen Ausnahmen abgesehen, sprach man in Deutschland nicht vom Widerstand, noch weniger von Widerstandskämpfern, Widerstandsgruppen oder gar einem »Untergrund«. Solche Ausdrücke stammen zu einem guten Teil aus der französischen Résistance und anderen Organisationen des Kampfes gegen Hitler und die Deutschen in dem von ihnen besetzten Europa. Diese Widerstandsbewegungen gingen von anderen Voraussetzungen aus und hatten auch nicht exakt das gleiche Ziel wie die Deutschen, die sich gegen Hitler und seine Absichten stellten. Wenn wir derart differenzierte Vorgänge mit ein und demselben Ausdruck belegen, laufen wir Gefahr, uns den Blick für die Eigenart eines jeden zu verstellen und Wesentliches zu verkennen.

Es entspricht unserer ständigen Erfahrung, daß der deutsche Widerstand, der sich fernab von aller Guerilla-Romantik und ohne das Pathos des offenen Kampfes in der nüchternen Alltäglichkeit ordnungsgemäßer Berufs- und Lebenspraxis vollzog, durch solche Begrifflichkeit nur zu leicht in seiner inneren Problematik verkannt wird, andererseits ist gerade in der letzten Zeit eine Tendenz unübersehbar geworden, mit dem Wort »Widerstand« sehr unterschiedliche Vorgänge, sogar aus verschiedenen historischen Epochen, gleichmäßig zu belegen, so daß es heute darum geht, das Andenken des Widerstandes gegen Hitler vor Banalisierung, vor Einschmelzung in einen konturlosen Topos zu bewahren, der kritisches und oppositionelles Verhalten ohne Rücksicht auf den Charakter des politischen Regimes meint und in einerlei Weise bezeichnet, gleichviel ob es unter den Bedingungen einer liberal-demokratischen Ordnung oder unter dem Druck eines totalitären Systems erwiesen wird.

Vor einiger Zeit hat diese Auffassung bei einer Darstellung des Widerstandes der Gewerkschaften in geradezu typischer Weise Ausdruck gefunden. Hier wurde darauf abgehoben, daß bei den Freien Gewerkschaften ebenso wie beim DGB die Selbstdarstellung als »Gegenmacht« Tradition geworden sei, die Gewerkschaften darum generell als Organisationen des »Widerstandes« zu betrachten seien. Der Widerstand der Gewerkschaften gegen Hitler wird hier in eine Linie gerückt mit dem Widerstand, den sie den Absichten ihrer Opponenten in der Wirtschaft leisten. So schlägt der Autor einen Bogen von der Zeitschrift »Widerstand«, die der Nationalbolschewist Ernst Niekisch in den 20er Jahren herausgab, bis zu dem von der IG Druck und Papier im Oktober 1983 verlangten »Widerstandstag der Betriebe« gegen die Nachrüstung. Bei einer solchen Gedankenführung läßt sich die Eigenart des gewerkschaftlichen Widerstandes gegen Hitler kaum in seiner Eigenart herausarbeiten, weshalb der Autor auch zu der Forderung gelangt, es gelte einen spezifisch gewerkschaftlichen Widerstandsbegriff zu entwickeln, der vorbeugenden, antizipatorischen Charakter habe, der also die Gegenwirkung gegen die Anfänge zu einem tyrannischen System umfasse. So richtig

die hier zugrundeliegende Beobachtung ist, daß gewerkschaftliche Aktionen regelmäßig in einem totalitären System keine Chance haben und darum von einem Widerstand der Gewerkschaften als solcher gegen die etablierte Macht Hitlers kaum gesprochen werden kann, so irreführend ist die darauf aufgebaute Theorie, daß die Konkurrenz um politische und soziale Macht in einem offenen politischen System schon deshalb Widerstand sei, weil der Konkurrent im Falle seiner Niederlage gehindert werde, Tyrann zu werden, dem Widerstand geleistet werden müsse. Antizipatorischer Widerstand ist ein Widerspruch in sich. Wie man Widerstand auch etymologisch ableiten mag – er setzt in jedem Falle die Aktion eines anderen voraus, der Widerstand des Soldaten den feindlichen Angriff, der Widerstand in der Physik die Bewegung von Körpern oder Systemen, der Widerstand in der Elektrotechnik den Durchgang eines elektrischen Stroms. Sinnvollerweise kann deshalb von Widerstand gegen Hitler im eigentlichen Sinne erst von dem Zeitpunkt an geredet werden, da dieser die Staatsmacht in einer Weise in seine Hände gebracht hatte, die seine Herrschaft schrankenlos und unwiderruflich machte. Gegenüber den umlaufenden Unbegriffen, die rationale Klarheit durch Pathos ersetzen, ist es notwendig, die historische und politische Eigenart des deutschen Widerstandes gegen Hitler deutlich zu machen.

Wenn aber Widerstand nicht Auseinandersetzung mit dem politischen Gegner im Rahmen eines Systems freier Machtkonkurrenz bedeutet, sondern die Etablierung eines Systems voraussetzt, das eben die Möglichkeit zu solchem Wettbewerb ausschließt, dann erscheint es sinnvoll, das Objekt des Widerstandes zu kennzeichnen, das den Widerstand konstituierte. Wie sah die Herrschaft Hitlers aus, gegen die sich das richtete, was wir heute – unscharf und verkürzend – Widerstand nennen? Hierzu zwei Feststellungen:

a) Die Herrschaft Hitlers über Deutschland war totalitär. Sie stellte ein Phänomen dar, das vordem von der politischen Wissenschaft noch nicht zureichend beschrieben worden war und auch durch den klassischen Begriff der Tyrannis nicht sachgemäß erfaßt wird. Die Definitionen für einen modernen Totalitarismusbegriff sind zahlreich und müssen uns hier nicht näher beschäftigen. Für unsere Zwecke genügt es, festzuhalten, daß die Herrschaft Hitlers weit über das Feld des Politischen, wie man dies bislang beschrieben hatte, hinausgriff und keinerlei ihrem Gestaltungsanspruch prinzipiell entzogene Sphären anerkannte, sondern die Gesamtheit des menschlichen, nicht nur des öffentlichen Lebens ihrer Verfügung zu unterstellen strebte. Nationalsozialismus sollte nicht nur die verbindliche Form für den deutschen Staat, sondern auch für die deutsche Gesellschaft, den deutschen Menschen, für jeden Menschen in Deutschland sein. Die nationalsozialistische Ideologie, »Weltanschauung« genannt, so minderwertig sie auch in ihrem intellektuellen Standard war, hielt in diesem System den Platz der allein geltenden, der allein richtigen und alle Fragen entscheidenden Lehre. Daß der totalitäre Charakter des NS-Systems in der Realität dem von der Theorie konzipierten Modell gegenüber Defizite aufwies, in denen die Verwirklichung hinter dem Angestrebten zurückblieb, bedeutet keinen Einwand. Die mit allen Mitteln vorangetriebene, wenn auch zeitweilig durch taktische Rücksichtnahmen gehemmte Tendenz des Nationalsozialismus, alle Lebensbereiche nach seinen Idealen zu normieren, war offenkundig und ist historisch unbestreitbar.

Der allumfassende, totalitäre Anspruch der nationalsozialistischen Herrschaft stieß auf Hemmungen und Gegenwirkungen, unbeabsichtigte wie zielbewußt eingeleitete. Sie wurden von den Machthabern als Widerstand empfunden, auch wenn sie nicht geeignet oder darauf abgestellt waren, das Regime zu beseitigen. Aus dem totalitären Charakter der nationalsozialistischen Herrschaft ergibt sich die Breite des Widerstandsphänomens, welches das Feld des Politischen im überkommenen Verstande ebenso überschreitet wie diese selbst. Dabei konnte im hergebrachten Verständnis »Unpolitisches« unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Herrschaft zum Politikum werden: Bischof Preysing von Berlin mochte für sich in Anspruch nehmen, kein »politischer Bischof« zu sein. Seine Abwehr nationalsozialistischer Bestrebungen, die Wahrung der Rechte und Aktionsmöglichkeiten der Kirche dem Nationalsozialismus gegenüber war nichtsdestoweniger politisches Handeln, weil es auch in der Verteidigung der überlieferten Positionen um die Gestaltung der Gesellschaft und ihrer Ordnung ging, die der Nationalsozialismus zu verändern suchte.

b) Die Herrschaft des Nationalsozialismus vollzog sich trotz aller spektakulären Selbstdarstellung, aller revolutionären Umgestaltung und aller Exzesse zu einem guten Teil im Rahmen unerschütterter Alltäglichkeit. Die Zeitgenossen erlebten die Folgen der Herrschaft Hitlers, die Konsequenzen, die sich daraus für ihr eigenes Leben ergaben, im statistischen Normalfall nur schrittweise, in sehr unterschiedlichen Graden der Bedrohlichkeit und nur im Ausnahmefall als Gefährdung ihrer bisherigen Existenzweise. Gerade die wirtschaftliche Erholung in den Jahren nach 1933, welche die Krisenerscheinungen der vorangegangenen Zeit, Massenarbeitslosigkeit, Unruhen und innenpolitische Instabilität, verschwinden ließ, ließ den revolutionären Umbruch vor der scheinbar wiederhergestellten Normalität in den Hintergrund treten. Widerstand gegen Hitler vollzog sich in der Breite des Phänomens – anders bei den von Anfang an erbarmungslos verfolgten Führern der KPD und in ähnlicher Weise vom Terror Betroffenen – nicht aus der Erschütterung der eigenen Lebensumstände; vielmehr ist kennzeichnend, daß Widerstand regelmäßig im Bereich der eigenen beruflichen oder gesellschaftlichen Existenz geleistet wurde und daß er seinen Grund ebenso wie die Chancen seines Erfolgs oftmals von dorther bezog. Der deutsche Widerstand war nicht wie die Résistance eine (wenn auch lockere) Gesamtorganisation mehr oder weniger fester Gruppen, sondern eine Vielfalt von unkoordinierten Kreisen und mehr noch die Tat von einzelnen, und diese Taten geschahen in der Regel im Zusammenhang der persönlichen Existenz, nicht als außerhalb dieser liegende spezielle Aktivität, zu der man sich eigens zusammengeschlossen hätte. Damit ist freilich das Problem verknüpft, das Anlaß zu moralischer Überlegung bietet: die Verknüpfung von Kooperation und Widerstand, das »Mitmachen«, Mithelfen bei der Durchsetzung nationalsozialistischer Ziele, obwohl man den Nationalsozialismus verabscheute.

Die Kombination der beiden vorangegangenen Feststellungen vom totalitären und gleichwohl scheinbar normalen Charakter der nationalsozialistischen Herrschaft vermag diese Eigentümlichkeit zu erklären. Weil der Nationalsozialismus der Tendenz nach außerhalb seiner selbst keine eigenständige gesellschaftliche Größe anerkannte, beanspruchte er die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens. In dem Maße, in dem jede nach außen wirkende Leistung des Individuums der Gesellschaft zugute kommt,

wurde das Regime in seiner Existenz scheinbar bestätigt, seine vorzuweisende Erfolgsbilanz verbessert. Ein Sportler oder Wissenschaftler mochte den Nationalsozialismus ablehnen; was er an internationaler Reputation gewann, bedeutete eine Zunahme von Prestige für das nationalsozialistische System, das die Trennung von Staat und Gesellschaft nicht mehr gelten ließ. Jeder Beitrag, den der einzelne in seiner normalen, durchschnittlichen Berufsarbeit zum Funktionieren des zwischenmenschlichen Verkehrs leistete, half das bestehende nationalsozialistische Regime stabilisieren, das sich eben dadurch wiederum als bestätigt ausgab. Derartige Stabilisierungseffekte waren so lange unvermeidlich, wie man Glied der vom Nationalsozialismus beherrschten deutschen Gesellschaft blieb. »Passiver Widerstand« ist keine mögliche Verhaltensform gegenüber einer totalitären Herrschaft. Denn dies wirkt nicht eigentlich durch einzelne Anweisungen, deren Befolgung man verweigern könnte, ohne damit die gesellschaftlichen Grundlagen der eigenen Existenz zu gefährden, sondern durch die Veränderung des gesellschaftlichen Lebens, aus dem man nicht ausscheiden kann, ohne die eigene Existenz in Frage zu stellen. Passiver Widerstand ist eine typische Form des Kampfes gegen eine feindliche Besatzungsmacht, deren Befehle man eben darum ignorieren kann (allerdings mit dem Risiko, den darauf gesetzten Sanktionen zu verfallen), weil diese nicht die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens unter Kontrolle hat, sondern darauf von außen einwirkt. Er ist zudem nach den Erfahrungen des Ruhrkampfes gegen die französische Besatzung (wo diese Widerstandsform entwickelt wurde) und vergleichbarer Vorgänge in späterer Zeit nur dann zu mobilisieren und durchzuhalten, wenn dadurch das Ende einer abgelehnten Herrschaft erreichbar erscheint. Aber auch dafür fehlten in Deutschland die Voraussetzungen. Die damals nicht erörterte Alternative zum Leben und Wirken unter dem Nationalismus, das diesen stärkte, auch wenn man dies nicht wollte, hätte geheißen: Aussteigen! Für Aussteiger bot aber das damalige Deutschland keinen Raum. Hier gab es keinen Maquis, keinen Untergrund, in dem man verschwinden konnte. Die Auswanderung, die mancher wählte, aber doch nur einem begrenzten Personenkreis möglich war, bedeutete den Verzicht auf jede Form von Widerstand.

Widerstand in Deutschland ist darum regelmäßig verbunden mit einer mehr oder weniger begrenzten Anpassung an das System, welche die Voraussetzung für die Fortführung der eigenen Existenz unter den bestehenden Bedingungen war. Diese Anpassung war keineswegs immer nur durch die Umstände erzwungen oder aus taktischen Gesichtspunkten gewählt. Vielmehr gab es in zahlreichen Gruppen des Widerstandes Übereinstimmung mit manchen Zielen der Politik Hitlers. Sie bewirkte keineswegs eine Abschwächung des Gegensatzes, wenn sie diesen auch in den Augen Dritter verwischen konnten. Die Kirche wurde nicht deshalb schon zur Komplizin Hitlers, weil sie im Bolschewismus mit ihm einen gemeinsamen Gegner hatte. Die Frage ist vielmehr die, ob die Frontstellung gegen denselben Feind oder die bejahenswerten Leistungen der Regierung Hitler so hoch veranschlagt wurden, daß der Gegensatz davor zurückgestellt wurde. Die Nationalsozialisten haben die Kirche sowenig als Verbündete im Kampf gegen den Bolschewismus betrachtet, wie die Kirche ihm den Nationalsozialismus als mögliche Alternative vorgezogen hat. Dies ist beiden Seiten klar gewesen. So notierte Goebbels über einen antikommunistischen Hirtenbrief des münsterschen Bischofs Galen: »Selbst bei seiner Polemik gegen den Bolschewismus kann er es sich nicht versagen, den Nationalsozialismus so ungefähr

mit ihm auf eine Stufe zu stellen.«[1] Ein weit größeres Hemmnis für einen Widerstand in den Zielen war die Tatsache, daß vielen Zeitgenossen kaum ein anderer Ausweg offen schien als die kommunistische Revolution oder die vernichtende Niederlage im Krieg. Die Herrschaft Hitlers war lange Zeit nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch ohne Alternative. Widerstand als »Fundamentalopposition«, die darauf ausging, sie zu beseitigen, erhielt erst dann eine reale, wenn auch immer noch geringe Chance, als die Gefahr eines neuen Krieges mit der Wiederholung der Niederlage am Horizont stand und als Folge der nationalsozialistischen Politik das *Finis Germaniae* zu erahnen war.

Die Kommunisten – und zeitweise Teile der Sozialdemokraten, die an sie heranrückten – bildeten freilich die Ausnahme. Auf ihre revolutionäre Zielsetzung festgelegt und sich damit außerhalb der von ihnen abgelehnten deutschen Gesellschaft stellend, boten sie zwar eine politische Alternative zum Bestehenden, die aber kaum Anhänger jenseits der eigenen Reihen gewinnen konnte. Die Kommunisten sind auch aus diesem Grunde nicht typisch für das Phänomen des deutschen Widerstands.

Bei unserer Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten des deutschen Widerstandes stoßen wir auf einen negativen Befund, der zunächst unverständlich erscheinen mag: Nach der Durchsetzung des nationalsozialistischen Machtanspruchs im Innern durch die sogenannte Gleichschaltung gab es keinen Ausdruck von Unzufriedenheit, Nichtübereinstimmung mehr, der sich in den Formen vollzogen hätte, die herkömmlich waren und heute wieder üblich sind: Demonstration, Streik, Pressekampagnen. Die wenigen Ausnahmen, welche die Forschung ermittelt hat, sind an Zahl und Wirkung so gering, daß sie bei einer allgemeinen Betrachtung der Situation außer Ansatz bleiben müssen. Vielmehr ist zu konstatieren, daß die Sicherheitsorgane von Staat und Partei eine so weitgehende Kontrolle über die Öffentlichkeit zu errichten wußten, daß offener Massenprotest nicht zustande kam. Darüber hinaus bleibt die Frage, ob überhaupt Unzufriedenheit in solcher Breite vorhanden war, daß sie ein Potential für große Aktionen hätte darstellen können, wenn solche möglich gewesen wären. Die Hinnahme der nationalsozialistischen Herrschaft, wenn nicht gar ihre Bejahung durch große Teile deutscher Bevölkerung, ist lange Zeit so stabil geblieben, daß zu offenem Protest gegen das System – und nicht gegen einzelne seiner Maßnahmen – nur wenige bereit gewesen wären, auch wenn das damit verbundene Risiko für Leib und Leben geringer gewesen wäre. Wie die vom Sicherheitsdienst der SS gelieferten Berichte über die innere Lage erkennen lassen, war bis in den Sommer 1944 hinein das Vertrauen der Deutschen auf Hitler kaum erschüttert. Mit diesem grundlegenden Tatbestand hatte ein planvoller Widerstand zu rechnen, unsere Betrachtungen über diese Vorgänge dürfen darüber nicht hinweggehen.

Nicht zuletzt darum blieben auch alle Aktionen ohne erkennbare Wirkung, die durch Flugblattpropaganda oder Parolen an Häuserwänden die Herrschaft der Nationalsozialisten untergraben wollten. Solches mochte die Gegner Hitlers, die Zweifler und Kritiker, bestärken, war aber kaum geeignet, das irrationale Vertrauen, das die anderen auf Hitler setzten, zu zerstören.

---

1 Zitiert bei Hans Günter Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. In: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag. Berlin 1983, S. 389; in dieser Zeitschrift 6/84, S. 564.

Aus solchen Gründen blieb der »Fundamentalopposition« nur der Staatsstreich, der Sturz Hitlers, die Auswechslung der Staatsspitze auf dem Wege der Gewalt. Aber auch dies schien den dazu Entschlossenen nur aussichtsreich, wenn der Öffentlichkeit klargemacht werden konnte, daß kein anderer Weg offenstand, um Deutschland vor dem Verderben zu bewahren. Im September 1938 ist ein unmittelbar bevorstehendes Attentat von Offizieren in letzter Minute abgesagt worden, weil die politische Voraussetzung für das Gelingen, die Aussichtslosigkeit, den bevorstehenden Ausbruch eines vernichtenden Krieges auf andere Weise zu verhindern, durch das Einlenken der Westmächte in der Sudetenfrage dahinfiel. Während des Krieges entstand zusätzlich die Möglichkeit der Kooperation mit dem Kriegsgegner, ein Weg, den die »Rote Kapelle« und in einem gewissen Umfang auch General Hans Oster gegangen sind. Staatsstreich und Kampf gegen das System in Zusammenarbeit mit dem äußeren Feind konnten mit Aussicht auf Erfolg nur von denen unternommen werden, die einen Platz im Führungsapparat des sog. Dritten Reiches besaßen. Der Zusammenhang von Kooperation und Widerstand wird hier schlagend deutlich. Sabotage, fehlerhafte Herstellung oder absichtsvolle Beschädigung von Kriegsmitteln mit dem Ziel, die Effektivität militärischer Operationen zu beeinträchtigen, wäre hingegen vielen möglich gewesen, die in der Rüstungsindustrie arbeiteten, ist aber aufs Ganze gesehen, aus politischer Überzeugung kaum geübt worden, obwohl auch die Flugblätter der »Weißen Rose« dazu aufriefen. Sie war nicht allein wie die Tätigkeit der »Roten Kapelle« mit dem Odium der Feindbegünstigung behaftet, die auch viele Gegner Hitlers nicht meinten verantworten zu können; ihre Auswirkungen betrafen auch die eigenen Landsleute, die Soldaten, die durch unbrauchbare oder fehlende Waffen in unkalkulierbare Gefahren gerieten. Widerstand in der Form der Sabotage verlangte in vielen Fällen den Preis, unbeteiligte Landsleute zum Opfer zu bringen.

Die nüchterne Abwägung der Möglichkeiten eines deutschen Widerstandes, wie wir sie hier anstellen, läßt diesen jedoch im realen Vollzug leichter erscheinen, als er es tatsächlich für die Betroffenen gewesen ist. Abgesehen von den Kommunisten bedeutete für alle ein aktiver Widerstand zunächst ein moralisches Problem. Widerstand war für sie nicht, wie man uns heute manchmal weiszumachen versucht, die Normalform staatsbürgerlichen Verhaltens, sondern ein Ausbrechen aus einer bis dahin für uneingeschränkt gültig gehaltenen Gesetzlichkeit, ein Abweichen von den Traditionen des Gehorsams, der auch gegenüber der launischen Obrigkeit geschuldet war, und des Respekts vor dem Staat als dem Repräsentanten von Gesetz, Kultur und Sittlichkeit. In diesem Prozeß grundlegender Neuorientierung gegenüber Staat und Obrigkeit, der notwendig dem Entschluß zum gewaltsamen Widerstand vorausging, fanden viele den Punkt der Abwendung vom Bestehenden und der neuen Bestimmung ihrer Zielsetzung in der Erkenntnis von der Würde des Menschen als der Grundlage aller gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Der deutsche Widerstand, der den Sturz Hitlers plante, war darum über seine unmittelbaren Ziele hinaus eine Bewegung ethischer und geistiger Erneuerung, die nach der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus einen neuen deutschen Staat wieder möglich gemacht hat. Es war, wie Ernst Jünger als Beobachter des militärischen Widerstands in Paris schrieb, weit mehr die moralische Substanz, die zum Handeln drängte, als die politische.[2] Gerade in

2 Ernst Jünger, Das zweite Pariser Tagebuch. In: ders., Werke Bd. 3. Stuttgart 1962, S. 262.

dem deutlichen Hervortreten der ethischen Motivation vor der konkreten politischen Zielsetzung wird der besondere Charakter des aktiven deutschen Widerstandes sichtbar, dem deshalb kaum historische Parallelen an die Seite gestellt werden können. Eben darin erweist er auch seine Qualität als moralische Erneuerung, die der staatlichen Neugründung in Deutschland vorangehen mußte.

Das Phänomen der »Fundamentalopposition« ist nur ein Teil aus dem viel breiter gelagerten Widerstand gegen Hitler. Daneben standen andere Formen, die sich nicht in großen auf Umwälzung angelegten Aktionen äußerten, aber gleichwohl nicht unwirksam blieben. Die Forschung der letzten Jahre hat sich bemüht, diese Erscheinung begrifflich zu fassen und einer Inflation des Begriffs »Widerstand« durch entsprechende Differenzierung entgegenzuwirken. Noch ist keine definitive Klarheit der Begriffe und entsprechende Festigkeit der Terminologie erreicht. Aber man ist sich einig darüber, daß der aktive Widerstand keineswegs die einzige Form war, in der die Opposition der Deutschen gegen das System Hitlers ihren Ausdruck fand. Aber weil diese Formen der Opposition über eine weite Skala verteilt sind, lassen sie sich nur schwer ein- und demselben Begriff zuordnen. Es war gewiß eine Form von Widerstand, wenn ein Münchner Bürger den Umweg durch das sogenannte »Drückebergergäßchen« nahm, um nicht dem Denkmal für die nationalsozialistischen Gefallenen an der Feldherrnhalle den Hitlergruß erweisen zu müssen. Aber es geht nicht an, eine solche Haltung mit demselben Wort zu bezeichnen wie die Tätigkeit des Grafen Stauffenberg. So unterscheidet die Forschung in der Regel neben dem aktiven Widerstand, der auch als »Fundamentalopposition« bezeichnet wird, Formen von Widersetzlichkeit gegen das nationalsozialistische Regime, die nach Absicht und Wirkung begrenzt, gleichwohl aber nicht ohne politische Konsequenzen waren und sehr wohl ihre Bedeutung für Erfolg oder Mißerfolg von Maßnahmen des Regimes haben konnten. Man hat angeregt, vom aktiven Widerstand die sog. »Resistenz« abzuheben (die andere aus sprachlichen Gründen lieber als »gesellschaftliche Verweigerung« kennzeichnen möchten), ein Verhalten, das darauf hinauslief, den nationalsozialistischen Idealen für die eigene Person und den eigenen Lebenskreis keine Geltung zuzubilligen, sondern an überkommenen Werten und Normen festzuhalten, also nicht »mitzumachen«, wie es im Jargon der Zeit hieß, sich innerlich nicht »gleichschalten« zu lassen. Aber damit sind die Formen eines oppositionellen Verhaltens, die im sog. Dritten Reich auftraten, noch nicht vollständig erfaßt. Andere Autoren haben eine Skala von differenzierten Verhaltensformen oppositioneller Art entwickelt, die von punktuellen Äußerungen der Unzufriedenheit über die Verweigerung der Anpassung an nationalsozialistische Normen bis zum formellen öffentlichen Protest reicht, der die Übergangsstufe zum aktiven Widerstand im eigentlichen Sinne darstellt. Eine solche Skala (die nicht mit den Stufen eines individuellen Entwicklungsprozesses verwechselt werden darf) soll den unzweifelhaften Befund begrifflich erfassen, daß es unterhalb der Schwelle zur Aktion mit dem Ziel des gewaltsamen Regierungssturzes Formen des Widerstandes gab, die anders als privat geäußerter Unmut politische und gesellschaftliche Bedeutung besaßen. Diese Verhaltensformen als politischen Widerstand zu qualifizieren, setzt allerdings die Rahmenbedingungen eines totalitären Systems voraus, das auf vollständige Gleichschaltung und widerspruchslose Zustimmung angelegt ist. Das nationalsozialistische System registrierte, wie uns zahlreiche Berichte der Sicherheitsorgane erkennen lassen, Opposition, Zersetzungsarbeit und Feind-

schaft, also Widerstand, überall dort, wo der allgemeine Geltungsanspruch der nationalsozialistischen Normen durch die Aufrechterhaltung anderer, eben nicht nationalsozialistisch bestimmter Werte eingegrenzt und in Frage gestellt wurde. Solcher Widerstand vollzog sich nicht allein auf dem Felde abstrakter Prinzipien. Indem er die Verbindlichkeit der nationalsozialistischen Weltanschauung beschränkte oder gar ganz ablehnte, wies er zugleich die daraus erfließenden praktischen Konsequenzen ab. Weil aber ein totalitäres System keine dissentierende Gruppe integriert, mußte das nationalsozialistische Regime diese entweder als Feinde aus der »Volksgemeinschaft« ausstoßen – oder, wo dies aus politischen Gründen nicht möglich war, den Konflikt mit ihr verbergen, also die eigenen Zielsetzungen zurückstellen, die einen solchen Gegensatz offenkundig gemacht hätten. Dies war beispielsweise der Fall bei der unverkennbaren Kirchenfeindschaft des Regimes, die gleichwohl vor der Existenz der Kirchen haltmachen mußte. Die offene Auseinandersetzung mit den Kirchen wurde auf den Endsieg verschoben, den Zeitpunkt, an dem man stark genug zu sein glaubte, um keinerlei innenpolitische Rücksichten mehr nehmen zu müssen. Nichtanpassung, Verweigerung des »Mitmachens«, Ablehnung nationalsozialistischer Wertkategorien waren darum wichtige Instrumente, den Zielsetzungen des Regimes entgegenzuwirken. Sie griffen freilich nur dort, wo sie im Publikum so breit verwurzelt waren, daß sie unter machtpolitischen Gesichtspunkten bedeutsam wurden. Unter diesem Gesichtspunkt kann man selbstkritische Bilanzen aufstellen, was die Deutschen unter Hitler verhindert haben und was sie geschehen ließen.

Nichtanpassung, Wahrung der eigenen moralischen Identität und die damit verbundene Ablehnung der nationalsozialistischen Gedankenwelt konnte durchaus auch unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Herrschaft demonstriert werden, etwa durch Beteiligung am kirchlichen Leben. Denn dieses war ja – abgesehen von den Veranstaltungen der »Deutschen Christen« – ein Vorgang, der sich nicht aus nationalsozialistischen Prinzipien herleiten oder von ihnen überformen ließ. Die Sicherheitsorgane haben diesen Zusammenhang völlig klar erkannt. Die Stapo-Hauptstelle Köln berichtete am 27. März 1934 über eine Wallfahrt Kölner Männer: »Es ist politisch bemerkenswert und aufschlußreich, daß sich die katholische Bevölkerung Kölns, und besonders die Männerwelt, in letzter Zeit stark zusammenschließt und an den kirchlichen Feiern und Veranstaltungen in derart großer Anzahl teilnimmt, wie man es kaum in den Vorjahren jemals erleben konnte. [. . .] Der Grund wird darin zu suchen sein, daß man die gegen die katholischen Verbände usw. getroffenen Maßnahmen nicht billigt und nun in aller Öffentlichkeit zeigen will, daß man nach wie vor treu zur katholischen Kirche steht. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, kommt der Bußfahrt nach Köln-Kalk zweifellos der Charakter einer politischen Demonstration zu.«[3] Aber auch die Bischöfe haben erkannt, daß die politische Basis für das Überleben der Kirche im nationalsozialistischen System in der Treue der Gläubigen lag. In der religiösen Aktivität der Kirchenglieder lag das Hemmnis, welches das Regime veranlaßte, seine Vernichtungsabsichten gegenüber der Kirche zurückzustellen, weil deren Verwirklichung Ablehnung und Empörung ausgelöst hätten, die unter dem Gesichtspunkt der innenpolitischen Machterhaltung vermieden werden mußten.

3 Druck in: Klaus Gotto / Konrad Repgen, Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Topos-Taschenbücher 96. Mainz 1980, S. 131.

Nichtanpassung und die nächsthöhere Stufe des Widerstandes, der öffentliche Protest, waren in besonderer Weise den Kirchen möglich, weil ihnen ein Fundus originärer Werte vorgegeben und vom Regime noch ein begrenzter Anspruch auf Öffentlichkeit eingeräumt war. Eben deshalb zogen sie auch in besonderer Weise die Feindschaft des Regimes auf sich. Von 5 500 katholischen Priestern in Bayern sind 2 000 mit ihm in Konflikt gekommen, d. h., für so viele liegen Akten vor, in denen das Regime seine Maßnahmen festgehalten hat, und die Zahlen für die außerbayerischen Diözesen sagen ähnliches aus. Daß unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Herrschaft Nonkonformität zu einem Phänomen von Widerstand wurde und Nonkonformität Voraussetzung und Vorstufe zu fundamentaler Opposition werden konnte, macht zugleich etwas von der sonst – aufs Ganze gesehen – nur schwer zu ermittelnden Motivation der Handelnden deutlich. Systeminterne Konflikte um Kompetenzausweitung und Machtgewinn, Widerstreben gegen einzelne Maßnahmen von Partei und Regierung aus fachlicher Bedenklichkeit der Experten waren auch innerhalb des nationalsozialistischen Regimes anzutreffen. Aber diese können nicht als Widerstand verstanden werden, wenn sie auch im Einzelfall geeignet oder gar darauf angelegt gewesen sein mögen, bestimmte Aktionen zu verhindern oder zu erschweren, weil sie nicht aus der Absicht erwuchsen, dem Regime eine Grenze zu setzen, sich ihm gegenüber moralisch intakt zu halten oder dieses gar zu beseitigen. Erst durch ein prinzipielles, moralisches Element konnten fachliche Kritik und Spannungen innerhalb des Systems zum Widerstand führen, der eben darin sein differenzierendes Element besitzt.

Der deutsche Widerstand gegen Hitler kann nicht ausschließlich bestimmten Gruppen und Schichten der Bevölkerung zugesprochen werden, darum verbietet es sich, ihn aus einer einzigen Weltsicht oder Überzeugung herleiten zu wollen. Aber umgekehrt gab es Widerstand wohl kaum ohne eine Überzeugung, die härtesten Belastungsproben gewachsen war. Unter diesem Gesichtspunkt haben die Kirchen für den Widerstand eine unerwartete Rolle gespielt. Sie haben sich in vielen Fällen als der Wurzelboden erwiesen, aus dem die in den Widerstand führenden Überzeugungen erwuchsen. »Der Grad der Gefährlichkeit und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird und vielleicht morgen von uns verlangt wird, setzt mehr als ethisch gute Prinzipien voraus«, schrieb Moltke im April 1942 an einen englischen Freund.[4] Widerstand geschah ja keineswegs ausschließlich und vornehmlich um des erwarteten politischen Erfolges willen. Bekannt sind die Worte, mit denen der General v. Treskow dem Grafen Stauffenberg erklärte, daß das Attentat auf Hitler auch dann gewagt werden müsse, wenn davon keine politische Wendung mehr zu erhoffen sei, weil es darum gehe, für die Welt ein Zeichen zu setzen. Aber auch und vielleicht noch viel mehr derjenige, der sich in den schlichtesten Formen innerhalb des eigenen Lebenskreises den Versuchungen des Nationalsozialismus widersetzte, tat dies nicht, um reale Veränderungen zu bewirken, noch viel weniger in der sicheren Erwartung, sich bald wieder auf der richtigen Seite zu befinden. Dies konnte kein Motiv sein, um sich anders zu verhalten, als es erwartet wurde, nämlich mit »Heil Hitler« zu grüßen, mit der Hakenkreuzfahne zu flaggen, schlechthin »mitzumachen«, was alle taten. Was war

4 Freya v. Moltke / Michael Balfour / Julian Frisby / Helmuth James v. Moltke 1907-1945. Anwalt der Zukunft. Stuttgart 1972, S. 176.

denn daran schon gelegen, wenn man in den Kategorien von politischem Erfolg dachte? Nicht ein Propagandaeffekt, der dem Regime schaden sollte, konnte darin erstrebt werden, sondern nur die Wahrung der eigenen moralischen Identität. Solche Haltungen waren um so weniger von der Aussicht auf Erfolg bestimmt, weil ein Ende des Regimes, nachdem es sich einmal stabilisiert hatte, lange Zeit kaum vorstellbar war – bis endlich die lange hinausgezögerte Niederlage im Kriege sich abzeichnete. Widerstand gegen den Nationalsozialismus kann darum nur verstanden werden als Auswirkung tiefer gegründeter Überzeugungen, die den Verführungen des Nationalsozialismus gegenüber resistent waren. Auch hier erweist sich Widerstand wiederum als moralische, das Politische im eigentlichen Sinne überschreitende, aber den Späteren deutsche Politik wieder ermöglichende Größe.

Nichtanpassung bedeutet Vereinsamung. Um sie durchzustehen, war der Zusammenhalt mit Gleichgesinnten eine wichtige Hilfe. Ohne alle konspirativen Absichten konnte die Gemeinschaft Gleichgesinnter zur Zelle des Widerstandes werden, weil sie ihre Mitglieder davor bewahrte, von dem Sog der Propaganda mitgerissen zu werden und sich innerlich gleichschalten zu lassen. Sie konnte auch den stützen, der unter dem Druck des Regimes stand. Die unscheinbare Unterstützungstätigkeit für entlassene und in Not geratene Freunde war formal ebenso legal wie anscheinend unpolitische Gespräche im Freundeskreis. Aber beide konnten politisch bedeutsam werden, wenn sie den einzelnen in seiner Nonkonformität, in der Bewahrung seiner eigenen moralischen Identität bestätigten und bestärkten.

Die Bedeutung solchen informellen, auf Freundschaft gegründeten Zusammenhalts zeigt sich nicht zuletzt in den Kreisen des aktiven Widerstandes. Diese sind sehr oft durchzogen von älteren, vorpolitischen Bindungen, die aus der gemeinsamen Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Schichten, Berufsgruppen oder Truppenteilen erwachsen waren. So spielte für eine Reihe von Mitgliedern der »Weißen Rose« ihre Zugehörigkeit zur Jugendgemeinschaft »Neudeutschland« eine wichtige vorbereitende Rolle für die Aktion im Widerstand.

Schließlich ist auch das Risiko zu bedenken, das mit allen Formen des Widerstandes verknüpft war. Das Risiko war um so höher, je weniger es im voraus zu veranschlagen war. Die staatlichen Gesetze, die zur Niederhaltung der Gegner im Innern verwendet werden konnten, waren oft unklar in ihren Straftatbeständen und gaben dem Ermessen der Richter bei der Bestimmung des Strafmaßes weiten Raum. Daneben aber gab es in dem »Dual State« des Nationalsozialismus den nicht justizförmigen, keiner richterlichen Nachprüfung zugänglichen Unterdrückungsapparat in den Händen der Staatspolizei. Diese ging nach politischem Ermessen, nicht in der Würdigung eines einzelnen fest umrissenen Straftatbestandes vor. Darum konnte niemand, der einen Konflikt mit dem Regime wagte, sich vorher darüber klar werden, wie groß das Risiko war, das er einging. Auch für verhältnismäßig geringfügige Vergehen im Sinne der damaligen Ordnung konnten Repressalien verhängt werden, die tödlich ausgingen. Widerstand im sog. Dritten Reich war deshalb kein Katz-und-Maus-Spiel in der Politik um einen verhältnismäßig niedrigen Einsatz, sondern setzte Bereitschaft zu unkalkulierbarem Risiko voraus. Niemand konnte wissen, wofür er belangt und welche Strafe ihn treffen würde. In dieser Unkalkulierbarkeit der Gefahr für jedes abweichende Verhalten lag ein wesentliches Element des Terrors, der über Deutschland lastete. Dieser war die härteste aller Rahmenbedingungen, unter denen sich der

Widerstand gegen Hitler vollzog, aber weil er dennoch, wenn auch von nur zu wenigen, gewagt wurde, bleibt er ein einzigartiges Ereignis in der Geschichte der Deutschen.

Paul

Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen)*

Von Franz Greiner

Eine katholische Kindheit

Schulen

Die Stadt Leipzig verfügte während der zwanziger Jahre und sicher bis 1933 über ein reiches, differenziertes Angebot an Schulen. Es gab neben den Bezirksvolksschulen Sonderschulen (damals Hilfsschulen genannt), Behindertenschulen, Berufsschulen, Gewerbeschulen und Aufbauschulen. Außerdem spezielle Mädchen- und Frauenschulen. Auch eine Höhere Israelitische Schule war vorhanden. Das höhere Schulsystem gliederte sich in Realschulen, Oberrealschulen, Realgymnasien und Gymnasien. Das System gab es ähnlich für Mädchen. Koedukation war auch auf der Grundschule die Ausnahme. Die drei humanistischen Gymnasien begannen mit Latein in der Sexta, Englisch in der Quarta, Griechisch in der Untertertia und Französisch in der Untersekunda. Ad libitum war Hebräisch (ab Untersekunda). Die Mehrzahl der Schüler ging mit sechzehn Jahren, der Mittleren Reife, ab. Voraussetzung zum Besuch der höheren Schule war der erfolgreiche Abschluß der vier ersten Grundschuljahre. Die Zahlung des obligatorischen Schulgeldes (240 RM jährlich) für den Besuch der höheren Schule konnte bei guten Leistungen und nachgewiesener Bedürftigkeit erlassen werden. Es wurde auch Lernmittelfreiheit gewährt. Das heißt, die Schule stellte bedürftigen Schülern Bücher und Hefte unentgeltlich zur Verfügung.

Paul besuchte ab 1926 die erste katholische Volksschule in der Alexanderstraße. Der Schulweg betrug hin und zurück einhundert Minuten. Eine Straßenbahnverbindung bestand nicht. Paul hatte während der vier Jahre keine Schwierigkeiten mit dem Unterricht. Mit seinen Mitschülern verstand er sich gut, mit seinem Klassenlehrer ebenfalls. Das gilt für die ersten drei Jahre. Im vierten Schuljahr hatte er einen Klassenlehrer, mit dem er sich nicht so gut verstand. Dieser warf ihm vor, er sei ein »Drahtzieher«. Paul verstand wohl den Ausdruck, konnte ihn aber nicht auf sich beziehen. Er sah sich als Organisator der Klasse, wenn es um Spiele oder Unternehmungen ging. Dann hielt er es für selbstverständlich, daß alle auf ihn hörten. Das war in seinen Augen keine »Drahtzieherei«. Trotz des Vorwurfs seines Lehrers vor der Klasse blieb sein Verhältnis zu seinen Kameraden gut, bis er die Volksschule verließ.

Die neue Schule lag in der Scharnhorststraße in der südlichen Vorstadt. Der

---

* Mit Rücksicht auf den Datenschutz wurden Eigennamen in den Territorien westlich und östlich der deutsch-deutschen Grenze zum Teil geändert.

Schulweg betrug zwanzig Minuten. (Straßenbahnbenutzung war nicht möglich.) Die Schule war nach Herder genannt, es war eine Oberrealschule mit starker Betonung naturwissenschaftlicher Fächer. Sie zählte bis zu Pauls Abgang 1200 Schüler. Die Zahl der Lehrer betrug etwas über sechzig. Alle Lehrer unterrichteten nur zwei, allenfalls drei Fächer. In den vier Jahren, in denen Paul die Schule besuchte, ist kaum eine Unterrichtsstunde ausgefallen. Die Absenzen der Schüler durch Krankheit oder Verhinderung betrugen pro Jahr durchschnittlich pro Schüler zwei Tage. (Paul hat vier Jahre lang das Klassenbuch geführt.) Es gab in jeder Klasse eine Sitzordnung auf Grund der Leistungen im Unterricht, vom Primus bis zum Letzten der Klasse. Die Zahl der Sitzenbleiber war hoch, in der Unterstufe höher als in der Mittel- und Oberstufe. 1930, als Paul Herder-Schüler wurde, zählte die Schule 120 Sextaner; sie wurden in vier Sexten aufgeteilt. Die Klasse von Paul blieb zusammen bis einschließlich Untertertia.

Da gingen von 27 Schülern 24 ab, 18 davon hätten die Untertertia wiederholen müssen.

In der Unterstufe wurde Auswendiglernen verlangt. Das galt vor allem für die Fächer Deutsch (Grammatik, Syntax, Rechtschreibung), Englisch, Geschichte, Erdkunde und Botanik. Gedächtnistraining stand hoch im Kurs. Das Training im Auswendiglernen hat den Schülern genützt, wurde von niemandem abgelehnt, man kannte damals keine anderen Lernmethoden. Wenn es auch zu kräftigen Konkurrenzen unter den Schülern führte, hat es der Freundschaft und Kameradschaft der Jungen nicht geschadet.

Die Behandlung der Schüler durch die Lehrer war unterschiedlich. Professor Holmann, der Zeichenlehrer, zögerte nicht, einem Schüler, hinter dessen Malereien er Allotria vermutete, mit dem Lineal eins über den Kopf zu geben, daß das Blut spritzte. (Man darf so etwas nicht nach heutigen Maßstäben bewerten. In der Klasse waren zwei Schüler, die jeden Montag in der Pause ihre blauviolett geschlagenen Hinterteile vorführten — väterliche Erziehungsarbeit am Wochenende.) Andere Lehrer waren umgänglicher, zumal dann, wenn sie die letzte Unterrichtsstunde am Vormittag zu halten hatten. (Der Unterricht begann im Sommerhalbjahr um 7.15 und endete um 12.45. Im Winter entsprechend um 8.15 und um 13.45.) Herr Kanz war ein solcher Lehrer. Er gab Musik. Er hat den Jungen das Singen vom Blatt beigebracht, arbeitete aber grundsätzlich nur die Hälfte der Unterrichtszeit. Während der letzten zwanzig Minuten spielte er Klavier, meist preußische Märsche, oder er erzählte von seiner Arbeit mit Herrn Streckfuss, dem Baritonbuffo der Leipziger Oper, mit dem er Rollen einstudierte. Zu Paul hatte er ein gebrochenes Verhältnis. Er hat sich von ihm während der vier Jahre mehrmals die Hände vorzeigen lassen und ihn jedesmal gefragt: »Spielst Du Klavier oder Geige?« Und da Paul verneinte, schüttelte er den Kopf und sagte mehr zu sich als zu Paul: »Immer dasselbe. Die die geeigneten Hände haben, lernen kein Instrument.«

Der Klassenlehrer Pauls von Sexta bis Quarta war Herr Dr. Sunderlich, ein rundlicher Herr mittleren Alters. Er machte einen gemütlichen Eindruck, bot aber, wenn er in Form war, einen vorzüglichen Unterricht. Er gab Deutsch: Rechtschreiben, Grammatik, Syntax. Wenn die Schüler wollten, konnten sie viel bei ihm lernen. Grammatik und Syntax bot Sunderlich analytisch an — für die später zu erlernenden Sprachen waren solcherart Kenntnisse von großem Wert. Wenig Interesse zeigte

Sunderlich an Lyrik. Was in den beiden ersten Schuljahren die Lesebücher an Gedichten anboten, war zum Teil Kitsch.

Herr Sunderlich litt unter Müdigkeit. Es läßt sich nicht feststellen, ob dies schon vor Eintritt Pauls in die Herderschule der Fall gewesen war. Nach 1930 jedenfalls mußte Sunderlich häufig im Unterricht zwanzig Minuten schlafen. Er setzte sich ans Pult, legte den Kopf auf die verschränkten Arme und machte seine Husche (sächsischer Ausdruck für Minuten- oder Kurzschlaf). Während er schlief, gab Paul Unterricht (ein Jahr lang): Wortbestimmung im Satz nach Numeri, Tempora, Modi, Genera usf. Meist mit Hilfe eines Satzes an der Tafel. Kein Mitschüler hatte gegen diese Form des Unterrichts etwas einzuwenden. Sie wußten ja warum. Sie hielten Sunderlich weder für einen Faulpelz noch für einen »Fall«, sondern für das Opfer der Umstände. Wenn er nach einer Viertelstunde Unterricht erklärte, er sei in der letzten Nacht erst wieder um 3.00 nach Hause gekommen, glaubten sie ihm das.

Herr Sunderlich war Stadtverordneter, er gehörte der kleinen Fraktion der Deutschnationalen Volkspartei an. Die Sitzungen der Stadtverordneten fanden ein- oder zweimal wöchentlich im Neuen Rathaus, der alten Pleißenburg, statt. Sie waren seit Beginn der großen Depression von 1929 fast immer von Straßenkrawallen begleitet. Es waren nicht die Gewerkschaften, die die Demonstrationszüge organisierten, sondern die Parteien. Zunächst die Kommunisten, später auch die Nazis. Die Sozialdemokraten, die im Rathaus die Mehrheit hatten, versuchten die Demonstrationen zu kontrollieren und nicht ausufern zu lassen. Aber das war schwierig bei den Massen von Arbeitslosen, die mit ihren Stempelgeldern nicht weit kamen und deren Familien hungerten (12 Reichsmark die Woche). Je länger die Depression anhielt, desto wilder wurden die Aufmärsche. Es kam fast jedesmal zu Straßenschlachten, Tote waren dabei nicht selten. Um das Neue Rathaus herum war Bannmeile, sie wurde anfangs von der Polizei, später aber von Einheiten des 10. und 11. Infanterie-Regiments mit gepanzerten Fahrzeugen und schwerer Armierung (im Rahmen der Möglichkeiten der Reichswehr) gesichert.

Für den Deutschnationalen Sunderlich bestand nach jeder Stadtverordnetensitzung — sie fanden immer am Spätnachmittag statt und dauerten bis gegen 22.00 — das Problem: Wie nach Hause kommen? Er wohnte in der (damaligen) Südstraße unmittelbar vorm Connewitzer Kreuz. Die demonstrierenden Genossen hatten ein wirksames System entwickelt, um die das Rathaus verlassenden Stadtverordneten abzufangen, sie zu feiern, wenn es ihre Leute waren, oder sie windelweich zu hauen, wenn es »Bonzen« waren. Sunderlich gehörte zur zweiten Sorte. Er mußte daher so lange im Rathaus warten, bis die Genossen sich verzogen hatten. Das wußten alle Schüler der Klassen, in denen er unterrichtete, und sie akzeptierten die Folgen von Sunderlichs politischer Tätigkeit, auch wenn sie keine Sympathisanten der Deutschnationalen Volkspartei waren.

Warum Sunderlich Paul zum Lehrerstellvertreter gemacht hatte, ist schwer zu sagen. Vielleicht hatte er an Paul einen Narren gefressen. Er hatte ihn schon nach der zweiten Unterrichtsstunde zum »Aufpasser« gemacht. Jede Klasse der Unterstufe hatte damals einen »Aufpasser«. Wenn die Glocke das Ende der Pause angezeigt hatte, ging der »Aufpasser« nach vorn aufs Podium und rief »Hinsetzen! Ruhe!« Die Schüler nahmen dann ihre Plätze ein, sprachen wohl noch leise miteinander, bis die Tür aufging und der Lehrer eintrat. Wer sich nicht an diese Ordnung nach dem

Klingelzeichen hielt, dessen Name wurde vom »Aufpasser« an die Wandtafel geschrieben. Wessen Name öfter da erschien, der mußte mit einer Eintragung ins Strafbuch rechnen. Sunderlich, als er Paul zum »Aufpasser« bestimmte, hatte keine Ahnung von Pauls Schulleistungen. Er muß ihn auf Grund von Augenschein (nicht Nachweis) für die Aufgabe für qualifiziert gehalten haben. Er hat sich nicht getäuscht: Die Funktionen, die Paul im Auftrage Sunderlichs ausübte, haben ihn der Klasse nicht entfremdet. Dies war nämlich fast immer die Folge, wenn Schüler Aufgaben übernahmen, die sich gegen Mitschüler richten konnten. »Senioren« oder »Aufpasser« blieben dann häufig über Jahre von ihrer Klasse isoliert. Wenn Sunderlich Paul ganz sicher mochte, so schloß das nicht aus, daß er ihn auch als Blitzableiter, ja als Sündenbock benutzte. Paul, damals noch keine zwölf Jahre alt, mußte herhalten, wenn Sunderlich vor der Klasse auf den damaligen Reichskanzler Brüning schimpfte. Es war die Zeit der Notverordnungen: daß es unverantwortlich sei, einen solchen Kanzler moralisch zu unterstützen, der durch seine Geldpolitik das Reich und alle Deutschen in noch größere Schwierigkeiten führe und der auf diesem Weg auch nicht einem Arbeitslosen zu Arbeit und Brot verhülfe. Aber das sei eben das Gefährliche, daß Politik heute nicht nach Leistung und den sich daraus ergebenden Folgen bewertet würde, sondern nach vorpolitischen Kriterien wie Konfession und Ideologie. Alle in der Klasse wußten, daß Sunderlich mit solchen Scheinmonologen seinen Vorzugsschüler Paul treffen wollte, der aus seiner Sympathie für Brüning und das Zentrum keinen Hehl machte; er hielt das als Katholik, der er war, für selbstverständlich.

Sunderlich hatte sich — wie gesagt — in seinem »Aufpasser« nicht getäuscht. Paul wurde nach dem ersten Zeugnis im Herbst 1930 zweiter der Klasse (von dreißig Schülern). Er hat acht Zeugnisse in vier Jahren in dieser Schule erhalten. Er war — von einer Ausnahme abgesehen, wo er Primus war — immer zweiter. Vor ihm in der Sitzordnung und neben ihm auf der Schulbank saß der Primus Günter H. Dieser war — wie man damals und heute sagt — ein ruhiger Beamter, leise und wach zugleich, politisch sehr interessiert. Der Vater kleiner Angestellter, überzeugter Sozialdemokrat. Günter H. war Mitglied im Arbeiterschwimmverein. Sunderlich mochte und schätzte ihn, hielt ihn aber für zu passiv, um die Klasse zu führen. Günter H. war frei von Neid oder Mißgunst gegenüber Paul, dessen Vorzugsstellung bei Sunderlich und anderen Lehrern. Umgekehrt war es ähnlich: Paul neidete Günter H. nie den Primat in der Leistungshierarchie der Klasse. Paul wollte gar nicht erster sein, er hat das während seines Lebens nie gewollt, dabei sind die Gründe für diese Einstellung nicht durchgängig dieselben. Als er damals in die Herderschule ging, hätte er, um Günter H. zu überflügeln, für den Unterricht mehr arbeiten müssen. Das zu tun, lag außerhalb seines Interesses. Er hatte immer etwas vor, immer etwas zu schaffen, zu organisieren. Damals jedenfalls. So schuf er in Quinta — also mit elf Jahren — eine Klassenzeitschrift, die erste in der Geschichte der Schule. Sie war handgeschrieben, bebildert, hatte sechzehn Seiten und erschien zweimonatlich. Es gab nur ein Exemplar, das wanderte im Verlauf von acht Wochen von einem Schüler zum anderen. Verweildauer pro Schüler ein Tag. Um die Materialien für das Blatt zu beschaffen, gründete Paul eine Klassenkasse — auch dies war neu in der Schule. Die niedrigste Einzahlung pro Monat betrug 10 Pfennige. Die regelmäßigen Einzahlungen erbrachten soviel, daß die Klasse ein Jahr später sich einen Handball kaufen konnte (33 Reichsmark). Das Auffallendste an diesen Aktionen war, daß alle Schüler der Klasse ohne Ausnahme

sich daran beteiligten, daß keiner auf den Gedanken kam zu passen. Paul brauchte damals niemanden zu überreden mitzutun. Vielleicht findet sich solche bedingungslose Gefolgschaft nur bei Jungen dieser Altersstufe.

Als Ende Quarta Sunderlich eine andere Klasse übernahm — das war Ostern 1933 —, wurde Studienrat Könisch Klassenlehrer. Er gab Englisch. Er entband Paul vom Dienst des »Aufpassers« und bemerkte, daß im Falle Pauls diese Funktion nicht mit der eines »Drahtziehers«, der Paul auch sei, kollidiere. Eigentlich benötige Paul für seine Person einen eigenen »Aufpasser«. Ein neuer »Aufpasser« wurde nicht mehr bestellt.

Ostern 33 — das war zehn Wochen nach der Machtergreifung. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte keiner der sechzig Lehrer den Hut genommen oder war gegangen worden. Oberstudiendirektor Dr. Michaelis, ein schon älterer Herr, stand der Schule weiter vor. Bis zu Pauls Abgang hat die neue politische Lage für keinen der Lehrer rechtliche Konsequenzen gehabt. Dabei ist zu bedenken, daß die weitaus größere Zahl der Lehrer — zu diesem Zeitpunkt jedenfalls — (noch) keine Nazis oder Zwangsnazis waren. Von den zwölf Lehrern, mit denen Paul im letzten Jahr Umgang hatte, war nur einer überzeugter Nationalsozialist. Das war Studienassessor Gölitz. Er gab Turnen und Deutsch, bekannte sich freimütig zu Hitler und erwartete von ihm ein »neues« Deutschland. Die Masse der Lehrer, gleich ob sie der SPD oder den Liberalen nahestanden, wartete ab. Nicht so, daß sie das politische Wort in jedem Fall vermieden. Man kommentierte im Unterricht die politischen Tagesereignisse. Man konnte gar nicht anders. Ein Lehrer, der am 2. oder 3. Mai kein Wort über die Massenaufzüge zum Tag der Arbeit (1. Mai) verloren hätte, wäre aufgefallen. Doch geschah das nicht in Form von Lobhudelei, eher mit vorsichtiger Kritik.

Wenn das Durchschnittsalter dieser Lehrer damals zwischen dreißig und fünfzig Jahren lag, dann gehörten diese Männer den Jahrgängen zwischen 1880 und 1900 an. Die älteren von ihnen waren Weltkriegsteilnehmer gewesen. Sie hatten das Ende der Feudalherrschaft in Deutschland erlebt, alle — auch die jüngeren — waren durch die Not der Kriegs- und Inflationsjahre hindurchgegangen. Diese Lehrer waren fast alle Nutznießer der neuen Republik und ihrer Freiheiten. Es gab unter ihnen keine Gestrandeten, keine Erscheinungen sozialen Verfalls.

Sie waren bourgeois in der äußeren Erscheinung und waren sich dabei bewußt, daß mit Klassendünkel und Klassenmoral ein weiterer Aufbau der neuen Gesellschaft nicht möglich sein würde. Aber war dies auch Grund- und Allgemeinüberzeugung, der cantus firmus ihrer Lehrer- und Erzieherexistenz, so hatte doch jeder von ihnen sein eigenes Gesicht und dieses wiederum viele Gesichter, auch solche möglicher Schwäche und Anpassung. Kaum einer war unter ihnen, den man sich damals in SS-Uniform hätte vorstellen können, viel eher und öfter Gesichter, die zu Opfern der Schergen prädestiniert schienen.

Ein solcher war Dr. Noth. Er gab nach Sunderlich der Klasse Deutsch. Er trug Knickebocker und eine Windjacke, fast jeden Tag die gleiche Kluft. Das Gesicht schmal mit tiefliegenden Augen. Was besonders auffiel, war die nach innen gerundete Stirn, ein verquältes Gesicht, ein verquälter Gang. Eine Bergbauernphysiognomie. Er sprach langsam, leise, suchend, ging selten im Unterricht auf das politische Tagesgeschehen ein. Fast immer suchte er nach dem historischen Vergleich. Sein ständig wiederkehrendes Thema war die politische Macht, ob im Fiesco oder im Kohlhaas. Er

vergrübelte sich bei diesem Thema bis in die Anfänge europäischen Denkens über Macht. Sein Kronzeuge war Thukydides, dessen Melierdialog. (Die Schüler — Untertertianer — kannten damals aus dem Geschichtsunterricht nicht mehr als den Namen des Historikers, wußten kaum etwas vom Peloponnesischen Krieg, und doch saßen neben Günter H. und Paul auch noch andere Schüler in der Klasse, die begriffen, warum Noth von diesem Thema nicht loskam.)

Man vergegenwärtige sich, was das damals für junge Menschen waren — Kinder noch mit dreizehn, vierzehn Jahren und doch nicht mehr Kinder — angesichts des offenen Umbruchs der Zeit.

Wenn man sie mit den Jungen zwei Generationen später vergleicht, so verlief ihr Alltag bescheidener, was das Vereinnahmen der Angebote betrifft. Es gab kaum elektronische Unterhaltung — ein bißchen Schallplatte, ein bißchen Radio, sicher — und kaum Motorisierung. Fahrrad und Motorrad dominierten. Aktivität und Leistung mit dem Ziel, für vollgenommen zu werden, erwachsen zu sein unter Erwachsenen, bestimmte den Geist dieser Jungen. Das galt auch im Verhältnis zu den Mädchen. Die Jungen, noch nicht durch jahrelange Koedukation gegenüber dem anderen Geschlecht passiviert, brannten vor Lust, waren viel »schärfer« hinter den Mädchen her, als das heute der Fall ist. Dabei fiel auf, daß ihr Blick fast nie auf jüngere Partnerinnen fiel, sie mußten mindestens gleichaltrig, besser noch: älter sein. Nicht des Alters, sondern der Körperrundungen wegen. Die Untertertia von Paul hatte auf diesem Gebiet einen Leader. Meller, hieß er, sechzehnjährig, weil zweimal sitzengeblieben. Er war der Lehrmeister im Abtasten von Mädchenleibern. (Nach 33 wurde in der Herderschule eine Mädchenoberschule zwangseinquartiert.) Gleich ob Mädchen, Sport oder Schule: das politische Interesse bei den Jungen überwog immer. Sie konnten sich der Politik nicht entziehen. Was auf den Straßen dieser Großstadt geschah, war Politik, und niemand konnte davor die Augen verschließen. Wenn politische Opfer zu beklagen waren — Tote —, war Parteinahme unumgänglich. Und das Pfeifen der Querschläger und der Knall der Platzpatronen um die Bannmeile der Innenstadt — Paul war schon mit zehn Jahren einmal abends in der Beethovenstraße in die Warnschüsse zweier Züge des Meißner Lehrbataillons hineingelaufen — war ja nur ein Symptom dafür, daß mehr als nur ein üblicher politischer Wechsel bevorstand, wenn auch viele Bürger der Stadt, die nicht »braun« waren, das nicht wahrhaben wollten. Diese Großstadtjungen spürten sicher nicht, was im einzelnen kommen würde, wohl aber die bevorstehende Verwerfung der gesamten politischen und sozialen Landschaft.

Waren sie davon begeistert? Wünschten sie den Wechsel herbei?

In der Klasse von Paul und, soweit erinnerlich, in den Parallelklassen gab es keinen Jungen, der Anfang 33 Mitglied des Jungvolks oder der Hitlerjugend gewesen wäre. Meller, der maître d'amour der Klasse, war Mitglied im Stahlhelm, der Kampforganisation der Deutschnationalen, der Partei Dr. Sunderlichs. Aber das war damals noch nicht identisch mit Nazi. Meller war nur deshalb Stahlhelmer — er brauchte wegen seiner Jugend eine Sondergenehmigung —, weil er ein Angeber war. Er wußte, die Uniform macht Frauen und Mädchen kirre. (Ein seltsames Phänomen: die Sensibilisierung, ja Aufputschung der Gefühle der Frauen damals durch die Uniform. Nicht nur die Nazis hatten eine ganze Kollektion von Uniformen, auch ihre Gegner, die Männer der SPD und KPD, alle in der Tradition und in Anlehnung an den

Waffenrock, das Ehrenkleid der Nation, Koppel und Schulterriemen dazu, eine Kluft, die legal nach 1920 nur den Verbänden der Reichswehr zukam. Keine größere Hochstimmung in Leipzigs Straßen, als wenn die Zehner oder Elfer, die beiden Reichswehrregimenter, mit klingendem Spiel aus dem Biwak bei Zwenkau oder Borsdorf durch die Innenstadt in die Gohliser Garnison einrückten: der Mann — der Kämpfer. Die Opfer des ersten Krieges hatten nicht ausgereicht zu erkennen, daß die Zeit solcher Kämpfer vorbei war. Wenn heute jede Art Uniform in der Nähe der Operette, zumindest der Folklore zu stehen scheint, dann sicher auch deshalb, weil Pluralisierung, ja Atomisierung der Geschmäcker und Einstellungen jeden sichtbaren Ausdruck solidarischer Geschlossenheit ausschließt. Aber nicht nur. Der zweite Krieg und die Uniformära davor haben Erziehungsarbeit geleistet.)

Nein, begeistert waren die vierzehnjährigen Herderschüler über die politische Entwicklung nicht. Sie verhielten sich fast genauso abwartend wie ihre Lehrer. Nicht aus Angst, sondern aus der Überzeugung: es wird, es muß sich zeigen. Immer waren sie daher auf der Suche nach politischer Information und politischem Gespräch. Fragen um ihre weitere berufliche Zukunft bewegten sie nicht. Günter H. und Paul erörterten nach Papens Amtsantritt jeden Tag die Lage. (Beide waren empört darüber, daß nach Brüning plötzlich ein Mann Kanzler geworden war, dessen Namen sie vorher noch nie gehört hatten.)

Die Ära Schleicher ging fast kommentarlos vorüber — die Tage seiner bescheidenen Macht fielen weitgehend mit den Weihnachtsferien zusammen. Dann 30. Januar. Am 2. Februar Platzmusik nachmittags auf dem Augustusplatz. Wie gewöhnlich eine Traube von Menschen — hundert, hundertfünfzig Leute — um die Musikkapelle. Wie üblich Märsche und Potpourris. Die Musik bricht ab. Der Kapellmeister hatte gesehen, wie auf dem gegenüberliegenden Dach der Hauptpost die Hakenkreuzfahne aufgezogen wird. Er intoniert das Deutschlandlied. Die Leute stehen stumm da, kein Arm geht hoch. Noch bevor das Horst-Wessel-Lied erklingt — die braune Hymne —, ruft eine Stimme: Flagge grüßen. Und langsam, schwerfällig, fast widerwillig gehen einzelne Arme hoch zum Deutschen Gruß, aber nicht alle. Paul berichtete das Günter H.; der dazu lakonisch: Wir fallen um. — Das erste unruhige Halbjahr 1933 war vorüber. Große Ferien. Danach — am ersten Schultag Versammlung der Klasse, die Freunde Paul und Günter H. treffen sich wieder. Günter H. sagt, mit abgewandtem Gesicht, tonlos: »Ich habe es mir überlegt. Es hat keinen Zweck. Ich bin in die HJ (Hitler-Jugend) eingetreten.« — Für Paul ist dieser Augenblick unvergeßlich. Genauso unvergessen wie der, als der Jude Neumann ihm Ostern 34 — ein halbes Jahr später — zum Abschied die Horazausgabe von Heinze schenkte. Und Pauls Gedanken damals, als Günter H. seine Schwäche gestand — es war ja nichts anderes —: Weg von hier. Nur weg. Die Absicht blieb, wenn Paul sich auch wieder beruhigte. Doch zu diesem Zeitpunkt waren schon die Würfel gefallen. Freilich nicht so, wie sich das Paul vorgestellt hatte: im glatten Fall, sondern komplizierter. Dennoch: Die Veränderung bahnte sich an.

Freizeiten

Außer der Schule — jeden Vormittag sechs Stunden à 40 Minuten — gab es natürlich auch Freizeit. Die begann täglich immer dann, wenn die Schulaufgaben erledigt waren. Während der gesamten Leipziger Schulzeit hat Paul nie länger als eine Stunde

für die Hausaufgaben benötigt. (Das lag daran, daß damals bei weitem nicht soviel Heimarbeit für die Schule zu leisten war wie später.) Zwischen drei und halb vier nachmittags verließ Paul die Wohnung. Solange er zur Volksschule ging, war der Tummelplatz die Straße, das Bad oder die Eisbahn. Mit dem Wechsel von der Volksschule zur Herderschule erweiterten sich die Spielplätze. Paul trat einem Schülerbund bei, dessen Gruppe sich einmal in der Woche versammelte, und gleichzeitig einem Sportverein. Der Club hieß Sportfreunde und spielte in Connewitz an der alten Gasanstalt. Obgleich Paul die Jahre zuvor auf der Straße immer nur Fußball gespielt hatte, mußte er bei Sportfreunde Handball spielen. Seine Mutter hatte ihm klargemacht, daß sie kein Geld habe, um die teuren Fußballschuhe zu kaufen, aus denen er nach einem Jahr sicher herausgewachsen sein würde. Der Dress in der Handballabteilung des Vereins war derselbe wie seine Turnkleidung in der Schule: schwarze Hose, weißes Leibchen.

Die Sportfreunde 1900 e. V. waren ein bürgerlicher Verein. Ihre Leistungen in Tennis, Hockey und Leichtathletik waren bestenfalls mittelmäßig, gemessen an der Leistungsspitze der Stadt. Die Fußballabteilung hatte einige Spieler hervorgebracht, die über die Region hinaus bekannt waren, ja sogar international für Deutschland spielten. Das Glanzstück des Vereins war jedoch die Handballabteilung. In der ersten Mannschaft spielten vier Mann mit internationaler Erfahrung. Sie bildeten das Rückgrat der deutschen Olympiamannschaft von 1936. Sie gewannen damals Gold. Leipzig verfügte neben den Sportfreunden noch über eine zweite Spitzenmannschaft im Handball, das war die Spielvereinigung. Warum und wodurch die Stadt zu einer Hochburg des Handballs geworden war, ist nicht bekannt. Vermutlich hängt so etwas von Personenkonstellationen ab, Führerpersönlichkeiten und ihren Helfern, die zu begeistern verstehen, dann läuft alles weitere, der Erfolg ist gepachtet. Freilich gab es damals auch sportliche Monokulturen auf Betriebs- oder Berufsbasis. So war etwa Hannover in den zwanziger Jahren das deutsche Mekka des Football-Rugby. Von den zwölf Vereinen der deutschen oberen Liga waren acht im Großraum Hannover zu Hause. Rugby war der Kampfsport der Polizisten und der Marine. Doch blieben solche sportlichen Monokulturen bis 33 eher die Ausnahme. Erst nach 33 entwickelte die nazistische Sportführung in Anlehnung an berufsbezogene Sportarten einen Fächer von neuen Vereinen nichtprivaten Charakters. Das waren die Polizei- und Militärsportvereine, eine Vorwegnahme der Betriebssportvereine in der späteren DDR. Diese Sportpolitik führte zu einem allmählichen Niedergang der Leipziger Handballhochburg.

Die Sportfreunde hatten Anfang der dreißiger Jahre sechs Knabenhandballmannschaften. Paul, weil er für sein Alter groß und kräftig war, spielte von Anfang an in der ersten Mannschaft. Seine Mutter hatte, als er in den Verein eintreten wollte, eine Bedingung gestellt: durch das Spielen am Sonntag dürfte Pauls Gottesdienstbesuch nicht gefährdet werden. Als Paul ihr sagte, das könne er nicht regeln, ging sie zu Herrn Thiele, dem Coach und Cheftrainer der Mannschaft, und regelte das in ihrem Sinne. Diese erste Knabenmannschaft, die beste der Stadt und des Landkreises unter fast hundert Mannschaften, spielte auf Verlangen seiner Mutter zwei Jahre lang sonntags nie vor 11.00 Uhr, damit Paul vorher zur Messe gehen konnte. Die Mannschaft bestand nur aus Pennälern (Oberschülern). Die sprachen weit weniger über die politischen Ereignisse, als dies in der Klasse von Paul der Fall war. Sie trafen natürlich

auch seltener zusammen (zweimal in der Woche nachmittags zum Training, sonntags zum Spiel). Es ging immer nur um Spiel und Sieg. Der Erfolg war es, der diese Jungen zusammenhielt, und der Wille zur Leistung. Dabei waren sie nicht blauäugig — wie Sportler so oft. Ihr intellektueller Standard lag höher als der in Pauls Klasse. Sie waren freilich auch älter. Paul war mit zehn Jahren der jüngste.

Zwei Jahre spielte Paul Handball bei den Sportfreunden. Was er da im Umgang mit dem Ball und der Mannschaft gelernt hat, sollte ihm später nützlich sein. Daß er mit zwölf Jahren, also 1931, den Verein verließ und in die Fußballabteilung von Rasensport eintrat, hatte seinen Grund darin, daß er nach wie vor am liebsten Fußball spielte. Die Leitung der Rasensportler, die damals versuchten, eine starke Nachwuchsmannschaft aufzubauen, glaubten in Paul einen Spieler gefunden zu haben, der ihnen dabei helfen könnte. Sie warben ihn ab, indem sie erklärten, für Schuhe und Sportkleidung brauche er nicht zu sorgen. Der Vereinsvorsitzende lieh Paul seine Schuhe, solange dieser Mitglied blieb. Seine Mutter konnte da wenig einwenden, obgleich sie es lieber gesehen hätte, wenn Paul bei Herrn Thiele und den Sportfreunden geblieben wäre. Es war da besserer Umgang.

In der ersten Knabenmannschaft spielten nicht nur Pennäler, mehr als die Hälfte der Mannschaft ging zur Volksschule. Doch Paul kannte sie alle aus der Nachbarschaft als gute Kameraden. Ihr intellektuelles Niveau war dem der Sportfreundemannschaft und der Klasse Pauls nicht vergleichbar, sie waren zum Teil jünger.

Gebildet und geformt wurden Geist und Körper also bei Paul durch regelmäßige Sportpraxis. Die Fertigkeiten, die er dadurch erwarb, haben ihm während der ersten Kriegsjahre zu beträchtlichen Vorteilen bei seinen militärischen Einheiten verholfen. Die kontinuierliche Sport- und Spielbetrachtung (in der Rolle des Zuschauers) haben sein Unterscheidungsvermögen in Hinblick auf Leistung und Schönheit des Dargebotenen nicht weniger gefördert als der regelmäßige Besuch von Theatern und Konzerten.

Pauls Mutter betrieb musikalische Bildungsarbeit bei Paul systematisch vom 5. Lebensjahr an; sie wünschte sich nichts sehnlicher, als daß Paul mit zehn Jahren Mitglied der Chorknaben an der Dresdner Hofkirche werde. (Daß das Ziel verfehlt wurde, lag nicht an Pauls Stimme, sondern an einer Erkrankung, die zeitlich so ungünstig fiel, daß Paul, der die Aufnahmeprüfung in Dresden schon bestanden hatte, nicht mehr Sänger werden konnte.) Ein ähnliches Ziel lag nicht vor, wenn sie ihren Jungen ins Theater schickte. Der Anlaß dazu war für heutiges Verständnis schwer begreiflich, auch für damals nicht gerade üblich: Es mußte regnen oder schneien. Wenn Paul seine Schularbeiten gemacht hatte und es ein Tag des Dauerregens war, hatte Paul Weisung, weil ein Aufenthalt auf der Straße nicht ratsam war, entweder einen Kaufhausbummel zu machen oder die Nachmittagsvorstellung des Schauspielhauses (in der Sophienstraße, heute zerstört) zu besuchen. Beim Kaufhausbummel durften zehn Pfennige ausgegeben werden, meist für Erdnüsse, für den Besuch des Theaters 35 Pfennige (Stehplatz, in Sachsen »Dobb« genannt). Der Besuch einer Kinovorstellung aus gleichem Grund lag außerhalb der Vorstellungen seiner Mutter und auch seiner selbst. (Abgesehen vom Film »Der kleine Däumling« bei Eintritt in die Volksschule der Alexanderstraße hat Paul vor seinem zwölften Lebensjahr keinen Film gesehen, obgleich ihm ein Kinobesuch nicht verboten worden wäre. Aber am Wochenende wurde die Zeit von Sportplatzaktivitäten und Spielbesuchen voll bean-

sprucht.) So sah Paul als Erstkläßler im Winter 1926/27 siebenmal im Schauspielhaus »Das tapfere Schneiderlein« — immer an Tagen mit Dauerregen oder Schneefall. Soweit erinnerlich hat ihn das Stück in keiner Wiederholung gelangweilt, obgleich er natürlich schon nach der dritten Vorstellung fast jeden Satz auswendig kannte, aber er war im Warmen, Trocknen, unter Menschen und fasziniert vom Spielen, Sprechen, Sich-Verwandeln. In den ersten Volksschuljahren blieb es bei solchen Besuchen von Kinderstücken, dann — noch auf der Volksschule — ging die Klasse in eine der improvisierten Bühnen auf dem Kleinmessegelände (heute Zentralstadion) und sah die Operette »Im weißen Rössl am Wolfgangsee« (mit richtigen Pferden auf der Bühne). Nach dem Wechsel von der Volksschule zur höheren Schule begann Paul regelmäßig im Neuen Theater Spielopern zu besuchen, immer auf Stehplatz (über den Dritten Rang, Preis: 70 Pfennige). Die Repertoirewerke des frühen Verdi, Lortzings, Flotows und Mozarts wurden gesehen.

Erst als Quintaner (mit zwölf Jahren) wagte Paul auch Besuche im Alten Theater (der ersten Sprechbühne der Stadt). Wieder war der Grund dafür banal. Das Alte Theater war von Pauls Wohnung weiter entfernt als das Neue Theater und das Schauspielhaus (das lag »um die Ecke«). Spielbeginn der Häuser war 20.00 Uhr. Die leichteren Spielopern waren immer zu einem Zeitpunkt beendet, an welchem die Straßenbahnen noch fuhren. Paul benutzte sie nur, wenn es nach Ende der Vorstellung regnete. Der Weg zum Alten Theater war weiter, und er mußte an einzelnen Abenden in jedem Fall zu Fuß zurückgelegt werden, dann nämlich, wenn die Aufführungen länger dauerten, als Straßenbahnen fuhren. Dies war bei Pauls zweitem »großen« Theaterabend der Fall. Die Urfassung des Don Carlos, die das Alte Theater 1931 spielte, dauerte von 20.00 bis 1.30 Uhr morgens. Dieser Carlos und ein Hamlet — drei Monate zuvor — haben Pauls Theaterleidenschaft für mehr als fünfzig Jahre befeuert. Paul hat in seiner Leipziger Zeit (bis zur Zerstörung der Theater 1943) ca. 70 Opernaufführungen gesehen, Schauspiele weniger. Motetten der Thomaner am Freitagabend in der Thomaskirche regelmäßig. Seltener dagegen kam Paul ins Gewandhaus, den Musiksaal der Stadt. Er hat von den Chefs des Orchesters vor der Nazizeit keinen mehr gehört, weder Furtwängler (bis 1928) noch Bruno Walter (bis 1933). Abendroth während der dreißiger Jahre regelmäßig im Herbst. Außer ihm Steinberg und Schuricht. Das Gewandhausorchester war ihm vertraut, weil es ja in der Oper spielte. Er hielt es damals, wenn er auch keine Vergleichsmöglichkeiten besaß, für das beste Opernorchester Deutschlands, weil er sich ein besseres nicht vorstellen konnte. Er hat sich später, nachdem er die Orchester führender Opernhäuser gehört hatte, dahin korrigiert, daß sein Heimatorchester in der Oper nur von den Wiener Philharmonikern übertroffen würde. Die Ausstattung von Bühne und Garderoben waren — in Zeiten der großen Depression — bei bedeutenden Werken nicht weniger opulent als heute. Es wurde im allgemeinen realistisch-historisierend ausgestattet. In Ausnahmen auch abstrakt-stilisierend, so bei Balletten (Feuervogel), aber auch in Aida, wo drei Sängerkolonnen übereinanderstehend sangen. Die Personenführung der Regie war, verglichen mit heute, bescheiden. Statische Stellungen und chargierend-routinierte Gesten bei den Solisten. Sie gestalteten nicht durch Spiel und Bewegung, sondern durch Singen. Natürlich gab es auch Ausnahmen. Spielgestaltung kam erst nach 1933 auf die Bühne. Ob es damit zusammenhängt, daß die Aufführungen nach 33 besser besucht waren, so daß man sich mehr anstrengen mußte, weil mehr

erwartet wurde, ist schwer zu sagen. Paul war 1932 Zeuge einer Aufführung von Rossinis Barbier vor gezählten 85 Zuschauern (in einem Haus mit fast 1900 Plätzen). Die Belastung der Sänger und Choristen war vor 1933 groß. Sie spielten in einem Ensembletheater mit wenigen Spitzenkräften, alle, den Verhältnissen entsprechend, schlecht bezahlt. Ein Gast wurde nur herangezogen, wenn eine Aufführung nicht anders zu retten war. Innerhalb von zwölf Jahren hat Paul nur einmal einen solchen hausfremden Gast erlebt: Picaver als Siegfried für August Seider, der krank geworden war. Außer Irma Beilke, dem Salzburger Blondchen, die einem Vertrag mit dem Leipziger Theater, der Berliner Staatsoper und München hatte, waren alle anderen Sänger ausschließlich an ihre Vertragsbühne gebunden. Solange Paul in Leipzig Opern sah, ist es nicht einmal vorgekommen, daß Dresdner Gäste (Maria Cebotari, Margarete Teschemacher, Mathieu Ahlersmeyer) in Leipzig gesungen hätten. Obgleich Berlin alles, was damals Rang und Namen in der Sängerwelt hatte, an sich zu ziehen suchte — nur das Dresdner Ensemble blieb hier immer ein rocher de bronce gegenüber dem Berliner Werben —, stellte die Leipziger Bühne mit Frederik Dalberg den Bayreuther Hagen, Pogner und Fafner. Zusammen mit der Dresdner Staatskapelle stellten die Gewandhausmusiker mehr als 50 Prozent des Bayreuther Festspielorchesters. Trotz alledem: Die Leipziger Oper war vor 33 und blieb nach 33, verglichen mit Berlin und Dresden, Provinz.

Noch provinzieller — verglichen mit Berlin — waren die Leipziger Sprechbühnen. An großen, über Leipzig hinaus bekannten Gestalten, die einen Vergleich mit Berliner Spitzenkräften aushielten, könnte man nennen: sicher Lina Carstens, vielleicht Peter Stanchina, Alexander Golling, später den blutjungen Peter Lühr und die noch jüngere Agnes Fink. Aber es wurde damals gut gesprochen, es wurde kühn inszeniert, freier und kesser als an der Oper, und es gab keine Scheu vor den ganz großen Stücken. Auch hier Ensembleleistung. Man reiste nicht. Die Truppe war zahlenmäßig zu klein, jeder im Durchschnitt wöchentlich drei- bis viermal auf der Bühne (neben der Probenarbeit), verglichen mit den Einsätzen auf Provinzbühnen, die alle durchgemacht hatten, bevor sie nach Leipzig geholt wurden, Fortschritt, Erleichterung. Von Frau Carstens abgesehen hatte keiner der Künstler damals Zugang zum Film (wie viele Berliner Kollegen).

Gruppenleben

Während die sportlichen Aktivitäten Pauls immer an Mitgliedschaften in Mannschaften gebunden waren, weil er nur Mannschaftssport betrieb, blieb er als Theaterbesucher Solist. Er ist nie mit jemanden ins Theater, in die Oper, ins Konzert oder in Motetten gegangen. Die Freunde der Straße, mit denen er aufgewachsen war, hatten kein Interesse an solchen Besuchen — auch mit ihnen wurde ja nur Fußball oder Eishockey gespielt —, die Klassenkameraden waren ähnlich uninteressiert. Das galt auffallend auch für Pauls neue Freunde im Schülerbund Neudeutschland. Ihm trat Paul nach dem Wechsel von der Volksschule zur höheren Schule (1930) bei. Das heißt, er wurde von Mitgliedern des Bundes angeworben oder gekeilt. Neudeutschland oder ND — ein 1919 gegründeter Bund für katholische höhere Schüler — war in Leipzig mit einer Großgruppe vertreten. Nicht auf pfarrlicher Ebene gab es diese Jugendgruppen, dafür war die Diasporasituation zu extrem, sondern für die ganze Stadt eine Großgruppe, die sich entsprechend dem Gliederungssystem der höheren Schulen nach

dem Alter der Mitglieder dreifach aufteilte. Paul trat also in die ND-Gruppe der jüngeren Pennäler (Sexta bis Quarta) ein. Sie wurde wie die beiden anderen ND-Gruppen (Mittel- und Oberstufe) von Gymnasiasten, nicht Realschülern, dominiert. In der Gruppe waren fünfzehn Jungen. Führer war ein siebzehnjähriger Obersekundaner, Ernst Untermann. Er unterstand einem Oberprimaner, Wilhelm Engelkoch, dem Chef der drei Gruppen. Führer und Mitglieder des Bundes ND kamen in Leipzig damals fast nur aus Akademikerfamilien, die freilich zum Teil wirtschaftlich nicht weniger hart betroffen waren als Arbeiter und mittlere Angestellte, die aber auch in Zeiten größter Not ihren Lebensstil und ihre Attitüden nicht aufgaben. Leipzig zählte 1934 720 000 Einwohner, davon waren 29 000 Katholiken. Von diesen praktizierten regelmäßig knapp 30 Prozent in fünf Pfarreien der Stadt. (Schlaglicht auf die Diasporasituation des Landes: Zwischen Leipzig und Chemnitz — das sind 94 km — gab es 1934 nicht eine einzige katholische Kirche und Gemeinde.) Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der katholischen Diasporasituation Leipzigs, daß die Katholiken mit akademischer Bildung zu den sozialen Spitzen der Stadt gehörten: Reichsgerichtsräte, Professoren, der Direktor der Sternwarte, der Direktor des Arbeitsamtes und sehr reiche Unternehmer und Fabrikanten. Deren Söhne bildeten den neuen Umgang Pauls in der ND-Gruppe. Das soziale Herkommen der Jungen dieser Gruppe spielte keine Rolle für den Umgang miteinander. Das Bewußtsein, in der Diasporasituation Leipzigs katholisch zu sein und füreinander dasein zu müssen, war stärker als sozialer Anspruch oder Kastengesinnung. Verbindend war ferner — vordergründig — die Lust an der pfadfinderhaften Existenz — ein Programmelement des Bundes ND, der neben religiös-kirchlicher Orientierung auch bewußt die Tradition der Jugendbewegung zu pflegen suchte: Gruppenabend, Zupfgeigenhansl, Fahrt, Schnitzeljagd, Lagerfeuer. Der Vater des Gruppenführers Erich Untermann war sich nicht zu schade, die Gruppe, wenn sie ins Zeltlager ging, in drei Fuhren sechzig, siebzig Kilometer weit von Leipzig entfernt in seinem Nash zu fahren. Man hielt zusammen, traf sich einmal in der Woche im Heim der Gruppe, erst im Kellergeschoß der Villa Kasper in der Tauchnitzstraße, nach 1931 in der Sternwarte bei Hopmans. Dort wurde gesungen und geplant. Eine direkte religiös-kirchliche Betreuung der Gruppe durch einen Geistlichen gab es zu keiner Zeit. Religiöse Unterweisung spielte für die Jungen keine Rolle. Dies war für die damals Zehn- bis Zwölfjährigen anders in politischen Fragen. Die Abgrenzung gegenüber den NS-Verbänden war eindeutig, nicht so eindeutig hingegen gegenüber den sozialistischen und bürgerlichen Jugendverbänden. Plakatzerstörungen betrafen immer NS-Plakate. Die Söhne des Arbeitsdirektors, von denen der älteste nach Untermann die Gruppe leitete, haben noch nach dem 30. Januar 1933 alle Schaufenster, die mit Heil-Hitler beschriftet waren, in nächtlichen Klebeaktionen in Heilt-Hitler-Beschriftungen geändert, was, wären sie dabei erwischt worden, mit einem Aufenthalt in Hohnstein (Elbsandsteingebirge), dem ersten improvisierten KZ Sachsens, bestraft worden wäre.

Wenn die Erinnerung nicht trügt, war es der Wechsel der Gruppenführung, der Paul veranlaßte, aus der Gruppe auszuscheiden. Dem Wechsel der Führung entsprach auch eine Umschichtung der Gefolgschaft. Ein Teil der Mitglieder verließ 1932 die Unterstufengruppe und wechselte in die Mittelstufengruppe über. Paul ging in die Sturmschar, eine seit 1926 bestehende Eliteformation des Bundes Deutscher Katholischer Jugend, angesiedelt auf Pfarrebene — es kamen also nicht wie bei ND die

altersgleichen Mitglieder aus der ganzen Stadt in einer Gruppe zusammen — und nicht gebunden an schulische Voraussetzungen. Diese Neuschöpfung hatte vor allem politische Gründe. Man wollte einen numerisch starken Jugendverband (BDKJ: 350 000 Mitglieder, Sturmschar: 35 000), nicht die vielen Jugendgrüppchen aus der Tradition des katholischen Vereins- und Verbandswesens des 19. Jahrhunderts. Auch die Jünglings- und Jungfrauenvereine schienen für die bevorstehenden Auseinandersetzungen nicht geeignet. Die Düsseldorfer Jugendführung, das waren an erster Stelle der damalige Prälat Ludwig Wolker und Franz Steber, hatte wohl die Unmöglichkeit erkannt, die katholische Jugend innerhalb des Zentrums auf dem Territorium des Reiches wirkungsvoll zu organisieren, zum einen, da die Jugendorganisation der Zentrumspartei, die Windthorstjugend, nur regional, so vor allem im Rheinland, in Westfalen, Schlesien und Baden ihre Schwerpunkte hatte und nur da über Einfluß verfügte, zum andern weil das damalige Zentrum, seine und Deutschlands politische Zukunft betreffend, zu einem gefährlichen Optimismus neigte (das galt schon zu Zeiten der Reichskanzlerschaft Brünings). Die aktuelle politische Situation war freilich nicht der Grund, weshalb Paul der Sturmschar beitrat. Neben den genannten Veränderungen in der ND-Gruppe war es vor allem Pauls Bekanntschaft mit mehreren Mitgliedern der neuen Gruppe. Sie alle waren ehemalige Volksschüler und standen im Lehrlings- bzw. Ausbildungsverhältnis, alle waren handfeste Praktiker. Sie waren auf der Grundschule Mitschüler von Pauls Schwester gewesen. Daher kannte sie Paul. Sie waren politisch genauso interessiert wie die Pennäler der ND-Gruppe und die Klassenkameraden Pauls in der Herderschule. Sie standen freilich der Welt der Sozialdemokraten und Kommunisten weit näher als die ND-Schüler.

Die neue Gruppe wanderte nicht, hielt auch nicht viel von Lagerfeuern. Sie hatte und machte kein Programm, hatte nicht einmal feste Gruppenstunden. Sie besaß ein Zentrum, wo man sich traf, wenn man Lust danach hatte. Das war ein Garten, weit draußen im Zschocherschen gelegen; man mußte, um ihn zu erreichen, mit dem Rad oder der Straßenbahn fahren. Dort bauten die Jungen Salat und Tomaten, Bohnen und Erdbeeren und vor allem Blumen an. Nicht weil man hungerte und Mutters Küche aufbessern wollte. Nein, allein des Anbauens wegen baute man an. Sagen zu können: Das ist unsere Arbeit, unser Wachstum, seht, wie herrlich Früchte und Blumen stehen: ein Stück Vergilscher Georgica und Bucolica in einem, wenn die Jungens an den Sommerabenden im Gras lagen, einen Halm zwischen den Lippen, und in den verglühenden Himmel hineinträumten. Auch das gab es im Leipzig der Straßenschlachten rund um das Neue Rathaus.

Die Gruppe hatte einen geistlichen Führer, den sie im Gegensatz zum Spiritual der ND-Gruppe auch zu Gesicht bekam. Er hieß Theodor Heer, war der jüngste Kaplan der Pfarrei und Propstei St. Trinitatis, der Mutterpfarrei Leipzigs. Wie alle Geistlichen der Stadt war er kein gebürtiger Sachse, er stammte aus Landshut, war in München aufgewachsen und hatte bei den Jesuiten in Innsbruck studiert. Mit 29 Jahren kam er nach Leipzig. Er gründete die Sturmschargruppe, war mit den Jungens, wann immer es ihm die Zeit gestattete, zusammen und gärtnerte mit ihnen um die Wette. Paul kann sich nicht erinnern, von Heer jemals religiöse Ermahnungen oder Instruktionen gehört zu haben, wohl aber mehr als einmal Überlegungen zur Frage: Was wird aus uns, wenn sie (die Nazis) kommen? Was machen wir, damit sie uns nicht vereinnahmen? Heer war davon überzeugt, daß sie kommen würden und jedem an den Kragen

gingen, der sich ihnen nicht anpaßte. Die Gruppe fand — verständlich — keine Antwort auf Situationen, die noch gar nicht eingetreten und schwer vorstellbar waren. Sie machte sich Mut, indem sie demonstrativ lärmte (Sprechchöre: Deutschland erwache – Christus entgegen! Oder: Für Christus und ein neues Deutschland!), wo immer sich dazu Gelegenheit bot. Sie gründete einen Fanfarenbläserchor, der bei kirchlichen Veranstaltungen und bei Treffen mit anderen Gruppen die Kampfesfreude der Gruppe zu signalisieren hatte. Das Bewußtsein in den Jahren nach 30 und besonders nach 32 war in dieser Stadt überlagert vom politischen Exzeß. Das politische Geschehen in Berlin, in Parlament und Regierung, interessierte die Jungen wenig. Die nicht abreißenden Ströme stempelngehender Arbeitsloser sahen sie täglich, die Gulaschkanonen der Heilsarmee und der Quäker in der Münzgasse ebenso. Die Freizeitbeschäftigungen Sport, Theater, Gruppenleben waren keine Flucht vor den Realitäten dieses Alltags, sondern Zäsuren der Erholung. Die Religion — so schien es — schuf sie nicht, sie verschaffte nicht den nötigen Atem, um durchzustehen. Der wurde auf niederer, auf vegetativer Ebene gewonnen. Ganz sicher ist das natürlich nicht. Auffallend ist nur, daß Paul sich an kein religiös-kirchliches Ereignis in diesen Jahren mehr erinnern kann, an keine Predigt, keinen Gottesdienst, nicht einmal an ein religiöses Buch, das ihm im Gedächtnis geblieben wäre. (Das einzige, woran er sich erinnern kann, sind die drei Kreuzel, die seine Mutter auf jedes frische Brot machte, bevor sie es anschnitt.) Auch was er später von seinen Eltern zu dieser Frage erfahren hat, ist dürftig — fast ein Nichts. Seine Mutter besuchte regelmäßig die Versammlungen des Müttervereins, sein Vater war in keiner kirchlichen Vereinigung Mitglied. Die Familienmitglieder gingen sonntags — jedes zur Zeit seiner Wahl — zur Messe, jeder verrichtete sein Morgen- und Abendgebet privat, gemeinsam waren nur die Tischgebete. Das war alles an religiöser Praxis. Es gibt zu dieser Zeit nicht einen einzigen Anhaltspunkt weder für Paul noch für seine Eltern, der darauf hingewiesen hätte, daß Paul sich für eine Existenz im Kloster entscheiden könnte.

Für Marianne

Daß es dennoch dazu kam, ist Ihnen bekannt. Und auch, daß dieser Weg sein Ziel nicht erreicht hat. Doch bevor ich auf diese seltsame und folgenschwere Wendemarke in Pauls Leben zu sprechen komme, möchte ich Ihren Blick auf die Pauls Leben bestimmenden Faktoren richten. Es sind wie in jedem Leben solche der Erziehung, funktional durch Nähe, Vorbild der Eltern, Lehrer, Geistlichen, ja auch Mitschüler, Sport- und Gruppenkameraden. Eine direkte Beeinflussung: »Du sollst . . ., das darfst Du nicht!, kommt gar nicht in Frage«, gab es damals gegenüber Paul nicht. Und natürlich Erziehung durch Milieu. Aber das Milieu, das Paul geprägt hat, war kein einheitliches Milieu, es waren mehrere Milieus, die streng genommen, sich ausschlossen, konträr zueinanderstanden, und die doch, da Paul sich in ihnen zu bewegen hatte, harmonisch bildend auf ihn einwirkten. Vielleicht ist das nur in einer Großstadt vom besonderen Zuschnitt Leipzigs möglich. Heutige Theoretiker, Pädagogen und Sozialwissenschaftler würden ein solches Sich-Bewegen in verschiedenen sozialen Milieus gleichzeitig, wenn sie es schon nicht als Selbsttäuschung abqualifizierten, so doch als einen sicheren Weg in den Identitätsverlust bezeichnen. Doch davon kann im Falle Pauls nicht die Rede sein. Er hat nie im Bewußtsein gelebt und darunter gelitten, er

wisse nicht, wer er sei und wohin er gehöre oder daß er der Spielball wohlwollender oder makabrer Einflüsse sei. Man kann seine Bewußtseinslage — damals in den dreißiger Jahren — damit zu erklären suchen, daß die soziale Umwälzung, nicht die vordergründig wirtschaftliche der Armut und des Elends der sechs Millionen Arbeitslosen, sondern die Umwälzung durch Druck der Nazidiktatur zur Anpassung und zum Opportunismus, eine Persönlichkeitsbildung im herkömmlichen Sinne erschwert oder unmöglich gemacht habe. Zur geistigen Konstitution Pauls jedenfalls gehört, unabhängig vom Einfluß der Zeit, daß er bis heute immer auf zwei Beinen gestanden hat, einem »linken« und einem »rechten«, und dies nicht nur theoretisch, etwa so, daß er gleichzeitig ein Faible für Fortschrittlich-Linke und eine Schwäche für konservative Traditionalisten gehabt hätte. Kein Doppelleben in der Theorie, wohl aber in der Praxis der Existenz, in Begegnungen, Freundschaften — das ist für Pauls Leben bezeichnend.

Führte dies damals nicht zu einem Identitätsverlust, so doch zur Aussonderung, zu einer Außenseiterexistenz. Auch dies von Anfang an. Es gab bei ihm immer nur punktuelle Integration, in der Schulklasse, in der Handball- und Fußballmannschaft, in der Jugendgruppe. Diese partikulären Integrationen schlossen fast immer einander aus. Der Gewinn solcher Außenseiterexistenz bestand in Distanz und Unabhängigkeit, ihre Gefahr in Frustration und im Abgleiten in Zynismus, Gefahren, denen Paul zumal während der Kriegsjahre nicht immer entgehen sollte. Doch fiel er ihnen nicht zum Opfer (weil sich immer Menschen fanden, die ihn durch die Gefahren trugen). Die Außenseiterexistenz und die damit gewonnene Distanz und Unabhängigkeit zeigte sich ferner darin, daß Paul nie der erste, nie Repräsentant einer Unternehmung war. Er war nur der Einfädler, der »Drahtzieher«, wie seine Lehrer, unabhängig voneinander, festgestellt hatten. Paul stand immer im zweiten Glied und besorgte die Geschäfte der Ersten, letztlich waren es seine Geschäfte. Mit einer solchen Konstanz durch die Zeitläufe, daß ich heute fast sicher bin, daß Pauls Handeln und Bewirken aus dem Hintergrund heraus nicht nur Ergebnis seiner Außenseiterexistenz war. Es war sicher auch Angst, Timidität vor möglichen Gegnern. Ich berichte Ihnen das, damit Sie Pauls weiteren Lebensweg besser verstehen können. Und ich habe Ihnen das alles auch erzählt, um Ihnen zu verdeutlichen, in welchem Ausmaß Paul von dieser Stadt, ihrem Geist, ihrer Weite und ihrer Härte geprägt worden ist. Er hat die Stadt geliebt, und es bleibt unbegreiflich, warum er sie 1934 verließ und versuchte, sich eine neue Existenz zu bauen.

Was wollte denn Paul, als er sich entschloß, nach Vaalen in der Eifel zu gehen? In eine Missionschule, von Patres unterhalten, die an dieser Stätte ihren Nachwuchs heranzubilden suchten? Er wollte Missionar werden. Er wollte in die ferne, nicht nur weite Welt. Japan war sein erklärtes Ziel. Dort an einer katholischen Universität lehren, er wußte nicht einmal zu sagen, in welchem Fach. Vielleicht hat die damalige Japanmode dabei mitgespielt. Als er seine Absicht seinem Jugendseelsorger mitteilte — das war der besagte Theodor Heer —, meinte dieser, der Weg sei nur innerhalb und mit Hilfe einer Missionsgesellschaft zu gehen. Das bedeute Mitgliedschaft in einem Missionsorden, und zwar, wenn er, Paul, eine höhere Lehrtätigkeit anstrebe, Mitgliedschaft als Priester. Paul — ich kann Ihnen das verbürgt berichten — blieb Zeit seines Lebens geschockt von dieser Auskunft. Denn er wollte ja gar nicht Priester werden, hatte nie daran gedacht, in einen Orden oder eine kirchliche Sozietät

einzutreten. Aber sein Wille, in der fernen Welt etwas zu bewirken, war so stark, daß er glaubte, das Wagnis auf sich nehmen zu sollen, etwas zu werden, was er gar nicht werden wollte. Niemand hinderte ihn in Leipzig an der Verfolgung seines Weges, auch wenn seine Eltern nicht wußten, woran sie mit ihm waren, und seine Mutter spürte, daß da Ziele angesteuert wurden, die so rein, wie sie ihrem Sohn vor Augen standen, nicht zu verwirklichen waren. Doch da schon Nazizeit war, und Heer, der Seelsorger, und Neumann, der Freund ihres Sohnes, ihr eindringlich zuredeten, war sie mit Pauls Weggang einverstanden. Sein Vater sagte gar nichts. Die Arbeitskollegen: Gut, daß der Junge aus der (politischen) Schußlinie kommt. Genau dasselbe vermutete die Nachbarschaft in der Lützowstraße.

Wenn ich Ihnen sage, daß der Entscheid, nach Vaalen zu gehen, allein Pauls Entscheidung war: daß das, was ihn dort erwartete, von ihm, dem noch nicht Fünfzehnjährigen, nicht vorauszusehen war; daß er nur eines Zieles wegen den Schritt dahin wagte, nämlich Missionar in einer fremden, weit weggelegenen Welt zu werden und die davon nicht ablösbaren Bedingungen, nämlich Ordensmitgliedschaft und Priestertum, leichten Sinnes — gleichsam en passant — glaubte miterfüllen zu können, so weist das alles auf eine Leidenschaft für die Ferne hin, die in dieser Intensität ungewöhnlich ist. Sie läßt sich aus der damaligen Leipziger politischen Situation allein nicht erklären. Wenn man nach einer Erklärung für dieses Pathos der Ferne bei Paul unbedingt suchen will, dann sicher nicht auf dem Wege der Eingrenzung: daß ihm das Zuhause stank, die Schule ihm zuwider war, die Stadt und ihre Angebote ihn anödeten — nichts davon. Wohl, daß ihn die Freunde nicht hielten, weil er spürte, daß die Druckwellen, die von den Nazis ausgingen, auch sehr festgefügte Bastionen unterspülten, Freundschaften allmählich, aber sicher lösten. Das galt auch für die nahen, um nicht zu sagen intimen Beziehungen zwischen Jungen und Mädchen in dieser Zeit. Paul, der Sportler — das mag seinen Weggang erleichtert haben — hatte damals keine »Flamme«.

Aber zu bedenken ist ja nicht der Wechsel von Leipzig nach Vaalen, das Sich-Verändern um noch nicht einmal 600 Kilometer Entfernung, sondern der Drang Pauls in die Ferne, in eine wesentlich andere Welt, und zwar nicht als Tourist, Voyeur oder Abenteurer auf Zeit, sondern Absetzung auf Dauer, verbunden mit der ernsten Aufgabe zu lehren. Warum gerade zu lehren, bleibt bis heute unerfindlich. Sie dürfen mir das glauben: Pauls Leben hat immer wieder gezeigt, daß Lehren und Unterweisen von Angesicht zu Angesicht nicht in den Rahmen seiner Begabung fällt. Das hätte sich wahrscheinlich, hätte er es in den Ländern Fernosts versucht, sehr rasch herausgestellt.

Es mag der Einfluß von Botows — seinem Nachbarn, dem Reuter-Korrespondenten in Bombay, und seinen Erlebnissen in Mittel- und Fernost — für Pauls Blickrichtung »Weit weg« eine Rolle mitgespielt haben. Aber Pauls Gespräche mit ihm erklären noch lange nicht alles. Vielleicht führt folgendes weiter:

Paul besaß ein Briefmarkenalbum seines Großvaters. Es war ein schöner graublauer Band in Quartformat. Das Album war dick, es enthielt nämlich viele Marken, und die waren, als Pauls Großvater sammelte, wesentlich stärker und schwerer als heute. Der Großvater war im Jahre 1836 geboren, er starb 1894. Er war der Vertriebsleiter der Aeulener Glashütte. Was die Hütte an Glaswaren verschickte, war wie die Geschäftsvorgänge auch heute mit Korrespondenzen und Post verbunden. Das war vor 1850

nicht so gewesen. Da verfügte die Hütte über einen Stab von Austrägern, Männern und Frauen, die das Glas in Kiepen (auf dem Rücken) zum Kunden trugen. Der Raum, der auf diese Weise mit dem Angebot der Hütte bekannt gemacht wurde, war begrenzt: Baden, Schweiz, Elsaß, Vorderösterreich und das schwäbische Land. Soweit reichte der Ausmarsch der Glasträger. Das änderte sich erst um die Mitte des Jahrhunderts mit der Einführung eines immer weiter und dichter geknüpften Netzes staatlich betriebener Postlinien. Die Jahre zwischen 1840 und 1850 sind die Geburtsjahre unserer Briefmarken. Pauls Großvater hatte Mitte der sechziger Jahre die Aufgaben des Vertriebschefs der Aeulener Hütte übernommen. Er hat den Betrieb geleitet bis zum Brand der Hütte Anfang der neunziger Jahre: das war dann auch das Ende der Genossenschaft. Ein Ergebnis seiner Buchführung war dieses Briefmarkenalbum. Es enthielt alle Sätze deutscher Groß- und Kleinstaaten ab 1848, in ihm fand Paul viele Briefmarkenserien europäischer Staaten bis nach Skandinavien und Polen. Aber seine besondere Aufmerksamkeit galt den Marken aus Fernost.

Während das Album nur wenige Marken aus Amerika enthielt, war Paul immer wieder erstaunt über den Reichtum an Marken aus Mittel- und Fernost: Indien, Birma, Annam, Malaka, Philippinen, Niederländisch-Indien, ja sogar Guinea. Die schönsten waren die japanischen. Es ist bis heute nicht geklärt, auf welche Weise damals derartige Geschäftsverbindungen zwischen dem 56-Personen-Dorf Aeule im Hochschwarzwald (das waren die drei Hütteneigentümerfamilien mit ihrem Tross) und den überseeischen Ländern geknüpft werden konnten. Auch die Monographie des jüngeren Wohlleb über die Glasbläser im südlichen Schwarzwald weiß nichts darüber zu sagen.

Betrachtet man heute die Aeulener Gläser (im Augustiner-Museum in Freiburg und im Franziskaner-Museum in Villingen), dann liegt es nahe anzunehmen, daß Besucher aus dem Fernen Osten über Schliff, Farbenpracht und Gravour nicht weniger entzückt gewesen sind als die heutigen Betrachter der Gläser. Vor diesem Album saß Paul in diesen Jahren an Regentagen oft stundenlang.

Eine katholische Jugend

Vaalen

Ostern 1934 verließ Paul Leipzig. Er fuhr in einer fast zehnstündigen Eisenbahnfahrt über Kassel, Paderborn, Wuppertal, Köln, Aachen nach Vaalen, einem Städtchen zwischen Aachen und Eupen gelegen. Diese Fahrt sollte sich für ihn in den folgenden vier Jahren jährlich einmal wiederholen, immer dann, wenn er nach den vier Wochen dauernden Sommerferien, die er in Leipzig verbrachte, wieder nach Vaalen zurückkehrte.

Seine neue Heimat war nicht Vaalen, der Ort war nur Bahnstation. Sondern der Nusshof bei Gotting, ein landwirtschaftliches Anwesen mit 620 Morgen Land. Hier stand die Schule. Sie nannte sich offiziell »Missionsschule St. Raphael. Lehranstalt nach Art der Aufbauschule«. Ihr angegliedert war ein Internat. Externe waren nicht zugelassen. Die Schule war eine »Presse«, freilich nicht in dem Sinne, daß sie Schüler, die auf normalen Schulen nicht mitkamen, entweder zur mittleren Reife oder zum

Abitur führte, sondern daß sie Schülern, die dreizehn Jahre oder älter waren, innerhalb von fünf Jahren den Lehrstoff von sieben Schuljahren vermittelte. Man begann in Quarta mit dem Lehrstoff von Sexta und Quinta und schloß ab mit Obersekunda. Bis zu dieser Klasse mußte der gesamte Lehrstoff so behandelt sein, daß die Schüler auf eine Anstalt wechseln konnten, die das Recht zur Abschlußprüfung besaß. Die Vaalener Schule hatte als staatlich zugelassene Anstalt dieses Recht nicht; sie schickte daher ihre Primaner für das letzte Jahr auf die Missionsschule Hadern im Saargebiet, ein staatlich anerkanntes Privatgymnasium mit dem Recht zur Abschlußprüfung. Beide Anstalten gehörten einer Missionsgesellschaft.

Deren Gründer wollte ursprünglich keinen Orden, sondern eine freie Anstalt zur Heranbildung von Missionaren gründen. Als der Plan sich nicht verwirklichen ließ (er hätte genau den Wünschen Pauls entsprochen), gründete der Priester eine religiöse Genossenschaft mit einfachen öffentlichen, Rom vorbehaltenen Gelübden. Das war im Jahre 1867. Die Gesellschaft entwickelte sich rasch. Sie bestand bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges aus Priestern, Brüdern und Schwestern. Ihre Aufgabe sah sie in der Glaubensverkündigung und Seelsorge in nichtchristlichen priesterarmen Ländern, ferner in Erziehung und Unterricht sowie Volksmission.

Die Vaalener Schule hatte unter den sechs Nachwuchsschulen der Missionsgesellschaft eine besondere Aufgabe. Sie stand im Dienste sogenannter Spätberufe. Während die anderen Internate der Gesellschaft Schüler nach Abschluß der Grundschule, also mit zehn Jahren, in die Sexta aufnahmen und ihnen eine anfangs neun-, später achtjährige Gymnasialbildung zukommen ließen, besuchten nur ältere Jungen und Jünglinge die Vaalener Anstalt. Das hatte zwei Folgen. Einmal setzte sich die Schülerschaft in Vaalen aus jungen Leuten zusammen, die aus allen Provinzen des Deutschen Reiches kamen: Ostpreußen, Schlesier, Schleswig-Holsteiner, Schwaben usf., wenn auch die Mehrzahl Rheinländer und Westfalen waren. Zum andern gab es in den Schulklassen kein einheitliches Lebensalter der Schüler. In der Klasse von Paul waren die jüngsten dreizehn, die ältesten sechsundzwanzig, der Durchschnitt lag bei siebzehn auf achtzehn Jahren. Die Altersunterschiede bestimmten Stil und Niveau der Klassen. Die jüngeren orientierten sich wie selbstverständlich an der Reife der älteren. Spannungen zwischen den weit gefächerten Lebensaltern hat es nach Pauls Erfahrung zu keinem Zeitpunkt der fünf Jahre seines Aufenthaltes in Vaalen gegeben. Alle Schüler galten als Spätberufe, also als Kandidaten zum Priester- und Ordensstand auf der Basis freier Entscheidung. Ziel eines jeden war eine missionarische Existenz innerhalb des von der Gesellschaft gezogenen Rahmens.

Als Paul 1934 in die Schule eintrat, zählte sie 190 Schüler in sieben Klassen. Die Aufnahme der Schüler erfolgte Ostern und nach den Sommerferien. So hatten Quarta und Untertertia, die beiden untersten Klassen im Vaalener System, Parallelklassen. Da die Auslese streng und die Anforderungen des Unterrichts hoch waren — vor allem für die älteren, über zwanzigjährigen Schüler —, war die Zahl der Sitzenbleiber beträchtlich. Wer zweimal hintereinander sitzenblieb, mußte die Schule verlassen.

Der Unterrichtsablauf entsprach dem englischer Internate. Täglich, außer Sonntag und Donnerstag, den beiden schulfreien Tagen, war von 7.45 bis 8.15 Studiensilentium; 8.15 bis 8.40 Freizeit; 8.45 bis 12.15 vier Unterrichtsstunden, 12.30 Mittagessen, anschließend frei bis 14.00; von 14.00 bis 14.45 Studiensilentium; von 14.45 bis 16.15 zwei Unterrichtsstunden; von 17.00 bis 19.00 Studiensilentium. Danach Abend-

essen und Freizeit. Im Winter wurden die Lampen der Schlafsäle um 21.00, im Sommer um 21.30 gelöscht. Aufzustehen war im Sommer um 5.15, im Winter um 5.45, sonntags um 6.00. Jede Woche hatte dreißig Unterrichtsstunden. Davon entfielen in den ersten beiden Schuljahren auf Latein wöchentlich 12 Stunden (täglich zwei Stunden, freitags und samstags je drei). Deutsch, Griechisch (ab Untertertia, also im zweiten Schuljahr des Vaalener Systems) je drei Stunden pro Woche, desgleichen Mathematik; alle anderen Fächer je zwei. Turnunterricht und Schwimmen gab es vor 1937 in der Schule nicht.

In der Unter- und Mittelstufe wurde vor allem gepaukt. In Griechisch von Anfang an in der letzten Unterrichtsstunde der Woche vorgelesen; im ersten Jahr Odyssee und Ilias in der Voss'schen Übersetzung, später Ausschnitte aus allen Gebieten der großen griechischen Literatur. Im Deutschunterricht gab es schon früh Dramenlesungen mit verteilten Rollen. Außer einigen Passagen von Hans Grimm, Erwin Guido Kolbenheyer und Hanns Jost wurde an NS-Literatur nichts gelesen, Lyrik spielte im Deutschunterricht keine Rolle.

Von lateinischen Autoren wurden während der fünfeinhalb Jahre in Ausschnitten gelesen: Caesar, Nepos, Ovid, Sallust, Cicero, Vergil, Tacitus, Horaz. Im Griechischen: Homer (Odyssee), Xenophon, Apologie, Kriton, Herodot, Thukydides, Sophokles, Ignatius (Antiochien), Homer (Ilias). Pauls Klasse verabschiedete sich im Frühjahr 1939 von der Vaalener Lehrerschaft mit einem literarischen Abend, an welchem Gedichte und Dramenauszüge vergleichbaren Inhaltes auf Griechisch, Lateinisch und Deutsch vorgetragen wurden. Wenn auch die klassischen Sprachen in diesem Unterrichtssystem dominierten, so kamen doch nicht alle Nebenfächer zu kurz. Sicher Turnen, Boxen und Schwimmen (in den NS-Jahren wichtige Schulfächer): sie existierten in Vaalen nicht. Auch Physik und Chemie waren mehr formaliter im Unterrichtsprogramm. Hingegen war der Unterricht in Geschichte und Geographie besser als in Leipzig.

Die Schüler verwalteten sich selbst, das heißt ihre Tätigkeiten in Schule und Freizeit. Die Gemeinschaft aller Schüler besaß einen Innensenior — er war für alle Klassen zuständig; er hatte für die Sauberhaltung der Räumlichkeiten zu sorgen (Schrubb-, Bohner-, Fensterputz- und Kehrdienste), aber auch Küchenspüldienst und Aufträger (im Speisesaal) zu organisieren; einen Außensenior, der die Klassen oder Teile von ihnen zur Garten- und Feldarbeit einteilte; einen Arbeitssenior, der das Werkeln der Jungen in Gipserei, Schneiderei, Malerei, Devotionalienfabrikation — alle diese Produkte gingen in die Missionen — zu überwachen hatte. Diese Chefs waren allen Schülern gegenüber weisungsbefugt. Dazu hatte jede Klasse einen Studiensenior, der für die Einhaltung des Studiensilentiums verantwortlich war (eine unproblematische Aufgabe in Vaalen), und einen Klassensenior, unterstützt von einem Vize, die die Interessen und Wünsche ihrer Klasse gegenüber den Haussenioren vertraten. Außerdem waren sie Sprecher der Klasse vor den Patres Präfekten. Ihren Mitschülern gegenüber waren auch sie weisungsbefugt.

Die Selbstverwaltung der Schüler und die Nutzung ihrer Arbeitskraft für Pflege und Erhalt von Schule, Kloster, Garten und Landwirtschaft hatte für die Leitung der Anstalt, aber auch für die Provinzzentrale der Gesellschaft den Vorteil, daß sie auf Fremdhilfen im Wirtschaftsbereich fast ganz verzichten konnte. Es gab nur ein paar Hilfskräfte in der Landwirtschaft. Die Verantwortung für die wirtschaftlichen Teilbe-

reiche lag in den Händen der Ordensbrüder. Es waren ungefähr fünfzehn, die in Absprache mit den Schülersenioren die Arbeit organisierten. Die Anstalt war weitgehend Selbstversorger. Sie trug sich im ersten Jahrfünft der dreißiger Jahre ohne finanzielle Zuschüsse, einmal durch Einkünfte aus der Landwirtschaft, dann durch die Erträge aus den pastoralen Aktivitäten der Patres und schließlich aus den freilich recht bescheidenen Pensionszahlungen der Schüler. Der jährliche Pensionspreis pro Schüler betrug für Unterbringung, Pension, Schule und Freizeitgestaltung 500 Reichsmark. Die Schüler zahlten jedoch nur etwas über 100 Reichsmark. Das war eine Bedingung der Stifter bei der Schenkung des Nusshofes, des landwirtschaftlichen Grundbesitzes also, an die Missionsgesellschaft gewesen. Pauls Vater zahlte monatlich zehn Mark. Die wirtschaftlich günstige Lage des Hauses änderte sich, als die frühere Erbengemeinschaft den Nusshof zurückkaufte und den Patres jährlich eine bestimmte Summe zukommen ließ. Der Rückkauf wurde von den Patres forciert, auch wenn er für sie mit wirtschaftlichen Nachteilen verbunden war. Sie hatten nämlich erfahren, daß die Nazis den Hof der Gesellschaft nehmen wollten. Fast gleichzeitig erschloß sich den Patres — gegen ihren Willen — eine neue Einnahmequelle dadurch, daß das Deutsche Reich Grund und Boden auf dem Klostergelände benötigte, um Bunkeranlagen des Westwalles zu bauen. Hierfür wurde eine jährliche Pacht bezahlt. Durch Miete wurde die Gesellschaft auch entschädigt, als Ende 1938 ein Flügel des Hauses von ca. hundert Bauarbeitern zwangsbelegt wurde.

Das Haus hatte zwei Präfekten, einen Unterpräfekten für die Schüler der Unterstufe und den Ersten Präfekten für die Mittel- und Oberstufe. Die Präfekten waren die offiziellen Erzieher der Schüler. Sie präsidierten bei den Hauptmahlzeiten im Speisesaal, gaben das Zeichen für das Ende der regelmäßigen Tischlesung (meist Texte moderner Hagiographien) und informierten die Schüler über Vorkommnisse der Missionsgesellschaft und der großen Politik. Ihr Unterrichtsfach war ausschließlich Religion. Der Unterpräfekt war gleichzeitig Leiter des Chores, der Choralschola, des Streich- und Blasorchesters. Jeder Schüler hatte wenigstens einmal im Semester sich seinem Präfekten in einem einstündigen Gespräch vorzustellen.

Die inoffiziellen Erzieher der Schüler waren dagegen deren Beichtväter (und zwar nicht nur im Beichtstuhl). Das Jahres- und Halbjahresgespräch mit dem zuständigen Präfekten konnte jeder Schüler, ob es ihm angenehm oder unangenehm war, ohne Mühe hinter sich bringen. (Sofern solche Unterhaltungen keine handfesten Inhalte hatten, sondern auf geistliche Gespräche hinausliefen, hatten sie für viele Schüler einen unangenehmen Beigeschmack.) Das war in der Begegnung mit den Beichtvätern anders. Die Hausordnung legte fest, daß jeder Schüler einmal wöchentlich Beichten gehen mußte. Kontrolliert wurde die Einhaltung dieser Regel durch die Abgabe eines Beichtzettels. Den Schülern war die Wahl des Beichtvaters freigestellt. Es spricht für die Qualität der Beichtväter, daß die Schüler nur in Ausnahmefällen ihre Beichtväter wechselten. Die Beichtväter waren die Vertrauten der Schüler in allen Fragen, die diese beschäftigten. Paul hatte, nachdem er sich umgehört hatte, den ältesten Pater des Hauses zu seinem Beichtvater gewählt.

Dieser Mann war damals siebzig Jahre alt. Er war der Beichtvater von mehr als fünf Schülergenerationen der Gesellschaft gewesen (eine Generation jeweils acht Schuljahre) und wußte, daß das religiös-liturgische Exerzitium, das die Jungen täglich zu verrichten hatten, übertrieben war: morgens Messe (am Sonntag zwei Messen),

mittags Gewissenserforschung, abends Andacht, alle Viertelstunden ein gemeinsames kurzes Gebet (innerhalb des Hauses), und er beruhigte seine jungen Freunde, wenn sie Schwierigkeiten mit diesem Offizium hatten. Er nahm den Beichtzettel auch dann entgegen, wenn er keine Beichte hörte (»Diese Woche brauchen wir das nicht«). Und wenn er Beichte hörte, kam er seinen Schützlingen entgegen, indem er an ihrer Statt, für sie vernehmlich, Gewissenserforschung hielt und so in Personalunion Beichtvater und Beichtkind war. Seine Urteile über die Gesellschaft, ihre Leitung, ihren Nachwuchs, ihre faktische Arbeit und ihre Chancen unter den politischen Verhältnissen damals empfand Paul als befreiend durch die Vernunft, die aus diesen Urteilen sprach, und die Vernünftigkeit, die so weit ging, den Schülern bzw. Paul (der das ja nur für sich bezeugen kann) zu empfehlen, den Revers, den die Patres Präfekten allen Schülern nach Abschluß der jährlich wiederkehrenden dreitägigen Herbstexerzitien vorlegten und in welchem diese sich verpflichteten, nach dem Abitur als Klerikernovizen in die Gesellschaft einzutreten, zu unterschreiben, auch wenn eine solche Absicht nicht ganz gesichert war.

Die Patres Präfekten handelten, was diese Unterschriftsverpflichtung anlangte, nach Weisung der Ordensleitung. Sie mußten diese Unterschriften einfordern, weil sie dem Provinzialat Vollzug zu melden hatten. Paul hat während der fünf Jahre nicht einmal erlebt, daß ein Schüler nach den Herbstexerzitien und der Unterschriftenaktion die Anstalt hat verlassen müssen (wegen Verweigerung der Unterschrift). Es spricht manches dafür, daß die Einstellung der Patres Präfekten zu dieser Unterschriftenabgabe nicht viel anders war als die von Pauls Beichtvater.

Paul stellte bald fest, daß die beiden Präfekten ihre Erziehungsaufgabe äußerst diskret erfüllten. Es gab weder Individualstrafen noch kollektive; es wurde — etwa was die Einhaltung der Hausregel betraf — kaum darüber gesprochen (was freilich auch mit dem Alter der Spätberufenen in diesem Haus zusammenhängen mochte). Beide Präfekten erzogen durch Präsenz, der ältere durch eine natürliche, fast väterlich zu nennende Auctoritas, der jüngere durch sein Dabeisein bei allen Aktivitäten. Man lebte zusammen und problematisierte soweit als möglich nichts in dieser Gemeinschaft. Beide Präfekten, die ja für den Religionsunterricht und den wöchentlichen geistlichen Vortrag am Samstagabend zuständig waren, enthielten sich auffallend jeder Form von Direktwerbung für die Missionsgesellschaft und ihren Stifter. Sie vermittelten — so schien es Paul — religiöses Wissen im Sinne der Gesamtkirche. Ihre Aussagen zur Tagespolitik — soweit sie im Speisesaal, also öffentlich gemacht wurden — hatten Informationscharakter, schienen fast aus der Zeitung verlesen, selten bewertend, sie betrafen fast ausschließlich das Verhältnis von Partei und Kirche in Deutschland, also die Repression kirchlicher Verbände anfangs, später die Devisenprozesse, dann die Sittlichkeitsprozesse und ab 1938 die kritischen Tage des »Anschlusses« Österreichs und des Münchner Abkommens.

Über die antinazistische Einstellung der Präfekten bestand für die Schüler kein Zweifel. Das galt übrigens für alle Lehrer. Mit Rücksicht auf die Erhaltung der Schule begannen diese wohl nach 1936 den Unterricht mit Erheben des rechten Armes, ohne den Hitlergruß zu sprechen. Pauls Beichtvater blieb dagegen bei seinem »Gelobt sei Jesus Christus«, womit er die Klasse begrüßte. Auch im Unterricht kamen politische Entwicklungen zur Sprache, man übte vorsichtig Kritik an einzelnen Maßnahmen, hütete sich aber, das System anzugreifen.

Die Lehrer waren sich der Gefahr bewußt, wenn sie allzu offen Kritik geübt hätten. Die Gefahr bestand nicht direkt, sondern mittelbar, insofern als die Schüler die Kritik im Hause hätten weitertragen können — ohne böse Absicht. Der politisch unzuverlässige Teil der Hausgemeinschaft saß unter den Klosterbrüdern. Die Gründe, warum hier Unfrieden herrschte, wer diese Männer beeinflußte, wo sie sich politisch informierten, das alles war auch damals schon nicht aufschließbar. Tatsache ist, daß zur Zeit der Sittlichkeitsprozesse drei Handwerkerbrüder über Nacht das Haus verließen und aus der Gesellschaft austraten. (Es dauerte fast ein Jahr, bis die durch die Austritte dezimierte Blaskapelle des Hauses wieder spielen konnte.) Paul hat seinerzeit diesen Vorgang mit seinem Beichtvater besprochen und versucht, Aufschlüsse über das Verhältnis zwischen Patres und Brüder in der Gesellschaft zu erhalten. Der Beichtvater machte ihm deutlich, daß dieses Verhältnis in den Heimatklöstern immer gespannter sei als in den Missionen. Obgleich die Brüder seit dem Kriege handwerklich hervorragend ausgebildet würden und in den Teilwirtschaftsbereichen der Klöster sehr oft große Verantwortung trügen, sei das Maß an Entscheidungsbefugnis und -freiheit hier nicht zu vergleichen mit den Möglichkeiten in den Missionen. Sie alle hätten sich zum Beruf des Missionsbruders entschlossen in der Erwartung, in der Mission für das Reich Gottes zu arbeiten, nicht hier in Deutschland. Daher die Enttäuschung, wenn sie hierbleiben müßten. Auf Pauls Einwand, das müsse ja auch für die Patres gelten, meinte der Beichtvater, Enttäuschungen, die in der Öffentlichkeit bekannt würden, könne sich die Gesellschaft in solchen Zeiten nicht leisten, die Machthaber schlachteten sie sofort für ihre Zwecke aus.

Bis 1936 wurde der Unterricht ausschließlich von Patres gegeben. Nach den Sommerferien (also nach der Berliner Olympiade) wurde zum ersten- und (bis zur Schließung der Schule 1940) einzigen Male ein Laie in das Lehrerkollegium aufgenommen. Der Mann wohnte mit Frau und Sohn in Aachen, besaß aber im Kloster ein eigenes Zimmer, in welchem er die Mahlzeiten einnahm. Paul servierte ihm zwei Jahre lang. Der Mann gab Unterricht in Deutsch und Französisch. Er war im staatlichen Schuldienst tätig gewesen und bereits 1934 aus dem Beamtenverhältnis entlassen worden. Er stammte aus Breslau und war bis Mitte 1933 ein führendes Mitglied der schlesischen Zentrumspartei gewesen. Die Missionsgesellschaft wagte es zwei Jahre später, ihn als Lehrer auf Honorarbasis — gegen die geltenden Bestimmungen — in ihrer Schule zu beschäftigen. Dies war freilich nur möglich wegen des besonderen Rechtsstatus der Schule — kein Lehrer hatte Staatsexamen, keiner nannte sich Studienrat oder Assessor —, trotzdem war das Wagnis groß, das die Ordensleitung einging, auch wenn zu vermuten ist, daß sie vorher versucht hatte, sich abzusichern. Tatsächlich ging die Sache gut.

Dr. Rolf war ein in allen politischen Fragen beschlagener Mann. Seinen Deutsch- und Französischunterricht begann er mit dem Verlesen einer Zeitungsmeldung, die er erklärte, kommentierte und bewertete. Die Informationen, die Pauls Klasse von ihm erhielt, betrafen nicht das Verhältnis von Kirche und Partei im Reich, sondern außenpolitische Vorgänge: den Spanischen Bürgerkrieg, die Volksfrontregierung Frankreichs, Mussolinis faschistisches Italien, die großen Säuberungen in der UdSSR. Seine Kommentare waren kurz und bestimmt. Fragen ließ er nicht zu. Was die Schüler immer wieder verwunderte, waren die Zeitungen, aus denen Rolf vorlas: neben deutschen französische, italienische, englische. (Die Schüler hatten während der fünf

Jahre in Vaalen keine Möglichkeit, Zeitung zu lesen, es gab keine. Sie hatten auch keine Gelegenheit, Radio zu hören, ausgenommen bei den Gemeinschaftsempfängen der »Führerreden«; sie erhielten ihre politischen Informationen nur dosiert von Präfekten und Lehrern und eben dem Dr. Rolf.)

Rolf, wenn er mittags auf dem Zimmer war, sprach immer einige Worte mit Paul. Da dessen Zeit jedoch knapp bemessen war — er mußte pünktlich zum Mittagessen im Speisesaal sein —, blieb es meist bei einigen belanglosen Sätzen. Es kam aber auch vor, daß Paul erst nach dem allgemeinen Mittagessen Rolf zu servieren hatte, so daß Zeit für ein Gespräch blieb. Rolf forderte Paul auf, sich zu setzen, während er zu essen begann, und Paul erzählte dann, was sich in jüngster Zeit im Hause bei Lehrern und Schülern ereignet hatte. Bei einem solchen Gespräch kamen sie auch auf das Thema der politischen Komplizenschaft zu sprechen. Paul hatte Rolf gefragt, ob man denn von einer Verantwortung des einzelnen für die politischen Zustände im Reich sprechen könne. Wenn sie bestünde, wie sie dann unter den herrschenden Verhältnissen wahrzunehmen sei. Rolf meinte, die Frage sei schwer zu beantworten, wenn auch an der Verantwortung des Staatsbürgers für das Gemeinwesen nicht zu rütteln sei. Jeder könne nur auf das reagieren, was er sehe, was er höre und vor allem was er zu bewerten wisse. Darin unterschieden sich die Menschen — sähe man einmal von den überzeugten Parteigängern, den blanken Opportunisten und Mitläufern ab. Paul meinte, das sei sein Problem; denn er kenne fast überhaupt keinen Nazi, hier im Kloster sowieso nicht und in Leipzig auch nicht. Weder in der Nachbarschaft noch in den Schulklassen, zu denen er gehört hatte — das sei freilich einige Zeit her. Aber auch wenn er jetzt während der Ferien zu Hause sei, laufe ihm aus seinem Bekanntenkreis kein Nazi über den Weg; natürlich sei in den Straßen der Stadt die braune Uniform nicht zu übersehen. Ihm scheine aber, daß heute die Uniformen bei weitem nicht so zahlreich seien wie vor vier Jahren, als er noch daheim war. Sein Eindruck sei, die Normalität des NS-Alltags ließe es zu, daß ein Nichtnazi, also kein Komplize, ohne Belästigungen oder Belastung leben könne. Rolfs Reaktion darauf (dem Sinne nach): Dies sei unmöglich. Auch wenn er, Rolf, oder sonst jemand, der nichts mit der Partei zu tun haben wolle, der wie er Opfer des Systems sei, heute oder seit Jahren oder in den folgenden Jahren von den Machthabern und ihren Helfern in Ruhe gelassen würde, könne er nicht in Ruhe leben angesichts der Fakten: Ende der Parteien, Ende des Parlaments, Ende der bürgerlichen Freiheiten, Ende der Gewerkschaften. Vielmehr: Ermächtigungsgesetz, politische Säuberungen, Rechtlosigkeit, Schutzhaftpolitik, Diktatur. Die Positiva in der Bilanz wögen dagegen fast nichts: Arbeitsbeschaffung, Rückkehr der Saar, Berliner Olympiade. Gewiß, nicht jeder Nichtnazi werde in gleicher Weise von seinem Richter für seine Inaktivität zur Rechenschaft gezogen werden. Er wisse nur zu gut, daß er und viele andere immer in der Gefahr stünden, Gegner des Systems zu sein, weil sie Opfer des Systems seien. Er mache sich das immer wieder klar. Aber er sei sicher: Wer wegsieht, wer verdrängt, was er sieht und erfährt, und begreift, was ihn da belasten könnte, der ist ein Komplize des Systems. Und noch eines: Gewiß gäbe es viele, die das Treiben der braunen Verbände nicht fein fänden. Aber sie fänden sich damit genauso ab, wie sie sich in den zwanziger Jahren damit abgefunden hätten, die Politik der Vertreter der damaligen Republik nicht fein zu finden, weil diese Leute weder damals noch heute begriffen hätten, worum es in einer politischen Ordnung, will sie freiheitlich-demokratisch sein, eigentlich gehe. »Das

braune System setzt sich innen- und außenpolitisch nur kraft der Masse seiner Komplizen durch. Die Drahtzieher, Paul, sind wichtig, aber sie sind nicht alles.«

Pauls Schulkameraden schienen diesem politisch weit weniger interessiert zu sein als seine Leipziger Schulkameraden. Jedenfalls führte er in all den Jahren mit keinem seiner Klassenkameraden ein längeres Gespräch politischen Inhalts. Einer der Gründe dafür mag gewesen sein, daß die Schüler, auch die der Oberstufe, keine Informationsquellen besaßen, die sie zu einem Meinungsaustausch hätten anregen können. Weiter mochte mitspielen, daß die freie Zeit für Gespräche in der Hausordnung sehr knapp bemessen war, und schließlich waren die Belastungen der Schüler durch Schule (Unterricht), Haus und Garten (Arbeitsdienste) beträchtlich. Natürlich gab es einzelne Schüler, die durch diese Pflichten nicht ausgefüllt waren, aber es gab ja darüber hinaus noch so viele Gemeinschaftsaufgaben (Chor, Orchester, Theater), die wahrgenommen werden mußten, daß kaum einer Zeit dafür fand, über die Politik der Jahre nachzudenken.

Es war eine rundum unpolitische Gesellschaft, die zwischen 1934 und 1939 in Vaalen zusammenlebte. Gewiß mit ein Ergebnis pädagogischer Umsicht: kein oder kaum ein Risiko durch Denunzianten, Erziehung hin auf ein allein vom kirchlichen Geist geprägtes Priestertum; aber auch Erhaltung einer von den Auseinandersetzungen der Zeit freien Zone – ein attraktiver Ort für manchen jungen Mann und seine Eltern, die den Sohn politisch gefährdet sahen: Oase Vaalen. Mit dem Nachteil freilich, daß sich diese Gemeinschaft zu keinem Zeitpunkt als eine Protestversammlung gegen das System empfand wie fünfzig Jahre später die Novizen und Schüler in den polnischen Klöstern gegen das kommunistische System. Davon war in Vaalen nichts zu spüren.

Die Zahl der Bewerber, der Kandidaten für den Priester-, Missions- und Ordensberuf, nahm zwischen 1934 und 1937 nur unwesentlich ab. Erst zwischen Herbst und Weihnachten 1938 erfolgte ein Einbruch, indem 40 Schüler die Schule verließen. Nach 1937 fanden im Herbst keine Neuaufnahmen mehr statt. Die Zusammensetzung der Klassen änderte sich dadurch, daß die älteren Schüler zum aktiven Dienst bei der neuerstandenen Wehrmacht eingezogen wurden. Die Unterzwanzigjährigen mußten für ein Jahr zum Arbeitsdienst. Nur diejenigen Spätberufenen, deren Alter einigermaßen vergleichbar mit dem eines Schülers war, wurden nach der Musterung vom aktiven Wehrdienst bis zur Zeit nach dem Abitur zurückgestellt.

Paul gehörte zu dieser Gruppe. Er hätte ordnungsgemäß 1940 seine Abschlußprüfung machen müssen. Dazu kam es nicht mehr.

Am 16. Dezember 1939 wurde er zum Militär- und Kriegsdienst einberufen. Er erhielt — wie die Formel lautete — die Reife zuerkannt auf Grund der nachgewiesenen Einberufung zum Heeresdienst gemäß Erlaß des Herrn Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 8. 9. 1939.

Das Dokument, ausgefertigt am 4. Januar 1940, war unterzeichnet vom Direktor der Missionsschule Hadern (Saar). Wie erwähnt besaß die Vaalener Schule keine Fakultas zur Abschlußprüfung. Daher verließ Pauls Klasse Ostern 1939 Vaalen und siedelte nach Hadern über. Formal hielten die Schulleitungen beider Häuser wie auch die Präfekten an der Ordnung der Schule, deren Sinn, Aufgaben und Zwecken fest. Aber es war den Verantwortlichen klar, daß die Existenzgrundlage der Häuser brüchig wurde. Die Partei würde sich gewiß nicht an den Klöstern vergreifen und dadurch in der Öffentlichkeit Unruhe hervorrufen. Der Krieg, die Gesetze des Alltags in

Deutschland fortschreitend bestimmend, würde Änderungen bewirken. Das galt für ein Haus wie Vaalen mit seinen Spätberufenen in besonderem Maße. Trotzdem vermied man in den Häusern jeden Anlaß zur Kritik durch die Überwachungsstellen von Staat und Partei. Es hat nichts genützt: 1940 wurde Vaalen geschlossen.

Das Abschlußjahr von Pauls Klasse in Hadern war kein normales Schuljahr mehr. Wohl wurde in dem kurzen Sommersemester die Abiturprüfung in Leibesübungen abgenommen, außerdem von der Mehrzahl der Schüler das Große Sportabzeichen erworben — auch Paul erhielt es. Aber die Fahrt in die Heimatferien am 6. August — zum erstenmal fuhr Paul eine neue Route über Kreuznach, Frankfurt, Kassel nach Leipzig, war doch von Ungewißheiten überschattet. Tatsächlich wurde kurz nach dem Deutsch-Sowjetischen Nichtangriffspakt vom 23. 8., also vor dem 1. 9., dem Tag des Kriegsausbruches, die Region um Hadern zum Sperrbezirk für alle Zivilisten erklärt. Paul konnte also nicht nach Ablauf der Ferien (6. 9.) zur Schule zurück. Am 28. August begann er daher einen Dienst — nicht zwangsverpflichtet — als Postfacharbeiter beim Postamt Leipzig S 3 in der Adolf-Hitler-Straße (vormals Südstraße, heute Karl-Liebknecht-Straße). Er hatte zwei Aufgaben zu erfüllen: an den Vormittagen zwischen 6.00 und 12.00 Briefträgerdienste, an zwei Nachmittagen der Woche je vier Stunden Paketdienst in der Harkort- und Hindenburgstraße und einmal in der Woche vier Stunden Briefsortierdienst im Bahnpostamt hinter dem Hauptbahnhof (zwischen 22.00 und 2.00 morgens, bei geschlossenen Fenstern, Verdunkelung und Notbeleuchtung — der anstrengendste Dienst). Pauls Tätigkeit als Postfacharbeiter dauerte bis zum 20. Oktober, also ca. sieben Wochen. Der Lohn betrug wöchentlich etwas über 50 Reichsmark netto. Die Briefpost wurde mit dem Fahrrad ausgefahren. Bis zum Lössniger Rundling fuhr Paul ca. 20 Minuten. Er verließ das Amt noch bei Dunkelheit und war von der ersten Zustellung gegen 9.30 wieder zurück. Dann wurde die zweite Zustellung für die untere Kaiser-Wilhelm-Straße aussortiert und ausgefahren. Die zweite Zustellung war bis gegen 12.00 zu erledigen. Auf dem Amt mußten dann Einschreibquittungen etc. hinterlegt werden sowie die nicht zustellbaren Sendungen, und außerdem war immer abzurechnen. Die Abrechnungen betrafen einmal die monatlichen Rundfunkgebühren (2 Reichsmark) und die kaum überschaubare Zahl von Zeitungen, Blättern und Blättchen, alles Pfennigbeträge. Das Kassieren brauchte die meiste Zeit, weil eine bestimmte Anzahl von zahlungspflichtigen Abonnenten um diese Zeit nicht zu Hause anzutreffen war. Paul behalf sich mit Zettelbotschaften. (Banküberweisungen waren den Abonnenten damals praktisch unbekannt.)

Lag der Ausbruch des Krieges zu diesem Zeitpunkt — Sommer 1939 — für die deutsche Bevölkerung in der Luft? Paul, danach befragt, würde wahrscheinlich verneint haben. Ablösung der Reichswehr durch die Wehrmacht, Aufrüstung, Einberufung zum Heeres- und Arbeitsdienst, Bau des Westwalls, dazu die großen außenpolitischen Streiche, »Anschluß« Österreichs und Sudetenkrise, das alles konnte auch Wiederherstellung der vollen Souveränität des Reiches bedeuten. Das mußte nicht Kriegsvorbereitung heißen. Gewiß: der Bogen konnte überspannt werden, das Ausland brauchte nicht unbegrenzt zu tolerieren. Aber für die Masse der Deutschen mußte das nicht zum Krieg führen, weil die Masse der Deutschen nicht an Krieg dachte, denn sie wollte keinen Krieg. Das gilt auch für die meisten braunen Mitläufer. Die vor aller Welt und dem eigenen Volk nicht geheimgehaltenen

militärischen Rüstungen beschäftigten das Volk in anderer Richtung: auf diese Weise werde die Volkwirtschaft wieder flottgemacht und die Arbeitslosen würden eingegliedert. Rolf, noch im letzten Vaalener Jahr von Paul befragt, ob er mit Krieg rechne, meinte, ja, wenn die oben soweit seien und nicht mehr weiter wissen, aber bis dahin habe es noch Zeit. Und Rolf wie Paul, wie vermutlich alle Patres in den Missionshäusern, alle katholischen Priester in Deutschland wie auch die Vertreter der Bekennenden Kirche und was an politischer Substanz von SPD und KPD in den sechs Jahren Naziherrschaft überlebt hatte, waren von den innenpolitischen Vorkommnissen, den lauten wie den leisen, besetzt: Der Blick ging aufs Heute und den nächsten Tag, und er blieb innerhalb der Landesgrenzen. Da sah er die Bedrängten, Gefährdeten, KZs und Reichskristallnacht, die Gettisierung von mehr als 250 000 Deutschen, die den gelben Stern zu tragen hatten. Das waren die Indikatoren, die verrieten, woher der Wind blies, der so frösteln machte, daß das außenpolitische Spiel der Braunen dagegen leicht zu wiegen schien. Natürlich gab es auch die anderen Deutschen, die hemmungslos und bedingungslos für den Kurs und die Methoden der Machthaber einstanden. Aber Paul hat mit solchen Menschen während der Jahre 33 bis 45 nie zu tun gehabt.

Am 1. September 1939 morgens um sechs saß Paul zusammen mit 250 anderen Briefträgern an seinem Sortierpult im Postamt S 3 in der Adolf-Hitler-Straße. Die Anwesenheitskontrolle lag hinter ihnen. Da wurde der Lautsprecher eingeschaltet und die Fünf-Uhr-Nachrichtensendung wiederholt: Ab vier Uhr fünfundvierzig wird zurückgeschossen. Die Reaktion im Saale war Schweigen, nicht aus Verlegenheit oder Angst, es war das Schweigen, das man eisig nennt. Paul wußte wenig über die politische Einstellung seiner Kollegen, auch der beiden, zu deren Gruppe er gehörte. Nur soviel schien ihm sicher: Parteinazis waren sie nicht. Man sprach nicht über die ominöse Radiomeldung, verrichtete schweigend die Arbeit und fuhr dann die Tour. Die Leute draußen im Rundling, meist ältere Frauen und Rentner, die die Tage zuvor mit Paul einen Plausch gemacht hatten, als er ihnen die Post brachte, waren nicht zu sehen an diesem Morgen. Die Straßen wie leergefegt. Nur eine bleierne lastende Wolke spürte Paul, glaubte das wenigstens. Er wußte, da draußen waren vor 1933 die Hochburgen der Sozialisten und Kommunisten gewesen. Auch wenn sie in den letzten Jahren in der Arbeitsfront mitmarschiert waren oder als Motorradfahrer sich dem NSKK angeschlossen hatten, um nicht in die SA oder SS eintreten zu müssen, waren sie doch niemals überzeugte Nazis geworden. Diese Stadt besaß keine Basis von Braunen. Was da in Uniformen herumlief, war aufgesetzt, fremd, nicht autochthon. Wohl war Mimikry als Verstellung unter diesen Leipzigern und Sachsen hochentwikkelt, sie beherrschten das Spiel mit doppelten Rollen virtuos und spürten dabei keine Gewissensbisse. Was Partei und Administration verlangten, wurde lächelnd, fast eifrig getan, den Gegner in Sicherheit wiegend, die Abrechnung mit ihm auf den gewissen kommenden Tag verschiebend. (Paul hat während des Krieges, also vor Ende der Diktatur, solche Abrechnungen erlebt — alle an der Front.)

(Ein weiterer Beitrag folgt.)

GLOSSEN

RECHT UND LIEBE. — WER ALS Jurist jahrzehntelang sich mit Jugendrecht und Strafvollzug befaßt hat und außerdem noch im religiösen und sozialen Bereich tätig gewesen ist, sieht mit Sorgen eine Entwicklung, die auf Kosten der hilfsbedürftigen Menschen geht. Ich denke an Kinder, Alte, Kranke, Gefangene und sonst an die auf die Mithilfe anderer Angewiesenen. Ich frage mich, ob diesen Menschen, die als »Unterschicht« unter die im Berufsleben Stehenden schicksalsmäßig gestellt sind, ihre aus der Menschenwürde und dem Sozialstaatsprinzip zustehenden Rechte noch hinreichend gewährt werden. Immer mehr wird den einen ein immer größerer Freiraum, namentlich in zeitlicher Hinsicht, gewährt, während den anderen der menschliche Lebensraum immer mehr verkürzt, ja sogar versagt wird. Das im Heim lebende Kind braucht *eine* Mutter, nicht deren drei; der Alte und der Kranke brauchen eine enge menschliche Verbindung zu den Betreuern, der Gefangene, der resozialisiert werden soll, bedarf eines ihm zugewiesenen Betreuers. Der Augenblick ihrer Hilfsbedürftigkeit läßt sich nicht auf Dienststunden ein. Wird wirklich bedacht, daß Arbeitszeitregelungen hingenommen werden können, wo es um reine sachbezogene Funktionen geht? Liegt es nicht ganz anders bei den personenbezogenen Berufen? Wer, der für Gesetze und Vereinbarungen verantwortlich ist, denkt an die davon betroffene Schicht der Hilfsbedürftigen? Wann wird ihnen soziale Gerechtigkeit zukommen?

Für den Christen drängt sich nicht nur die Frage nach dem Recht auf. Er steht unter der Aufforderung zur Liebe. Liebe wendet sich dem Hilfsbedürftigen zu. Liebe ist ihrem Wesen nach grenzenlos. Sie ist damit auch zeitlos, d. h. auch, daß sie nicht an eine bestimmte Stundenzahl sich binden läßt. Seien wir als Kirche und als Christen wachsam, daß wir nicht mit dazu beitragen, dem Mitmenschen Recht und Liebe vorzuenthalten.

Karl Peters

STELLUNGNAHMEN

ES IST ERFREULICH, DASS DAS WICHtige Thema »Evolution und Christentum« von der Redaktion aufgegriffen wurde.[1] Was jedoch Rudolf B. Brun dazu beigetragen hat, ist wenig hilfreich und schafft nur noch größere Verwirrung. Er erinnert zwar eingangs an die alltägliche Erfahrung, daß Dinge in der Regel die Neigung haben, sich aufzulösen, statt sich auf eine höhere Ebene zu schwingen. Die undifferenzierte Erkenntnis, »daß Neues entstehen kann«, erscheint ihm bereits als ausreichend, um die These von der »spontanen Strukturbildung« und der »spontanen Entstehung von neuen Einheiten« zu vertreten (S. 519). Damit befindet er sich — wenn auch ungewollt — im Fahrwasser des Evolutionismus, der behauptet, daß die vielfältigen Formen des Lebendigen spontan, das heißt, von selbst, ohne höhere Einwirkung, aus der Materie hervorgegangen sind. Diese Entwicklungsdynamik von unten nach oben macht auch vor dem Bereich des Seelischen nicht halt. Der Verfasser betont ausdrücklich: »Das Phänomen des Selbst taucht auf aus den niederen Lebensformen« (S. 520).

Einige Zeilen weiter spricht er von dem »in der Evolution erscheinenden Bewußtsein«. Ein Naturwissenschaftler, der die religiöse Dimension der Wirklichkeit ausklammern und nur Phänomene beschreiben will, kann vielleicht so sprechen. Mit einer theologischen Weltbetrachtung ist diese Denk- und Sprechweise jedoch nicht zu vereinbaren. Sie ist,

1 In dieser Zeitschrift 6/84, S. 518ff.

auch wenn das sehr hart klingt, im Grunde materialistisch und atheistisch. Denn wenn die Materie aus eigener Kraft alles hervorbringt, dann ist der Schöpfergott überflüssig; er wird zu einer rein mythischen Gestalt. Im Schöpfungsbericht der Bibel heißt es: »Der Geist Gottes schwebte über den Wassern« (Gen 1,2). In der Betrachtungsweise des Evolutionismus fehlt jedoch eine essentielle Unterscheidung zwischen oben und unten, zwischen Form und Materie. Alles taucht von selbst aus der Urmaterie auf und entwickelt sich (»erscheint«). Die Materie ist selbst das schöpferische Prinzip und erhält einen quasi-göttlichen Charakter.

An diesem materialistischen Ansatz ändert auch der philosophisch-theologische Salto mortale nichts mehr, mit dem der Verfasser am Ende des Artikels — gestützt auf Heideggers »Sein zum Tode« — ein »Sein zum Leben« postuliert. Er bringt es sogar fertig, die »Reifung des Volkes Gottes« als Evolution zu bezeichnen. Warum auf dieser Ebene das Prinzip der »spontanen Strukturbildung« und der »spontanen Entstehung von neuen Einheiten« versagt, so daß ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes erforderlich wird, ist nicht einzusehen. Wenn schon aus ungeformter Materie von selbst Leben entsteht, warum kann dann nicht von selbst, ohne göttliche Erwählung, aus einem Heidenvolk ein Volk Gottes werden? Wie soll ein »Dialog zwischen Gott und Mensch« (S. 523) zustande kommen, wenn von Anfang an die Form in der Materie, das Höhere im Niederen und damit auch »Gott« im Menschen enthalten sind, so daß sie nur »auftauchen« und »erscheinen« müssen? Anstatt den Evolutionismus durch pseudotheologische Spekulationen christlich umzudeuten, sollte man sich um eine klare rationale Auseinandersetzung mit dieser glaubensgefährdenden geistigen Großmacht unserer Zeit bemühen. Nicht umsonst warnt Kardinal Ratzinger im gleichen Heft dieser Zeitschrift vor den »immer mehr um sich greifenden radikalen Formen der Evolutionstheorie« (S. 534). In diesem Zusammenhang möchte ich an das weithin verkannte und vergessene Werk des Regensburger Philosophen Jakob Hommes erinnern, der im Rahmen seiner Analyse des dialektischen und historischen Materialismus die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Evolutionismus in wünschenswerter Klarheit aufgezeigt hat. So schreibt er in seinem Buch »Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung« (Freiburg 1955): »Damit entsteht jene enge Verbindung, die im Sozialismus Marxens der Historismus und der Biologismus, diese beiden Großmächte des 19. Jahrhunderts, miteinander eingehen, um von da an die geistige Gestalt auch der Gegenwart zu bestimmen; im Grunde ist es nur eine einzige Großmacht: *der Evolutionismus*, d. h. jene Übersteigerung der historisch-tätigen und der biologisch-lebensgesetzlichen Betrachtung des menschlichen Lebens, die keinerlei bleibende und unverrückbar gegebene Wirklichkeit mehr anerkennt, sondern alle Wirklichkeit und Bedeutung nur an dem Ziel der jeweiligen geschichtlichen Unternehmung mißt.

Evolutionismus bedeutet hier Entwicklungsseligkeit, Trunkenheit vom materiellen Fortschritt, Besessenheit von der Entfaltung der materiellen Produktionskräfte, Technokratie. Dieser technokratische Evolutionismus ist der Kern und das tiefste Wesen des dialektischen und historischen Materialismus« (S. 217). Mit solchen unmißverständlichen Aussagen ist meines Erachtens der Theologie und der Kirche mehr gedient als mit gekünstelten Harmonisierungsversuchen, die an der Wirklichkeit vorbeigehen. *Friedrich Hartl*

*

ES IST EIN ZEICHEN DER ZEIT, DASS immer mehr Wissenschaftler gottesgläubig und immer mehr Theologen wissenschaftsgläubig werden. Statt priesterlicher Spiritualität begegnet man wissenschaftsgläubiger Theologie. Die Kraft des Gebets wird von aufgeklärten Theologen relativiert oder großzügig als eine atavistische Autosuggestion geduldet. Es geht sogar so weit, daß die religiösen Naturwissenschaftler bei wissenschaftsgläubigen Theologen unerwünscht sind, weil sie mit ihrem Glauben an Gott die moderne — besser modernistische — Theologie stören. Dabei wird vergessen, daß nicht die Wahrheiten der Evangelien es sind, die veralten, sondern die systemimmanenten Richtigkeiten der

modernen Wissenschaft. In dieser Veraltung besteht leider der Fortschritt des naturwissenschaftlichen Materialismus.

Wissenschaftsgläubige Theologen bauen ihre Ansichten auf die Meinungen jener modernen Naturwissenschaftler, welche ausschließlich nach dem Wie fragen und das Know-how als die für den Materialismus hinreichende Antwort anbieten. Unter anderem haben sie von den Naturwissenschaftlern einen Glauben übernommen, den sie einst leidenschaftlich bekämpft haben: die Evolutionshypothesen mit ihren zahlreichen Spielarten, die alle viel Glauben benötigen, weil sie auf ausgedehnten Spekulationen und wenig wissenschaftlich bewiesenen Fakten beruhen. Da die meisten der evolutionsgläubigen Theologen nicht viel von Naturwissenschaft verstehen, sind sie gezwungen, in doppelter Weise zu glauben: Sie müssen glauben, was die Wissenschaftler glauben. Dies ist um so tragischer, weil sie bei einer hinreichenden theologischen Betrachtung der Genesis an das einzig Glaubwürdige glauben könnten: an Gott.

Der große Basler Biologe Adolf Portmann äußerte sich stets zurückhaltend gegenüber den Spekulationen der verschiedenen Evolutionshypothesen. Den Darwinismus lehnte er ab, weil die auf Mutation und Selektion reduzierten Evolutionsfaktoren nicht solche Merkmale der Lebewesen erklären, die über ihren Erhaltungswert hinausgehen; nämlich die Darstellungswerte wie Gestalt, Muster, Farbenpracht und Harmonie. Portmann glaubte nicht an eine wissenschaftlich bewiesene Evolution, lehnte jedoch den Gedanken an eine solche nicht ab. Die Strenge seiner Wissenschaftlichkeit zwang ihn zur Aussage. »Ich glaube vorderhand nicht daran, daß die Evolution ein im Prinzip durchschautes Geschehen ist. Mehr als eine solche bekennende Aussage erscheint mir heute unmöglich.«

Jedem Naturwissenschaftler, der Augen für die Schönheit der Schöpfung und Mut zur Demut hat, muß es vor der Lieblosigkeit und dadurch Häßlichkeit der darwinistischen Mechanismen grauen. Gewiß spielen Mutation und Selektion in der Schöpfung eine Rolle, aber bei weitem nicht eine hinreichende. Die Proklamation einer Teilwahrheit zur ganzen Wahrheit — wie es die Materialisten tun — gehört zu den schlimmsten Lügen, weil bei Rückfragen immer auf die wahren Teile hingewiesen werden kann. Der Darwinismus ist ein Leim, auf den schon fünf Generationen von Wissenschaftlern gekrochen und meistens auch kleben geblieben sind. Zum Schluß noch die Theologen, was hoffentlich ein Zeichen dafür ist, daß der Irrtum bald eingesehen wird.

Es wäre zu wünschen, daß die Naturwissenschaftler, welche eine der vielen, z. T. sich widersprechenden Evolutionstheorien vertreten, in aller Deutlichkeit und immer wieder betonen, daß es sich bei diesen Betrachtungen um Spekulationen handelt, die mit den Methoden der Chemie und Physik, also durch Messungen im systematisch-reproduzierbaren Laboratoriumsexperiment, *nicht* prüfbar sind. Es handelt sich deshalb bei den Evolutionstheorien nicht um nüchterne Naturwissenschaft, sondern um phantasievolle Naturspekulationen, nicht um ein Wissen, sondern um einen Glauben. Viele der Evolutionstheorien beruhen auf dem Glauben, nicht an Gott zu glauben. In diesen Theorien darf alles die Ursache der Schöpfung sein, auch die unwahrscheinlichsten Wahrscheinlichkeiten und Zufälle, nur nicht Gott. Eine aus der Naturwissenschaft hergeleitete »Evolutionäre Erkenntnistheorie« kann es nicht geben, nur ein gottesfürchtiges Streben nach Wahrheit. Die Jahrmilliarden im Weltbild der modernen Naturwissenschaft sind gegenüber dem Wort Gottes eine Sekunde auf den Uhren, mit welchen die Naturwissenschaft die Zeit mißt.

Gewiß sind in der Naturwissenschaft Spekulationen nicht verboten; wenn aber Spekulationen angestellt werden, die im Laboratorium niemals verifiziert beziehungsweise falsifiziert werden können, so ist es für einen seriösen Naturwissenschaftler Pflicht, dies mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Bei den Vertretern der verschiedenen Evolutionstheorien wird diese Pflicht aber kaum wahrgenommen; im Gegenteil, es wird so getan, als ob es sich um wissenschaftlich bewiesene Tatsachen handle. Besonders jene, die am stärksten an ihre Spekulationen glauben, geben am meisten vor zu wissen. So drang die Evolutionstheorie in die Schulbücher ein und wird von Millionen Menschen für beweisbare Wissenschaft gehalten.

Der Göttinger Anatom Erich Blechschmidt hat mit seinen jahrzehntelangen humanembryologischen Forschungsarbeiten bewiesen, daß das sogenannte »biogenetische Grundgesetz« von Ernst Haeckel eine Spekulation ist, die den Tatsachen nicht entspricht, und daß der menschliche Embryo vom ersten Tag an Mensch ist. Eine Tatsache, die in Göttingen in Form der »Humanembryologischen Dokumentationssammlung Blechschmidt« von jedermann eingesehen werden kann. Obwohl durch diese seriöse Forschungsarbeit widerlegt, geistert Haeckels Spekulation, nach der der Mensch im Mutterschoß verschiedene Tierstadien einer hypothetischen Evolution durchlaufen soll, nach wie vor als eine wissenschaftlich bewiesene Tatsache in den Schulbüchern herum.

Und von einer Evolution der Reflexion, also des Ich, kann überhaupt keine Rede sein. Entweder ist das Ich da oder es ist nicht da; daß aus einem Un-Ich zuerst ein Vor-Ich, dann ein Kaum-Ich und dann — immer icher werdend — ein Ich-bin-Ich wird, ist so undenkbar wie ein viereckiger Kreis. Wer es mit der Erkenntnis als einem Produkt des Denkens ernst nimmt und sich nicht mit molekularbiologischen Spekulationen begnügt, wird am Bild der biblischen Schöpfungsgeschichte nicht rütteln. Wer ein Wunder definiert als etwas mit der Wissenschaft nicht Verstehbares, der ist von Wundern umgeben, und das größte Wunder ist er selbst, weil er sagen kann, ich bin ich. Alles Wissen, auch das Wissen der Wissenschaft, beruht auf dem Geheimnis des Glaubens, dessen Kern die Frage »Wer bin ich?« ist. Die Schöpfung ist ein unbegreifliches Geheimnis, es kann mit den Mitteln der Wissenschaft nicht gelüftet werden. Nur ein unglaublicher Hochmut verführt einen Menschen zum Ansinnen einer naturwissenschaftlichen Welterklärung. Am schlimmsten sind jene Selbstorganisatoren der Molekularbiologie, die sich in ihrem Hochmut bescheiden geben. Im Kleid der Arroganz ist der Hochmut weniger Lüge als im Tarnanzug vorgegebener Gelehrtenbescheidenheit. Ein Wissenschaftler, der nicht an die Wissenschaft, sondern an Gott glaubt, der also die Wissenschaft ernst nimmt, wird Goethe zustimmen: »Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.«

Es wäre ungereimt, Gott belehren zu wollen, wie er die Welt zu schaffen gehabt habe. In seiner Allmacht ist ihm gewiß beides möglich, nämlich sowohl durch einmalige Akte — durch Immanation — als auch durch Werdung — Evolution — zu schaffen. Mit der Naturwissenschaft läßt sich weder das eine noch das andere beweisen. Nur etwas ist theologisch, philosophisch und erkenntnistheoretisch unhaltbar: daß der menschliche Geist durch Evolution aus tierischer Seelenhaftigkeit entstanden ist. Der Mensch ist von Anfang an ganz Mensch, er ist dadurch der »ganz andere« der Schöpfung, wie ihn Adolf Portmann nennt.

Max Thürkauf

*

Zwei Corrigenda und eine Bemerkung zu dem Beitrag von M. Arranz Rodrigo.[2]

Auf Seite 487: Nicht Watson und Crick (und auch Wilkins), die den Nobelpreis für die Aufklärung der Struktur der DNS erhielten, haben 1953 die Nukleinsäuren entdeckt, sondern Carl Friedrich Miescher bereits im vergangenen Jahrhundert.

Auf Seite 488, Fußnote 7: Gene können im Labor nicht synthetisiert, sondern lediglich aus Chromosomen isoliert und in andere Chromosomen eingesetzt werden.

Auf Seite 494, Fußnote 16: Ein Zitat von Salvador Edward Luria dürfte im Zusammenhang mit den Betrachtungen von P. Rodrigo interessant sein: »Um den auf uns zukommenden Schwierigkeiten gewachsen zu sein, muß sich die Menschheit auf eine neue Wirklichkeit vorbereiten. In absehbarer Zeit wird es der Wissenschaft gelingen, dank genetischer Operationen Menschen in beliebig großen Serien mit ganz bestimmten, erwünschten Eigenschaften zu erzeugen. Die menschliche Rasse wird sich bald vor die entsetzliche Verantwortung gestellt sehen, entscheiden zu müssen, was sie zu werden beabsichtigt« (Vortrag an einem Symposium für Molekularbiologie in New York 1974). *Max Thürkauf*

2 In dieser Zeitschrift 6/84, S. 485—500.

Guy Bedouelle, geboren 1940 in Lisieux, 1965 Dominikaner; Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg. Mitglied der französischen Redaktion von Communio. Den Beitrag auf Seite 109 übertrug aus dem Französischen Elizabeth Wittmann.

Johannes Hermans, geboren 1948, ist Priester der Diözese Roermond (Niederlande); lehrt Liturgie, Sakramententheologie und Spiritualität am Groot-Seminarie Rolduc, Kerkrade.

Alexander van der Does de Willebois, geboren 1928 in Utrecht, ist Nervenarzt und lebt in Bilthoven. Den Beitrag auf Seite 132 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

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.

Heinz Hürten, geboren 1928 in Düsseldorf, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt. – Der Beitrag auf Seite 151 stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den Hürten im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie des Bistums Essen am 1. Dezember 1984 in der Wolfsburg gehalten hat.

Karl Peters, geboren 1904 in Koblenz, lehrte Strafrecht, -verfahren und -vollzug. 1931 Privatdozent in Köln, 1942 Ordinarius in Greifswald, 1946 in Münster, 1962 in Tübingen. Lebt heute in Münster.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. 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 Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes liegen je ein Prospekt des Bonifatius-Verlages, Paderborn, und des Herder-Verlages, Freiburg, bei.

Das eucharistische Opfer

Von Hans Urs von Balthasar

Das Mysterium der Eucharistie, dem dieses Heft gewidmet ist, wird vom letzten Konzil mehrfach als »Quelle und Höhepunkt des ganzen kirchlichen Lebens« bezeichnet, als »Quelle und Höhepunkt der Evangelisation«, als das Sakrament, das »durch seinen Vollzug die Kirche vollendet«, so daß »die Kirche aus ihm immerzu wächst und lebt«. Schon diese paar Zitate zeigen: hier wird etwas so Zentrales angegangen, daß es sich in einem Zeitschriftenheft keinesfalls bewältigen läßt. Nur fragmentarische Aspekte können geboten werden. Halten wir in dieser kurzen Einleitung ein paar Wesenspunkte fest, an denen weder gerüttelt werden darf noch soll, woraus sich eine Reihe von Fragen anschließen kann.

Als gesichert aus der kirchlichen Tradition halten wir fest:

1. Es gibt eine weltumfassende Hingabe des Sohnes Gottes im Auftrag des trinitarischen Gottes, die im engern Sinn mit der Menschwerdung beginnt und mit der Passion ihren Höhepunkt erreicht, da Jesus Christus hier im Gehorsam mit der Sünde der Welt vor Gott den Vater tritt, um dadurch »Himmel und Erde zu versöhnen«. In diesen die Welt als ganze meinenden Akt wird die Kirche vom Abendmahl her in besonderer Weise miteinbezogen, und der Hingabeakt Jesu selbst wird ihr anvertraut.

2. Daher bleibt die Eucharistiefeier der Kirche wesentlich auf die Kreuzeshingabe des Sohnes bezogen (Paulus: »Sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn«). Diese Bezogenheit besagt keinesfalls einen Neuvollzug des Kreuzesgeschehens oder etwas Zweites neben der einen Hingabe Christi (die Jünger sind ja schon beim Abendmahl vorweg in sein Kreuz grundsätzlich mit einbezogen worden). Man kann aber von einer »Vergegenwärtigung« (das ist der Vollsinn von »memoria«, »anamnesis«) sprechen.

3. Ohne Zweifel bleibt diese Vergegenwärtigung ein undurchdringliches Geheimnis, das, wie das tridentinische Konzil sagt, »auf durchaus angemessene Weise« durch das Wort »Wesensverwandlung« *(transsubstantiatio)* der Gestalten von Brot und Wein in die lebendige Wirklichkeit Christi als Gott-Mensch (dies meint »Fleisch und Blut«) ausgedrückt werden kann. Es darf offengelassen werden, ob ein das Geheimnis näher umkreisender Ausdruck dafür gefunden werden kann.

Das übrige, was die Feier betrifft, braucht hier nicht eigens erwähnt zu werden: Annäherung der Gemeinde an den Herrn durch Schuldbekenntnis, durch Hören des Wortes, durch Selbstangebot (mitsamt den Gaben von Brot und Wein), durch Einbezogenwerden in Christi Hingabe und volle Einigung

mit ihm in der Kommunion. Wenn diese Dinge feststehen, darf hier gleich eingangs auf ein paar wichtige Fragen, die nach dem Gesagten noch offenbleiben, verwiesen werden.

1. Wir haben bisher den Begriff »Opfer« vermieden und dafür »Hingabe« gebraucht. Dies deswegen, weil der Opferbegriff ein innerlich *analoger* ist. Sicher kann man nicht etwa vom Opferbegriff aller religiösen Völker ausgehen, die ihren Göttern Opfer darzubringen pflegen, selbst wenn ein Mensch (Iphigenie und andere) für das Volk geopfert wird oder sich (wie römische Helden oder überhaupt Soldaten) für das Vaterland »opfert« – und Christi Hingabe darunter subsumieren. Wir können nicht einmal von den alttestamentlichen Speise- und Tieropfern ausgehen, um dem Kreuz zu nahen, das verbietet uns der Hebräerbrief ausdrücklich. Wir können ferner Jesu Selbsthingabe nicht mit dem Verzicht eines Menschen aus sittlichen (oder andern) Gründen auf eine Bequemlichkeit oder ein Gut vergleichen, auch wenn es um eines andern willen geschieht. Jesu »Opfer« ist völlig einmalig und nichts kann ihm gleichgestellt werden. Auch nicht etwa das »Opfer« Marias unter dem Kreuz, das der heiligen Frauen, der Apostel und sonstiger Heiliger, auch nicht das Opfer eines Paulus, der sagen kann: »Ich leiste für den (mystischen) Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24), denn sofern sie Leiden Christi sind, fehlt ihnen nichts, sie sind vollständig und überreich; es ist nur eine Gnade Christi, wenn er bei sich einen Platz für seinen mystischen Leib, die Kirche, offenläßt, damit die Seinen Anteil an seinem Leiden erhalten, da Christus und Kirche als »Haupt« und »Leib« ein Christus sind (dieser »Leib« verdankt sich selbst und alles seinem »Haupt«). Es ist nicht verboten, von eucharistischem Opfer zu sprechen, aber man muß die Analogie des Wortes im Auge behalten.

2. Eine andere Frage ist, welche innere Gestalt das eucharistische »Opfer« als solches hat. »Tut dies zu meinem Andenken« ist ein Wort Jesu an seine Jünger und nicht unmittelbar an die Menge der Gläubigen, die an der Eucharistie teilnehmen werden. Wenn der Priester eine eigene Weihe zu diesem »Tun« erhält, ist ihm dann auch ein eigener Anteil am »Opfer« zugesprochen . . .? Warum heißt es: »Betet, Brüder und Schwestern, daß mein und euer Opfer . . .«? Wozu diese Unterscheidung? Sicher ist damit die besondere Lebenshingabe des Priesters im Dienste Christi gemeint. Aber auch andere suchen das zu leisten. Liegt hier noch ein weiteres Moment? Die Frage ist offen.

3. Alle Feiernden, Gläubige und Zelebrant, bitten darum, in das Opfer Jesu Christi einbezogen zu werden: sie bieten sich an, geben sich hin, aber Gott selbst muß diese Hineinnahme vollziehen. Die Gläubigen meinen ihr Leben, und zwar auch das Leben außerhalb der Feier selbst. Man wird daher sagen müssen, daß die Eucharistie eine Dimension hat, die über die eigentliche Feier hinausreicht. Und dies erst recht, wenn wir einerseits bedenken,

daß Jesus nicht »für die Kirche«, sondern für die Welt gestorben ist, daß deshalb die feiernde Kirche nicht nur und nicht einmal hauptsächlich für sich selber betet, sondern für »alle unsere Brüder und Schwestern, die noch fern sind von Dir« und für alle Toten, »deren Glaube niemand kennt als Du«. Dennoch ist der von Christus gewollte Akt, sowenig wie das Kreuz, nichts über die Welt hin Diffuses, sondern ein ganz bestimmter sakramentaler Akt, der so sehr in der Mitte der Kirche steht, daß diese nur solche Leute dabei zulassen kann, die voll und ganz zu ihrem Christusglauben stehen.

Dies ein paar wesentliche Fragen, die sich stellen und die umfassend zu lösen die hier folgenden Beiträge nicht den Ehrgeiz haben.

Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie

Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie

Von Walter Kasper

1. Die Eucharistie als Testament Jesu

»Am Abend vor seinem Leiden«, »in der Nacht, da er verraten wurde«, mit dieser Datierung gibt die Kirche bei der Feier der Eucharistie die geschichtliche und sachliche Begründung ihres Tuns. Sie führt die Eucharistie zurück auf die Stiftung Jesu am Abend vor seinem Tod und sieht in diesem Stiftungswillen nicht nur den einmaligen historischen Ausgangspunkt, sondern auch die bleibende sachliche Norm ihrer eucharistischen Feier.

Die historisch-kritische Betrachtung der vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte hat diese historische wie sachliche Legitimation oft bestritten und damit eine Kluft entstehen lassen zwischen Jesus und der Kirche, zwischen Abendmahl und Eucharistie.[1] Man sah und sieht dann Jesus in der Tradition der prophetischen Kultkritik, versteht das urkirchliche »Brotbrechen« als gemeinsame Mahlzeiten ohne kultische Bedeutung und ohne spezielle Beziehung zum letzten Mahl Jesu; erst im hellenistischen Christentum seien diese Mähler in Anlehnung an die heidnischen Kultmysterien zu dem sakramentalen Herrenmahl umgestaltet worden.[2] Doch über sehr allgemeine Analogien kam man auf diese Weise nicht hinaus; der für die Abendmahlsberichte charakteristische Doppelgestus, das Brechen und Austeilen des Brotes und das Trinken aus dem einen Becher, läßt sich von den Kultmysterien her eben nicht erklären. Diese Gesten fügen sich dagegen mühelos in den Ritus des jüdischen Festmahles (oder auch des Passamahles) ein.[3] Das gilt vor allem von dem Element, das schon sehr früh dem

---

1 Es ist hier nicht der Ort, die gesamte uferlose Diskussion darzustellen und im einzelnen aufzuarbeiten. Vgl. den Überblick über die exegetische Forschung bei H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900, Diss. Bonn 1953; E. Schweizer, Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht. In: ders., Neotestamentica. Zürich/Stuttgart 1963, S. 344-370; H. Patsch, Abendmahl und historischer Jesus. Stuttgart 1972; F. Hahn, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmals. In: »Evangelische Theologie« 35 (1975), S. 553-563; H. Feld, Das Verständnis des Abendmahls (Beiträge der Forschung, Bd. 50). Darmstadt 1976, S. 4-76.

2 So R. Bultmann. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen ^{3}1958, S. 285-7; ders., Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ^{6}1968, S. 42f., 61f., 146ff., 314f.

3 Den jüdischen Hintergrund hat vor allem J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen ^{3}1960 herausgestellt. Dabei hat Jeremias seine eigene Deutung freilich einseitig auf die umstrittene These gegründet, das letzte Abendmahl sei ein Passamahl gewesen. So auch Strack-

Gesamtvorgang den Namen Eucharistie gegeben hat. Der Name Eucharistie geht nämlich zurück auf den Lobspruch *(beraka; eulogia, eucharistia),* welchen der Hausvater vor der Mahlzeit über den dritten Becher mit Wein, den Segensbecher (vgl. 1 Kor 10,16), sprach.[4]

Bei genauerem Zusehen hat Jesus beim letzten Mahl jedoch auch nicht einfachhin präformierte jüdische Tischsitten aufgegriffen, sondern diese zugleich alteriert und neu akzentuiert. Dies geschah auf doppelte Weise: Im Unterschied zum jüdischen Brauchtum hat Jesus den Becher des Hausvaters allen Tischgenossen zum Trunk dargereicht, und er hat die Brot- und Becherdarbietung mit deutenden Worten begleitet.[5] So ist Jesu letztes Mahl letztlich analogielos, ein Phänomen *sui generis,* welches die gängigen Kategorien sprengt.[6]

Die unterschiedliche Fassung der vier neutestamentlichen Abendmahlsberichte zeigt jedoch, daß wir es in ihnen nicht ohne weiteres mit den ureigensten Worten Jesu zu tun haben. Die Worte und das Tun Jesu begegnen uns vielmehr im Medium des Glaubens und der Liturgie der frühen Kirche. Paulus bezeichnet seinen Abendmahlsbericht ausdrücklich als Tradition, die er »vom Herrn« empfangen hat (1 Kor 11,23).[7] Da in allen Texten in jeweils unterschiedlicher Weise ältere Traditionselemente überliefert werden, läßt sich eine Urgestalt der Überlieferung oder gar der exakte ursprüngliche Wortlaut der Deute- und Stiftungsworte Jesu kaum oder höchstens hypothetisch erschließen.[8] Die historische Glaubwürdigkeit der Abendmahlsberichte

---

Billerbeck IV, S. 74-76. Zu dieser Frage vgl. R. Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte (Studien zu AT und NT, Bd. 27). München 1971. Zum alttestamentlichen Hintergrund allgemein ist wichtig F. Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung. In: »Evangelische Theologie« 27 (1967), S. 337-374.

4 Vgl. Strack-Billerbeck IV, S. 620f.. 627ff.; J. Jeremias, a.a.O., S. 103 ff.

5 So vor allem H. Schürmann, Die Gestaltung der urchristlichen Eucharistiefeier. In: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. Düsseldorf 1970, S. 79ff.; ders., Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten. In: ders., Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke. Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 76ff. Ebs. G. Delling, Art. Abendmahl II. Urchristl. Mahl-Verständnis. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE) I (1977), S. 49.

6 So J. Betz, in: Mysterium Salutis (Mysal) IV/2. Einsiedeln/Zürich/Köln 1973. S. 193ff.

7 Auf den damit gegebenen hermeneutischen Zirkel wie auf die Grenze der Rückfrage nach den ursprünglichen Abendmahlsworten Jesu selbst hat H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967, S. 76 hingewiesen. Dieser Zirkel ist freilich tiefer auf dem Hintergrund der Selbstüberlieferung Jesu in und durch die Überlieferung der Kirche zu verstehen und auf dem Hintergrund der Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche theologisch positiv zu würdigen.

8 Anders neuerdings R. Pesch, welcher den Erzählbericht des Markus im Leben Jesu situiert im Unterschied zur Kultätiologie des Paulus, die ihren Sitz im Leben der Urgemeinde hat. Vgl. Das Markusevangelium. II. Teil (Herders Theol. Komm. zum NT, Bd. 2). Freiburg/Basel/Wien 1977,

ist dadurch nicht gefährdet. Denn übereinstimmend berichten sie das analogielose einmalige Geschehen, welches auch rein historisch betrachtet allein in Jesus selbst seine hinreichende Begründung findet.

Dies gilt um so mehr, als sich zeigen läßt, daß die überlieferten Worte und Gesten Jesu ganz auf der Linie seiner Botschaft und seines Verhaltens liegen; sie lassen sich erst auf dem Hintergrund des Lebens Jesu in ihrer inneren Logik verstehen.[9] Charakteristisch für Jesu Verkündigung ist nämlich nicht nur die Botschaft vom baldigen Kommen der *Basileia* Gottes, sondern auch deren Bindung an sein eigenes Kommen, an seine Person. Charakteristisch ist weiter, daß Jesus das Kommen der *Basileia* im Bild des Mahles sieht und in Mählern vorwegfeiert. Auch sein letztes Mahl steht, wie der eschatologische Ausblick zeigt, in der Perspektive und Dynamik der hereindrängenden *Basileia* (Mk 14,25). Dieses Logion zeigt außerdem, daß Jesus diese seine Botschaft angesichts seiner Verwerfung und seines bevorstehenden Todes durchhält. Gottes Treue erweist sich auch und gerade in menschlicher Treulosigkeit. Gott bindet sein Heil nun erst recht an Jesu Person und bestellt ihn zum Gottesknecht, der stellvertretend »für die vielen« sein Leben hingibt (Mk 14,24; 1 Kor 11,24 im Anschluß an Jes 53,10ff.). So stiftet er durch seinen stellvertretenden Tod für die vielen den neuen Bund in seinem Blut (Lk 22,10; 1 Kor 11,25 im Anschluß an Jer 31,31).[10] Beim letzten Abendmahl proklamiert Jesus diese neue Heilswirklichkeit; zugleich stellt er die neue Heilsgemeinschaft in den Zeichenhandlungen des Austeilens von Brot und Wein symbolisch dar; schließlich identifiziert er sich ausdrücklich mit den Mahlgaben von Brot und Wein und macht so deutlich, daß er selbst in der Selbsthingabe seiner Person der Neue Bund, die eschatologische Wirklichkeit des Heils ist.

Jesu Worte und Gesten bei seinem letzten Mahl sind also die Zusammenfassung seines gesamten Lebens, und sie sind zugleich die vorwegnehmende Deutung seines Sterbens. Sie sind gleichsam gedeckt durch sein Leben und vor allem durch sein Sterben. Ohne sein Leben und sein Sterben wären sie

---

S. 354ff. und ders., Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie. Freiburg/Basel/Wien 1977, bes. S. 54. Demgegenüber ist freilich mit vielen anderen Forschern zu bedenken, daß Mk und von ihm abhängig Mt gegenüber Paulus und Lk insofern einen mehr liturgisch stilisierten Text bieten, als sie das Brot- und das Becherwort bereits zusammenziehen und nicht mehr wie Paulus und Lk durch das dazwischen liegende Mahl getrennt sein lassen. Vgl. u. a. G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus. In: ders., Studien zu Antike und Christentum. Ges. Aufs. Bd. 2. München 1959, S. 150ff., H. Conzelmann, a.a.O., S. 74; G. Delling, a.a.O., S. 48, 51, 54.

9 Diese Kontinuität wird in verschiedener Weise von J. Betz, H. Schürmann, H. Patsch, G. Delling u. a. herausgestellt. Dort findet sich auch die ausführliche Begründung der folgenden Ausführungen.

10 Vgl. dazu K. Kertelge (Hrsg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (Quaest. disp., Bd. 74). Freiburg/Basel/Wien 1976.

sozusagen eine Währung ohne Deckung.[11] Im Zusammenhang mit seinem Leben und Sterben gesehen, sind sie Jesu Testament, durch welches sein Werk über seinen Tod hinaus fortleben und fortwirken soll. Noch mehr: Dieses sein Vermächtnis ist sein Selbstvermächtnis, durch welches er selbst mit den Seinen und für die Seinen gegenwärtig bleiben will. Das Selbstvermächtnis Jesu zur bleibenden Gegenwart ist also *Ausgangspunkt* und *Grundlage* der *Eucharistie*.[12]

In diesem Ausgangspunkt beim Testament Jesu sind sich katholische Eucharistielehre und protestantische Abendmahlslehre völlig einig. Luther hat das Abendmahl ganz vom Testament her gedeutet und dieses als Zusammenfassung von Menschwerdung und Tod Christi verstanden. Indem er das *testamentum* jedoch einseitig als Vergewisserung der Verheißung der Sündenvergebung auslegte, mußte er einseitig den Aspekt des passiven Empfangens im Glauben herausstellen und diesen Aspekt gegen den des Gebens und Hingebens ausspielen. So trennt er scharf zwischen dem *sacramentum,* das passiv empfangen wird, und dem *sacrificium,* das aktiv vollzogen wird und das er in schärfster Form verwirft. Seine Abendmahlslehre ist ganz katabatisch in einer Christologie »von oben« begründet; das anabatische Element der Bewegung »von unten« nach »oben« wird dagegen ausgeschieden.[13]

Betrachtet man freilich das Selbstvermächtnis Jesu selbst, dann lassen sich unschwer zwei Dimensionen ausmachen. In den Abendmahlsworten deutet Jesus seine Lebenshingabe ja durch die Passiva vom hingegebenen Leib und vom vergossenen Blut. Diese Semitismen bringen in ehrfürchtig verhüllender Sprache Gottes Handeln zum Ausdruck, dem Jesus im Gehorsam entspricht. Weil er sich ganz Gott dem Vater verdankt, geschieht auch die vorwegnehmende Vergegenwärtigung der neuen Heilswirklichkeit im Abendmahl unter dankendem Lobpreis. Dieser Dank ist worthafter Ausdruck einer sich aufopfernden personalen Hingabe an den Willen des Vaters. Die Opferterminologie vom vergossenen Blut des Bundes, welche sich in der Matthäusfassung findet (Mt 26,28 im Anschluß an Ex 24,8), ist also nicht zufällig, sondern sachgemäß und insofern notwendig.[14] Der opferhaften Hingabe Jesu an den Vater entspricht seine sich verzehrende Hingabe »für die vielen«. So macht

---

11 So J. Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche. München 1978, S. 10, 18.

12 So J. Betz, a.a.O., S. 263f.

13 Dies wird sehr klar in »De captivitate Babylonica ecclesiae (1520)«: WA 6, 512-526.

14 Auf die verwickelten exegetischen Einzelfragen zum Opfergedanken bei Jesus kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. o. Anm. 10 und u. Anm. 32f., außerdem F. Hahn, Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen, Bd. 3). Freiburg i. Br./Göttingen 1983, S. 51-91.

sich Jesus im Abendmahl gerade in seiner Hingabe an den Vater zur Heilsgabe für die Menschen.

Das letzte Mahl Jesu enthüllt also zusammenfassend nicht nur Jesu Sendung, sondern auch sein tiefstes Wesen: Er ist Sein aus Gott und für Gott und darin zugleich Sein für die Menschen. Er ist *Eucharistia* und *Eulogia,* Dank und Segen in Person. In diesem umfassenden Sinn ist die Person Jesu der Angelpunkt des Ganzen, ist die *Christologie* der *Hintergrund* und der *Verstehensansatz* der *Eucharistie.* Das bedeutet für die gegenwärtige Diskussion, daß jeder rein funktionale oder rein existentiale Ansatz im Verständnis der Eucharistie von vornherein zu kurz greift.[15]

2. *Die Eucharistie als Gedächtnis (Anamnese)*

Setzt man bei der Begründung der Eucharistie radikal christologisch an, wie wir es versucht haben, dann kann die Feier der Eucharistie kein Zusatz und schon gar keine Ergänzung zum Christus- und besonders zum Kreuzesgeschehen sein; sie darf aber auch nicht als dessen Fortsetzung oder Wiederholung verstanden werden. Sie steht vielmehr unter dem Gesetz des Ein-für-allemal des Christus- und Kreuzesgeschehens; ihr Verhältnis zum Christus- und Kreuzesgeschehen kann darum nur mit der biblischen Kategorie des memoriale *(zikkaron; anamnesis; memoria),* des gegenwärtigsetzenden Gedächtnisses beschrieben werden.

Bereits die Paulus- und Lukas-Fassung des Abendmahlsberichts kennen die Formel: »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.25). Die Herkunft dieses sogenannten Wiederholungsbefehls ist umstritten.[16] Nachdem die Ableitung aus dem hellenistischen Totengedächtnismahl zu Recht aufgegeben wurde und die Herleitung aus den Mysterienreligionen durch die Mysterientheologie sich ebenfalls als historisch problematisch erwiesen hat, konzentriert sich das Interesse auf die Herleitung aus dem Alten Testament und dem Judentum.[17] Auf jeden Fall handelt es sich beim biblisch verstande-

---

15 Ersteres bei H. Küng, Christ sein. München 1974, S. 312-315, letzteres bei W. Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem. Gütersloh 1963.

16 Vgl. den Überblick bei P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (Stud. zum AT und NT, Bd. 1). München 1960, S. 136-147.

17 Die Herleitung vom hellenistischen Totengedächtnismahl vertrat vor allem H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 8). Bonn 1926. Die Ableitung aus den Mysterienreligionen wurde wichtig für die Mysterientheologie von O. Casel, zusammenfassend in: Das christliche Kultmysterium. 4., durchges. und erw. Aufl., hrsg. v. B. Neunheuser. Regensburg 1960. Den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund haben herausgestellt J. Jeremias, a.a.O., S. 229-246; M. Thurian, L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de Grâce et d'intercession. Neuchâtel/Paris 1959; L. Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Paris 1966, S. 87f., 107f.

nen Gedächtnis nicht nur um ein subjektives Gedenken, sondern um eine liturgisch-sakramentale Gedächtnisfeier, in welcher die vergangene Heilstat realsymbolisch objektiv gegenwärtig gesetzt wird. Dies gilt etwa vom Laubhüttenfest (Lev 23,33ff.) und vor allem von der Feier des Pascha als Gedenktag der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens (Ex 12,14). So ist in jeder Generation jeder verpflichtet, »sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten gezogen wäre«.[18] Durch die liturgische Gegenwärtigsetzung soll die vergangene Heilstat letztlich vor Gott hingestellt und vor ihm geltend gemacht werden, damit er ihrer gedenke und sie zur eschatologischen Erfüllung bringe. Der erinnernde Rückblick zur Aktualisierung in der Gegenwart ist also mit einem eschatologischen Ausblick auf die künftige Vollendung verbunden. So sind im biblischen Gedächtnis alle drei Zeitdimensionen zusammengerafft.

Schon früh haben die Kirchenväter den Gedanken von der objektiven sakramentalen Vergegenwärtigung mit Hilfe des typologischen Denkens der Bibel zu entfalten versucht; später haben sie die platonische Idee vom Realsymbol herangezogen, um die Eucharistie verständlich zu machen.[19] Noch bei Thomas von Aquin ist die Eucharistie wie jedes Sakrament gegenwärtig setzendes *signum rememorativum* der ein für allemal ereigneten Heilstat, *signum demonstrativum* des gegenwärtig geschehenden Heils und *signum prognosticum,* Antizipation des eschatologischen Mahls im Reiche Gottes.[20] Die bekannte Magnificat-Antiphon des Fronleichnamsfestes bringt diese dreifache Dimension in dichterischer Sprache zum Ausdruck: »recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur«. In diesem umfassenden Sinn spricht auch die eucharistische Liturgie im unmittelbaren Anschluß an den Einsetzungsbericht vom Gedächtnis Jesu Christi, seines Todes, seiner Auferstehung und Erhöhung wie seiner Wiederkunft.

Leider ging diese grandiose Einheitsschau im Laufe des Mittelalters verloren. Urbild und Abbild, Typus, Symbol, *figura* einerseits und *veritas* andererseits traten seit dem 2. Abendmahlsstreit im 11. Jahrhundert auseinander. Verstand man ursprünglich unter einem Symbol eine Sache, welche in gewissem Sinn das ist, was sie bedeutet, versteht man nunmehr unter Symbol eine Sache, die das nicht wirklich ist, was sie bedeutet.[21] Um einem reinen

---

18 Strack-Billerbeck IV/1, S. 68.

19 Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1, Freiburg i. Br. 1955, S. 197ff.; G. Kretschmar, Art. Abendmahl III/1. Alte Kirche, In: TRE I (1977), S. 62ff., 78ff. Zu dem damit gegebenen Problem der Hellenisierung im Sinn einer hermeneutisch notwendigen Übersetzung vgl. ebd., S. 84-86.

20 Thomas von Aquin, Summa theol. III q.60 a.3.

21 Vgl. A. Gerken, Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 61ff., 97ff.

Symbolismus zu wehren und die Realität der Gegenwart Jesu in der Eucharistie zu wahren, kam man dazu, die Realpräsenz von Fleisch und Blut Jesu Christi von der anamnetisch-symbolischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers abzutrennen; man konnte so noch die Gegenwart der Heilsperson und der Heilsfrucht, aber nicht mehr die Gegenwart des Heilsgeschehens selbst erklären und mußte Sakrament und Opfer der Eucharistie voneinander lösen. Weil man die Eucharistie nicht mehr als sakramentales Realsymbol der *passio Christi* verstehen konnte, mußte nunmehr der Opfercharakter der Eucharistie und dessen Verhältnis zum Kreuzesopfer zum schier unlösbaren Problem werden.[22] Erst auf diesem Hintergrund sind die Auseinandersetzungen der Reformationszeit um das Meßopfer voll verständlich. Im Grund fehlten im 16. Jahrhundert beiden Seiten hinreichende Kategorien zur Lösung dieser Frage. Dem Konzil von Trient gelang mit Hilfe der Kategorien *repraesentatio, memoria* und *applicatio* zwar eine glückliche begriffliche Formulierung,[23] mit deren Hilfe es den reformatorischen Vorwurf einer idolatrischen Ergänzung des Kreuzesopfers durch ein eigenständiges Meßopfer abwehren konnte. Aber die vielen Meßopfertheorien der nachtridentinischen Zeit zeigen, wie wenig mit dieser dogmatischen Klarstellung auch schon eine zureichende theologische Klärung der *repraesentatio passionis* gelungen war.

Erst die biblisch-liturgische und patristische Erneuerung in unserem Jahrhundert schuf eine neue Situation und damit auch neue ökumenische Gesprächsmöglichkeiten.[24] Innerhalb der katholischen Theologie setzte sich das sachlich-theologische Grundanliegen (zu unterscheiden von der historischen Begründung und der theologischen Erklärung im einzelnen) der Mysterientheologie O. Casels von der realsymbolischen Vergegenwärtigung der ein für allemal geschehenen Heilstat mehr oder weniger durch; es fand schließlich durch das II. Vatikanische Konzil offizielle Anerkennung.[25]

Noch wichtiger und ökumenisch noch hilfreicher, um die objektive Gegenwart des ein für allemal geschehenen Kreuzesopfers zu verstehen, erwies sich die Erneuerung der Theologie des Wortes Gottes. Für Paulus ist ja der Vollzug des Herrenmahles die Proklamation des Todes des Herrn, »bis er

22 Vgl. E. Iserloh, Art. Abendmahl III/2. Mittelalter. In: TRE I (1977), S. 100f., 128ff.

23 Vgl. DS 1740.

24 In besonderer Weise sei hingewiesen auf P. Brunner. Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: Leiturgia. Handb. d. ev. Gottesdienstes, Bd. 1. Kassel 1954, S. 209ff., 229ff.; J. J. von Allmen, Ökumene im Herrenmahl. Kassel 1968, S. 25ff., 98ff. und M. Thurian, a.a.O. Vgl. den Überblick bei W. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Konfess.-kundl. u. kontroverstheol. Stud., Bd. 19). Paderborn 1967; U. Kühn, Art. Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart. In: TRE (1977), S. 157ff., 164ff., 192ff.; K. Lehmann/ E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.

25 Liturgie-Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, 6; 47.

kommt« (1 Kor 11,26). Die Feier der Eucharistie ist demnach verleiblichtes Wort, öffentliches und feierliches Ausrufen des einmaligen geschichtlichen Ereignisses, das durch diese Aussage Gegenwart wird bzw. seine Gegenwart erschließt und so öffentliche Gültigkeit erlangt, zum Zuspruch und Anspruch wird für den einzelnen wie für die Gemeinde.[26] Die Eucharistie ist also, ähnlich wie die jüdischen Tischgebete Anamnesen der Heilstaten Gottes waren, vergegenwärtigendes Wort- und Tatgedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu, verbunden mit der Bitte um sein Kommen: *Maranatha* (1 Kor 16,22).

So können wir zusammenfassend sagen: Ist die Stiftung Jesu Ausgangspunkt und Grundlage der Eucharistie, so bildet die Christus-Anamnese die *innere Einheit* der verschiedenen *Aspekte* der *Eucharistie.* In ihr werden Tod und Auferstehung Jesu Christi sakramental vergegenwärtigt, in ihr wird der unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtige Herr gepriesen und seine endgültige Ankunft erfleht und so die Gemeinschaft *(communio)* mit dem Herrn vermittelt. Die durch Wort- und Tatgedächtnis sakramental vermittelte Gegenwart von Person und Werk Jesu Christi ist also der innere Einheitsgrund der verschiedenen Aspekte der Eucharistie.[27]

3. Die Eucharistie als Danksagung und Opfer

Sowohl die Stiftung Jesu wie die Anamnese seiner Heilstat geschah und geschieht unter Danksagung. Der Dank und das Verdanken ist die kreatürliche Grundhaltung des Menschen vor Gott; in der Heilsgeschichte bringt das Danken die Haltung des reinen Empfangens der Heilstaten und Heilsgaben am deutlichsten zum Ausdruck. Lobpreis und Dank (beraka) sind darum ein, ja das Grundelement des jüdischen Tischgebets und vor allem der Passaliturgie. Eulogie und Eucharistie gehören konstitutiv auch zur Abendmahlsstiftung Jesu (Mk 14,22.23 par; 1 Kor 11,24).[28] So konnte das Wort Eucharistie schon sehr früh zur Bezeichnung des Gesamtvorgangs des Herrenmahls

---

26 Vgl. H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. In: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg i. Br. ^{2}1958, S. 246ff.; K. Rahner, Wort und Eucharistie. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4. Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, S. 313-356.

27 Auf die verschiedenen Weisen der Gegenwart Jesu Christi bei der Eucharistie kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Vgl. J. Betz, in: Mysal IV/2, S. 267ff.; neuerdings F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982. Noch weniger kann in diesem Zusammenhang die neuere Diskussion um ein vertieftes Verständnis der Realpräsenz (Transsubstantiation, Transsignifikation, Transfinalisation) behandelt werden. Vgl. jedoch u. Anm. 76.

28 H. Beyer, Art. eulogéo. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) II, S. 757ff.; H. Conzelmann, Art. eucharistéo. In: ThWNT IX, S. 401ff.; L. Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 1). Innsbruck/Wien/München 1978, S. 11-36.

werden.[29] Seit allerfrühesten Zeiten bis heute hebt die Eucharistiefeier im engeren Sinn mit der Aufforderung an: »Gratias agamus«, »Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott«, um dann unter Danksagung die Heilstaten zu proklamieren und zu kommemorieren.[30] Mit Recht hat man in diesem Charakter des Herrenmahls als lobpreisender Gedächtnisfeier die *Grundgestalt* der *Eucharistiefeier* gesehen.[31]

Der Gedanke des Dankens verbindet sich schon früh mit dem des Opfers. Schon das Alte Testament kennt das Lobopfer *(toda)*, bei dem Brot und Wein eine wichtige Rolle gespielt haben,[32] wie den Begriff der *hostia laudis* (Ps 50,14.23; vgl. 116,17; 119,108); der Hebräerbrief nimmt diesen Begriff auf (Hebr 13,15), und von dort ist er dann in den römischen Kanon eingegangen. Die Schrift vollzieht auf diese Weise eine Personalisierung der Opfervorstellung (vgl. Ps 40,7; 51,18f.; Hebr 10,5-10); vor allem die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechtes (Jes 53,4f.10ff.) wird nicht opferkulttechnisch, sondern martyrologisch als Ganzhingabe der Person verstanden.[33] Vermittelt durch die Spiritualisierung der alttestamentlichen Opfervorstellungen durch Philo, konnten die Kirchenväter deshalb schon sehr früh die Eucharistie als Opfer verstehen.[34] Bei Irenäus von Lyon stehen dann in Antithese zur gnostischen Verachtung des Stofflichen die Gaben von Brot und Wein im Vordergrund; sie sind gleichsam realsymbolischer Ausdruck der im Dank sich personal aussprechenden Opfergesinnung. So ist von »gratias agamus« zum *offere*, zur *oblatio (prosphora, anaphora)*, ja zum *sacrificium (thysia)* kein großer Schritt. Wenn deshalb aus dem Begriff der *eucharistia* mit wachsender Bestimmtheit die *oblatio* herausgehoben wird, so ist darin nichts anderes zu erblicken als eine Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war.[35]

29 Ignatius von Antiochien, Ad Smyrn 8,1; Ad Philad. 4; Justin, Dial. c. Trypho 41; 117. Vgl. J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« (ZKTh) 89 (1967), S. 29f.; H. Conzelmann, a.a.O., S. 405.

30 J. A. Jungmann, Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 1, Wien ^{5}1962, S. 20f. 38; Bd. 2, S. 138ff.

31 So J. A. Jungmann, a.a.O. Bd. 1, S. 27f.; J. Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. In: ders., Das Fest des Glaubens. Einsiedeln 1981, S. 31-46; in eindrucksvoller Weise versucht vor allem L. Bouyer, a.a.O. vom Aspekt der *beraka* her das Ganze der Eucharistie zu deuten. Zusammenfassend und weiterführend L. Lies, Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie. In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« (ZKTh) 100 (1978), S. 69-97.

32 H. Gese, Die Herkunft des Herrenmahls. In: ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 107-127; aufgegriffen von J. Ratzinger, a.a.O., S. 47-54.

33 J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. II/1, S. 40.

34 J. A. Jungmann, Missarum Solemnia, Bd. 1, S. 31ff.; ders., Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 29f.; H. Conzelmann, a.a.O., S. 405.

35 J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«, 33. Vgl. H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (Theophaneia, Bd. 26). Köln/Bonn 1975.

Eine solche Entfaltung ist so lange unbedenklich, ja fruchtbar, als sie nicht ein Element aus dem Gesamtzusammenhang isoliert und die Proportionen des Ganzen bewahrt. Diese Einheit des Ganzen ging aber im Laufe des Mittelalters verloren.[36] In dem Maß, in welchem die unter Danksagung geschehende Darbringung der Gaben nicht mehr als die sakramentale Gestalt gesehen wurde, in der das eine Opfer Jesu Christi erinnernd gegenwärtig wird, war die Gefahr der Verselbständigung des Meßopfers gegeben. Dagegen wandte sich der Protest der Reformatoren. Sie konnten nun die Eucharistie nur noch als ein *bloßes* Dankopfer für die empfangene Sündenvergebung, aber nicht mehr als wirksame sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers verstehen.[37] In dem Maße, als es heute gelingt, den sakramentalen Sinn der Eucharistie zurückzugewinnen und d. h. die Eucharistie als sakramentale Gestalt zu verstehen, deren Gehalt das eine Opfer Jesu Christi ist, bahnt sich in dieser Kontroversfrage heute in einem sehr schwierigen Prozeß langsam ein Konsens an.[38]

Dies ist freilich nur die eine und die leichtere Seite des Problems. Die andere, ökumenisch wesentlich schwierigere Seite des Problems besteht in der Frage, inwiefern die Eucharistie nicht nur vergegenwärtigendes Opfer Jesu Christi, sondern auch ein Opfer der Kirche ist, oder, besser formuliert: ob und inwiefern das danksagende Opfern der Kirche die sakramentale Gestalt der Gegenwart des Opfers Christi ist. In dieser Frage spitzt sich das Grundproblem zu, ob und inwiefern die Eucharistie nicht nur eine katabatische, sondern auch eine anabatische Dimension besitzt, die darin besteht, daß die Kirche als der Leib Christi in das Opfer Christi einbezogen und als die Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung mitvollzieht.[39] Daß dies biblisch grundsätzlich denkbar ist, bezeugt die Schrift überall dort, wo – wie etwa in den Psalmen – die menschliche Antwort auf das Wort Gottes selbst wieder als Gottes Wort verstanden wird. Geben und Empfangen stehen hier nicht neben- oder gar gegeneinander, sondern liegen ineinander.

Aus der Danksagung als Grundgestalt der Eucharistie ergibt sich: Der erste

---

36 Maßgebend dafür wurde die Tatsache, daß Isidor von Sevilla die Präfation, die Danksagung im engeren Sinn, vom übrigen Kanon abspaltete und so dessen organisches Gesamtgefüge auflöste. Vgl. J. R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München 1933.

37 Apologia Confessionis Augustanae XXIV (BSELK 353ff.). Dagegen hält das Trienter Konzil fest, die Eucharistie sei ein wirkliches und eigentliches Opfer (DS 1751), nicht nur Lob- und Danksagung, sondern ein Sühnopfer (DS 1753).

38 Vgl. J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? In: »Concilium« (D) 3 (1967), S. 299-304, sowie o. Anm. 24.

39 So Augustinus, De civ. 10,20; 10,6. Zur Frage insgesamt vgl. H. U. von Balthasar, Die Messe, ein Opfer der Kirche? In: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967, S. 166-217.

Sinn der eucharistischen Feier ist der *cultus divinus,* die Verherrlichung, Verehrung, das Lob und die Rühmung Gottes im Gedenken seiner Großtaten. Dieser kultisch-latreutische Aspekt fällt in unserer auf die menschlichen Bedürfnisse und ihre Befriedigung ausgerichteten Gesellschaft zunehmend schwerer. Darin dürfte der eigentliche Grund der Krise der Liturgie und der verbreiteten Liturgieunfähigkeit liegen. Gerade in dieser gesellschaftlichen Situation sind aber Fest und Feier als Befreiung vom Bann der gesellschaftlichen Plausibilitäten schon rein anthropologisch betrachtet heilsam, ja notwendig.[40] Eine Reduktion der Eucharistie auf ihre anthropologische Bedeutung wäre darum ein falsches Heutigwerden der Kirche und ihrer Liturgie. Das gilt vollends aufgrund der vorgetragenen theologischen Argumente. Danach ist die Verherrlichung Gottes das Heil des Menschen; sie ist die sakramentale Gestalt der Vergegenwärtigung des Heils. Dieses zweite Sinnziel der Eucharistie ist dem ersten also nicht etwa äußerlich hinzugefügt, sondern innerlich zu- und eingeordnet. »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.«[41]

4. Die Eucharistie als Epiklese

Die Danksagung als Hinbewegung des Menschen zu Gott ist selbstverständlich kein eigenverdienstliches Werk und keine eigenständige, autonome Leistung des Menschen bzw. der Kirche. Sie ist nach der Schrift geistgewirkt, gleichsam eine *oratio infusa,* durch welche die von Gott geschenkte Gnade zu Gott zurückströmt.[42] So wird die Eucharistie mit innerer Notwendigkeit zur Epiklese, zur Bitte um die Aussendung des Geistes, damit er die in der Anamnese sich vergegenwärtigenden Heilstaten vollende. Die Epiklese[43] ist damit gleichsam die *innere Seele der Eucharistie;* in diesem Sinn bilden Eucharistie bzw. Prosphora und Epiklese zusammen die Gestalt des Herrenmahls.[44]

Dieser Charakter der Eucharistie als Gebet um Gottes Segen ist letztlich im biblischen Verständnis des Begriffs *bekara; eulogia* bzw. *eucharistia* begrün-

---

40 Vgl. Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz 1979, S. 144ff.

41 Irenäus von Lyon, Adv. haer. IV, 19. Die innere Einheit von Theozentrik und Anthropozentrik betont und begründet vor allem E. Lengeling, Art. Liturgie. In: HthG II, S. 81ff., 88ff.

42 H. Conzelmann, a.a.O., S. 403.

43 Zum Verständnis der Epiklese vgl. O. Casel, Zur Epiklese. In: Jahrb. Lit. 3 (1923), S. 100-102; ders., Neue Beiträge zur Epiklesenfrage. In: ebd. 4 (1924), S. 169-178; J. A. Jungmann, Missarum Solemnia, Bd. 2, S. 238ff; J. Betz. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1, S. 320-346; J. P. de Jong, Art. Epiklese. In: LThK III, Sp. 935-7.

44 So J. Betz, a.a.O., S. 319.

det, der für das jüdische Tischgebet wie für die christliche Eucharistiefeier zentrale Bedeutung besitzt. Denn dieses Wort meint sowohl den Segen Gottes für die Menschen wie das Segnen Gottes durch die Menschen, den Lobpreis seines Namens.[45] So spricht Paulus ausdrücklich vom »Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen« (1 Kor 10,16).

Aufgrund dieser Bedeutung der Eucharistie als Gebet um Segen und als Segensgabe wird verständlich, wie sich schon in der alten Kirche ein Bedeutungswandel der Eucharistie anbahnen konnte, der sich im Laufe des Mittelalters immer mehr durchsetzte und dazu führte, daß nicht mehr Dank und Anbetung zu Gott emporstiegen, sondern Gottes Segen herabgefleht wurde. Dieser Richtungswandel kommt mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, wenn Isidor von Sevilla *eucharistia* mit *bona gratia* übersetzt.[46] Aus diesem Verständnis der Eucharistie als Gebet und Gabe ergab sich die später vorherrschend gewordene Bezeichnung der Eucharistie als Messe. Die ursprüngliche Bedeutung von *missa* leitet sich wohl von dem mit dem Schlußsegen verbundenen Entlassungsritus »Ite, missa est« ab; ausgehend von diesem Abschluß wurde die Eucharistie als ganze als Segen verstanden.[47] Der römische Kanon weist denn auch Züge einer feierlichen Segnung auf.[48] Gleich nach der Präfation, dem eigentlichen Danksagungsgebet, bittet er: »Nimm diese heiligen und makellosen Opfergaben an und segne sie«, und unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht heiß es: »Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle.« Diese Benediktionen finden heute meist nur noch wenig Verständnis, ohne sie würde die Eucharistie jedoch ihre Seele verlieren und zu einem seelenlosen, rein äußeren oder zumindest rein menschlichen Tun werden. Es ist deshalb um so erfreulicher, daß im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch das Verständnis der Eucharistie als Sakrament der Gabe wieder zentral geworden ist.[49]

Nach der Schrift ist die Verwirklichung des Heilswerkes Jesu Christi in der Welt und im einzelnen Menschen das Werk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist die eschatologische Gabe schlechthin. So ist Pneuma für Paulus ein Schlüsselbegriff seines Eucharistieverständnisses (vgl. 1 Kor

---

45 H. Beyer, a.a.O., S. 752ff.; L. Lies. Wort und Eucharistie, S. 61f.

46 J. A. Jungmann, Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 37. Diese Bedeutung ist – freilich noch im größeren Zusammenhang des Ganzen – schon bei Origenes gegeben. Vgl. L. Lies, a.a.O., S. 261ff., 294ff.

47 J. A. Jungmann, a.a.O., S. 38; ders., Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »Missa«. In: ders., Gewordene Liturgie. Innsbruck/Leipzig 1941, S. 34-52; andere Deutungen bei J. J. von Allmen, a.a.O., S. 120f.

48 Ders., Von der »Eucharistia« zur »Messe«, S. 39.

49 Dies gilt vor allem für die sog. Lima-Erklärung »Taufe, Eucharistie und Amt«. Frankfurt/Paderborn 1982, S. 18f.; Vgl. U. Kühn, a.a.O., S. 197.

10,3 f.).[50] Die Spannung zwischen leiblichem und geistlichem Empfang prägt im Anschluß an Joh 6,52 ff. und 1 Kor 10,3 f. die gesamte Tradition.[51] Die Epiklese als Bitte um das Kommen des Geistes auf die versammelte Gemeinde wie auf die dargebrachten Gaben macht diesen Aspekt ausdrücklich. Primär ist nämlich die Eucharistie als ganze Epiklese; die in den verschiedenen liturgischen Traditionen unterschiedlich plazierte und interpretierte spezielle Epiklese macht den Gebetscharakter des Ganzen nur ausdrücklich.[52] Sie macht deutlich, daß die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche bzw. des Klerus gestellt ist, daß es in der Eucharistie keinerlei Automatismus gibt, daß diese vielmehr demütiges wie vollmächtiges Gebet um das Wirken des Heiligen Geistes ist. Deshalb kommt der Erneuerung der Epiklese in der nachkonziliaren Meßliturgie eminente grundsätzliche wie ökumenische Bedeutung zu, nicht nur im Verhältnis zu den Ostkirchen, welche der Epiklese eine besondere, lange Zeit sogar kontroverse Bedeutung zuerkennen,[53] sondern auch im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen, die zwar ebenfalls in der lateinischen liturgischen Tradition ohne ausdrückliche Epiklese stehen, der römischen Eucharistieauffassung aber oft ein verdinglichendes und verrechtlichtes Verständnis zum Vorwurf machen.[54]

Durch die Hervorhebung der Epiklese fällt auch neues Licht auf den »Opfercharakter« der Messe. Dadurch kann nämlich neu deutlich werden, daß, so wie Jesus das Kreuzesopfer im Geist dargebracht hat (Hebr 9,14), auch das Meßopfer ein Opfer im Geist ist, eine *oblatio rationabilis,* wie die liturgischen Texte im Anschluß an Röm 12,1 und 1 Petr 2,5 sagen.[55] Die besprochene Personalisierung und Spiritualisierung des christlichen Opferverständnisses muß deshalb letztlich als Pneumatologisierung verstanden werden. Der Geist ist es ja, der die Offenheit für Gott und die Menschen schenkt; er ermöglicht es uns erst, zu beten »Abba, Vater« (Röm 8,15; Gal 4,6). Er ist es deshalb auch, der uns – wie es im 3. Hochgebet heißt – zu einer Gott wohlgefälligen Gabe bereitet.

---

50 So vor allem E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1. Göttingen 1960. S. 11-33; vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 48f., 185f.

51 H. R. Schlette, Kommunikation und Sakrament (Quaest. disp., Bd. 8). Basel/Freiburg/Wien 1960.

52 J. Betz, a.a.O., S. 328ff.

53 So u. a. J. Meyendorff, Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche. In: »Concilium« (D) 3 (1967), S. 291-294.

54 Vgl. J. J. von Allmen, a.a.O., S. 32ff.

55 O. Casel, Die Logiké thysia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. In: Jahrb. Lit. 4 (1924), S. 37-47.

5. Die Eucharistie als communio

Die Sendung des Heiligen Geistes ist es, das Werk Jesu Christi universal zu realisieren und so die Welt und die Geschichte »in Christus« zu integrieren. So zielt die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Eucharistie auf die *koinonia (communio)* in und mit Jesus Christus. Diese *communio* ist sowohl personal als Anteilhabe an Christus und als innigste persönliche Gemeinschaft mit ihm wie ekklesial als Gemeinschaft in Christus zu verstehen.[56] Die personale wie ekklesiale *communio* ist das Ziel und die *Vollendung* der *eucharistischen* Feier; diese kommt in der Pax und in der Kommunion zu ihrem Ziel. So ist die Eucharistie, mit Augustinus gesprochen, Zeichen der Einheit und Band der Liebe.[57]

Auch dieser Aspekt hat seine Begründung letztlich in der Stiftung Jesu. Sie geschah ja im Rahmen eines festlichen gemeinsamen Mahles. Sie hatte ihre Besonderheit darin, daß Jesus entgegen dem sonstigen Brauch allen an dem einen Becher Anteil gab und daß er so allen an sich Anteil gab und dadurch den Neuen Bund begründete. Daraus hat man in der liturgischen Bewegung oft abgeleitet, die Grundgestalt der Eucharistie sei das Mahl.[58] Diese These vom Mahlcharakter der Eucharistie führte in der liturgischen Praxis manchmal zu recht eigenwilligen Experimenten, bei denen entgegen 1 Kor 11,27 ff. im Extremfall die Feier der Eucharistie von einem Bankett oder einer Party kaum mehr zu unterscheiden ist. Die These von Mahlcharakter übersieht freilich, daß das Entscheidende und Unterscheidende des Tuns Jesu zwar im Rahmen eines Mahls geschah, die übliche Mahlgestalt aber auch durchbrach. Die Wiederholung der besonderen Worte und Gesten Jesu begann sich denn auch schon sehr bald vom normalen Sättigungsmahl abzulösen. Dies wird schon bei Paulus in 1 Kor 11,17-34 deutlich und kommt bereits im 2. Jahrhundert zum Abschluß.[59] Deutlicher Ausdruck dafür ist die Tatsache,

---

56 F. Hauck, Art. koinonós. In: ThWNT III. S. 798-810. P. C. Bori. KOINΩNIA. L'idea della communione nell'ecclesiologia recente e il Nuovo Testamento. Brescia 1972.

57 Augustinus, In Ioannis Evangelium, tr. 26, c.6 u. 13. Diese Aussage hat in den lehramtlichen Dokumenten eine breite Wirkungsgeschichte gehabt: DS 802; 1635; Vaticanum II, Liturgie-Konstitution, 47.

58 R. Guardini, Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, 2. Teil. Mainz ^{2}1939. S. 73ff. Guardini wollte damit freilich keine Wesensbestimmung der Eucharistie geben (ebd. 75) und schon gar nicht den Opfercharakter als Quelle und Voraussetzung der Eucharistie bestreiten (ebd. 77). Ähnlich J. Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster 1947; ders., Um die Grundgestalt der Eucharistie. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 1 (1950), S. 64-75. Zur damaligen Auseinandersetzung vgl. Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944 (Stud. zur Pastoralliturgie, Bd. 3). Regensburg 1981, bes. S. 343-348. Zur heutigen Diskussion vgl. o. Anm. 31.

59 Vgl. dazu den bereits mehrfach genannten wichtigen Beitrag von H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier.

daß die Feier der Eucharistie auf den frühen Morgen verlegt wurde.[60] Die Bezeichnung der Eucharistie als Abendmahl stellt denn auch liturgiegeschichtlich ein vollständiges Novum dar.[61] Statt vom Mahlcharakter sollte man daher besser vom Gemeinschaftscharakter und von der ekklesialen Dimension der Eucharistie sprechen.

Der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche kommt in der Schrift nachdrücklich zum Ausdruck. Das zeigt sich in den Abendmahlsberichten in der Rede vom »Bundesblut« (Mk 14,22; Mt 26,28) bzw. vom »neuen Bund in meinem Blut« (Lk 22,20; 1 Kor 11,25).[62] Damit ist die Eucharistie wirklichkeitserfülltes Zeichen der neuen Heilszeit und der neuen Heilsordnung. Diese neue Heilswirklichkeit erstreckt sich sowohl auf das Verhältnis des Menschen zu Gott wie auf die Beziehung der Menschen untereinander. Paulus denkt diesen Gedanken zu Ende. Für ihn ist die Teilnahme am eucharistischen Leib des Herrn zugleich Gemeinschaft am ekklesialen Leib Christi (1 Kor 10.16 f.). Die Eucharistie feiernde Kirche ist also die neue Heilsordnung.[63] Kaum jemand hat diesen Zusammenhang so tief verstanden wie Augustinus. Er konnte geradezu sagen: »Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis . . . Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid!«[64]

Im Zusammenhang des 2. Abendmahlsstreits im 11. Jahrhundert ging der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Leib Christi, den man bis dahin den mystischen Leib Christi nannte, und dem ekklesialen Leib Christi verloren. In den damaligen Auseinandersetzungen war der Ausdruck mystischer Leib Christi in einem rein symbolischen Sinn mißverständlich geworden; so sprach man statt dessen vom wahren Leib Christi. Als mystischer Leib Christi wurde nun die Kirche bezeichnet. Dabei ging das Bewußtsein des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche weithin verloren.[65] Theologen vom Format eines Thomas von Aquin wußten zwar durchaus noch um die

60 So schon in dem bekannten Brief des Plinius an Trajan, 10, 9; ebs. bei Justin, Apologie I, 67.

61 J. A. Jungmann, »Abendmahl« als Name der Eucharistie. In: ZKTh 93 (1971), S. 91-94.

62 Vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 191ff.; F. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament. In: »Evangelische Theologie« 35 (1975), S. 524-538; V. Wagner, Der Bedeutungswandel von berit hadascha bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte. In: ebd., S. 538-552.

63 Vgl. P. Neuenzeit, a.a.O., S. 201-219; E. Schweizer, Art. soma. In: ThWNT VII, S. 1065 f.; E. Käsemann, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi. In: ders., Paulinische Perspektiven. Tübingen 1969, S. 178-210.

64 Augustinus, Sermo 272.

65 Vgl. vor allem H. de Lubac, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittealter. Einsiedeln 1969; im Anschluß an ihn A. Gerken, a.a.O., S. 122ff.

Zusammenhänge und brachten sie nachdrücklich zur Geltung.[66] Insgesamt kam es freilich zu einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses und der eucharistischen Praxis.

Diese einseitige Entwicklung wurde nach entsprechender Vorbereitung durch die romantisch bestimmte Theologie des 19. Jahrhunderts (besonders J. A. Möhlers Kirchenverständnis) erst durch die Liturgische Bewegung unseres Jahrhunderts und durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen. Jetzt wurde das liturgisch versammelte Volk Gottes wieder neu als das Subjekt der eucharistischen Liturgie verstanden und die *actuosa participatio* aller als Norm und Ideal herausgestellt.[67] Die – wie man am Anfang der Liturgischen Bewegung sagte – Gemeinschaftsmesse wurde freilich oft so sehr gegen die nunmehr verpönte Privatmesse gestellt, daß das unerläßliche personale Element: die persönliche Gemeinschaft mit Christus, welche die persönliche Bekehrung und das persönliche Gebet, die persönliche Danksagung und Anbetung einschließt, oft zu kurz kommt.[68] Manche gegenwärtigen Formen der Spendung und des Empfangs des Sakraments des Altars wären in früheren Jahrhunderten schlicht als sakrilegisch bezeichnet worden.[69] Offensichtlich ist es noch nicht gelungen, das rechte Gleichgewicht zwischen personaler und ekklesialer *communio* zu finden.

Die ekklesiale Dimension der Eucharistie hat Konsequenzen für die Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft. Ein nicht nur kirchen-, sondern auch weltoffenes Abendmahl[70] scheint von hier aus von vornherein ausgeschlossen. Die Eucharistie setzt als Sakrament des Glaubens und als Zeichen der Einheit das Stehen im gemeinsamen Glauben und in der einen Taufe voraus; sie bewirkt die Reinigung, Reifung und Vertiefung dieser schon

---

66 Thomas von Aquin, Summa theol. III q.73 a.6: »in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.“ q.80 a.4: »Duplex autem est res huius sacramenti . . . una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum.« Vgl. q.60 a.3 sed contra; q.73 a.2 sed contra.

67 Vaticanum II, Liturgiekonstitution, 11, 14, 48. Dieses erneuerte Verständnis für den Zusammenhang von Eucharistie und Kirche hatte wichtige Konsequenzen für eine eucharistische Ekklesiologie, welche nicht mehr von der Universalkirche, sondern von der Eucharistie feiernden Ortskirche ausgeht und die Einheit der universalen Kirche als *communio* von Ortskirchen versteht.

68 Vgl. K. Lehmann, Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier. In dieser Zeitschrift 5/77, S. 401-406. Auf das wichtige Thema der eucharistischen Anbetung und Verehrung außerhalb der eucharistischen Feier kann in diesem Zusammenhang nicht auch noch eingegangen werden.

69 Zur Frage einer neuen Arkandisziplin H. Spaemann, Und Gott schied das Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen. Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 93-140.

70 So J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München 1975, S. 272f., 285f.

gegebenen und vorausgesetzten Einheit.[71] Dieses wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche ist konstitutiv für die Frage der Eucharistiegemeinschaft mit den Kirchen und Kirchengemeinschaften, mit denen die katholische Kirche keine volle Kirchengemeinschaft hat. Nach katholischem (und erst recht nach orthodoxem) Verständnis setzt die Eucharistie als Sakrament der Einheit das Stehen in der vollen Kirchengemeinschaft voraus. Diese findet ihren Ausdruck vor allem in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des Petrusdienstes, der ein Dienst der Einheit der Kirche ist. Es ist deshalb keine Äußerlichkeit, daß im Kanon der Messe der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Dies ist Ausdruck der *communio,* innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist. In diesem umfassenderen Zusammenhang wird es denn auch allein verständlich, weshalb sich die Frage der Eucharistiegemeinschaft vor allem an der Amtsfrage zuspitzt.[72] Man darf diese Frage nicht isoliert sehen, sondern muß sie im Gesamtzusammenhang der Eucharistie als *communio* behandeln.

Es wäre deshalb höchst einseitig, ja verhängnisvoll, die Diskussion der *communio*-Dimension der Eucharistie auf die Amtsfrage zu reduzieren. Der *communio*-Charakter der Eucharistie hat darüber hinaus auch wichtige ethische Aspekte.[73] Schon in der Urkirche gab es Probleme in der Frage der Tisch- und Eucharistiegemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen (Antiochien) wie zwischen Armen und Reichen (Korinth). Heute gibt es in Südafrika und Lateinamerika (aber nicht nur dort!) ähnliche Konflikte. Sicherlich ist es gegen das Wesen der Eucharistie und gegen die entsprechenden Entscheidungen der Urkirche, aus der Eucharistie eine Rassen- oder Klasseneucharistie zu machen, sei es, daß man sie zur exklusiven Eucharistiefeier der Privilegierten, sei es, daß man sie zur revolutionären Feier der Unterprivilegierten macht. Es widerspricht dem Wesen der Eucharistie aber ebensosehr, wenn man die ethischen Voraussetzungen und Konsequenzen

71 Vatikanum II, Kirchenkonstitution »Lumen gentium«, 3: »Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10,17)«; 11: »Durch den Leib Christi in der Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie (die Gläubigen) sodann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.«

72 Nach katholischer Lehre setzt die Eucharistie gültig geweihte Amtsträger voraus. Vgl. DS 802; 1752; Vatikanum II, Kirchenkonstitution »Lumen gentium«, 26, 28; Ökumenismusdekret »Unitatis redintegratio«, 22. Zur Sachfrage P. Bläser u. a., Amt und Eucharistie (Konfessionskundl. Schriften, Bd. 10). Paderborn 1973. Anders H. Küng, Wozu Priester?, Zürich/Einsiedeln/Köln 1971; E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981.

73 Vgl. dazu den Überblick bei G. Wingren, Art. Abendmahl. V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. In: TRE I (1977), S. 212-229.

der gemeinsamen Feier der Eucharistie verkennt: die konkret realisierte Agape (vgl. Mt 5,23f.), deren Minimum die Erfüllung der Forderungen der sozialen Gerechtigkeit darstellt. Man kann das eucharistische Brot nicht teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. Nicht umsonst endet die eucharistische Versammlung mit der Sendung in die Welt hinaus. Sammlung und Sendung sind zwei Pole, die nicht voneinander gelöst oder gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Sendung ohne Sammlung wird innerlich leer und hohl, Sammlung ohne Sendung aber wird steril und letztlich unglaubwürdig werden.

6. *Die Eucharistie als eschatologisches Zeichen*

Die eucharistische *communio* weist über sich hinaus auf die Welt und deren eschatologische Vollendung. Sie hat damit nicht nur eine soziale, sondern auch eine *universal-kosmische Dimension.* Darauf kann hier nur andeutungsweise und ausblickhaft eingegangen werden.[74]

Schon für Jesus ist beim letzten Abendmahl der eschatologische Ausblick auf das kommende Reich Gottes konstitutiv (Mk 14,25 par). Paulus spricht ausdrücklich von der Verkündigung des Todes des Herrn, »bis er kommt« (1 Kor 11,26). Die Jerusalemer Urgemeinde beging das tägliche Brotbrechen deshalb in eschatologischer Vorfreude (Apg 2,46). Festlichkeit und Feierlichkeit gehören deshalb wesentlich zur eucharistischen Feier und dürfen nicht von vornherein als Pomp oder als Triumphalismus abgetan werden und einem freudlosen Puritanismus oder einer eindimensionalen Entsakralisierung zum Opfer fallen. Das gilt vom Kirchenbau, Kirchenschmuck, von Kirchenmusik, Sprache, Gewändern, vom Ritus u. a. Die Eucharistie soll in ihrem ganzen Vollzug ein Vorgeschmack des kommenden Reiches Gottes sein.

In die Vorfeier und Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahles ist in sakramentaler Zeichenhaftigkeit die gesamte Schöpfung einbezogen. In der Darbringung von Brot und Wein, »Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit«, wird die eschatologische Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, und in der Verwandlung dieser Gaben wird die eschatologische Verwandlung der Welt vorweggenommen. Im ersten, dritten und vierten Hochgebet werden deshalb die guten Gaben der Schöpfung, die durch Christus mit Leben erfüllt und geheiligt werden, ausdrücklich in die große Schlußdoxologie einbezogen. So ist die Eucharistie Liturgie der Welt (K. Rahner), Messe der Welt (P. Teilhard de Chardin).

---

74 Vgl. G. Wainwright, Eucharist and Eschatology. New York 1981.

7. Die Eucharistie – die Summe des christlichen Heilsmysteriums

Nach der Darlegung der einzelnen Aspekte der Eucharistie fragen wir abschließend: Was also ist die Eucharistie? Die Antwort kann nur lauten: Die Eucharistie ist auf sakramentale Weise die Vergegenwärtigung und Zusammenfassung des gesamten christlichen Heilsgeheimnisses. Sie umgreift Schöpfung und eschatologische Neuschöpfung, sie bringt die Bewegung Gottes zum Menschen wie die antwortende Bewegung des Menschen und der Menschheit zum Ausdruck, sie ist das zusammenfassende Vermächtnis des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi, sie ist Verherrlichung Gottes und Heil des Menschen, personal und ekklesial, Gabe und Aufgabe in einem. Man kann die Eucharistie also nicht ausgehend von nur einem ihrer vielfältigen Aspekte verstehen. Sie ist weder allein oder auch nur primär Mahl noch nur Danksagung und Opfer. Sie ist zugleich Gottes Gabe (katabatisch) wie danksagende opfernde Hingabe (anabatisch), weil sie Jesus Christus, seine Person und sein Werk, vergegenwärtigt, der Gottes Selbstgabe wie die sich selbst hingebende Antwort in einer Person ist.[75]

Aber auch bei dieser von Origenes inspirierten großartigen Zusammenschau können wir nicht stehenbleiben. Alles hängt entscheidend davon ab, wie die Einheit beider Bewegungen innerhalb dieses christologischen Verstehensansatzes näherhin verstanden wird. Erst durch die Beantwortung dieser Frage ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Einheit der vielfältigen Aspekte der Eucharistie. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist nämlich nicht die nachträgliche Zusammenstückung einer göttlichen und einer menschlichen Natur. Vielmehr ist die Person des Logos der Subsistenzgrund der menschlichen Person Jesu, die gerade in ihrem radikalen Verdanktsein und in ihrem radikalen sich hingebenden Gehorsam wahrer und vollendeter Mensch, ja *der* neue Mensch ist. In seiner letzten Selbstlosigkeit und in seiner Hingabe an den Vater und an die Menschen ist Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch. Analog zu dieser christologischen Wesensaussage liegen in der Eucharistie katabatische und anabatische Bewegung nicht nacheinander, sondern ineinander. In der Eucharistie ereignet sich analog zum Christusereignis eine Inbesitznahme der Schöpfungsgaben von Brot und Wein in der Weise, daß diese ihre eigenständige Substanz verlieren, zu reinen Zeichen werden und so die Opferhaltung Jesu sakramental symbolisieren.[76] Dies wiederum geschieht dadurch, daß die Kirche im Heiligen Geist in die

75 So L. Lies, Eulogia, S. 94-97 in Weiterführung der Ansätze von J. A. Jungmann und J. Ratzinger. Vgl. o. Anm. 31.

76 So J. Betz, in: Mysal IV/2, S. 264f. Zur entsprechenden Interpretation der Transsubstantiationslehre vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. In: »Theologische Quartalsschrift« 147 (1967), bes. S. 152f.

Opferhaltung Jesu einbezogen wird und so ganz eins wird mit ihm und in ihm. Die drei Aspekte der Eucharistie, welche in der Schultheologie relativ beziehungslos neben- und nacheinanderstehen: die *eucharistische Realpräsenz, die Eucharistie als Opfer und die Eucharistie als Sakrament* bilden also eine *unlösbare innere Einheit;* sie sind Aspekte eines Ganzen, nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung des einen Heilsgeheimnisses Jesu Christi.

Auch die christologische Perspektive kann und muß nochmals überschritten werden. Wie das Geheimnis Jesu Christi nur als Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses verstanden werden kann, so auch die Eucharistie. Sie hat letztlich eine trinitarische Struktur.[77] Danksagend richtet sie sich an den Vater, die Quelle und den Ursprung alles Seins und aller Geschichte des Heils, danksagend empfängt die Kirche in der Eucharistie aber auch die eine Gabe Gottes an die Menschen, seine Selbstmitteilung in Jesus Christus, um mit ihm in innigster Gemeinschaft (Kommunion) verbunden zu werden. Beides wiederum geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes, der uns auch zur Gemeinschaft mit Christus bereitet und diese in christlichem Leben fruchtbar werden läßt. Letztlich kommt in der Eucharistie die gegenseitige Selbstmitteilung und Selbsthingabe der trinitarischen Personen zur sakramentalen Darstellung und Vergegenwärtigung. Ist das trinitarische Bekenntnis die dogmatische, so ist die Eucharistie die *sakramentale Zusammenfassung des gesamten Heilsmysteriums.* Beide sind in unterschiedlicher Weise Symbolum des einen Heilsgeheimnisses Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Von einem solchen umfassenden Verständnis der Eucharistie aus lassen sich Grundlinien einer eucharistischen Spiritualität entwickeln. Eine solche eucharistische Spiritualität müßte die innigste Einheit von Empfangen und Geben, von Kontemplation und Aktion sein. Sie müßte in der Lage sein, die unheilvollen Gegensätze und Konflikte im gegenwärtigen kirchlichen Leben, Konflikte, die nicht zuletzt das Verständnis und die Praxis der Eucharistie selbst bedrohen, zu überwinden. Sie müßte uns befähigen, gottesdienstliche Sammlung und weltliche Sendung als Einheit zu begreifen.

77 Vgl. Vatikanum II, Liturgiekonstitution, 6.

Der Priester im eucharistischen Opfer: »In persona Christi« – »In persona Ecclesiae«

Von Jan Ambaum

Der Reichtum dessen, was Priester sein bedeutet, ist so groß, daß sich die Bezüge des Ganzen nicht einfach überblicken lassen. Auch wenn man sich Beschränkungen auferlegt und nur über die eucharistische Aufgabe des Priesters nachdenkt, berührt man doch stets die Fülle dessen, was hier in Frage steht. Dies wird vor allem im Wortgebrauch »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae« deutlich. Darin ist ausgesprochen, daß der Priester bei der Eucharistiefeier Christus und die Kirche auf eine besondere Weise vergegenwärtigt. In ihm, dem Priester, ist Christus, aber auch die Kirche als Braut Christi gegenwärtig.

Diese Glaubensüberzeugung, die wegen ihres Bandes mit dem zentralen »Geheimnis des Glaubens« grundlegend ist, berührt auch die Art des Priesterseins selbst. Welche Gestalt hat der amtliche Dienst in der Kirche? Welche Autorität besitzt diese Gestalt? Kann die Kirche, der dieses Amt anvertraut ist, ihm eine neue Form geben, die der Zeit mehr angepaßt ist? Welche Autorität muß die Kirche der faktischen Gestalt ihres Amtes zumessen, wenn sie in einen ökumenischen Dialog mit Repräsentanten anderer Gemeinschaften eintritt, in denen das kirchliche Amt eine andere Gestalt angenommen hat?

Diese Fragen hängen eng mit dem Selbstverständnis der Kirche und dem sakramentalen Dienst ihres Amtes zusammen. Der Priester ist offenbar dann zuhöchst bei sich selbst, wenn er in der Eucharistie die Kirche und ihren Herrn vergegenwärtigt. Aber entlehnt der Priester den Sinn dieser Repräsentation der kirchlichen Gemeinschaft, oder müssen wir sein Selbstverständnis daraus herleiten, daß er Christus vergegenwärtigt? Y. Congar hat diese Alternative klar formuliert: »Ist der Priester der qualifizierte Zelebrant der Eucharistie, *weil* er geweiht ist, um den Aufbau und das Leben der Gemeinde zu leiten, oder ist er Leiter der Gemeinschaft (...), *weil* er in der Weihe die Vollmacht empfangen hat, die eucharistischen Gaben zu konsekrieren?« Oder schärfer formuliert: Hat bei der Frage nach der priesterlichen Identität der ekklesiale Bezug eine Priorität vor der eucharistischen Aufgabe oder umgekehrt?

Über die spirituelle und praktische Tragweite der Auflösung dieser Alternative müssen wir uns von Anfang an klar sein. Wenn man den eucharistischen Bezug, die »sakrale« Dimension, als Priorität akzeptiert, gilt man als traditionell oder vielleicht sogar als traditionalistisch. Man öffnet aber dann die Tür für eine Spiritualität, in der die liturgisch-sakramentale Aktivität des

Priesters an erster Stelle steht. Auch wenn ein Priester in der praktischen seelsorglichen Tätigkeit weniger Befriedigung findet oder sogar pastoral unfähig ist, würde er doch der Gemeinde dienen, die ihn als vollwertigen Priester zu akzeptieren hätte. Das in einigen Gegenden gängige Konzept der Einsetzung von Laien als hauptamtlichen Pastoralreferenten beruht zumindest partiell auf diesem Priesterbild, das sich an der Priorität der eucharistischen, sakralen Dimension orientiert.

Wenn man dagegen dem ekklesialen und charismatischen Bezug eine dogmatische Priorität zuerkennt, der entsprechend dann der Priester Zelebrant der Eucharistie wäre, wird man gewöhnlich als progressiv eingeschätzt. Nicht die traditionelle Trias von Berufung – Formung – Weihe gibt dann den Ausschlag, sondern die faktische Funktion in einer Pfarre oder Gemeinde. Jemand, auch wenn er die bisher erforderlichen Voraussetzungen nicht erfüllt, würde doch pastoral arbeiten und der Eucharistiefeier vorstehen können. Auch die Spiritualität würde dann mehr auf das Handeln abgestimmt sein, auf die pastorale Aktivität, die Nöte der Menschen und die Erfordernisse eines kompetenten Aufbaus der Gemeinde. Management, selbstbewußtes Auftreten, Kontaktfreudigkeit und Entschlußfähigkeit würden dann als Tugenden wichtiger sein. Auch die Frage des Priestermangels schien dann gelöst: Der zuständige Bischof könnte den faktischen Vorsteher einer Gemeinde bestätigen, während die Gemeinde jetzt und auch für absehbare Zeit einen Priester zur Verfügung hätte, der als Zelebrant der Eucharistie aus dem eigenen spirituellen Leben der Gemeinschaft berufen wäre.

Aber die Frage bleibt, ob die hinsichtlich des Amtes gestellte Alternative nicht doch falsch ist, da ihre Auflösung in der doppelten Aufgabe liegen könnte, die der Priester in der Eucharistiefeier übernimmt.

Die solidarische Grundstruktur der Offenbarung

Als Christus am Abend vor seinem Leiden mit den Aposteln das Pascha feierte und ihnen sein geistliches Erbe offenbarte, hat er sie ausdrücklich in seine eigene Sendung einbezogen. Beim Letzten Abendmahl trug Christus den Aposteln auf, zu seinem Gedächtnis das zu tun, was er selbst vorweisend – »hapax« – getan hatte. Das Letzte Abendmahl liegt somit auf der Linie der aus dem AT bekannten prophetischen Antizipation und greift damit auch auf die kommenden Ereignisse des Triduum Paschale voraus.

Als aber das Opfer Christi dann in seiner ganzen »Schonungslosigkeit« gebracht wurde, waren nicht mehr alle anwesend. Unter dem Kreuz steht nur noch ein Rest der Jünger: Johannes, Maria und die beiden anderen Frauen.

Wir können aus den Ereignissen des Triduum Paschale – seit dem Letzten Abendmahl bis zur Erscheinung des Auferstandenen und der Ausgießung des Hl. Geistes – bereits ableiten, daß Christus bei der Ausführung seiner

Sendung stets durch die »Kirche« begleitet wurde: durch den Kreis der Apostel oder durch die wenig betroffenen Zuschauer längs des Weges zum Kalvarienberg oder durch jene letzten, übriggebliebenen Jünger, die unter dem Kreuz verharrten. Die »Kirche« begleitet die verschiedenen Phasen dieses »schonungslosen« Endes, dieser radikalen Preisgabe seiner selbst. Diese Darstellung, die sich auf die Wiedergabe des Triduum Paschale in der Schrift stützt, ist von großer Bedeutung für den theologischen Stellenwert des eucharistischen Opfers, von dem her die Aufgabe des Priesters in diesem Opfer bestimmt werden kann.

Um in den Kreislauf von Eucharistie, Kirche und Amt einsteigen zu können, richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die Eucharistie als die anamnetische Vergegenwärtigung des Einen Opfers, in dem Christus sein Leben hingab. Christus hat die Jünger und die Kirche in der Person der Apostel in seine »Eucharistie« einbeziehen wollen. Den Jüngern ist es geschenkt, gerade in der Anamnese des Opfers Christi ihren Herrn zu erfahren. Damit ist die fundamentale Struktur der Betrachtung des Opfercharakters der Messe vorgegeben.

Das »Opfer Christi« während der eucharistischen Feier ist die Frucht des Einen Kreuzesopfers. Dank der sakramentalen Repräsentation durch die Gemeinde und den Priester, der im Namen Christi auftritt, wird das Opfer Christi auch hier und jetzt wirklich. Aus eigener Kraft kann die Kirche dieses Opfer nicht darbringen. Die Messe als Sakrament setzt voraus, daß von Gott selbst dieses Sakrament als Zeichen zum Träger seiner Liebe gemacht worden ist.

Bei der Eucharistie geht es um das Eine Opfer Christi. Auch wenn die Kirche stets danach strebt, ihr eigenes Tun und das Eine Opfer Christi zu einer geistlichen Einheit zu umfassen, so kann es sich bei der Messe doch nur um eine anamnetische Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers unter den Zeichen von Brot und Wein handeln.

Darum kann die Messe auch als ein »relatives Opfer« im Vergleich zum »absoluten Opfer« Christi bezeichnet werden. Der Auftrag zur Wiederholung, den der Herr selbst gab, gebietet uns, dieses »absolute Opfer« in der sakramentalen Form zu wiederholen, die Er selbst beim Letzten Abendmahl vorgegeben hat. Das eucharistische Handeln der Kirche kann nur in Abhängigkeit vom Opfer Christi geschehen, nicht selbständig. Aber dennoch macht die Wiederholung des Opfers Christi in der Gemeinschaft der Kirche eine Polarität deutlich: Die Kirche handelt in ihrem Kult zwar selbst, aber doch würde die Kulthandlung einen gänzlich anderen Status haben, wenn in ihr nicht Christus selbst gegenwärtig wäre. Die Kirche, als das Subjekt ihrer Liturgie, erscheint als ein Faktor, während Christus selbst der andere Pol ist. Christus handelt »in« seiner Gemeinde, aber zugleich steht er »über« ihr. In der Anamnese der Kirche ist der Herr von ihr abhängig, und doch hängt die

kirchlich-kultische Vergegenwärtigung von ihm ab: Er steht »über« ihr »in« ihrem Handeln.

Das Opfer Christi, das die Kirche anamnetisch vergegenwärtigt, ist eine Handlung, in der der Priester nur »causa intrumentalis« (Instrumentalursache) ist. Christus selbst ist die »causa principalis« (Erstursache). Der Priester als Repräsentant aktualisiert nur das Eine Opfer des Herrn. Er kann ihm nichts hinzufügen oder wegnehmen. Dies ist auch der Grund, warum die Eucharistie als »Sakrament« verstanden werden muß, da sie, ebenso wie die anderen Sakramente, »ex opere operato«, d. h. aus dem Werk Christi gewirkt wird.

Die Messe wird auch noch in anderem Sinn ein Opfer genannt. In diesem Fall nämlich ist die Kirche selbst das Subjekt ihres Handelns. Bei der Aktualisierung des Opfers Christi sahen wir, daß Er selbst »causa« oder »auctor principalis« ist. Beim Opfer der Kirche dagegen ist die Kirche selbst »causa principalis«. Im Canon Romanus wird dies sehr deutlich ausgedrückt durch das akzentuierte »offerimus«. Auch das III. Hochgebet spricht von einer »oblatio Ecclesiae«. Allerdings kann diese Sprachregelung auch zu Mißverständnissen führen. Es könnte nämlich scheinen, als wäre es die Kirche, die selbst das Eine Opfer Gott anbietet. Aber sie begäbe sich damit auf die Linie der Religionen, die eine zürnende Gottheit durch einen Opferkult zu versöhnen meinen. Die faktische Eine Versöhnung zwischen Gott und Menschen – durch Christus vollbracht (vgl. 2 Kor 5,14-6,1) – wäre damit in Frage gestellt.

Um zu einer angemessenen Beurteilung des Opfers der Kirche zu gelangen, müssen wir nochmals – aber nun in einem breiteren Kontext – bedenken, wie Christus die Versöhnung geleistet hat. Die Versöhnung resultiert – heilsgeschichtlich gesehen – aus dem Erlösungswerk Christi. Aber man darf dieses Erlösungswerk nicht isoliert betrachten. Unsere menschliche Existenz wird nämlich nicht in Partikularität, nicht in Isoliertheit gelebt: Die menschliche Bedingung unserer Existenz ist gerade durch das Mit-sein, durch die Solidarität mit anderen gekennzeichnet. Auch Christus, als menschgewordener Logos, hat seine Sendung zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Erlösung der Menschen im Mit-sein mit anderen erfüllt. Wir können dabei ganz konkret an die biblischen Personen wie Maria, die Mutter des Herrn, denken, an Petrus, Johannes und die übrigen Apostel und Jünger, an Maria von Betanien oder Maria von Magdala. Sie alle formen die menschliche, antwortende Gemeinschaft um den Herrn, die Urgestalt der Kirche.

Indem Maria auf die Botschaft des Engels Gabriel ihr »fiat« gab, fand Gott einen Menschen, der auf sein zugesprochenes Wort des Heils antwortend einging. In dieses antwortende Jawort haben später zahlreiche Menschen eingestimmt, die um die Person des Herrn eine menschliche Konstellation formten. Würden wir diese Gemeinschaft, diese Kirche um Christus, verges-

sen, dann bliebe uns vom Herrn nur noch ein »abstractum«. Im realen Erlösungswerk, dem Opfer der Versöhnung, haben gewöhnliche Menschen antwortend mitgewirkt, mitgelebt und mitgelitten.

H. U. von Balthasar hat nun – ähnlich wie Augustinus und Thomas in ihrer Auslegung der Szene der Fußwaschung – nachdrücklich auf einige Passagen der Hl. Schrift hingewiesen, die es nahelegen, daß die Mitwirkung am Erlösungswerk Christi nicht ausschließlich der Freiheit der Menschen entspringt. Namentlich bei den Personen, die eng in die Sendung Christi einbezogen sind, Petrus und Maria, scheint die Bereitschaft zur Mitwirkung vorausgesetzt (vgl. Lk 1,31.38; Joh 13,6-8; 19,25-27; 21,18). Daraus kann man ableiten, daß die kirchliche Aufgabe der Verkündigung in besonderen Fällen spontan angenommen wird. Weder die formelle Bitte von seiten Gottes, noch ein diskursiver Prozeß von seiten der Kirche scheinen nötig, damit das Heilswort Gottes sein Ziel erreicht. Offenbar rechnet Christus in einigen Fällen selbstverständlich mit der Kirche, so daß die kirchliche Mitwirkung – das Handeln »in persona Ecclesiae« – notwendig in die Form des Gehorsams und der bereitwilligen Mitwirkung übergeht. Wo Liebe überwiegt, sind Freiheit und diskursive Wahl sekundär.

Christus ist angewiesen auf die menschliche Konstellation um seine Person, denn sie gibt, in Solidarität mit seiner Sendung, die menschliche Antwort auf sein göttliches Heilswort. Ohne diese menschliche Solidarität, ohne die Antwort von seiten der Kirche wäre die Sendung des Herrn unvollendet geblieben. Er hätte die Menschen, deren Einheit die Kirche als Sakrament vergegenwärtigt (vgl. LG 1. 9. 48; GS 42.45), nicht mit sich gemeinsam zum Vater führen können. Auch wenn die Mitwirkung der Kirche qualitativ von der Sendung Christi unterschieden ist, so bleibt sie doch in der Sendung selbst einbehalten, als eine eigene Antwort auf die Einladung, die durch das göttliche Wort ausgesprochen wurde.

Wir können dieses Verhältnis zwischen Christus und der Kirche auf die Eucharistie anwenden. Obgleich sich das »Opfer der Kirche« qualitativ vom »Opfer Christi« unterscheidet, so ist doch das antwortende Opfer der Kirche dem sich verschenkenden Wort Gottes zugehörig. Darum ist das Opfer der Kirche für die Erlösung mit-konstitutiv: Es geht zwar nur um eine »Mitwirkung«, aber ohne diese Antwort bliebe das Mysterium unvollendet. Anderseits gilt aber, daß die Menschen oder die Kirche aus sich selbst niemals in der Lage wären, das Opfer Christi zu ersetzen. Das Handeln »in persona Christi« liegt daher als theologales Element dem Handeln »in persona Ecclesiae« zugrunde. Aber das Handeln »in persona Christi« verzerrt sich zur Karikatur, wenn die Vergegenwärtigung »in persona Ecclesiae« entfällt.

In Liebe mitleidend, geht die Kirche in das Opfer Christi ein. Wie Christus vormals umgeben war von einer menschlichen, kirchlichen Konstellation, die in Liebe mit ihm mitlebte und den Willen des Vaters beim Sterben Christi

hinnahm, so leidet auch die Kirche mit dem Opfer Christi, das hier und jetzt, in einem anamnetischen Gedächtnis, in der Messe gegenwärtig ist.

Da die Kirche in ihrem Eigenverständnis nur »marianisch« handeln kann, ist ihr eigenes Opfer faktisch ein »passivum« oder, vielleicht besser, ein »receptivum«: das gehorsame Einstimmen, das betende Hinnehmen des Erlösungstodes ihres Geliebten und ihres Bräutigams. Aber gerade dies bedeutet zutiefst »tätige Partizipation«: ein Stehen unter dem Kreuz, wie Johannes und Maria. Das eigene Opfer der Kirche besteht darin, daß sie – im mitleidenden Mittragen – als eine menschliche, kirchliche Konstellation die Person Christi begleitet, die in der Messe wirklich, wahrhaft und substantiell gegenwärtig ist. Auch in den liturgischen Texten aus der Zeit nach dem Vaticanum II findet man ausdrücklich Hinweise auf dieses »Opfer der Kirche«. Ebenso ist in den Schlußgebeten der Eucharistiefeier häufig der Gedanke eines kirchlichen Opfers formuliert. Nach der Teilnahme am Opfer des Leibes und Blutes Christi bitten die Gläubigen – durch den Priester, der hier deutlich »in persona Ecclesiae« handelt – darum, nunmehr in den Brüdern Gott zu dienen (vgl. 22. Sonntag). Aus der Kraft der eucharistischen Einheit verlangen sie danach, besser, liebevoller zu leben. Die Teilnahme am sakramentalen Opfer, aber gerade damit die durch den Hl. Geist geschenkte »Kommunion« im Leib und Blut Christi führen somit zur kirchlichen »communitas«.

Das Opfer der Kirche stützt sich auf die beiderseitige Solidarität zwischen Gott und den Menschen, Christus und seiner Braut, der Kirche. In der konkreten Polarität, die sich im Opfer Christi und dem Opfer der Kirche zeigt, verweisen die Stellvertretung und das »admirabile commercium« auf das mehrdimensionale Christus-Ereignis, das sich in der heilsgeschichtlichen Bedeutung der korporativen Persönlichkeiten wie Adam, Abraham als Vater des Glaubens oder dem Knecht Gottes aus Deutero-Jesaja ankündigte. Immer geht es um die »Offenheit« der Trinität, die sich auf die Menschen hin verschenkt, damit die Einladung zur »communio«, die durch den Stellvertreter ausgesprochen wird, alle Menschen erreicht. Beide Aspekte – die göttliche Einladung und die menschliche Annahme – sind ineinander verschränkt. Diese doppelseitige Grundstruktur findet diese Grundstruktur der Offenbarung, wiederholt sich – theologisch gesehen – im eucharistischen Opfer insofern, als die Eucharistie eine Vergegenwärtigung Christi, aber auch der ganzen Kirche ist. Deshalb spricht man vom Handeln des Priesters »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae«. Damit ist gemeint, daß die handelnde Person nicht aus eigener Vollmacht auftritt, sondern in einer Sendung, die entweder auf Christus selbst oder auf die Kirche zurückgeht.

Wir müssen aber darauf bedacht sein, um Fehldeutungen zu vermeiden, diese Begriffe exakt zu interpretieren. Wie die Begriffsgeschichte zeigt, wurden diese Formeln erst allmählich theologisch aufgearbeitet.

Geschichte des persona-Konzeptes

Anfänglich übernahmen die Väter und auch die Theologen der Frühscholastik für den Sprachgebrauch »ek prosopou«, »in persona«, oder »ex persona« noch den antiken Rahmen, der die Bedeutung dieser Formeln zunächst festlegte. Man bezog diese Begriffe noch nicht in eine theologische Reflexion ein, sondern gebrauchte sie, um darauf hinzuweisen, daß jemand in Vollmacht eines anderen auftritt. Es handelt sich hier um ein rein juridisches Modell, das von einer theologischen Ausarbeitung noch absieht.

Aber in dieser Zeit findet das *persona*-Modell hin und wieder auch in exegetischen Kommentaren der Bibel. Vor allem in Hinblick auf zwei Sachgebiete sprechen die Väter und die frühscholastischen Theologen über ein Handeln »in persona«: nämlich in der Exegese des AT (der Psalmen und Propheten) und in der Auslegung von 2 Kor 2,10 (Vulgata: »Si quid donavi, propter vos, in persona Christi«)! In der Exegese biblischer Texte scheint dieses juridische Schema beliebt und auch einleuchtend gewesen zu sein. Wenn der Psalmist in seinen Liedern klagt, lobt oder preist, dann versteht man ihn als Sprecher Christi, aber auch anderer Menschen oder der Kirche. Man kann daher diese erste Rezeptionsphase als juridisch-exegetisch charakterisieren.

Erst im 13. Jahrhundert finden wir Spuren, die eine Aufnahme dieses Denkmodells in die Theologie anzeigen. Autoren wie Innozenz III. und Guerricus von St. Quentin versuchen das juridisch-exegetische Schema für das theologische Denken fruchtbar zu machen, indem sie es mit der organischen Struktur der Heilsgeschichte verbinden. Vor allem bei Thomas von Aquin kann man feststellen, daß sich seine Lehre über das Handeln »in persona« auf eine kultisch-sakramentale Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche stützt.

Die Kirche mit ihrem Glauben und ihren Sakramenten ist die irdische Gestalt des nunmehr himmlischen Christus. Was im irdischen Leben des Herrn eine organische Einheit formte, setzt sich nun in der Kirche, in ihrem Glauben und in ihren Sakramenten fort. Hier wird das juridische Modell ausdrücklich in eine ekklesiologische Konzeption einbezogen, die vom Gedanken des Zusammenhangs zwischen Christus und seiner Kirche durchdrungen ist. Aber bei dieser ekklesiologischen Integration müssen wir beachten, daß Thomas in der Summa keine eigene Ekklesiologie entwickelt hat: Nach dem Traktat über Christus folgt unmittelbar die Lehre der Sakramente. Doch gerade diese scheinbare Lücke läßt deutlich werden, daß Thomas die Kirche vor allem als Trägerin der Sakramente gesehen hat, die für ihn *instrumenta separata* sind, entlehnt dem *instrumentum coniunctum divinitati in persona*, das Christus selbst ist. Daraus ist ersichtlich, daß bei Thomas die sakramentale Deputation vor allem eine Beziehung zum Handeln »in

persona Christi« besitzt, während man bei ihm ein geringeres Interesse für das Auftreten »in persona Ecclesiae« findet.

Diese letzte Wendung – »in persona Ecclesiae« – erfährt im 16. Jahrhundert eine Entwicklung, die nicht unwichtig ist. Der historische Kontext führte dazu, daß das Handeln »in persona Ecclesiae« eine stark juridisch-hierarchische Ausprägung gewann. Die Kirche wurde in dieser Zeit nicht so sehr als *congregatio fidelium* verstanden, nicht als ein »auf Sakramente und Glauben aufgebautes Heilsinstitut« oder als der Leib Christi, der göttliche und menschliche Elemente vereinigt, während doch gerade diese ekklesiologischen Konzepte eigentlich das Handeln »in persona Christi« legitimierten. Wie man gegen Ende des 16. Jahrhunderts feststellen kann, richtet sich nunmehr die Aufmerksamkeit zunehmend auf die faktisch hierarchische Struktur der Kirche. Man versteht die Kirche als eine geordnete Gemeinschaft, die sich an einer monarchischen, den Gläubigen bekannten Verfassung orientiert. Diese monarchiale Ekklesiologie weist dann deutlich eine hierarchische und juridische Eigenart auf. Die Stellung, die den Bischöfen und dem Papst zukommt, wird besonders unterstrichen. In dieser Perspektive versteht man dann das Handeln »in persona Ecclesiae« als eine juridische Delegation, die berechtigt, im Namen der Kirche bestimmte Handlungen, etwa das Stundengebet, zu verrichten. Überdies läßt sich im nach-tridentinischen Modell ein gewisser Vorzug für die Wendung »in nomine Ecclesiae« (oder einfach »nomine Ecclesiae«) feststellen. Man kann daran ablesen, daß seit dem 16. Jahrhundert mehr die kirchlichen Strukturen beachtet wurden, aber doch auf Kosten einer spirituellen und theologischen Betrachtung der Kirche, in der der göttliche Ursprung und die christologische Beziehung teilweise zurücktreten. Dies Aspekte werden zunehmend der persönlichen Frömmigkeit zugeordnet und verschwinden so immer mehr aus der Dogmatik.

Wenn das II. Vatikanische Konzil die Kirche in erster Linie als ein »Mysterium« beschreibt (LG 1), das sich in die Trinität zurücknimmt (LG 2-4), dann wird hier ein gewisser Abstand zu einer Ekklesiologie deutlich, die sich auf sich bezieht. Für unsere Fragestellung bedeutet dies, daß wir die Konzepte »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae« aus der Mitte einer Dogmatik verstehen müssen, die für das Wirken Gottes offen ist: Die Kirche ist ein Instrument in der Hand Gottes zum Nutzen der Verkündigung, zur Erfahrung seiner Herrlichkeit und zum Dienst am Heil der Menschheit.

Eucharistie – Christus – Kirche

Bei der Darbringung des Eucharistischen Opfers repräsentiert der Priester Christus und die Kirche. In der theologischen Tradition ist die Eucharistiefeier von einigen Autoren strukturell segmentiert worden, um dann den

einzelnen Segmenten entweder ein »agere in persona Christi« oder ein »agere in persona Ecclesiae« zuzuschreiben. Auch wenn diese Strukturierung dem differenzierten Aufbau der Messe angemessen scheint, so ist es doch nicht notwendig, an dieser Einteilung festzuhalten: Das Vaticanum II hat die gesamte priesterliche Existenz als ein »agere in persona Christi« verstanden.

Es würde eigentlich schon genügen, beide Dimensionen der priesterlichen Aufgabe klar zu unterscheiden. Auf Grund seiner Weihe repräsentiert der Priester in der konkreten Gemeinschaft die Person Christi. Er tut dies durch seine ganze Existenz, aber auch durch die spezifischen Handlungen, die er verrichtet. Die sakramentale Aktivität, aber vor allem die Eucharistie haben in der theologischen Tradition deswegen einen ausgezeichneten Stellenwert, weil der Priester hier am deutlichsten in der Repräsentation Christi spricht und handelt.

Aber die Eucharistie ist nicht ausschließlich eine Repräsentation Christi. In der konkreten Situation, in der die Eucharistie gefeiert wird, ist auch immer die universale Kirche als Leib und Braut Christi gegenwärtig. Eine Eucharistiefeier außerhalb der Einen Kirche ist theologisch ebensowenig denkbar wie eine Kirche ohne Eucharistie. Aber dennoch beruht der kirchliche Charakter der Eucharistie weder auf der Vollmacht der Ortskirche noch auf einer Delegation aus ihrer Mitte, sondern auf der Einheit der universalen Kirche, die als solche Leib und Braut Christi ist. »Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht« (Sacr. Conc. 7).

Das Einstehen der Kirche in ihrer ganzen Universalität für den einzelnen Gläubigen beim Gebet oder bei der Eucharistiefeier gründet darin, daß sie zur Solidarität berufen ist. Seit dem Mittelalter wird diese Funktion der gesamten Kirche an der Frage verdeutlicht, ob jemand mit unzureichendem Glauben aufrichtig das »Credo« sprechen kann oder – unter einer anderen Hinsicht – ob ein Gläubiger, der sich weigert, seinem Nächsten zu verzeihen, in aller Gewissensruhe beim Vaterunser beten kann: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«. Die zutreffende Antwort auf diese Frage lautete stets, daß dies nur »in persona Ecclesiae« und nur auf Grund des Glaubens der ganzen Kirche möglich sei. Der persönliche Status genügt hier nicht.

Auch bei der Eucharistiefeier tritt ein analoges Verhältnis hervor. Als sündiger Mensch kann der Zelebrant nur in der Kraft des Glaubens der universalen Kirche, als Braut Christi, der Gemeinschaft vorstehen. Es dürfte klar sein, daß sich dieser Bezug zur Universalkirche auf die Art und Weise der Zelebration auswirkt, aber auch auf die Texte, mit denen der Priester das eucharistische Opfer feiert.

Am Anfang unserer Überlegungen stellten wir die Frage, ob im priesterli-

chen Dienst der eucharistische Bezug eine Priorität gegenüber der ekklesialen Relation zukommt oder umgekehrt. Wenn man das Amt in seiner differenzierten Gestaltfülle aus der Einheit von Eucharistie-Christus-Kirche versteht, dann wird deutlich, daß man diese Frage wohl als Alternative stellen, aber sie nicht alternativ beantworten kann. Weder bei der Eucharistiefeier noch beim Priesteramt darf man einseitig von einer nur christologischen oder nur ekklesialen Begründung sprechen, da beide Aspekte in gleicher Weise gegenwärtig sind. Darum scheint die Alternative zwischen Kultdienst und pastoralem Dienst falsch gestellt. Ein authentischer Kult gründet stets im Leben der Gläubigen ebenso wie der pastorale Dienst sich in den Kult und vor allem in die Eucharistie zurücknehmen muß.

Die Vergegenwärtigung Christi und der Kirche in der Eucharistiefeier durch den Priester beruht auf dem lebendigen Austausch, der Solidarität zwischen Christus und seiner Braut, Gott und der Menschheit. Die Liebe Gottes erreicht erst dann ihre volle Offenbarung, wenn sie durch den Tod und die Auferweckung Christi hindurchgegangen ist. Ihre Vollendung aber wird diese Liebe dann finden, wenn die Menschen in ihre Heimat, zu Gott, zurückkehren. Bis dahin wird die Kirche, als Sakrament der Menschheit, gerade im mitleidenden Opfer der Eucharistie der Liebe Gottes immer gleichförmiger werden, um mehr und mehr in die göttlichen Mysterien einzugehen. Die Gegenwart Christi und der Kirche in jedem eucharistischen Opfer ist daher die Quelle der Fruchtbarkeit, um in der Zeit, die uns noch von der Vollendung trennt, »Früchte der Bekehrung« zu bringen.

»Tut dies zu meinem Gedächtnis«

Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen

Von Peter Henrici SJ

Unsere Eucharistiefeier geht, über die Praxis der Urkirche hinaus, auf den Einsetzungsbefehl Jesu selbst zurück: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.« Dieser Befehl ist, des näheren besehen, das dunkelste der Abendmahlsworte Jesu; denn was ist mit »dies« gemeint? Für gewöhnlich versteht man darunter das Tun Jesu beim Abendmahl, das rituell nachvollzogen werden soll. Schöpft dieses ritualistische Verständnis jedoch die ganze Absicht Jesu aus? Das Abendmahl, das er selbst feierte, war ja viel mehr als bloß ein ritueller Nachvollzug des Paschamahles; es war die deutende Vorwegnahme seines eigenen Kreuzesopfers.

1. Der Einsetzungsbefehl

Die Abendmahlsworte Jesu sind uns in vier verschiedenen Fassungen überliefert, in den drei synoptischen Evangelien und im ersten Korintherbrief. Der älteste dieser Texte, der Korintherbrief, bietet die ausführlichste Fassung und ist bis heute für den liturgischen Gebrauch maßgebend. Er enthält zweimal ausdrücklich den Wiederholungsbefehl. Das Brotwort lautet: »Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis« (1 Kor 11,24), und das Kelchwort: »Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis« (ebd., 25). Bei Lukas findet sich im wesentlichen die gleiche Fassung; der Wiederholungsbefehl fehlt beim Kelchwort, doch wird (mit den andern Synoptikern) verdeutlichend beigefügt: »das für euch vergossen wird« (Lk 22,20). Markus und Matthäus bieten eine etwas einfachere Textform ohne den Wiederholungsbefehl und ohne zum Brotwort hinzuzufügen: »für euch«; dagegen sagt Jesus bei ihnen ausdrücklich: »Nehmt und eßt« (Mk 14,22; Mt 26,26) und: »Trinket alle daraus« (Mt 26,27, während Mk 14,23 verdeutlichend erzählt: »und sie tranken alle daraus«). Das Kelchwort lautet hier, verständlicher: »Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird« (Mk 14,24; Mt 26,28 setzt, nochmals verdeutlichend, hinzu: »zur Vergebung der Sünden«). Alle vier Texte erwähnen ausdrücklich das Brechen des Brotes.

Diese kurze Textübersicht führt bereits zu einem ersten Schluß: Der Wiederholungsbefehl bezieht sich zweifellos nicht nur auf eine Wiederholung der Worte Jesu, sondern auf sein ganzes Tun, das Brechen und Geben, aber auch und vor allem das Nehmen, Essen und Trinken. Erst dieses ganze Tun

bringt zum Ausdruck, was Jesus mit dem Abendmahl »sagen« wollte. Erst in der Dynamik von Geben und Nehmen, Brechen und Essen gibt es, sakramental, den wirklichen Leib und das Blut Jesu, oder, genauer formuliert: Weil es im Sakrament um den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Jesu geht, deshalb werden sie ausgeteilt und sollen genommen und verzehrt werden. Matthäus deutet diesen Zusammenhang mit einem kleinen »denn« an, das sich bei ihm im Kelchwort findet und das von der römischen Liturgie auch ins Brotwort hinübergenommen wurde: »Hoc est *enim* corpus meum.« Brot und Wein werden zum Verzehren ausgeteilt, *weil* sie der »für euch hingegebene Leib« (Lk 22,19) und das »für euch vergossene« Blut (ebd., 20) sind.

Was Jesus beim Abendmahl tut, ist Vorwegnahme seines Sterbens als Hingabe an die Jünger, ja an alle Menschen (die »vielen« bei Markus und Matthäus). Durch diese Hingabe, die sich erst in letzter Instanz (und nur vermittelt durch die Hingabe an die Menschen) an den Vater wendet, wird das Leiden und Sterben Jesu allererst zum Opfer. Durch sie bekommt das Ausgeliefert-werden, das die Leidensgeschichte wie ein Leitmotiv durchzieht (von Judas den Juden, von den Juden Pilatus, von Pilatus ans Kreuz: Mt 17,22; 20,18; 26,48; 27,2; 27,26) den hintergründig aktiven Sinn des Sich-Auslieferns – bis hin zum »Ausliefern« seines Geistes an den Vater (Joh 19,30).[1] In diesem aktiv gewordenen Passiv offenbart sich eine Liebe, die die Sünde der Menschen (die Verwerfung des Messias, die Verurteilung eines Unschuldigen) zuvorkommend unterläuft und die eben *so* die Vergebungsbereitschaft und den Heilswillen Gottes zum Ausdruck bringt. Im sühnenden, die Sünde überwindenden Sich-Ausliefern des Sohnes an die Menschen erfüllt sich sein Opfergehorsam gegenüber dem Vater (Mk 14,36 mit vielsagender Erwähnung des »Kelches«, und Hebr 5,7-10; 10,5-10).

Das Opfer wird hier also nicht mehr, wie im Alten Testament und in den nichtchristlichen Religionen, von den Menschen Gott dargebracht; vielmehr ist es Gott selbst, der sich, in der Person seines Sohnes, den Menschen »aufopfert« – in einer Umkehr der religiösen Vollzüge,[2] auf die schon das Alte Testament hintendiert hatte. So verkündet Nathan dem König David, daß nicht er Gott ein Haus zu bauen habe, sondern daß Gott ihm ein Haus baue (2 Sam 7,5-11). Und die späteren Propheten werden immer wieder zum Sprachrohr der Polemik Gottes (!) gegen den Opferkult – offensichtlich nicht bloß wegen der Mißbräuche, die sich in diesen Kult eingeschlichen hatten

1 Prägnant – und unübersetzbar – formuliert dieses aktiv-passive Ausliefern die Laudeshymne des Fronleichnamsfestes: »In mortem a discipulo / suis tradendus aemulis / prius in vitae ferculo / se tradidit discipulis«. Ebenso prägnant heißt es im zweiten Eucharistischen Hochgebet: »cum morti voluntarie traderetur«.

2 Im Neuen Testament wohl am ausdrücklichsten bei Mk 2,27: »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.«

(Hos 6,6; Jes 1,10-17; Mich 6,5-8, Jer 7,21-23; Ps 50,7-15). An die Stelle der Opfer soll das »Lobopfer« treten, der Dank für die von Gott erwiesenen Wohltaten (Ps 50,23), das Rechttun gegenüber den Armen (Jes 1,17; Mi 6,8) und vor allem die barmherzige Liebe (Hos 6,6), die, wie sich im Neuen Testament zeigen wird, letztlich die Barmherzigkeit Gottes selbst ist (Mt 9,13; 12,7).

Wenn Jesus seinen Jüngern somit aufträgt, »dies« zu seinem Gedächtnis zu tun, dann ist damit offenbar das *ganze* Tun Jesu gemeint: nicht nur sein symbolischer Gestus beim Abendmahl (der rituell wiederholt werden kann und soll), sondern vor allem seine Opferhaltung des Sich-Auslieferns an die Menschen im Gehorsam gegenüber dem Vater. Diese maximalistische Auslegung des Wiederholungsbefehls macht uns der Paralleltext bei Johannes zur Pflicht.

2. *Die Fußwaschung*

Bei Johannes fehlt bekanntlich der Bericht über die Einsetzung der Eucharistie. An seiner Stelle wird von der Fußwaschung erzählt. Diese Substitution kann nicht zufällig sein – um so weniger als die Rede vom Lebensbrot (Joh 6) bereits nachdrücklich auf die Eucharistie hingewiesen hatte. Auch die Fußwaschung schließt mit einem, noch ausdrücklicheren Wiederholungsbefehl: »Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe« (Joh 13,15). Doch obwohl Jesus hier dieses Handeln ausdrücklich spezifiziert: »Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen« (ebd., 14), ist es den christlichen Gemeinden nie eingefallen, diesen Wiederholungsbefehl ritualistisch mißzuverstehen. Ein Sakramentale oder gar ein »Sakrament« der Fußwaschung taucht jedenfalls nur ganz sporadisch auf,[3] und einen rituellen Nachvollzug der Fußwaschung kennt unsere lateinische Kirche heute nur am Gründonnerstag, an dem ohnehin das Gedächtnis der Passion weitgehend zum liturgischen »Nachspielen« wird. Auch da noch umgehen die meisten Zelebranten diesen für sie und für die Gemeinde befremdenden Ritus – ein magerer Gehorsam gegenüber einem allgemeinen und kategorischen Wiederholungsbefehl.

Offenbar war den Lesern des Johannesevangeliums von allem Anfang an klar, daß die Fußwaschung Jesu selbst nur eine Symbolhandlung war, die in einer frappanten Einzelgeste – so frappant, daß Petrus sich zunächst entschieden dagegen wehrt – zusammenrafft, was der Sinn des ganzen öffentlichen Wirkens gewesen ist und was auch der Sinn seines Sterbens sein wird: »Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen,

3 Vgl. dazu A. Malvy, in DTC IX, 16-36 und Th. Schaefer. In: LThK IV, Sp. 476-78.

sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,45). Auch dieses synoptische Jesuswort schließt sich an einen ausdrücklichen Wiederholungsbefehl an: »Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein« (Mk 10,43-44), der sich bei Lukas bezeichnenderweise unmittelbar nach der Eucharistieeinsetzung findet (Lk 22,26). Man mag in diesem Lukastext eine synoptische Erinnerung an die Fußwaschung sehen. Wie dem auch sei, jedenfalls macht dieses Jesuswort deutlich, daß bei einem bloß rituellen Nachvollzug der Fußwaschung gerade das wegfallen würde, was Jesus den Jüngern zur Nachahmung empfohlen hat: die Haltung der Erniedrigung, des selbstlosen, sich selbst auslieferndenDienens. Ein ritualistisches Verständnis des Wiederholungsbefehls verfehlte den Sinn des zu Wiederholenden.

Johannes selbst wehrt das ritualistische Mißverständnis ab, indem er den Fußwaschungsbefehl in den Abschiedsreden und in einem ersten Brief als das »neue Gebot« ausdeutet, das Jesus seinen Jüngern gibt. Schon die Fußwaschung hatte er unter den Titel der Liebe gestellt: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). In den Abschiedsreden heißt es dann noch deutlicher: »Das ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage« (Joh 15,12-14). Und der erste Johannesbrief formuliert: »Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben« (1 Joh 3,16). Hier wird, zunächst ohne ausdrücklich eucharistischen Kontext, der Nachvollzug des Lebensopfers Christi den Gläubigen zur Pflicht gemacht. Daß dieser Nachvollzug nicht notwendig blutig sein muß und daß die Hingabe des Lebens nicht notwendig Sterben bedeutet, zeigt der gleich anschließende Satz: »Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?« (ebd., 17). Aus gottesdienstlicher Feierlichkeit führt der johanneische Nachahmungsbefehl zurück zum christlichen Alltag und zu einer so schlichten Haltung wie dem brüderlichen Teilen. Der Nachvollzug des Lebensopfers Christi soll für den Christen zur Alltagshaltung werden und sich in seinem alltäglichen Tun äußern. So wird einerseits deutlich, daß Jesu Lebensopfer nicht bloß eine vergangene geschichtliche Tat war, sondern »ein *für allemal*« (Hebr 7,27; 10,10) Grundlage und Grundstruktur alles christlichen Lebens ist und bleibt. Auf der anderen Seite bekommt durch die Veralltäglichung des Kreuzesopfers der christliche Alltag selbst Opfercharakter; es gibt nichts, was nicht zum Opfer werden könnte.

3. *Das Opfer der Christen*

Mitten in den christlichen Alltag hinein führen uns die Paulusbriefe. Für gewöhnlich bestehen sie aus zwei Teilen: einem belehrenden Teil, der das Heilswerk Christi in einer der jeweiligen Situation der Adressaten entsprechenden Sicht vorlegt, und einem ermahnenden Teil, der aus dieser Darlegung praktische Folgerungen für das christliche Leben zieht. Schon dieser Aufbau macht deutlich, wie sehr für Paulus das Christenleben Nachvollzug des Christusgeschehens ist. Um so mehr verwundert man sich über die Alltäglichkeit der gegebenen Ermahnungen: Arbeitsamkeit (Thessalonicherbriefe), geordnetes Familienleben (Kolosser- und Epheserbrief), Unterordnung unter die staatlichen Behörden (Römerbrief) und vor allem und immer wieder die Eintracht in der Christengemeinde. Diese Ermahnungen leitet der Römerbrief mit der Aufforderung ein: »Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, Brüder, euren Leib[4] als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott wohlgefällt, das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst« (Röm 12,1). Offenbar sollen die darauffolgenden Zeilen darlegen, worin dieser Gottesdienst des näheren besteht; es sind Anweisungen für das Gemeinschaftsleben sowohl in der Christengemeinde wie in der größeren (heidnischen!) Staatsgemeinschaft. Das Gemeinschaftsleben selbst erscheint so bei Paulus als Opfer und Gottesdienst, Nachvollzug des Kreuzesopfers Christi.

Noch deutlicher macht dies der Philipperbrief. Dort schließt Paulus einen Aufruf zur Eintracht mit der Ermahnung ab: »Seid untereinander so gesinnt, wie es der Gesinnung in Christus entspricht« (Phil 2,5), um dann sogleich diese Gesinnung in Christus durch den bekannten Hymnus von Entäußerung, Todesgehorsam und Erhöhung Christi zu erläutern (Phil 2,6-11). Im gleichen Sinne versteht der Apostel sein eigenes Leben – das er als nachahmenswertes Beispiel für alle Christen hinstellt (1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17) – als einen Opfer- und Gottesdienst. Selbst das Briefschreiben ist »priesterlicher Dienst«, durch den »die Heiden ... eine Opfergabe werden, die Gott gefällt« (Röm 15,16). Insbesondere sieht Paulus seine Mühen und Leiden bei der Missionsarbeit als Fortsetzung und Vollendung des Lebensopfers Christi an. »Ich trage die Leidensmale Jesu an meinem Leib« (Gal 6,17), gleich wie »alle, die zu Christus Jesus gehören, das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt« haben (Gal 5,24). »Ich freue mich an den Leiden, die

4 So nach dem Griechischen. Die Erwähnung des Leibes an dieser Stelle wird kaum zufällig sein, sondern verweist auf Kreuzesopfer und Eucharistie, vielleicht auch auf die Darstellung Jesu (wie jedes Judenknaben) im Tempel (*parastēsai*, Röm 12,1 und Lk 2,22). Umgekehrt hat der Römische Meßkanon den »wahren und angemessenen Gottesdienst«, der »Gott wohlgefällt« in das Vorbereitungsgebet zur Konsekration hinübergenommen. Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Solemnia. Wien 1962[5], II, S. 236-238.

ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). Von da aus ist es schließlich fast selbstverständlich, daß Paulus sein Sterben ein Hingeopfertwerden nennt: »Ich werde nunmehr geopfert, und die Zeit meines Aufbruchs ist nahe« (1 Tim 4,6). Doch ist dieses Opfersterben nichts Außerordentliches, dem Apostel Vorbehaltenes; es kann in einem Atemzug mit dem allgemeinen »Opfer und Gottesdienst« des Christenlebens genannt werden: »Wenn auch mein Leben dargebracht wird zusammen mit dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens, freue ich mich dennoch, und ich freue mich mit euch allen« (Phil 2,17). Wenige Zeilen weiter wird auch die Geldspende der Gemeinde für Paulus mit dem gleichen griechischen Wort als »(Gottes)dienst« (Phil 2,30; vgl. 25) und später als »schönes Opfer« (Phil 4,19) bezeichnet. Offenbar kann jedes christliche Tun, daß sich in Liebe dem Mitmenschen zuwendet, »Opfer« und »Gottesdienst« sein. Ja selbst der heidnische Staat und seine Steuereintreiber können »Gottesdiener« *(Leitourgoi)* genannt werden, insofern sie für den Christen im Alltag Gottes Stelle vertreten (Röm 13,16).[5]

Diese erste, auf Paulus beschränkte Reihe von Beobachtungen läßt sich durch eine zweite, allgemeinere ergänzen. Neutestamentlich, d. h. abgesehen von den Hinweisen auf den jüdischen oder auf heidnische Kulte, wird die Opferterminologie *(Thysía, Prosphorá, Leitourgía)* nur auf Christus selbst oder dann auf das christliche Alltagsleben angewendet. Von einem »Gottesdienst« in unserem heutigen, kultischen Sinn ist offenbar nur Apg 13,2 die Rede. Eine ähnliche Beobachtung wurde bezüglich der Ausdrücke »Priester« und »Priesterschaft« (im Sinne von »Opferpriester, *Hiereús)* schon öfters gemacht.[6] Auch diese Bezeichnungen werden neutestamentlich nur auf Christus selbst (Hebr) und dann wiederum auf das ganze christliche Volk (1 Petr 2,5 und Offb) angewandt. Damit stimmt schließlich auch der Gebrauch des Wortes »Tempel« überein. Dieser ist neutestamentlich entweder der Leib Jesu selbst (Joh 2,19-21; Offb 21,22) oder dann die Christengemeinde (1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; Eph 2,21-22; 1 Tim 3,15; 1 Petr 2,5) in ihrem leibhaften Dasein (1 Kor 6,19), die den neuen, kirchlichen »Leib Christi« bildet (Eph 1,23; 4,12-13).

Eine Sonderstellung nimmt in dieser ganzen Frage der Hebräerbrief ein – zusammen mit der Apokalypse (und vielleicht 1 Petr), das einzige »Kultdokument« des Neuen Testaments. Hier wird die Lebenshingabe Jesu in den Rahmen des alttestamentlichen Tempelkultes gestellt und damit ausdrücklich

5 Das kultische Verständnis von »leitourgía« legt sich m. E. an all den aufgeführten Stellen durch die religiöse Opfersprache ihres Kontexts nahe.

6 Klassisch Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat. Paris 1953, S. 170-196.

als Opfer gedeutet. Kernpunkt dieses Opfers ist der Sohnesgehorsam, durch den Christus allererst zum Priester wird (Hebr 5,5-10; 10,2-12 mit Zitation von Ps 40). Zum Schluß seiner Ausführungen fordert der Verfasser jedoch eindringlich zur lebendigen Teilnahme am so verstandenen Opfer Christi auf: »Laßt uns zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen . . . Durch ihn laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen. Gehorcht euren Vorstehern, und ordnet euch ihnen unter; denn sie wachen über euch und müssen Rechenschaft darüber ablegen . . .« (Hebr 13,13-17). Somit bestätigt auch dieser »kultische« Brief unseren bisherigen Befund: Die Christen sind aufgefordert, das Lebensopfer Christi nachzuvollziehen, und dieser Nachvollzug geschieht im christlichen Alltag. Das Alltagsleben ist der eigentliche Opferkult der Christen.

5. *Das Opfer des ganzen Christus*

Was folgt nun aus unserer Textsammlung für das Verständnis des eucharistischen Opfers? Zunächst: Der Einsetzungsbefehl Jesu scheint sich tatsächlich auf das ganze christliche Leben zu beziehen. Was nachvollzogen werden soll, ist die innere, liebende und dienende Hingabehaltung Jesu; diese soll das ganze Leben der Christen beseelen, auch und gerade ihr Alltagsleben, und dieses so zu einem echten Opfer und Gottesdienst machen. Zweifellos kann und darf es dabei nicht bloß bei einer inneren Haltung bleiben; wie Jesus wirklich gelitten hat und gestorben ist, so muß sich auch die Opferhaltung der Christen im wirklichen Tun bewähren. Ein bloß rituell-kultischer Nachvollzug wäre weder dem Realismus des Kreuzestodes Christi angemessen noch seiner Bedeutung für das wirkliche Leben der Christen.

Doch schließt dieser Nachvollzug im gelebten Leben, zweitens, den rituellen Nachvollzug des Abendmahls nicht aus, sondern ein. Johannes kann von der Fußwaschung anstelle der Eucharistieeinsetzung berichten, weil er zuvor in der Rede vom Lebensbrot die Bedeutung des eucharistischen Essens und Trinkens mehr als deutlich ins Licht gestellt hat (Joh 6,51-57). Paulus setzt die Eucharistiefeier in den Gemeinden als eine Selbstverständlichkeit voraus (1 Kor 10,16-22, 11,20-32); erst von da aus bekommen seine Ermahnungen zum Lebensopfer ihren vollen Klang. Wenn sich der Nachahmungsbefehl beim Abendmahl auf das ganze christliche Leben bezieht, bekommt auch die Eucharistie eine neue Bedeutung – und einen unersetzbaren Platz im christlichen Leben. Sie macht deutlich, ja gegenwärtig, was nachvollzogen werden soll. Genaugenommen ist die Eucharistie nicht eine Nachahmung, sondern das Nachzuahmende, das Urbild, auf das jeder christliche Nachvollzug hinzielt und aus dem er seine sprudelnde Lebenskraft erhält, »der

Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt«.[7]

Erst wenn wir sie derart als Herzstück des christlichen Lebens verstehen, werden uns auch die beiden Grundzüge verständlich, durch die sich die Eucharistiefeier vor jedem anderen gottesdienstlichen Tun auszeichnet: ihr Realismus, die Transsubstantiation, und ihr Verkündigungscharakter. Nur weil es der wirkliche Christus ist, der unter den Gestalten von Brot und Wein seinen wirklichen Leib und sein wirkliches Blut den Gläubigen wirklich zu essen gibt: nur darum kann die Eucharistiefeier immer neu vollzogen werden. Eine bloße Symbolhandlung kann man nicht immer wieder nachvollziehen, ohne auf die Dauer der Lächerlichkeit des Nachäffens zu verfallen. Es wäre in der Tat lächerlich, wollten wir die Fußwaschung wiederholen wie die Eucharistie. Wenn dagegen die Eucharistie selbst die nachzuahmende Wirklichkeit ist – »imitamini quod tractatis«! – dann wird ihre rituelle Wiederholung sinnvoll, ja unerläßlich. Die Wirklichkeit christlichen Lebensvollzugs stützt sich dann auf den Realismus der eucharistischen Hingabe; »Tut dies zu meinem Gedächtnis« ist aktuell ergehender und aktuell zu befolgender Befehl, weil und insofern »Nehmet und esset: das ist mein Leib« je und je wirklich ergehender und wirklich befolgter Befehl ist. Was bei der Eucharistiefeier geschieht, ist mehr und anderes als ein moralisierendes Vorbild (wie man die Fußwaschung allenfalls mißverstehen könnte); es ist die innere Durchformung des Christenlebens mit seinem seinsgebenden Urbild – seinsgebend, weil das Leben erst von diesem Urbild her christlich wird (Phil 2,6). Man könnte, in Ausweitung der theologischen Begrifflichkeit von sakramentaler Materie und Form, dieses Verhältnis so beschreiben, daß das Alltagsleben der Gläubigen die «Materie« darstellt, die durch die »Form« der eucharistischen Selbsthingabe Jesu zum Opfer des ganzen Leibes Christi wird. Dabei erfüllt die »Form« die untrennbare Doppelfunktion (und diese Doppelfunktion macht den Begriff der Form allererst theologisch brauchbar), sinndeutend ausdrücklich zu machen, um was es hier eigentlich geht, und seinsgebend das so Ausgedrückte Wirklichkeit werden zu lassen.

Von da aus fällt dann auch ein Licht auf das andere Kennzeichen der Eucharistiefeier, das Paulus und die erneuerte Liturgie unterstreichen: »Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt« (1 Kor 11,26). Man könnte zunächst versucht sein, zwischen dieser Verkündigungsfunktion der Eucharistie und dem Realismus der Transsubstantiation einen Gegensatz zu konstruieren; denn eine eindringliche Symbolhandlung scheint verkündigungsträchtiger zu sein als die »bloße«, sinnlich überhaupt nicht wahrnehmbare Gegenwart des Leibes Christi. Was jedoch verkündet werden muß – und diese Verkündi-

7 Vatikanum II, Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium n. 10.

gung richtet sich in erster Linie an die Christen selbst; denn wer anders als die Mitfeiernden könnten diese Verkündigung unmittelbar wahrnehmen? –, ist die Tatsache, daß es der Tod Jesu ist, der das Leben der Christen trägt und formt, und der es erwartungsvoll hingespannt sein läßt auf die Wiederkunft Christi. Indem sie den sich hingebenden Christus hinnehmen und empfangen, machen die die Eucharistie Feiernden sich und den andern deutlich, woraus sie eigentlich leben. Sie bezeugen, daß ihr Leben nicht aus eigener Kraft zum Lobopfer und Gottesdienst wird, sondern aus der Kraft des Todes Christi. Dank dieser gottesdienstlich vollzogenen Verdeutlichung wird das ganze Christenleben zum Gottesdienst und zu einer Verkündigung: es »verkündet den Tod des Herrn, bis er wiederkommt«, d. h., es läßt den Sinn und den Ausgangspunkt der eschatologischen Spannung deutlich werden, die es durchformt (vgl. 1 Kor 7 und die Thessalonicherbriefe).

Das führt uns schließlich zu einer letzten Betrachtung aus umgekehrter Perspektive: zur konstitutiven Rolle der Christengemeinde in der Eucharistiefeier. Erst die Gegenwart der Gemeinde weist die Eucharistie als Opfer aus. Außerhalb der christlichen Gemeinschaft kann es keine Eucharistie geben; selbst ein Priester, der mutterseelenallein die Messe feiert, steht in dieser Gemeinschaft und hält sie gegenwärtig durch seine Intention, in seinem Fürbittgebet und vor allem dadurch, daß er einen kirchlich geformten Ritus nachvollzieht und nicht seine eigene Privatandacht improvisiert.

Wenn wir uns des nähern fragen, was denn die Gegenwart der Gemeinde zur Konstitution der Eucharistie beitrage, könnte eine erste Antwort lauten, das wirkliche Mit-Opfern der Gemeinde stelle sozusagen das sakramentale Zeichen für das Opfer Christi dar. Die mitfeiernden Christen bringen ihre wirkliche Opfernachfolge im Alltag in die Teilnahme an der Eucharistiefeier ein – jene »actuosa participatio«, die von *Mediator Dei* bis zum II. Vatikanum ein Schlüsselwort der Liturgieerneuerung war. Stellvertretend für ihr ganzes Alltagsmühen bringen die Gläubigen Brot und Wein dar – »die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit« –; sie haben auch den Gottesdienstraum gebaut und hergerichtet (wohl deshalb berichten die Evangelisten so ausführlich über die Herrichtung des Abendmahlssaales); sie bilden durch ihre Zusammenkunft allererst jene Gemeinde, in der überhaupt Eucharistie gefeiert werden kann, und in ihrem Beten und Singen vollzieht sich diese Feier.

Wichtiger jedoch als dieses Mit-Opfern ist es, daß die Gemeinde dem Befehl Jesu Folge leistet und seinen Leib (und sein Blut) empfangend hinnimmt.[8] Darin wird das eigentlich Entscheidende sakramental zum Aus-

8 Die bisherige Irregularität, daß aktiv die Eucharistie Mitfeiernde vom Kommunionempfang ausgeschlossen blieben, weil sie am gleichen Tag schon einmal kommuniziert hatten, ist durch can. 917 des neuen Kirchenrechts behoben worden.

druck gebracht: daß die Eucharistie das Opfer Christi ist und nicht in erster Linie ein Opfer, daß die Gläubigen Gott darbringen. Nicht wir opfern Jesus dem Vater auf, sondern er opfert sich selbst, indem er sich uns hingibt. Schon am Kreuz, so haben wir gesehen, vollzog sich das Opfer nicht in einer sozusagen privaten Zweierbeziehung zwischen Sohn und Vater; vielmehr wurde sein Sterben zum Opfer durch die »vielen«, für die und durch deren (sündige!) Hände Jesu sein Leben hingab. Eine aufmerksame Lektüre des Hebräer- und des Philipperbriefes scheint deutlich zu machen, daß Jesus überhaupt erst durch seine Menschwerdung, und d. h. durch seine Solidarität mit den Sündern, formell »gehorsam« wurde; das innergöttliche Verhältnis des Sohnes zum Vater müßte wohl anders beschrieben werden. »Bei seinem Eintritt in die Welt« spricht Christus den Gehorsamspsalm (Hebr 10,5); er »lernt« durch Leiden Gehorsam, »obwohl (!) er der Sohn war« (Hebr 5,8); er »wurde *(genómenos)* gehorsam bis zum Tod« (Phil 2,8). Bei der Passion waren die »vielen«, für die und durch die Jesus den Opfergehorsam lernte, durch die Jünger vertreten, sowohl als Sünder (Judas, Petrus, die schlafenden und flüchtenden Apostel) wie als Gnadenempfänger (alle Jünger im Abendmahlssaal, Johannes unter dem Kreuz); bei der Eucharistiefeier tritt die Gemeinde in diese Vertreterrolle ein. Sie nimmt die Gnadengabe entgegen, sie bekennt aber auch immer wieder ihre Sündigkeit, nicht nur im Bußakt zu Beginn der Feier (der Taufe und Bußsakrament erneuernd wiederaufnimmt), sondern noch eindringlicher, in immer neuen Wiederholungen, vor dem Empfang der Kommunion: vom Vater unser (»Vergib uns unsere Schuld . . .«), über das Agnus Dei und die Kommuniongebete des Priesters bis zum »Herr, ich bin nicht würdig . . .« Durch ihr Sündenbekenntnis gibt die Gemeinde Christus gleichsam die Gelegenheit, sich erneut und immer wieder in die Hände der Sünder zu geben.

Und doch ist die Situation jetzt eine andere als bei der Passion. Nicht nur, weil es jetzt der verklärte Christus ist, der seinen verklärten, leidensunfähigen Leib den Sündern darbietet, sondern weil diese Sünder selbst immer schon gerechtfertigte, getaufte Sünder sind. Sie stehen damit grundsätzlich auf der Seite Christi; sie stehen, im Bild gesprochen, an der Seite von Maria, Johannes und Magdalena unter dem Kreuz und können *so* mit Christus und in ihm ihr Lebensopfer darbringen. Sie sind jetzt Mitopfernde im vollen Wortsinn, wie es am Kreuz nur Maria, die vor aller Sünde Bewahrte sein konnte. Deshalb geschieht im eucharistischen Geben und Nehmen, in dem, was zunächst wie ein Mahl aussieht, echtes Miteinander-Opfern: das Opfer des ganzen Christus – »Haupt und Leib ein Christus« (Augustinus).

Ein Opfer, das nichts kostet?

Eine Anfrage

Von Hans Urs von Balthasar

I

Dieser kurze Aufsatz, der einen früheren aufgreift und zusammenrafft,[1] stellt im Titel eine Frage, die in den fast unzähligen Meßopfertheorien immer zu kurz gekommen zu sein scheint. Daß die hl. Messe ein Opfer nicht nur Christi (DS 802), sondern auch der Kirche sei, ist feierlich definierte Lehre (Tridentinum DS 1740-1742, 1751), der auch ausführliche Erklärungen beigegeben sind und von der her sich eine Fülle von Theorien herleiten, die das Geheimnis dieses Opfercharakters auf verschiedene Weise zu deuten versuchen, immer so, daß die Einheit des von Christus »seiner geliebten Braut hinterlassenen sichtbaren Opfers« mit dem Kreuzopfer zusammen eine innere Einheit bildet, »denn eines und dasselbe ist die Opfergabe, derselbe auch der sich (durch den Dienst der Priester) Opfernde, nur die Weise des Sichopferns ist verschieden«, blutig am Kreuz, unblutig auf dem Altar.

Die Frage, der wir hier nachgehen möchten, betrifft aber nicht das eucharistische Opfer, sofern es das (auf welche Weise auch immer) fortgesetzte Opfer Christi ist, sondern inwiefern es als ein Opfer der Kirche anzusprechen ist. Sagen wir sogleich: ein Opfer der ganzen Kirche oder Gemeinde, die einer Feier beiwohnt, unbeschadet der Tatsache, daß nur der dafür geweihte Priester es gültig darzubringen befugt ist.

Fragen wir die Liturgie und insbesondere die heute im lateinischen Ritus verwendeten Canones, so können wir nicht umhin, uns vor eine gewisse Doppeldeutigkeit gestellt zu sehen. Wenn in Canon 1 zu Beginn Gott der Vater gebeten wird, »diese heilige und makellose Opfergabe« *(hostia)* anzunehmen, die bald darauf als »Lobopfer« *(hostia laudis)* bezeichnet wird, so wird offengelassen, ob hier noch Brot und Wein gemeint sind, »die Gaben unserer Dienerschaft« *(oblationem servitutis nostrae)*, oder vorweg schon das Opfer Christi, dessen Begründung und Übergabe an die Kirche im darauffolgenden Abendmahlsbericht feierlich vergegenwärtigt wird. Aber auch nach der Wandlung bleibt (in allen vier Canones) die Frage, ob die Kirche die »reine, heilige, unbefleckte Opfergabe«, nämlich das Opfer Christi, dem Vater bloß dankbar darreicht *(offerimus tibi, gratias referentes hoc sacrificium)*, ihn bittend, diese Darreichung *(oblationem)* als die des Opfers

1 Die Messe, ein Opfer der Kirche? In: Spiritus Creator. Johannesverlag Einsiedeln 1967, S. 166-217.

»anzuerkennen, durch dessen Vollzug Du versöhnt werden wolltest«, oder ob in dieser Darreichung des Opfers Christi die Kirche selber opfert. Was heißt in Canon 4: »Wir bringen Dir dar seinen Leib und sein Blut, das Dir wohlgefällige Opfer, das der ganzen Welt zum Heil gereicht. Blicke, Herr, auf die Opfergabe *(hostia)*, die Du selbst Deiner Kirche bereitet hast«? Liegt die Antwort in den gleich folgenden Worten: »Gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und an dem einen Kelch . . . eine lebendige Opfergabe *(hostia viva)* werden in Christus«? Oder liegt zwar ein Teil der Antwort darin, während ein anderer unbeantwortet bleibt? Deutlicher gesagt: Genügt es, aus diesen Worten herauszulesen, daß die Kirche aufgrund ihrer Darreichung des Opfers Christi in dieses (passiv, wenn auch willig) einbezogen wird, oder muß darüber hinaus die Darreichung des Opfers Christi die Kirche selbst zu einer (aktiv) (Mit-)Opfernden machen?

Um dieses letzte Moment zu erreichen, haben sich die Theologen ingeniösesten und doch meist abwegigen Spekulationen hingegeben. Fast durchgehend vom Opferbegriff des Alten Testamentes her denkend, wo auf die Darreichung die Zerstörung der Opfergabe (meist durch Verbrennen) zu folgen pflegte, wurde zunächst die sogenannte Destruktions- oder Immolationstheorie erdacht: die Substanzen von Brot und Wein werden »zerstört«, um in Fleisch und Blut Christi überzugehen. Oder Christus werde durch die Wandlungsworte in einen »niedrigeren Zustand« (nämlich der Nahrung) übergeführt, oder diese Worte würden eine wirkliche »Schlachtung« des Lammes bewirken, falls der Auferstandene nicht leidensunfähig wäre, oder einfach: die Getrenntheit der Gestalten von »Fleisch« und »Blut« Christi auf dem Altar zeige symbolisch seinen Todeszustand, seine »mystische Schlachtung« an. Man konnte auch sagen, der Akt der Kirche bestehe hauptsächlich in der Darbringung, bei der Immolation aber, die Jesus selber vollbringe (»das ist *mein* Leib . . .«), wirke die Kirche im Priester instrumental mit. Die Enzyklika »Mediator Dei« wählt die zweitletzte Theorie, in ihr gilt die hl. Messe als »eine wahre und eigentliche Opferhandlung, bei der der göttliche Hohepriester durch seine unblutige Hinopferung das tut, was er schon am Kreuze tat«, bloß jetzt unblutig, wobei »die blutige Trennung« durch die auf dem Altar getrennten Gestalten versinnbildet wird. Odo Casel hat in seiner Mysterientheologie die völlige Identität zwischen Kreuzes- und Meßopfer betont, was den inneren Immolationsakt Christi angeht. Doch muß in allen Theorien, die Christus selbst zum primären Opferer seiner selbst machen, hinzugefügt werden, daß er mit seinem »Tut dies zu meinem Gedächtnis« die (Priester der) Kirche befähigt hat, dieses sein Opfer sakramental zu vollziehen.

All dies bringt uns aber in unserer Titelfrage um keinen Schritt weiter.

II

Um uns an den Kern der Frage heranzutasten, müssen wir alle Vergleiche mit den alttestamentlichen Opfern hinter uns lassen und uns fragen, worin das völlig Einmalige des Kreuzesopfers besteht. Doch wohl nicht primär darin, daß Jesus von Henkersknechten (nach Johannes zur gleichen Stunde, da im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden) ans Holz genagelt wird, vielmehr darin, daß Gott aus Liebe zur Welt seinen einzigen Sohn »dahingegeben« (Joh 3,16), ihn »zur Sünde gemacht« (2 Kor 5,21), das heißt in die völlige Finsternis der Gottverlassenheit, stellvertretend für die gottverlassenen Sünder, »verstoßen« hat, und daß Jesus dieses »Opfer« freiwillig auf sich genommen hat (Joh 10,18). Nur darum kann das Kreuz als die höchste Form des »Sühnopfers für unsere Sünden« (1 Joh 2,2; vgl. Röm 3,25) bezeichnet werden. Die Kategorien »blutig«-»unblutig« zeigen das Innerste dieses Opfers nur ungenau an, da es weniger um eine rein leibliche Trennung von »Fleisch« und »Blut« als um einen geistigen Zustand geht. Jesu Opfer für die Sünden der Welt war für den Sohn Gottes, der von der Nähe und Intimität zum Vater lebt, der unausdenkbar höchste Verzicht.

Und nun entsteht doch die Frage, ob irgendwo im Meß-Opfer der Kirche etwas von ferne Analoges zur Verwirklichung gelangt, das uns das Recht gibt, von einer Identität zwischen Kreuz und Altar (die jede Vervielfältigung des einen Opfers ausschließt) zu sprechen.

Im gängigen Begriff eines Opfers liegt immer ein Verzicht. Schon die heidnischen Opfer enthielten einen Verzicht auf die aus Pflanzen oder Tieren den Göttern übereignete Opfergabe. Dasselbe gilt von den alttestamentlichen Opfern, man denke nur an die (im Opfer von Moria sichtbar werdende) Ersetzung einer Schlachtung der menschlichen Erstgeburt durch eine tierische. Aber Gott hat seines Sohnes nicht geschont, wie Abraham es tun durfte (Röm 8,32). Wird die Christus ans Kreuz nachfolgende Kirche auf nichts zu verzichten haben? Man könnte die Verzichte der ersten Gemeinde auf Eigenbesitz in diesem Zusammenhang erwähnen (Apg 2,44), könnte auf »die von den Gläubigen von jeher gestifteten Beiträge für die Bedürfnisse der Kirche und für die Armen« hinweisen, die »schrittweise enger mit der Feier der Eucharistie verbunden werden«, zumal sie schon lange als »ein Opfer« bezeichnet wurden, und von da die lange Geschichte des »Opfergangs der Gläubigen« schildern, in dem »alle Produkte der ländlichen Wirtschaft«, pflanzliche und tierische, von den Gläubigen zum Altar gebracht wurden,[2] wobei Gregor VII. 1078 »die alte Pflicht von neuem« einschärft: »Ut omnis christianus procuret ad missarum sollemnia aliquid Deo offere«. Man könnte

2 Ausführliche geschichtliche Darstellung bei J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia II (1948), S. 1-3.

ferner auf das daraus sich entwickelnde Meßstipendium, das von den meisten heute noch als ein Opfer aufgefaßt wird, hinweisen und schließlich auf den während der Gabendarbringung in der Gemeinde zirkulierenden Opferbeutel. Aber, so sinnvoll all dies erscheinen mag, hat es noch einen Zusammenhang mit dem ursprünglichen, eigentlich grauenhaften Verzicht Jesu am Kreuz – dem Verzicht, dessen Aktualität wir hier und heute als gegenwärtig feiernd erinnern? Oder wird dieses Kreuzesopfer überhaupt nicht mehr gegenwärtig, handelt es sich, wie die Protestanten meinen und viele Katholiken es ihnen nachsprechen, nur noch um ein bloßes »Mahl«?

III

Wir müssen nochmals an die zwei Stufen in Christi Opfer zurückdenken – Abendmahl und Kreuz –, das es durchlaufen hat, und uns dabei fragen, warum das Geschehen des Abendmahls, bei dem schon vom geopferten Leib und vergossenen Blut gesprochen und der Wiederholungsbefehl erteilt wird, dem des Kreuzes vorangeht. Doch offenbar deshalb, damit die vorweg an dem anhebenden Opfer Christi Teilnehmenden an dessen voller Durchführung (vom Ölberg zu Kreuz und Tod) besondern Anteil gewännen, einen gleichsam abgehobenen, kirchlichen Anteil an dem Opfer, durch das die ganze Welt entsühnt werden soll. Man darf hier die Worte Jesu in seinem abschließenden Gebet anführen: »Für sie weihe ich mich, damit sie in Wahrheit geweiht seien« (Joh 17,19): gemeint sind in erster Linie die Jünger, dann ihre Nachfolger, alle an der Opferweihe Jesu in Glaubensbewußtsein Teilnehmenden. Dies besagt, daß die Kirche, die von Paulus als der Leib Christi bezeichnet werden wird, von Jesus in besonderer Weise in sein Kreuzesopfer einbezogen wird; weder ist die an sie ergehende Forderung, täglich ihr Kreuz auf sich zu nehmen, eine bloß moralische, noch stehen die Leiden der Apostel, Martyrer und aller Bekenner zum Kreuz in einer bloß äußerlichen Nachfolgebeziehung, vielmehr ist alles echte Leiden der Kirche von vornherein durch Jesus bewußt in sein Kreuzesopfer miteinbezogen, durch seine eigene Gnadentat natürlich, und nicht aufgrund der »Leistungen« der Christen. Und in diesem Sinn können gewisse Leiden von Gläubigen schon vor dem Kreuz – zum Beispiel die von Jesus beabsichtigte Verlassenheit oder »dunkle Nacht«, die er seinen Freundinnen Marta und Maria zumutet (Joh 11) – bereits als eine Teilnahme an seinem Kreuzesopfer gewertet werden.

Erst wenn das begriffen ist, können wir zum zweiten Stadium der Passion, zum Verlassenheitsleiden Jesu am Kreuz übergehen und die Frage stellen, wie die Kirche – jetzt nicht mehr passiv – mitgeopfert wird, sondern aktiv »mitopfert«, indem sie dem einen und einzigen Opfer Jesu zustimmt, daran

teilhat. Man wird hier von vornherein zwei Aspekte, deren keiner entbehrlich ist, zu unterscheiden haben.

Der erste Aspekt ist der einer existentiellen Teilhabe am Kreuzesopfer, wie sie in erster Linie der Mutter Jesu und auch dem Liebesjünger, aber ebenfalls Magdalena und den übrigen Jesus liebenden heiligen Frauen zugemutet wird. Hier liegt, zumal bei Maria, die vielleicht nirgends so sehr Urbild der Kirche ist als in dieser Stunde, ein geschehen lassendes Jasagen zum Opfer des Sohnes vor, der trotz der höchsten Schmerzensintensität den ganzen Abstand zwischen Christus und der Kirche, »Haupt und Leib« wahrt, weil im Mit des Schmerzes und der Verlassenheit (»Siehe da deinen Sohn«) nur das Ja zu *seinem* Schmerz liegt. In Maria liegt urbildlich die innerste Gesinnung der Kirche, die im Leiden ein aktives Ja zum un- oder übermenschlichen Leiden ihres Sohnes spricht, und bezeichnenderweise im gleichen Ereignis weggeben wird an Johannes und damit an einen Priester, der beides in sich vereinigt: das existentielle Mitopfern im Anblick der Marter des Geliebten, und die funktionelle Beauftragung, dieses Sühnegeschehen »zum Gedenken« in der Kirche zu wiederholen. Indem Maria dem Jünger Johannes übergeben wird, wird sie in die Kirche eingeführt, deren erste Vertreter die Elf mit Petrus an der Spitze sind und in deren Mitte Maria als Mitbeterin eingehen und verschwinden wird (Apg 1,14).

Damit tritt der zweite Aspekt, der kirchliche und liturgische, in Sicht, aber jetzt ist klar, daß er vom ersten, existentiellen nicht getrennt werden darf. Paulus erinnert die Korinther daran, wenn er ihnen einschärft: »Sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn . . . Darum prüfe sich der Mensch«, auf daß er sich nicht »das Gericht esse und trinke« (1 Kor 11,23-29). Diese Verkündigung des Todes des Herrn kann nichts bloß Formales, sie muß irgendwo auch etwas Existentielles sein, muß doch die Kirche leisten, »was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24), nämlich genau das, wofür der Gekreuzigte eine Stelle in seinem Leiden offengelassen hat: für das aktive Jawort von Maria – Johannes – Petrus und all derer, für die sie stehen.

Es versteht sich von selbst, daß dieses Ja (im marianisch-johanneischen Schmerz, wozu man die Tränen Petri zählen darf) nur von einer *liebenden* Kirche gesprochen werden kann, für die die Hinopferung des geliebtesten Herrn das Höchste an Opfer besagt, was ausgedacht werden kann. Aber damit ist eine Frage an jeden gestellt, der einer hl. Messe beiwohnt: Kann er in seinem Herzen eine Stelle finden, die das Ja der unter dem Kreuz Stehenden ungeheuchelt mitsprechen kann, eine Stelle, an der es ihm arg ist, daß Jesus nicht bloß für seine, des Sünders, Schuld sterben muß, sondern daß er, der zuhöchst Geliebte, in *meiner* Gottverlassenheit zu sterben hat? Würde nicht, jenseits aller liturgischen, petrinischen Feierlichkeit, erst hier in aller Wahrheit vom Opfer der Kirche *innerhalb* des Selbstopfers Christi die Rede

sein können? Dort, wo die heilige Kirche in tiefstem Schmerz das Opfer Christi dem Vater zeigt und es für sich und die Welt fürbittend darreicht, dem Vater, für den es das schwerste Opfer sein muß, seines Sohnes nicht schonen zu dürfen, wenn der dreieinige Beschluß der Versöhnung Gottes mit der Welt durchgeführt werden soll?

Wir können diese Erwägungen mit dem Wort eines der großen Theologen der Eucharistie, Maurice de la Taille, schließen, der sagt:

»Entscheidend wichtig ist es, daß es in der Kirche viele und wahrhaft Heilige gibt; und es geht nicht darum, daß die Kirche diese geistlichen Männer und Frauen schone, wenn aufgrund ihrer (kirchlichen) Sorge der Wert der Messen immer stärker hervortritt und die unermüdliche Stimme des hier auf Erden schreienden Blutes Christi in Gottes Ohr immer lauter wird. Schreit doch wirklich auf den Altären der Kirche Christi Blut, und es schreit durch unsern Mund und durch unser Herz in dem Maße, als ihm von uns eine Gelegenheit zum Schreien gewährt wird«.[3]

3 Mysterium Fidei (Paris 1931) S. 331a.

Reiche Anstöße zur Feier der Eucharistie

Von Everett A. Diederich SJ

Zu den großen Veränderungen, die die Liturgiereform mit sich brachte, gehört ein neues Verständnis der Gegenwart Christi bei der Feier der Eucharistie. Bis dahin wurde seine Gegenwart fast ausschließlich als die unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein verstanden. An diesem Verständnis ist natürlich auch heute noch festzuhalten. Doch lehren uns die konziliaren und nachkonziliaren Dokumente, die Gegenwart Christi breiter zu sehen.

Danach ist Christus wirklich in der in seinem Namen versammelten Gemeinde zugegen, des weiteren in seinem verkündigten und erklärten Wort, im Priester und, wie schon gesagt, unter den Gestalten von Brot und Wein. Dieses breitere Verständnis soll unseren Glauben an die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten nicht mindern. Es stellt ihn nur in die entfaltete Fülle seiner Gegenwart bei der Feier der Eucharistie.

Am deutlichsten tritt diese Veränderung darin in Erscheinung, daß die Verehrung des Altarssakraments schwindet. Trotz der nachkonziliaren Dokumente ist es uns nicht gelungen, die rechte Balance zwischen der Eucharistie als Meßfeier und der Eucharistie als Altarssakrament zu halten.

In dem Jahrzehnt seit der Liturgiereform richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Feier der Messe. Das war insofern notwendig, als die liturgischen Änderungen bei der Meßfeier zu beachten waren. Diese wurden schrittweise eingeführt. So bestimmten sie unser Verhältnis zur Liturgie nicht nur im allgemeinen, sondern zur Eucharistie im besonderen.

Das hatte Folgen für unseren eucharistischen Glauben. Er wurde unschärfer, abhängiger von Umständen, die unserer Kontrolle entzogen waren. Wenn wir an Meßfeiern denken, an denen wir teilgenommen haben, erinnern wir uns zunächst an ihren Stil, an die Art und Weise des Singens, des Lesens, an die Eigenarten des Priesters und die Besonderheiten des Altardienstes. Natürlich ist bei diesem Erinnern auch der Glaube gefragt, aber zunächst denken wir an das menschliche Geflecht der Handlung.

Theoretisch wissen wir zwar, daß uns die nachkonziliaren Dokumente lehren, in diesem oft so verschiedenen und recht menschlichen Tun das Geheimnis der vielfachen Gegenwart Christi zu finden. Wir sollen es in seinem Auftrag tun, zum Gedächtnis an das, was der Herr in der Nacht vor seinem Leiden und Sterben tat, und sollen es auf unsere Weise erfüllen. Wir sind dankbar, daß uns die nachkonziliaren Dokumente den theologischen Sinn dieses Handelns erschließen und daß uns die Liturgiereform die Anord-

nung Christi deutlicher macht. In der Praxis ist jedoch die Aufgabe, uns das Geheimnis unseres Tuns innerlich anzueignen, komplizierter und weniger klar umrissen als vor der Liturgiereform. Vor ihr war unser eucharistischer Glaube und seine Praxis einfacher, klarer, religiös intensiver und weniger von den äußeren Umständen abhängig. Natürlich gab es auch vor der Reform Meßfeiern, die besonderen Eindruck auf uns machten. Aber insgesamt war über alle verschiedenen Formen solcher Feiern hinweg das Herz der Eucharistiefeier die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein durch die Wandlung.

Christus war in der Kirche oder Kapelle zugegen, bevor die Messe begann, und er blieb zugegen, wenn sie zu Ende war. Es war selbstverständlich, daß man vor der Messe kam und danach blieb. Es war ein heiliger Ort für das Gebet, geheiligt durch Christi eucharistische Gegenwart, zu der wir uns auch durch Besuchungen, Segensandachten und Anbetungsstunden bekannten. Unser Gebet vorher war Vorbereitung, das Gebet danach Danksagung, und dies alles half uns, während der Messe intensiv zu beten.

Weil sich unser Glaube auf die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament richtete, war es selbstverständlich, daß wir uns auf zwei Augenblicke der Meßfeier besonders konzentrierten: auf die Wandlung und auf die Kommunion. Die Zeit vor der Wandlung war die Zeit der Vorbereitung, uns mit dem Opfer Christi zu vereinen. Zwischen Wandlung und Kommunion bereiteten wir uns auf die Vereinigung mit ihm in der Kommunion vor. Der vielleicht intensivste Augenblick war der Gang zur Kommunionbank, dort zu knien in der Erwartung unserer sakramentalen Vereinigung mit ihm, und das stille Gebet nach der Kommunion. Dies alles war Ausdruck eines tiefen Glaubens. Nur schwer konnten wir dies alles beim Übergang zu neuen Formen bewahren. Wenn sich manche Gläubige beklagen, sie könnten in der neuen Liturgie nicht beten, dann drücken sie diese Schwierigkeit aus.

Eine zweite Folge des umfassenderen Verständnisses der Gegenwart Christi besteht in einem tieferen Bewußtwerden unserer individuellen und gemeinschaftlichen Teilnahme an der Meßfeier. Dabei überwiegen die positiven die negativen Seiten.

Von diesem Wandel ist zunächst die pastorale Ausrichtung bei der Vorbereitung der Liturgie bestimmt. Diese muß auf die Bedürfnisse der feiernden Gemeinde Rücksicht nehmen.[1] Das gilt nicht nur für die Meßfeier selbst, sondern auch für die Katechese und die Erklärungen der Meßfeier.

Des weiteren hilft uns das Bewußtwerden, daß und wie wir an der Meßfeier aktiv teilnehmen, zu einem an der Liturgie geformten geistlichen Leben. Die

1 Allgemeine Einführung zum Römischen Missale, Nachkonziliare Dokumentation Bd 19. Trier 1974

verschiedenen Möglichkeiten, die Meßfeier zu gestalten, gründen, vor allem auch dann, wenn sie sehr individuell sind, in der objektiven Verschiedenheit der liturgischen Feier selbst und im Reichtum des Mysteriums, an dem wir teilnehmen. Die verschiedenen Möglichkeiten, die Eucharistie zu feiern, bringen uns in Kontakt mit der konkreten Verschiedenheit der Glieder am Leib Christi, die alle miteinander und mit dem ganzen Volk Gottes in Einheit und Liebe leben sollen, wie Christus uns geliebt hat. Die Eucharistie aktualisiert diese Einheit, und wir erkennen, daß sie eine Gabe ist, die über unsere Möglichkeiten hinaus liegt. Wie alles Gute kommt sie von dem, der von sich sagt, daß er der Weinstock ist, in dem wir sind und ohne den wir nichts tun können.

Je mehr wir uns unserer aktiven Teilnahme an der Eucharistie bewußt werden, um so mehr sehen wir uns genötigt, uns an der objektiven Wirklichkeit des Geheimnisses auszurichten. Wir müssen seine Gnadenhaftigkeit erkennen und uns entsprechend verhalten, indem wir nicht uns selbst, unseren engen Subjektivismus suchen, sondern uns selbst verlieren und Christus finden, der uns mit seiner vielfachen Gegenwart beschenkt. Je mehr wir mit dem äußeren Geschehen vertraut sind, um so leichter wird es uns, das zu tun.

Ein drittes Ergebnis eines umfassenderen Verständnisses der Gegenwart Christi war ein größeres Verständnis für die Liturgie des Wortes. Dieses wuchs weniger durch theoretische Erklärungen als vielmehr durch die Feier dieser Liturgie selbst. Ihre Reform war geschlossener als die der Eucharistie im engeren Sinn. Ohne es genau formulieren zu können, sehen die meisten Katholiken in der Liturgie des Wortes einen wesentlichen und unaufgebbaren Teil der Meßfeier. Dabei half ihnen, daß Laien die Lesungen übernommen haben. Auch die Volksgesänge bei der Meßfeier lehnen sich eng an die Heilige Schrift an. Dazu kommen Homilien über Schrifttexte. Die Gläubigen hören heutzutage mehr Schriftstellen, als in der offiziellen Lehre der Kirche verwendet werden.

Eine vierte Folge des neuen Verständnisses ist, daß heute fast alle, die an der Meßfeier teilnehmen, auch zur Kommunion gehen. Dazu braucht es keiner eigenen Aufforderung. Das gehört einfach zu einer aktiven Teilnahme an der Meßfeier.[2] Es scheint durch den Gemeinschaftscharakter der Feier gefordert zu sein. Wenn wir zusammen gebetet, zusammen das Wort Gottes gehört, zusammen uns bemüht haben, es aufzunehmen, sollten wir dann nicht zusammen das Brot teilen, das uns zu dem einen Leib Christi wandelt?

Diese Tatsache verlangt freilich eine ernste Überlegung und Prüfung.[3]

---

2 Andreas Heinz, Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit. In: »Heiliger Dienst«, Bd 36 (1982) S. 69.

3 Ebd.

Zunächst steht sie nämlich mit der Tatsache im Widerspruch, daß immer weniger das Sakrament der Buße empfangen. Papst Paul Johannes II. weist immer wieder auf den engen Zusammenhang von Eucharistie und Bußsakrament hin. Es gibt in der Kirche eine lange Tradition, die verlangt, daß wir uns ernstlich prüfen, bevor wir zum Tisch des Herrn gehen. Sie beruft sich auf Paulus in seinem Brief an die Korinther: »Jeder soll sich selbst prüfen, erst dann soll er von diesem Brot essen und aus dem Kelch trinken« (1 Kor 11,28). Wenn wir uns bemühen, die Grundsätze für unser Leben der Heiligen Schrift zu entnehmen, dann dürfte es schwer sein, mit Bestimmtheit zu sagen, daß wir schwer gesündigt haben. Es könnte aber auch sein, daß wir neben dem Wissen um die vielfache Gegenwart Christi bei der Meßfeier unser Glaube an seine wirkliche Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten nicht mehr tief genug ist.

Das größere Verständnis für die Liturgie des Wortes und der größere Kommunionempfang sind zweifellos positive Zeichen der Erneuerung. Trotzdem läßt sich eine gewisse Unausgewogenheit bei der sonntäglichen Meßfeier nicht übersehen. Bei dieser Feier spielen vor allem die Lesungen eine Rolle. Wir werden durch sie zum inneren Prozeß der Bekehrung und Erneuerung geführt, und wir drücken dies bei der Feier der Messe durch die Wahl der Gesänge aus. So wird das Singen oft der erlebnismäßige Höhepunkt der Feier. Und darin erschöpft sich unsere aktive Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst. Die eigentliche Eucharistiefeier tritt daneben in den Hintergrund. So wird die Liturgie des Wortes Selbstzweck und führt uns nicht zur Eucharistie hin. Aber Christi Gegenwart in seinem Wort findet ihren Höhepunkt in seiner eucharistischen Gegenwart. So gilt es, einen tieferen Glauben für das aufzubringen, was mit unseren Gaben von Brot und Wein geschieht. Sie werden gewandelt in den Leib und das Blut Jesu Christi und so geistliche Nahrung für die Wandlung, die wir durch Christi Gegenwart in seinem Wort erfahren haben. Der Gipfel der sonntäglichen Meßfeier ist die Liturgie der Eucharistie.

Was nottut, ist ein besserer Gebrauch klarer und ausgewogener Lehren über die Eucharistie, wie sie in den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten, vor allem in der Instruktion der Ritenkongregation über die Eucharistie »Eucharisticum mysterium« vom 25. Mai 1967 und in der Einführung zum Römischen Missale vom 3. April, dem Gründonnerstag 1969, vorliegen. Wir brauchen neben mystagogischen Einführungen zum Geheimnis der Messe wieder klare Lehraussagen, damit unsere Eucharistiefeiern wieder etwas von dem Wunder und der Ehrfurcht spüren lassen, mit denen sie die Kirche von Anfang an umgeben hat.

Wie geht hier die Messe?

Fragen an Bischof Egon Kapellari

Dieses Heft behandelt Aspekte des Themas »Das Eucharistische Opfer«. Es bezieht über den theologischen Kern des Geheimnisses hinaus auch die Beteiligten ein: den feiernden Priester und das feiernde Volk Gottes. Die Gestalt *der eucharistischen Feier heute in unseren Kirchen, getragen von dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn und den um ihn Versammelten, gemessen an den Maßstäben, die die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums gesetzt hat, steht im folgenden als Frage an.*

Frage: *Haben sich die Erwartungen der Verantwortlichen für die Liturgiereform im Hinblick auf eine größere Nähe zum Volke, eine größere Attraktivität der Feier für das gläubige Volk, für dessen* participatio actuosa, *für dessen missionarischen Geist, seine Verantwortung für die Sendung der Kirche in der Welt erfüllt oder nicht? Hat die neue Form der Meßfeier das erbracht, was man sich erhofft hat?*

Bischof Kapellari: Wieviel an Geist und Kraft von der erneuerten Liturgie im ganzen ausgeht, wissen wir ebensowenig, wie wir es in bezug auf die vorkonziliare Liturgie ausmachen können. Wenn ich Klagen über die jetzige durchschnittliche Gestalt von Liturgie höre, dann erinnere ich mich oft an fragwürdige liturgische Zustände vor dem Konzil, die ich selbst erlebt habe. Angesichts der Sorge über die vielerorts geschrumpfte Zahl der Teilnehmer am Gottesdienst, für die man heute gern und wohl zu Unrecht liturgische Veränderungen hauptverantwortlich macht, vergesse ich nicht, was ich in den Jahren nach 1945 als Ferienkind in einer religiös recht lebendigen Landpfarre an jedem Sonntag erlebt habe. Die Männer nahmen dort zu je einem Drittel am gesamten Gottesdienst teil, kamen erst nach der Predigt in die Kirche oder blieben überhaupt vor der Tür stehen, um auf den gemeinsamen Gang ins Wirtshaus nach der Messe zu warten. Und wenn ich heute erschrocken bemerke, wie in manchen Pfarren jung und alt in Scharen zur Kommunion strömt, während die Beichtstühle verödet sind, dann vergesse ich dennoch nicht, daß während meiner theologischen Studienzeit beim sonntäglichen Hochamt in der Kathedrale die Kommunion nur an einem Seitenaltar gespendet wurde.

Manchmal frage ich mich freilich, was Männer wie Ildefons Herwegen, Pius Parsch und Benedikt Reetz – Promotoren der liturgischen Erneuerung – im Blick auf die heute praktizierte Liturgie sagen würden. Über einiges wären sie sicher besorgt und würden wohl sagen, sie hätten das nicht vorhergesehen oder gar gewollt.

Frage: *Gilt dieser Vorbehalt auch dem heute vorgegebenen liturgischen Rahmen oder nur den häufigen und vielbeklagten Pathologien im faktischen Vollzug der Liturgie? Ein Priester beginnt beispielsweise die Eucharistiefeier mit dem Schuldbekenntnis und Kyrie, dann werden zwei Dias projiziert und ein Gesetz vom Rosenkranz gebetet (beides*

als Ersatz für Kirchengebet und Epistel). Ein anderer Priester verwendet auf die Feier der Eucharistie nur 14 Minuten. Das sind leider keine erfundenen Beispiele.

Bischof Kapellari: Der Vorbehalt gilt natürlich vor allem diesem pathologischen Vollzug von Liturgie. Er beweist ein erschreckendes Defizit an theologischem Wissen oder zumindest ein Defizit in der spirituellen Aneignung dieses Wissens. Ein solcher Zustand stellt ernste Fragen an die Ausbildung und Weiterbildung von Priesterkandidaten und Priestern. Natürlich muß ein Bischof korrigierend eingreifen, wenn er von derlei Mißständen hört. Es ginge aber darum, nicht nur am Symptom zu kurieren, sondern die Wurzeln des Übels zu beseitigen. Was den Rahmen der neueren Liturgie betrifft, so wird bekanntlich öfters behauptet, er sei an manchen Fehlentwicklungen ursächlich beteiligt. Ist beim Versuch, liturgische Ranken zu beseitigen, die Wesentliches überdeckt haben, nicht mancher Schnitt zu tief gegangen? Ist man auf der Suche nach dem »Glanz edler Einfachheit« nicht zu nahe an eine puritanische Nüchernheit geraten? Ist die Architektur der erneuerten Liturgie stark genug, um Priester und Gemeinde mitzunehmen in das Opfer Jesu Christi, in die liebende Selbstüberschreitung auf den Vater hin im Heiligen Geist, in den »transitus caritatis«? Kann vermieden werden, daß die Eucharistie in einem wohlmeinenden Mißverständnis umfunktioniert wird zu einem sozialen Ritus von Gemeinschaft mit dem Bruder-Christus am runden Tisch, zumal das Defizit an echter Gemeinschaft heute in der Gesellschaft besonders groß ist. Diese Fragen sollten von Liturgikern, Pastoraltheologen und von der Kirchenleitung sehr ernst genommen werden. Dennoch halte ich den jetzt gegebenen Rahmen der Liturgie für prinzipiell ausreichend, um alle genannten Übel zu vermeinden, wenn man seine Intention ernst nimmt und seine Möglichkeiten wirklich nützt.

Frage: *Steht nicht ein weitverbreitetes und tiefsitzendes funktionales Denken, vor welchem auch die Priester nicht verschont sind, einer solchen Bemühung wirkungsvoll entgegen?*

Bischof Kapellari: Sicher ist dies eine der Ursachen, und ich kann dazu ein typisches Beispiel beisteuern. In der Pfarrkirche eines Gebirgsdorfes entdeckte ich auf dem Volksaltar hinter den Kerzen eine elektrische Kochplatte mit Stromzufuhr aus der Seitenwand des Altartisches. Im rauhen Winter schützt der Pfarrer auf diese Weise Wasser und Wein vor dem Gefrieren und braucht dazu keine Hilfe von Ministranten oder Küster. Do it yourself! Was bleibt da noch von der altchristlichen oder mittelalterlichen Altarsymbolik? Dementsprechend sind auch die Volksaltäre in vielen alten Kirchen das kümmerlichste Stück des Inventars und zugleich das einzige, das von den jetzt dort Wirkenden geschaffen wurde. Um diese Verstörung im Umgang mit Symbolen zu beheben, müßten Priester und Gemeinden neu lernen, was die liturgischen Symbole im Laufe der Geschichte bedeutet haben und was sie heute bedeuten könnten. Wo haben Schwelle, Kreuzzeichen, Brot, Wasser und Öl, Buch, Licht, Weihrauch, Handauflegung, Stehen, Knien und liturgisches Kleid ihren Sitz im Leben des einzelnen Christen und seiner Gemeinde? Das Wissen um diese Dinge reicht aber nicht aus, um mit ihnen recht umzugehen. Bekanntlich haben sich manche bedeutende Liturgiewissenschaftler bei der Feier der Eucharistie mit einer größeren Gemeinde sehr unsicher gefühlt. Es bedürfte wieder einer intensiven liturgischen

Einübung in Priesterseminaren und Klöstern, freilich ohne Rückkehr zu einem allzu engherzigen Rubrizismus. Mancher, der das Schwimmen nur mit Mühe gelernt hat, glaubt irrtümlicherweise, er könne liturgische Vollzüge ohne viel Übung erlernen. Bei solcher Übung sollte man heute verstärkt auch künstlerisch sensible Laienchristen zu Rate ziehen. Unter den Priestern hat sich die Unsitte des Weglassens von Zeichen unter dem Anschein der Bescheidenheit ja schon zu sehr eingebürgert. Das gilt besonders für das Symbol des liturgischen Kleides, in dessen Reduktion oder Deformation Priester einander anscheinend zu übertreffen suchen, was bei manchen Priesterzusammenkünften auf peinliche Weise offenbar wird.

Frage: *Müßte nicht die Gewissenserforschung am Beginn der Eucharistiefeier ernster, existentieller gestaltet werden, so daß manche sich besinnen, ob sie in dieser »Verfassung« kommunizieren können?*

Bischof Kapellari: Die Schwelle zur Eucharistiefeier müßte tatsächlich wieder stärker markiert werden, damit auch die Schwelle für den Empfang der Kommunion bewußter und höher wird. Viele Christen kommen, so scheint es, mit leerem, unvorbereitetem Herzen. Die Kommunion ist dann fruchtlos, wenn nicht gar Frevel. Vielleicht ist die Schwelle am Beginn der Messe auch deshalb so flach geworden, weil der bewußte Kirchgang, z.B. der lange Rorate-Weg, ersetzt worden ist durch die rasche Kirchfahrt. Nach dem Beispiel ostkirchlicher Liturgie könnte sich die Gewissenserforschung an den (reuigen) Sündern des Evangeliums orientieren und von diesen zeitüberhobenen Gestalten her eine Brücke zur Gegenwart spannen. Den Kyrie-Ruf der Messe hat die Kirche ja übrigens von einer solchen Gestalt, dem blinden Bettler Bartimäus, übernommen.

Frage: *Müßte nicht jede Homilie vom Evangelium oder der Epistel ausgehen und zum Opfergeschehen hinführen?*

Bischof Kapellari: Von diesem Ideal sind wir gewiß noch weit entfernt. Was Homilie sein sollte, war und ist oft nur eine Nacherzählung des eben vorgetragenen Bibeltextes ohne Aufhellung z.B. der geheimen Architektur des Johannesevangeliums. In der Schule der Kirchenväter wäre zu lernen, wie das biblische Wort, vermittelt durch philosophisches Instrumentarium, den Hörer jeder Epoche an seinem Platz erreichen kann und mitnehmen will auf den Weg der Nachfolge des Herrn.

Frage: *Wer versteht heute, daß Eucharistie wesenhaft ein trinitarisches Geschehen ist?*

Bischof Kapellari: Die trinitarische Gestalt der Eucharistie ist den meisten Christen gewiß so verborgen wie die Lehre von der Dreifaltigkeit selbst. Es wäre eine »kopernikanische« Wende des Glaubensvollzuges, wenn ein Christ heute mit einem Mal »versteht«, was die ergreifenden Gnadenstuhl-Bilder des Mittelalters aussagen oder der von Michael Haydn vertonte Text Franz Ser. Kohlbrenners aus der in Österreich so gern gesungenen »Haydn-Messe«: »Sieh, Vater, von dem höchsten Throne, sieh gnädig her auf den Altar. Wir bringen dir in deinem Sohne ein wohlgefällig Opfer dar. Wir flehn durch ihn, wir, deine Kinder, und stellen dir sein

Leiden vor. Er starb aus Liebe für uns Sünder, noch hebt er's Kreuz für uns empor.«

Frage: *Wird in der Liturgie heute nicht zuviel gesungen, in der Annahme, man könne die Gläubigen so »bei der Stange« halten? Beten die Leute wirklich, was sie singen? Und müßte nicht mehr geschwiegen werden?*

Bischof Kapellari: Die russische Christin Tatjana Goritschewa hat im Westen gesagt, der erneuerten katholischen Liturgie fehle die Dimension der Schönheit, des Schweigens, der Mystik. Tatsächlich wird bei vielen Gottesdiensten sehr viel, zuviel geredet. Manche Priester halten außer der Homilie (ist sie das wirklich?) auch noch Kurzpredigten am Beginn der Messe und beim Friedensgruß. Diese Inflation der Wörter müßte eingedämmt werden im Sinn einer Aussage des scheuen Literaten Reiner Kunze über sich selbst: »Ich muß wieder schweigen, damit das Wort in mir wachse.« Sprechen, Singen und Schweigen – das müßte einander ablösen wie im Rhythmus von Ein- und Ausatmen. Freilich müßten die Gemeinden dazu vorbereitet werden, damit sich nicht aus Unkenntnis dieses Rhythmus Verkrampfungen einstellen. Was aber die Schönheit der Liturgie angeht, so wird sie immer noch zu pauschal als Luxus abqualifiziert. Die Schönheit, die hier gemeint ist, kann ohne Gold und Silber auskommen. Es geht hier vor allem um den Einsatz von mehr Zeit und mehr Liebe, damit sich die gläubige Phantasie beflügelt; damit die Zeichen neuerlich ihr Gewicht erlangen und das Wort mächtiger, brausender werde. Schönheit der Liturgie, das ist eschatologischer Glanz und Klang, »praefiguratio« und »praeludium vitae aeternae«, und darum ein unverzichtbarer Teil christlicher Verkündigung. Alles das ist mir nie deutlicher geworden als bei einer Vesperliturgie in der Kirche der russisch-orthodoxen Mission in Jerusalem. Erzpriester, Priester, Diakon und sieben Nonnen feierten diesen Gottesdienst mit einer winzigen Gemeinde von einem halben Dutzend Christen aus anderen Kirchen. Keinerlei Nachlässigkeit, keinerlei Eile, Aufbietung aller verfügbaren Herrlichkeit im Bewußtsein, ganz Rußland an den heiligen Stätten der Erlösung zu vertreten. Unserer Eucharistie ist manchmal nicht so leicht anzumerken, daß hier »pro totius mundi salute« gefeiert wird.

Frage: *Als ehemaligem Studentenpfarrer und jetzigem Jugendreferenten in der Österreichischen Bischofskonferenz sind Ihnen Probleme zwischen Jugend und Liturgie sehr vertraut. Welche Regeln sollten hier beachtet werden?*

Bischof Kapellari: Zu beachten wäre seitens der Priester, daß die Gemeinde, die Jugendgruppe, keine Verfügungsgewalt über die Feier der Eucharistie hat. Liturgie ist kein Knetwachs, mit dem jeder im Sinn seiner noch so wohlmeinenden Vorurteile umgehen darf. Der Liturge hat hier eine schwere Verantwortung, die aus seiner Sachkompetenz und vor allem aus der Weihe entspringt. Vielleicht sollte man in bezug auf die Eucharistiefeier für sehr fernstehende, wenn auch getaufte junge Menschen, wieder etwas wie eine Arkandisziplin einführen und schrittweise zur Eucharistie hinführen unter Einbeziehung anderer liturgischer Formen auf dem Wege dorthin. Als Studentenpfarrer habe ich gegen viele aktuelle Veränderungswünsche betreffend die Liturgie argumentierenden Widerstand geleistet. Vielleicht hatten eben deswegen die Gottesdienste in meiner Gemeinde viel mehr Teilnehmer als anderswo.

Verweigerte Gleichschaltung

Der deutsche Klerus im Dritten Reich

Von Otto B. Roegele

»Gut ein Drittel des deutschen Welt- und knapp ein Fünftel des Ordensklerus, zusammen 7155 + 866 = 8021 mit Namen und Fall ermittelte Geistliche, wurden zwischen 1933 und 1945 von politisch bedingten Zwangsmaßnahmen des NS-Regimes betroffen.« Dies ist, auf die kürzestmögliche Formel gebracht, das Ergebnis einer Forschungstätigkeit, die sich, mehrfach unterbrochen, über Jahrzehnte hinzog, mit einer Fülle von Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und nun zum Abschluß gelangte.* Stellt man in Rechnung, daß es damals rund 25 000 katholische Geistliche gab, erkennt man schon auf den ersten Blick: Keine andere gesellschaftliche Formation in Deutschland hat einen so großen Anteil von Mitgliedern, die im Dritten Reich Verfolgung zu erleiden hatten, aufzuweisen.

Die erste Frage, die sich angesichts dieser Zahlen erhebt, lautet: Warum kommt diese Statistik so spät? Warum hat die katholische Kirche so lange gezögert, eine Übersicht über die Gewaltakte gegen ihre Priester aufzustellen und zu veröffentlichen, obwohl sie in den zurückliegenden Jahren immer wieder in die Lage kam, sich gegen den Vorwurf »struktureller Nähe« zum »faschistischen System«, des Mangels an Widerstandsgeist und der kompromißlerischen Taktik oder gar der staatshörigen Untertanengesinnung zur Wehr setzen zu müssen? Warum hat sie nicht früher diese großartige Ehrentafel ihrer treuen Diener an die Öffentlichkeit gebracht, um sich des Verdachts des offenen oder geheimen Einverständnisses mit den Mächten der Unterdrückung zu entledigen?

Die Antwort auf diese Fragen findet sich in der Geschichte der Entstehung der nun endlich vorliegenden Studie.

Die Geschichte der Forschungsarbeit

Daß die – zumeist im verborgenen durchgeführten – Verfolgungsmaßnahmen des NS-Regimes möglichst bald nach dessen Ende publiziert werden sollten, war schon sehr früh der erklärte Wille der deutschen Bischöfe. In ihrer ersten Plenarversammlung nach Kriegsende, am 21. August 1945, faßten sie den Beschluß, in allen Diözesen eine Fragebogenaktion durchzuführen, um »die Verfolgungen der Kirche und ihrer Glieder im 3. Reich einheitlich zu erfassen und zusammenzustellen«. Sie verbanden damit die Absicht, den Besatzungsmächten durch Fakten und Zahlen zu beweisen, daß es auch »ein anderes Deutschland« gab und daß der Vorwurf einer Kollektivschuld nicht gerechtfertigt war.

Von Anfang an stand diese Umfrage-Aktion unter einem ungünstigen Stern. Die Post arbeitete noch nicht zuverlässig. Die Zonengrenzen standen jedem Austausch

---

* Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Band 37), im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive bearbeitet von Ulrich von Hehl. Mainz 1984.

hindernd im Wege. Zwar gingen die Antworten der meisten Diözesen im Kölner Generalvikariat ein, doch gelang es dem dafür eingesetzten Bearbeiter, dem Journalisten Karl Schwarzmann, nicht so recht, sie auszuwerten und zusammenzufassen. Als er starb, übergab die Witwe das gesamte Material einem Altpapierhändler. Unersetzliche Daten gingen dadurch verloren. Das gesamte Vorhaben litt lange unter dem Trauma, das dieser Fehlschlag hinterließ.

In den späten sechziger Jahren wurde der bei der Katholischen Akademie in Bayern bestehenden »Kommission für Zeitgeschichte« das Projekt eines »Martyrologium Germanicum« unterbreitet. Es sollte in der erreichbaren Vollständigkeit nicht allein verfolgte Kleriker, sondern auch Laien erfassen. Inzwischen waren zwar viele Einzelstudien veröffentlicht worden, Gestalten wie Prälat Lichtenberg, Bischof Graf Galen, Ministerialdirektor Klausener waren weithin bekannt geworden. Aber niemand besaß eine Übersicht über Art und Ausmaß der Verfolgung. Gerade die Opfer der »kleinen Leute« blieben im dunkeln und drohten ganz in Vergessenheit zu geraten.

Um nur ein einziges Beispiel zu nennen: die Enzyklika »Cura ardente« vom 14. März 1937 war geheim nach Deutschland eingeschleust worden. Sie wurde gleichzeitig in mehreren Druckereien ebenso geheim vervielfältigt und durch Kuriere, meist Motorradfahrer aus der katholischen Jugend, in die Pfarrhäuser gebracht. Nur so konnte gesichert werden, daß die Kanzelverlesung am 21. März 1937 überall termingerecht und ungehindert erfolgte. Die Organisation »klappte« vorzüglich, die Hilfskräfte waren glücklich, daß endlich etwas »geschah« und daß sie dabei mitwirken durften. Die Machthaber reagierten wütend auf den »Coup der Pfaffen«. Sie verfolgten vor allem die Helfer: Druckereibesitzer und ihre Mitarbeiter wurden verhaftet, enteignet, auf die Straße gesetzt. Aber niemand hat diese Fälle gesammelt, niemand hat sie gezählt. Aus den Bistumsakten ergibt sich, daß der eine oder andere Betroffene, brotlos geworden, um eine Unterstützung durch die Kirchenbehörde bat, weil er auf Weisung oder Bitte eines Kirchenmannes hin das Risiko auf sich genommen habe. Mehr nicht.

Solche Fälle kann auch die nun vorliegende Untersuchung nicht dokumentieren. Sie sind wohl für alle Zeiten unauffindbar geworden. Die Kirchenbehörden konnten unter der nationalsozialistischen Herrschaft kein Interesse daran haben, Akten über Vorkommnisse dieser Art entstehen zu lassen; sie hätten sich sonst selbst belastet und dem Gegner Belege für »illegale Betätigung« und ihre eigene Verstrickung in sie geliefert.

Jedenfalls konnte sich die »Kommission für Zeitgeschichte« damals nicht zur Übernahme einer solchen Aufgabe durchringen, da ihre Forschungskapazität durch die großen – inzwischen erfolgten – Editionen der Akten der Deutschen Bischofskonferenz, der Konkordatsverhandlungen, der Korrespondenz zwischen dem Episkopat und dem Heiligen Stuhl usw. schon bis an die Grenze des Möglichen angespannt war.

Im Jahre 1979 ergriff die Deutsche Bischofskonferenz wiederum die Initiative. Am 27. August 1979 gab sie eine umfassende Untersuchung des Gegenstandes in Auftrag, und zwar in der Weise, daß die Bistumsarchive die erreichbaren kirchlichen Bestände auswerten und einer zentralen Bearbeitung durch die Forschungsstelle der »Kommission für Zeitgeschichte« in Bonn zuführen sollten. Es waren zwar seit den »Tatzeiten« mehrere Jahrzehnte vergangen, viele Zeugen waren gestorben, die Beweislage hatte sich verschlechtert; aber in anderer Hinsicht hatten die Bedingungen sich verbessert:

Moderne Verfahren zur Datenverarbeitung erlaubten die zentrale Erfassung, Speicherung und Aufbereitung der in den Bistümern gesammelten Daten. Die Computer-Anlage der »Konrad-Adenauer-Stiftung« konnte hierfür benutzt werden.

Wie vollständig ist die Übersicht?

In ruhigen Zeiten mag man sich der Hoffnung hingeben, die wichtigsten biographischen Daten von einigen tausend Personen eines gut definierten Berufsstandes vollständig erfassen zu können. Die Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges waren jedoch alles andere als ruhig. Der Umsturz der politischen Verhältnisse, die faktischen Grenzänderungen, die Vertreibungen und Abwanderungen wirkten sich auch auf die kirchlichen Einrichtungen und deren Archivwesen aus.

Von den ostdeutschen Diözesen verfügt nur Ermland über eine komplette Dokumentation der Verfolgungsmaßnahmen. Für Breslau, Danzig, Glatz, Passau und das Sudetenland bestehen bereits seit Jahren gedruckte Übersichten, auf die man zurückgreifen konnte. Im übrigen erwies es sich, daß die einzelnen Archive während des Dritten Reiches in sehr unterschiedlicher Weise vorgegangen sind. So hat man z. B. in Eichstätt und Trier sorgfältig registriert, was an Maßnahmen aller Art und Schwere gegen Geistliche gemeldet wurde. In Breslau hingegen wurden nur »kapitale« Ereignisse wie Haftstrafen, Einweisungen in Konzentrationslager und Todesfälle in den Akten vermerkt. So fiel auch die »Erfassungsdichte« in der vorliegenden Dokumentation sehr unterschiedlich aus: In Eichstätt wurden 80% des Weltklerus als »von Verfolgungsmaßnahmen betroffen« ermittelt, für Breslau nur 10%.

Weniger erfolgreich war man bei der Suche nach Unterlagen über Ordensleute. Die Bistumsarchive hatten Angaben über diese nicht systematisch gesammelt, ihre Akten beziehen sich nur auf Einzelfälle, die sich in der Seelsorge zutrugen. Manche Ordensgemeinschaften scheinen nur geringen Wert auf die Pflege ihrer geschichtlichen Überlieferung zu legen; die erfragten Auskünfte gingen nur sporadisch ein.

So muß Ulrich von Hehl in seiner die Ergebnisse zusammenfassenden und analysierenden Einleitung feststellen: »Insofern spiegelt unsere Dokumentation nicht das Ganze dessen wider, was wirklich geschehen ist, sondern nur einen Teil, und dieser Teil des Geschehenen konnte nur insoweit berücksichtigt werden, als er in den herangezogenen Unterlagen seinen Niederschlag gefunden hat.«

Das Verzeichnis der gemaßregelten Priester und Ordensleute ist, der Entstehung und Anlage der Umfrage gemäß, nach Diözesen geordnet. Jeder Geistliche ist dort aufgeführt, wo er sich während des Dritten Reiches aufhielt.

Aus alledem ergibt sich eine neue Bestätigung des Bildes vom »polykratischen« NS-System: Es war kein monolithisches, wohlgeordnetes, durchkonstruiertes System der Machtausübung ohne Kompetenz-Überschneidungen und Rivalitäten. Wie auf anderen Gebieten, so betätigten sich auch im Kirchenkampf mehrere Instanzen mit nicht immer übereinstimmenden Konzepten und Methoden, die sich freilich im Ziel, der Vernichtung der Kirche, einig waren. »Wenn überhaupt etwas in dem oft schwer entwirrbaren Kompetenzen- und Maßnahmenchaos des NS-Staates berechenbar war, so war es das allgemein verbreitete Klima der Rechtsunsicherheit und Angst« (U. v. Hehl). Es wurde noch verstärkt durch die Tatsache, daß niemand genau wissen konnte, wer für welche Maßnahme wirklich verantwortlich gemacht werden konnte,

an wen man sich zu wenden hatte, um gegen eine Maßnahme Verwahrung einzulegen, und wer für die Aufhebung einer Maßnahme zuständig war.

Die Vielfalt der »Vergehen«

Nicht weniger reichhaltig als die Liste der insgesamt 22 703 registrierten Strafmaßnahmen ist die Liste der 17 580 »Vergehen« und »Verbrechen«, für die sie verhängt wurden.

Da gab es die sozusagen traditionsgemäßen Handlungen: den Protest gegen die Entfernung der Kruzifixe aus den Schulen, Verstöße gegen das Sammlungsgesetz und die regimekritische Predigt, aber auch ganz neue, aus dem weltanschaulichen Monopolanspruch der alleinherrschenden Partei geborene »Tatbestände«: Wer im Religionsunterricht die »Katechismuswahrheiten« verwendete, machte sich strafbar, obwohl diese Schrift nicht formell verboten war. Wer sich um Kriegsgefangene und ausländische Zwangsarbeiter kümmerte, konnte der »Feindbegünstigung« beschuldigt werden. Wer Zweifel am Endsieg äußerte, verstieß gegen das »Heimtückegesetz«. Wer den Hitler-Gruß unterließ (manchmal genügte auch eine nicht hinreichend stramme Ausführung), bewies damit seine »politische Unzuverlässigkeit«. Erschien dem Ortsgruppenleiter der Partei die Kirche oder das Pfarrhaus nicht angemessen mit Hakenkreuzfahnen dekoriert, wenn »Beflaggung« befohlen war, so reichte dieser Akt der Gehorsamsverweigerung für die Ausweisung des Geistlichen aus dem Kreisgebiet aus. Ein Pfarrer, der germanische Götternamen nicht als Taufnamen zulassen wollte, mußte mit der gleichen Sanktion rechnen.

Ungefähr ein Viertel der betroffenen Geistlichen waren »Mehrfachtäter«. Nichts beweist deutlicher als dieser Umstand, daß die Priester nicht als Individuen, sondern als Berufsstand verfolgt wurden, daß sie besonderer Bespitzelung ausgesetzt waren und daß jeder ihrer Schritte überwacht wurde. Dazu paßt es, daß mehr als die Hälfte der »Fälle« in der regulären Ausübung des Berufes ihren Ursprung hatten: 24% beim Gottesdienst, 22% in der Seelsorge, 5% in der Schule. »Es bedurfte also keiner besonderen Exponierung, um aufzufallen; schon der Alltag des Seelsorgers hielt zahllose jener Fallstricke bereit, die das totalitäre Regime für nichtkonformes Verhalten aufgespannt hatte . . .«

Phantasievolle Strafmaßnahmen

Bei Auswertung der Umfrage wurde sorgfältig darauf geachtet, daß »Geistliche, die wegen strafrechtlicher Delikte belangt wurden, strikt ausgeschlossen blieben«, auch wenn in Einzelfällen klar war, daß politische Motive mit im Spiele und wohl auch maßgebend waren. So wurden die mit »Sittlichkeitsprozessen« in Zusammenhang stehenden Fälle nicht berücksichtigt.

Eine große Zahl von »Vergehen« wurden durch Schulverbot, berufliche Diskriminierung, Zwangsversetzung oder Entzug der Lehrbefugnis geahndet. Wer einem Funktionär des Regimes durch Erfolg in der Jugendarbeit, im Religionsunterricht oder in der Erwachsenenkatechese auf die Nerven ging, wurde seiner Wirkungsmöglichkeiten beraubt, was ohne Anklage oder gar Strafverfahren möglich (und üblich) war. Ausweisungen aus dem Ort der Berufsausübung, auch aus einem ganzen

Landkreis oder Regierungsbezirk dienten dem gleichen Zweck. Haussuchungen wurden ohne richterlichen Befehl vorgenommen. Daß die Gestapo bei solcher Gelegenheit die Schreibmaschine oder den Vervielfältigungsapparat mitnahm, war die Regel. Bücher und Papiere wurden beschlagnahmt, der Delinquent zu stundenlangem Verhör bei der Geheimen Staatspolizei abtransportiert. Die Überwachung der Post und des Telephons waren an der Tagesordnung, nicht nur bei Widerstands-Verdächtigen.

Geldstrafen und die Haft in einem »normalen«, d. h. den Justizbehörden unterstellten Gefängnis gehörten zu den gelinderen Mitteln. Wer von der Gestapo oder gar von der SS vereinnahmt wurde, mußte damit rechnen, daß er nach Verbüßung der vom Gericht ausgesprochenen Strafe nicht in Freiheit gesetzt, sondern in ein »Arbeitserziehungslager« oder in ein KZ gebracht wurde. Der Grundsatz, daß niemand wegen derselben Tat zweimal bestraft werden dürfe, galt nicht mehr; oft wurden »unzeitgemäße« Gerichtsurteile durch Sondermaßnahmen, die sich der rechtlichen Kontrolle entzogen, »korrigiert«.

Nicht allein die SS hatte ihre eigene »Justizhoheit«. Auch Gauleiter und Hitlerjugendführer konnten ausweisen und Strafen verhängen, die dann von willfährigen Behörden exekutiert wurden. In 1683 Fällen waren es Parteistellen, die als strafende Instanzen tätig wurden. Vielfältig waren ebenso die Verwaltungsmaßnahmen, die dazu dienten, einen aktiven Jugendseelsorger »stillzulegen«, einen in der Gemeinde beliebten Kaplan unschädlich zu machen, althergebrachte Prozessionen, die durch Massenzulauf den Charakter von Demonstrationen angenommen hatten, zu unterdrücken.

Am massivsten trat die Perversion des Rechts in Erscheinung bei den Sondergerichten des NS-Staates, an deren Spitze der »Volksgerichtshof« stand. Von den insgesamt 50 registrierten Todesfällen waren 28 Hinrichtungen auf Grund von Urteilen der Sondergerichte. Je länger der Krieg dauerte, je katastrophaler die militärische Situation des Reiches wurde, um so strenger wurden die Strafen; 1944 genügte das Erzählen eines politischen Witzes, damit der »Volksgerichtshof« einen Geistlichen wegen »Wehrkraftzersetzung« zum Tode verurteilte.

Die Statistik verzeichnet 488 Fälle von Hilfe für Ausländer, 108 Fälle von Hilfe für Juden, die zur Bestrafung führten. Die Fälle von Regime-Kritik, politischer Unzuverlässigkeit und staatsfeindlichem Verhalten machen zusammen etwas mehr als ein Drittel aller Fälle aus.

Die Akten weisen 418 deutsche Priester aus, die in Konzentrationslager eingewiesen wurden (110 mit Todesfolge), jeweils etwa die Hälfte von ihnen wegen »Vergehen« im Bereich der Seelsorge und im politischen Bereich. Insgesamt 1509 Freiheitsstrafen sind dokumentiert, ein Drittel davon als Untersuchungshaft und »reguläre«, von Gerichten ausgesprochene Strafen, drei Fünftel gehen auf Verfügungen von Gestapo und Polizei zurück.

Die Fieberkurve der Verfolgung

Der Nationalsozialismus besaß keinen einheitlichen, von vornherein festgelegten Plan für sein Vorgehen zur Ausrottung von Christentum und Kirche. Einzelne Verfolgungsaktionen entwickelten sich auf Grund örtlicher Konstellationen auch zur Beglei-

chung persönlicher Rechnungen. Andere folgten einem von der Führung in Partei und Staat jeweils ausgegebenen Befehl, so die Wellen der »Devisenschieber«- und »Sittlichkeits«prozesse in den Jahren 1935 und 1936. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges brachte eine Verschärfung des Kirchenkampfes.

Steil stieg die Kurve der Verfolgungen 1937 an. Ein Achtel (2210) aller exakt datierbaren Fälle ereigneten sich in diesem Jahr, doppelt so viele wie 1936. Warum? Es war die Antwort Hitlers auf die Enzyklika »Cura ardente«! Noch mehr, nämlich 2477 Fälle, brachte nur das Jahr des »Klostersturms« 1941, in dem das Regime eine umfassende »Flurbereinigung« im kirchlichen Bereich durchführen wollte, in dem aber auch die »Vernichtung lebensunwerten Lebens« weite Kreise der Bevölkerung in Unruhe versetzte, die Predigten des Bischofs Galen die Runde machten und die Auseinandersetzungen über die Taktik des Vorgehens gegen die Kirchen innerhalb der Führungsspitze der Partei auf dem Höhepunkt angelangt waren. In diesem Jahr setzte sich die Gestapo endgültig an die erste Stelle der Verfolgungsbehörden: In 58 % aller Fälle war sie die verantwortliche Instanz.

Widerstand – oder was sonst?

Wenn die Hälfte aller Verfolgungsmaßnahmen für Vorgänge im Vollzug der priesterlichen Tätigkeiten verhängt wurden, führt die landläufige Vorstellung von »Widerstand« offenbar nicht sehr nahe an die Wirklichkeit jener Jahre heran. Wer nur den Attentäter und Verschwörer, den Partisan und Saboteur als Aktivisten des Widerstands gelten läßt, findet unter diesem Oberbegriff keinen Platz für einen Priester, der Jugendliche über das unveräußerliche Recht des Menschen auf seine Würde und Freiheit belehrt oder eine alte Jüdin in seinem Keller versteckt. Die Umwertung der Werte durch den totalitären Staat und dessen Anspruch auf Alleinherrschaft über Leib und Seele der Untertanen machen den herkömmlichen Widerstandsbegriff unbrauchbar. Wer bleiben wollte, was er bisher gewesen war, wer sich sein Recht auf das eigene Gewissen und die eigenen Wertmaßstäbe nicht nehmen ließ, wer andere in dieser Haltung bestärkte und unterwies, wer es der Gruppe, zu der er sich zählte, ermöglichte, ihr Eigenleben auf dem Fundament solcher Werte und Weltdeutungsmuster aufrechtzuerhalten, leistete in den Augen des Regimes Widerstand und wurde entsprechend behandelt.

Das gilt auch für die katholische Kirche und ihren Klerus im Dritten Reich. Es ist kein Wunder, daß es der Erfahrung am eigenen Leibe bedurfte, um die Konsequenzen aus dem totalitären Charakter des Regimes zu ziehen. Weder das Kaiserreich, an das die ältere Generation sich noch gut und gerne erinnerte, noch die Weimarer Republik hatten Gelegenheit geboten, vergleichbare Erfahrungen zu erwerben. Man hatte zwar über das bolschewistische Rußland manches gelesen und gehört, über Kirchenverfolgung und Schauprozesse, planmäßig herbeigeführten Hungertod von Millionen und die Allgegenwart der Tscheka – aber man hatte es eben nur gelesen und gehört, nicht gesehen und erlebt. Außerdem war Rußland ein fernes und hartes Land, schon der Zar hatte seine Geheimpolizei gehabt, ein Menschenleben war dort schon früher nicht viel wert gewesen.

Die Sensibilität, mit der die nationalsozialistische Führung auf die Weigerung der katholischen Kirche reagierte, sich gleichzuschalten oder gleichschalten zu lassen wie

alle anderen, wie Universitäten und Ärztekammern, wie Armee und Beamtenschaft, der hohe Stellenwert, den sie dem Verhalten von Bischöfen, Klerus und Kirchenvolk bei der kontinuierlichen Überwachung durch Geheimpolizei und Verwaltungsapparat einräumte, die Härte, mit der sie besonders gegen die Versuche zur Aufrechterhaltung einer eigenständigen Jugendarbeit vorging – trotz Zwangsmitgliedschaft in der »Staatsjugend« und trotz Verbot kirchlicher Verbände –, das alles legt ein sprechendes Zeugnis ab von der Einschätzung, die das Regime dem kirchlichen Widerstand entgegenbrachte.

Je tiefer die zeitgeschichtliche Forschung in die Details hinabsteigt, je weiter sie sich entfernt von den Akten und der Optik der Regierenden, je intensiver sie sich mit den Betroffenen beschäftigt, um so vielfältiger, aber auch realistischer wird dieses Bild eines spezifisch kirchlichen Widerstands, der sich weniger in spektakulären Aktionen als in der stillen Arbeit an der Erhaltung von weltanschaulich autonomen Inseln inmitten der braunen Flut betätigte.

Vatikan und Weimarer Republik

Von Heinz Hürten

Es mag auf den ersten Blick überraschen, eine umfangreiche Monographie in die Hand zu bekommen, die als ihren Gegenstand ausdrücklich die diplomatischen Beziehungen des Papstes zu einem bestimmten Staat bezeichnet.[1] Denn wenn uns auch geläufig ist, daß beim Hl. Stuhl auswärtige Gesandte akkreditiert sind und dieser in vielen Ländern durch eigene Vertreter mit diplomatischem Status repräsentiert wird, an internationalen Organisationen sich beteiligt und mit vielen Mitgliedern der Staatenwelt durch Verträge verbunden ist, die Völkerrechtscharakter haben, so gilt uns der Papst doch als eine der Staatengesellschaft gleichsam übergeordnete moralische Instanz, die Stellung bezieht oder darum (manchmal vergeblich) gebeten wird, aber doch nicht eigentlich als eine Größe innerhalb des außenpolitischen Kräftespiels, in dem die Staaten um Macht und Einfluß konkurrieren. Aber es ist nicht das geringste Verdienst der Arbeit von St. A. Stehlin, uns zu zeigen, daß die weite Aufmerksamkeit erregenden Aktionen des Vatikans, in denen die ihm eigene Sonderrolle in der politischen Welt ihren Ausdruck findet, einen ständigen Dialog mit allen gesprächsbereiten Staaten der Welt voraussetzen und die Wahrnehmung der dem Hl. Stuhl nach seinem Selbstverständnis obliegenden Funktion als »summus interpres et vindex legis aeternae« (Benedikt XV.) eingebunden ist in die rasch wechselnden Konstellationen der internationalen Lage. Es heißt darum nicht nur eine Lücke im Forschungsstand auszufüllen, wenn nach der eindringlichen Erforschung der Beziehungen, die das

1 Stewart A. Stehlin, Weimar and the Vatican, 1919-1933. German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years. Princeton University Press 1983. XVI und 490 S. Alle im folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch. Es ist nicht der Zweck dieser Abhandlung, die Arbeit von Stehlin im Sinne einer wissenschaftlichen Rezension zu würdigen, sondern ihren Ertrag darzustellen und zur Grundlage für die Reflexion des Lesers über die historischen Vorgänge und die ihnen zugrunde liegenden strukturellen Fragen zu machen.

Deutsche Reich in der Weimarer Periode mit England, Frankreich und der Sowjetunion unterhielt, auch diejenigen analysiert werden, die Berlin mit dem päpstlichen Rom verbanden, sondern eine bessere Kenntnis davon zu vermitteln, wie die Kirche in ihrer konkreten Leibhaftigkeit ihrem Auftrag nachkommt, wie sie in der internationalen Gesellschaft souveräner Staaten ihre Position zu wahren und zu verbessern sucht, um ihr gegenüber die Freiheit zu gewinnen, welche die Voraussetzung ihres Wirkens ist. Außenpolitik als Wächteramt, dies ist das eigentliche, hinter der methodisch strengen, anhand der Akten geführten Untersuchung Stehlins aufscheinende Thema.

Während nach der zutreffend und witzig formulierten Ansicht Stehlins heutzutage die Staaten darauf bedacht sind, wenn sie schon Gott nicht auf ihrer Seite haben können, wenigstens den Papst dort zu sehen (S. VIIf.), war das internationale Ansehen des Papstes in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, unter dem Pontifikat Pius' X. tief gesunken. Italien hatte es nicht nur 1898 durchgesetzt, daß der Hl. Stuhl, mit dem es wegen der unerledigten »Römischen Frage« in einem Zustand formeller Nichtbeachtung lebte, entgegen dem Wunsch des russischen Zaren zur Friedenskonferenz im Haag nicht eingeladen wurde; in dem Londoner Geheimvertrag von 1915, in dem Italien für den Kriegseintritt auf der Seite der *Entente* seine Forderungen zugestanden erhielt, hatte es auch die Zusage erreicht, daß der Papst von künftigen Friedensverhandlungen ausgeschlossen bleiben sollte. Aber dieser versuchte Ausschluß des Papstes von der Staatengesellschaft lief einer internationalen Entwicklung entgegen, die der Kurie, die unter Benedikt XV. alsbald nach dessen Thronbesteigung es als ihre Aufgabe bezeichnet hatte, in dem vor wenigen Monaten begonnenen europäischen Krieg neutral (»nullius partis«) zu sein, eben wegen ihrer Neutralität neue Bedeutung im Leben der Völker zuwies. Großbritannien und die Niederlande entsandten während des Krieges diplomatische Vertreter zum Vatikan, neu entstandene Staaten wie Finnland und Estland kamen dort um ihre diplomatische Anerkennung ein, und der amerikanische Präsident Wilson besuchte den Hl. Vater, als er nach Europa kam, um den Frieden zu machen. Es waren nicht allein die Bemühungen des Papstes um eine möglichst rasche Beendigung des Krieges gewesen, die seine diplomatische Position so spürbar verbesserten, sondern auch seine Maßnahmen zur Linderung des unendlichen Elends, das der Krieg über die Menschen gebracht hatte. Gleichwohl hatte die Haltung Benedikts nicht überall Anerkennung gefunden, beide Kriegsparteien waren argwöhnisch gewesen, daß der Papst die Gegenseite bevorzuge, und dieser hatte manchem diplomatischen Druck standhalten müssen, um nicht aus seiner Stellung oberhalb der Fronten verdrängt zu werden. Zudem waren ihm die Schwierigkeiten seiner politischen Situation auf italienischem Boden deutlich demonstriert worden, als die bei ihm akkreditierten Gesandten der Mittelmächte Rom nach dem Kriegseintritt Italiens hatten verlassen müssen. Neutralität war für den Hl. Stuhl während des Ersten Weltkrieges nicht Tatenlosigkeit gewesen, sondern Voraussetzung für Hilfe und Vermittlung zwischen beiden Parteien. Nach einer von Stehlin aufgestellten These bedeutete Neutralität im Sinne der Kurie freilich mehr. »Nullius partis« zu sein, hieß nach seiner Auffassung auch, Gleichgewicht zwischen den Mächten zu halten, keine der anderen gegenüber zu bevorzugen oder ihr eine Vorherrschaft zuzugestehen (S. 16, ähnlich S. 20). Aus diesem Konzept erwuchs bei Kriegsende die Konsequenz, dem geschlagenen Deutschland mit besonderem Nachdruck Hilfe zu gewähren (S. 20). Sichtbarer Ausdruck dieser verstärkten Hinwendung

der Kurie zu Deutschland war der Ausbau der diplomatischen Beziehungen durch Akkreditierung einer deutschen Botschaft beim Vatikan und die Entsendung eines Nuntius nach Berlin unter gleichzeitiger Beibehaltung der bisherigen bayerischen Vertretung. Diese Lösung entsprach dem Wunsch des Vatikans; um sie durchzusetzen, bedurfte es allerdings intensiver Diskussionen in Deutschland, bei denen die Kompetenzabgrenzungen zwischen Reich und Ländern nach der verfassungsmäßigen Neuordnung von 1919 von zentraler Bedeutung waren. Das Reich brauchte seinerseits diesen neuen diplomatischen Außenposten, um Aktionen der ehemaligen Kriegsgegner an der Kurie entgegenzuwirken, aber wohl mehr noch, um bei der Verfolgung der eigenen Ziele die Unterstützung des Hl. Stuhls zu gewinnen. Hinzu traten die Fragen der inneren Neuordnung in der jungen Republik; die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse mußten, nachdem die alten Regelungen sachlich überholt und in ihrer weiteren Gültigkeit fragwürdig geworden waren, reorganisiert werden. So wurde die Nachkriegszeit zu einer Epoche intensiver deutsch-vatikanischer Zusammenarbeit.

Benedikt XV. hatte dafür schon beachtliche Vorleistungen erbracht. Er hatte die Welt zur Hilfe für das hungernde Mitteleuropa aufgerufen und aus eigenen Mitteln geholfen, er hatte sich für die Entlassung der Kriegsgefangenen eingesetzt und sich gegen den Art. 227 des Versailler Vertrages ausgesprochen, der den Kaiser und die militärische Führung Deutschlands als Kriegsverbrecher vor Gericht bringen sollte. So konnte Reichspräsident Ebert dem Papst für vielfältige Hilfe danken lassen, als der deutsche Vatikanbotschafter sein Beglaubigungsschreiben überreichte (S. 57f.). Die Möglichkeiten, die sich für die deutsche Politik durch die Vertretung beim Vatikan eröffneten, waren andererseits Anlaß für Frankreich, die angekündigte, aber hinausgezögerte Entsendung eines Diplomaten an die Kurie zu beschleunigen. Hatte man auf deutscher Seite die Gefahr gesehen, daß Polen, das seit 1918 dort vertreten war, oder einer der Kriegsgegner am Vatikan kirchliche Bestimmungen durchsetzen könnte, die seinen territorialen Ansprüchen gegen Deutschland entgegenkommen oder anderen deutschen Interessen hinderlich sein könnten, so wurde in Frankreich nach der Eröffnung der deutschen Vertretung die Sorge laut, daß die Saarbevölkerung gegen Frankreich eingenommen werden könne mit dem Argument, es sei kirchenfeindlich, weil es im Zuge der Trennung von Staat und Kirche auch seine Beziehungen zum Vatikan abgebrochen hatte. Eine französische Botschaft beim Hl. Stuhl sollte, so hoffte man in Frankreich, auch auf die Deutschen im besetzten Rheinland und im Süden einen günstigen Eindruck machen. »Die heikle Natur der Nach-Versailles-Ordnung hatte somit das internationale Spiel nur gesteigert, den Vatikan zu umwerben und dort die Vorherrschaft zu gewinnen« (S. 60). Im Gegenzug zu dem befürchteten Einfluß Frankreichs an der Kurie erreichte Deutschland die Erhebung des Münchner Erzbischofs Faulhaber zum Kardinal, wodurch ein Deutscher mehr ins Hl. Kollegium kam. Berlin versuchte nicht nur über dieses internationale Gremium, sondern auch durch Kontakte der Bischöfe mit Rom und durch deutsche Besucher an der Kurie seinen Standpunkt geltend zu machen. Die offenkundige Unzufriedenheit des Vatikans mit der Friedensregelung von Versailles, an deren Zustandekommen er keinen Anteil hatte und die er als ungebührlich belastend für Deutschland ansah, machte ihn leicht für deutsche Kritik an den Bestimmungen des Vertrages empfänglich. Kardinalstaatssekretär Gasparri, im Maße des Möglichen unterstützt vom Nuntius in Deutschland Pacelli, versuchte etwa, bei der Erörterung der Reparations-

frage den deutschen Standpunkt zu begünstigen, den Hauptgläubiger der Alliierten, die USA, in deren Regelung einzuschalten und das ganze Problem zu entpolitisieren, es zu einer Frage internationaler Schuldenabwicklung zu machen, bei der politische und militärische Sanktionen außer Betracht bleiben sollten. So konnte der neue Papst Pius XI. dem deutschen Vatikanbotschafter im August 1922 versichern, daß die Kurie alle Kanäle benützt habe, um einer Lösung näherzukommen, wenn er ihn auch mit der Hoffnung bescheiden mußte, daß die wiederholten Mahnungen des Hl. Stuhls zur Mäßigung ihren Eindruck auf die Dauer nicht verfehlen würden. Wenn die Aktionen der Kurie auch praktisch keine Wirkung erzielten, so besaß das Reich durch sie doch eine gewisse Möglichkeit, seine Ansichten der Gegenseite näherzubringen. Auch auf dem Gebiet der Rüstungsbeschränkungen fand Deutschland Verständnis und Unterstützung für seinen Standpunkt durch den Vatikan. Der »Osservatore Romano« sprach sich für die Beibehaltung der in der Nachkriegszeit geschaffenen Einwohnerwehr aus, und Gasparri setzte sich im diplomatischen Verkehr dafür ein, daß sie wenigstens in Bayern erhalten bliebe (S. 74). So deutlich die Unterstützung der Kurie für derartige deutsche Wünsche war, so wenig konnte es sie sich auf der anderen Seite erlauben, aus der Haltung formeller Neutralität herauszutreten. Im Frühjahr 1921 lagen die Kardinäle Dubois von Paris und Schulte von Köln in öffentlicher Kontroverse über ihre Haltung im Kriege, und der Papst mußte es dem deutschen Reichskanzler, dem Katholiken Joseph Wirth, versagen, dem Vatikan einen Besuch abzustatten, um die Vermittlungsabsichten der Kurie nicht zu gefährden. Bemerkenswert für die Einschätzung der europäischen Situation durch die vatikanische Diplomatie ist auch die Haltung ihrer Vertreter zu den separatistischen Bestrebungen in Süd- und Westdeutschland. Pacelli lehnte den ihm nahegebrachten Gedanken scharf ab, die Selbständigkeit Bayerns sei für die Kirche von Nutzen, und Gasparri erklärte dem bayerischen Gesandten am Vatikan, eine Aufteilung des Reiches würde das europäische Gleichgewicht unmöglich machen. Das Reich war außenpolitisch wie kirchenpolitisch eine feste Größe in den Plänen des Vatikans, die durch kurzfristige Avancen als Lohn für die Unterstützung separatistischer Bestrebungen nicht aufs Spiel gesetzt werden durften, und das Reich erfuhr von hier aus durch den Vatikan stabilisierende Unterstützung. Hatte die Vertretung an der Kurie bislang vornehmlich dazu gedient, die deutschen Wünsche auf Milderung der Bestimmungen des Versailler Vertrages zu transportieren, so wurde hier die erhaltende Wirkung dieser Beziehung deutlich. Ein Reichskonkordat konnte zu einem wichtigen Instrument werden, die Republik in ihrem politischen und territorialen *Status quo* festzuschreiben und damit allen über die Bestimmungen des Versailler Vertrages hinausgehenden Bestrebungen zur Minderung oder Lockerung des Reichsverbandes entgegenzuwirken.

Fast alle Gebiete, die das Deutsche Reich durch den Versailler Vertrag verlor oder deren politisches Schicksal von einer Volksabstimmung abhängig war, hatten eine mehrheitlich katholische Bevölkerung. Die Verminderung der Katholikenzahl innerhalb des deutschen Staatsgebietes und die damit fast zwangsläufig verbundene Schwächung der Zentrumspartei waren für die Kurie Grund genug, mit ihren Mitteln der deutschen Politik beizustehen bei ihren Versuchen, den verbliebenen Besitzstand soweit noch möglich zu bewahren, auch wenn diese Politik sich gegen das katholische Polen auswirken mußte, das mit der Kurie in besten Beziehungen lebte. Gasparri war stets besorgt, daß Polen durch seine Gebietsansprüche gegen alle seine Nachbarstaa-

ten sich die Chancen seiner künftigen Entwicklung verderbe, weil es allein auf sich selbst gestellt zu schwach sein werde, seinen Gegnern standzuhalten. Der Kardinalstaatssekretär fürchtete zudem, daß Polen seine Nachkriegspolitik einmal teuer bezahlen werde, wenn Deutschland wieder erstarkt sei (S. 126). Kirchenpolitische Zielsetzungen im bilateralen Verhältnis zu einzelnen Staaten und gesamteuropäische Perspektiven zur Stabilisierung einer dauerhaften Nachkriegsordnung, die Versailles nach Auffassung der Kurie eben nicht gebracht hatte, durchdrangen einander ständig und zwangen zu behutsamen Taktieren. Ein besonders dorniges Problem für die Kurie wurde die Abstimmung in Oberschlesien, wo sie kaum einen Zug tun konnte, der nicht von der Gegenseite als Benachteiligung ausgelegt wurde. Weigerte sich auch der Vatikan, das Abstimmungsgebiet bis zur endgültigen Entscheidung aus dem Bistum Breslau herauszulösen, so bestimmte er andererseits den Nuntius in Warschau, Achille Ratti, den späteren Papst Pius XI., zum Kommissar für die Abstimmungsgebiete in Oberschlesien, Ost- und Westpreußen, auf die sich die polnischen Hoffnungen richteten. Der gegenseitige Argwohn der Parteien war so stark, daß die Lage für den päpstlichen Kommissar bald unhaltbar wurde. Seine Ernennung zum Erzbischof von Mailand war der Ausweg aus einer Situation, in der die Kurie es keiner Seite recht machen konnte, sondern sich damit begnügen mußte, mal der einen, mal der anderen entgegenzukommen, um dem Anschein der Parteilichkeit entgegenzuwirken. Wenn auch in Oberschlesien die Entscheidung der Alliierten über die Grenzziehung nach dem Ausgang der Abstimmung anders ausfiel, als die Kurie gewünscht hatte (Ratti hatte den vom italienischen Vertreter vorgelegten Plan unterstützt, der das Industriegebiet dem Deutschen Reich zuwies. S. 114), so bedeutete die schließliche Neuordnung der kirchlichen Kompetenzen im Preußenkonkordat eine Stabilisierung des beim Reich verbliebenen Territoriums in seiner Zugehörigkeit zu Deutschland. Breslau wurde zum Erzbistum erhoben und ihm die Diözese Ermland und die neu geschaffene Prälatur Schneidemühl unterstellt. Damit waren alle kirchlichen Jurisdiktionsgebiete an der deutsch-polnischen Grenze unter einem Zentrum zusammengefaßt und in einer völkerrechtlichen Abmachung enger an das Reich gebunden.

In den Kreisen Eupen und Malmédy, die an Belgien fielen, verlief die Auseinandersetzung über die interimistische kirchliche Verwaltung glimpflicher, weil die Spannungen zwischen beiden Seiten geringer waren. Wie im Osten blieb die Jurisdiktion des Ordinarius gewahrt, gleichwohl handelte auch hier an seiner Stelle ein päpstlicher Kommissar. Komplizierter, aber im Endergebnis den deutschen Interessen stärker entsprechend war die Lösung nach der definitiven Grenzziehung. Die Kurie widersetzte sich belgischen Wünschen auf Eingliederung dieser Gebiete in eine oder gar zwei belgische Diözesen, sondern gestand nur die zeitweilige Unterstellung unter das Bistum Lüttich zu, bis eine eigene Diözese Eupen-Malmédy gebildet werde. Damit war im Rahmen des kirchlich Möglichen dieser Raum vor nationalistischer Gleichschaltung durch Belgien geschützt. Als dann die neue Diözese nicht zustande kam, blieb dieses Gebiet entgegen belgischen Wünschen ungeteilt unter Lüttich, erhielt aber einen deutschsprechenden Generalvikar und Garantien für den Gebrauch der deutschen Sprache in Schule und Kirche.

Die Konfliktzonen blieben aber nicht begrenzt auf abgetretene Gebiete. Frankreich bemühte sich, bei der Erledigung bischöflicher Stühle im besetzten Rheinland seinen Einfluß auf die Stellung der neuen Bischöfe geltend zu machen, denn es kam ihm

darauf an, über den Klerus Stimmung zugunsten der französischen Politik zu machen. In klugem Zusammenspiel von Kurie, Reichsregierung und Länderregierungen sind alle derartigen französischen Ambitionen gescheitert, ohne daß dadurch die Beziehungen Roms zu Paris verschlechtert worden wären. Allen Kontrahenten konnte die Kurie bei solchen Auseinandersetzungen die Ansicht nahebringen, daß ein Konkordat das geeignete Mittel wäre, um ihre Zusammenarbeit besser zu begründen und ihren Interessen gerecht zu werden. Auch allen französischen Wünschen auf Errichtung eines selbständigen Bistums für das unter Völkerbundsverwaltung stehende Saargebiet hat sich der Vatikan in Übereinstimmung mit den zuständigen Bischöfen von Trier und Speyer sowie Klerus und Volk an der Saar widersetzt. Rom verschob ausdrücklich jede Entscheidung über eine Änderung der kirchlichen Jurisdiktion in diesem Territorium bis zum definitiven Plebiszit, das für 1935 festgesetzt war und dann mit der erwartungsgemäß erfolgten Rückgliederung dieses Gebietes an Deutschland die Frage eines Saarbistums erledigte. Die Haltung des Vatikans hat es verhindert, daß französischer Einfluß über kirchliche Kanäle in die umstrittenen Gebiete im Westen eindringen konnte. Der deutsche Vatikanbotschafter konnte 1935 mit vollem Recht feststellen, daß das Reich allen Grund habe, mit der Politik der Kurie zufrieden zu sein (S. 207).

In das Zentrum einer europäischen Krise geriet der Hl. Stuhl durch die Besetzung des Ruhrgebietes im Jahre 1923. Der Vatikan hatte stets einer weiteren Schwächung Deutschlands durch militärische Sanktionen entgegengewirkt und war darum auch jetzt bereit, Deutschland seine Unterstützung zu leihen, ohne dabei allen Berliner Wünschen willig nachzukommen. Im Interesse einer Stabilisierung des gefährdeten Friedens in Europa drängte er auf eine praktikable Lösung der Reparationsfrage, ohne dabei die Rechtsstandpunkte und Tatsachenbehauptungen beider Seiten zu bestätigen oder in Frage zu stellen. Ein päpstlicher Beobachter, Msgr. Testa, wurde in das besetzte Gebiet entsandt, um aus erster Hand zu berichten. Damit entsprach die Kurie freilich nicht ganz dem, was man sich von ihr in Deutschland erwartet hatte. Die Lutherische Kirche Schwedens und ein internationaler Methodistenkongreß hatten das Vorgehen Frankreichs aus moralischen Gründen öffentlich verurteilt. Der Vatikan hingegen schwieg; aber er blieb im diplomatischen Kontakt mit allen beteiligten Mächten. Der Brief Pius' XI. an den Kardinalstaatssekretär vom 27. Juni 1923 über die Reparationsfrage vermied sorgfältig jede Schuldzuweisung, er war ein Appell zu einer gerechten und vernünftigen Lösung des Problems im Geiste christlicher Liebe. Der Papst konnte deshalb den Protest Frankreichs gegen diese Verlautbarung gleich mit der Frage beantworten, ob denn Frankreich seine bisherige Politik als erfolgreich betrachte und wo es denn für sein Vorgehen in der internationalen Welt noch Unterstützung finde. Der Verzicht auf eine moralische Qualifizierung der Vorgänge ermöglichte es Rom, weiter an einer praktischen Lösung zu arbeiten. Die durch das Vorgehen des Papstes anscheinend eröffneten Möglichkeiten zu einer allmählichen Klärung des Problems wurden jedoch jäh zunichte durch einen Anschlag deutscher Heißsporne auf einen belgischen Militärtransport, dem neun Soldaten zum Opfer fielen. Die Kurie protestierte sofort, konnte aber damit nichts mehr retten; sie fuhr jedoch fort, für die von französischen Militärgerichten Verurteilten ihre Fürsprache einzulegen, und auf diesem Gebiet war ihr mancher Erfolg beschieden. Gasparri erkannte mit der Zeit, daß die Haltung Frankreichs letztlich nicht ökonomisch,

sondern politisch bedingt war und konnte darum kein Angebot an die deutsche Seite vermitteln, ob und wie der unvermeidlich gewordene Abbruch des passiven Widerstandes an der Ruhr von Frankreich honoriert werden würde. Er machte im diplomatischen Verkehr auch keinen Hehl aus seiner Ansicht, daß Frankreich die Reparationen nur benutze, um Deutschland weiter niederzuhalten. Die separatistischen Bestrebungen des Jahres 1924 konnten schon deshalb nicht auf Sympathien des Vatikans stoßen. Als mit dem Abbruch des Ruhrkampfes und der Niederwerfung der separatistischen Unruhen der Höhepunkt der Auseinandersetzungen überschritten war und eine friedliche Lösung sich anbahnte, konnte der päpstliche Beobachter im September 1924 zurückberufen werden. Msgr. Testa hatte sich die Anerkennung beider Seiten erworben, obwohl er anfänglich auch im Urteil der vatikanischen Zentrale den Franzosen zu weit entgegengekommen war. Aber sein Argument war gewesen, daß gute persönliche Beziehungen zur Besatzungsmacht die Voraussetzung dafür seien, seine karitativen Aufgaben in Deutschland um so besser zu erfüllen. Er hatte sich bemüht, den deutschen Klerus von öffentlichen Erklärungen zurückzuhalten, die momentane Begeisterung entfacht, eine friedliche Lösung aber noch weiter erschwert hätten, und er hatte in vielen Gesprächen dazu beigetragen, den wirkungslos, ja schädlich gewordenen passiven Widerstand preiszugeben. Damit hatte er nicht nur der französischen Seite gedient. Man erkannte in Berlin, daß Testa die deutsche Sache nicht zuletzt dadurch gefördert hatte, daß er niemals zur Partei geworden war. Er hatte auf seine Weise die Richtigkeit der vatikanischen Anschauungen demonstriert, daß eine Verurteilung des französischen Vorgehens aus moralischen Gründen die Verhandlungen, ohne die keine Lösung erreicht werden konnte, nur erschweren würden. Seine Haltung hat somit dazu beigetragen, der Diplomatie zu ermöglichen, ihre Arbeit zur Überwindung der Ruhrkrise zu tun. An dieser selbst hatte der Vatikan keinen Anteil mehr. Wenn somit die nachweislichen Erfolge der Kurie gering blieben, so steht doch fest, »daß der Vatikan, als andere Regierungen noch zögerten, sich ins Mittel zu legen, bereits gehandelt hatte, um die Lage der Gefangenen und der Zivilbevölkerung zu verbessern, deren Situation ohne diese Hilfe viel schlimmer gewesen wäre« (S. 273). Die Kurie hatte alle Möglichkeiten genutzt, um die Diskussion über eine Lösung in Gang zu halten, und sie war stets bereit gewesen, auf Bitten der deutschen Regierung zu intervenieren.

Die Hilfe für das Reich entsprang nach Stehlins ansprechender Vermutung nicht nur karitativen Motiven, sondern auch der Sorge um den europäischen Frieden. Deutschland mußte um Europas willen geholfen werden, damit es nicht den vom Kommunismus ausgehenden Gefahren erläge. Aber auch kirchenpolitische Interessen sprachen für die Unterstützung des Reiches. Französische Vasallenstaaten im Westen und Süden Deutschlands wären auf die Dauer vermutlich demselben laikalen Regiment ausgesetzt worden, das in Frankreich herrschte. Für eine gedeihliche Entwicklung der Verhältnisse von Kirche und Staat bot das Deutsche Reich trotz seiner protestantischen Mehrheit die besseren Voraussetzungen. Daneben weist Stehlin auf einen anderen, m. W. bislang außer Betracht gebliebenen Zusammenhang hin. Die deutsche Botschaft in Moskau fungierte als Verbindungsstelle zwischen dem Vatikan und seinen Emissären im bolschewistischen Rußland, und die deutsche Diplomatie legte sich zugunsten der damals hart verfolgten katholischen Bischöfe und Priester ins Mittel. Diese der Öffentlichkeit verborgene Kooperation zwischen Deutschland und

dem Vatikan in der Sowjetunion gibt möglicherweise einen zusätzlichen Erklärungsgrund für die Unterstützung, die der Vatikan dem Reich in seiner großen Krise angedeihen ließ. Als der deutsche Botschafter in Moskau, Brockdorff-Rantzau, den Dank eines vatikanischen Vertreters für die ihm gewährte Hilfe mit dem Wunsch beantwortete, die Kurie möge sich gegebenenfalls entsprechend verhalten, ließ der Papst mitteilen, der Botschafter möge den »Osservatore Romano« lesen. Dort stand wenige Tage später der offene Brief des Papstes über die Reparationsfrage zu lesen.

Das deutsche Publikum hat die sehr weitgehende Hilfe, die das Reich durch den Hl. Stuhl erfuhr, kaum anerkannt. Die Ernennung eines Nuntius bei der Reichsregierung löste in manchen Kreisen Erregungen aus, die aus der zeitlichen Distanz nur noch komisch wirken, aber damals die Kooperation erschwerten. Zusätzlich zu den alten liberalen Vorbehalten gegenüber dem Papsttum trat in der Weimarer Republik mit der völkischen Bewegung, aus der der Nationalsozialismus erwuchs, ein weiterer Gegner von Kirche und Papsttum in Deutschland auf. Gasparri fragte gelegentlich in privater Unterhaltung mit Diplomaten, warum die Kurie etwas für Deutschland tun solle, wenn erhebliche Teile seiner Bevölkerung nichtsdestoweniger ihre Kirchenfeindschaft offen zur Schau trügen (S. 286). Während die Ablehnung der »Völkischen« durch den Vatikan schon sehr früh deutlich wurde (S. 268f.), nahm er zu der mit dem Zentrum kooperierenden Sozialdemokratie eine differenzierte Haltung ein. Der Zentrumspolitiker Wilhelm Marx kam von einem Besuch in Rom mit dem Eindruck heim, daß die Koalition mit der SPD dort nicht mißbilligt werde. Aber im Urteil über die deutsche Sozialdemokratie waren sich die leitenden Köpfe der Kurie offenbar nicht einig. In Stehlins Darstellung erscheint der Unterstaatssekretär Pizzardo als ein prononcierter Gegner der Sozialisten, während Gasparri bei aller Ablehnung des Marxismus doch geneigt gewesen sein dürfte, eine gewisse Gleichsinnigkeit mit den Sozialisten in den Bemühungen um internationale und wirtschaftliche Stabilität anzuerkennen (S. 343). Jedenfalls hat der Vatikan es vermieden, sich in den innerdeutschen Streit um die Erlaubtheit der Zusammenarbeit mit den Sozialisten hineinziehen zu lassen und entgegen allen Gerüchten keine autoritative Stellung bezogen. Immerhin gewinnt es für Stehlin den Anschein, daß die Kurie, nachdem die anfänglichen Besorgnisse zerstört waren, welche die Reichspräsidentschaft Hindenburgs ausgelöst hatte, angesichts der scharfen sozialistischen Opposition gegen ausreichende konkordatäre Zusicherungen auf kulturpolitischem Gebiet eine Orientierung des Zentrums nach rechts favorisiert hat (S. 321).

Nachdem 1924/25 im deutsch-französischen Verhältnis eine Wende zum Besseren eingetreten war, bedurfte das Reich nicht mehr im gleichen Maße wie vordem der diplomatischen Hilfe des Vatikans. Deutschland hätte den Hl. Stuhl gern als Mitglied im Völkerbund gesehen, um ihn dort an seiner Seite zu haben, aber der Vatikan blieb trotz einer allmählich positiver werdenden Beurteilung der Weltorganisation seiner ursprünglichen Distanz treu (S. 327f.). In der Frage der Auslandsdeutschen, die vom Reich im Völkerbund immer wieder zur Sprache gebracht wurde und für die es gern die Unterstützung der Kurie gewonnen hätte, hielt sich diese klug zurück, soweit nicht der Gebrauch der Muttersprache bei Gottesdienst und Religionsunterricht auf dem Spiel stand. Der Vatikan war nicht bereit, sich durch eine generelle Erklärung über die Rechte von Minderheiten zum Vorspann der deutschen auswärtigen Kulturpolitik machen zu lassen (S. 331-333). Ebensowenig gelang es den deutschen Föderalisten, die

päpstliche Diplomatie für ihre Zwecke einzuspannen. Die Kurie wollte nicht in Angelegenheiten verwickelt werden, die keinen Bezug zu ihrer Aufgabe und Kompetenz besaßen. Dieses Prinzip der Nicht-Intervention erstreckte sich gegen Ende der zwanziger Jahre auch zunehmend auf außenpolitische Probleme, obwohl Gasparri den europäischen Frieden nach wie vor bedroht sah durch die Entscheidungen, die in oder nach Versailles bezüglich des Rheinlands, des Saargebiets, des polnischen Korridors und Oberschlesiens getroffen waren. Sein Nachfolger machte sich auch in der Ära Brüning nicht zum Vermittler oder Fürsprecher deutscher Wünsche. Eine solche Tätigkeit war anders als vor 1925 auch nicht mehr erforderlich, weil zwischen den Kontrahenten in den Abrüstungs- und Reparationsfragen nunmehr ein direkter Kontakt bestand. Aber die Kurie erkannte mit Genugtuung, daß die schließliche Beilegung der Reparationsfrage in einer Weise erreicht worden war, wie sie schon Benedikt XV. empfohlen hatte. Damit schien eines der Teilziele des Vatikans als Vorbedingung zur Sicherung des Friedens erreicht.

Doch der Aufstieg des Nationalsozialismus schuf neue Gefahren. Als er sich 1933 in Deutschland durchgesetzt hatte, stand die Kurie vor der Entscheidung, sich dem von Hitler geführten Deutschland gegenüber in eine Haltung grundsätzlicher Nichtkooperation zu begeben oder ihre bislang ohne Erfolg gebliebenen Anstrengungen fortzusetzen, durch ein Reichskonkordat die Position der Kirche in Deutschland völkerrechtlich zu begründen. »The Question of Concordates« ist somit folgerichtig das letzte Kapitel in der umfangreichen Arbeit von Stehlin. Dieser Abschnitt des Buches bringt nicht viel Neues, nicht nur weil der vor kurzem verstorbene Ludwig Volk in seiner Arbeit über das Reichskonkordat auch dessen Vorgeschichte behandelt hat, sondern mehr noch, weil die vorangegangene Darstellung die Problematik entwickelt hat, die durch konkordatäre Abmachungen mit dem Reich und/oder den Ländern zu bewältigen war. Auch hat das Argument, daß die Position des Reiches in den Auseinandersetzungen mit Frankreich und Polen um kirchlichen Einfluß in den umstrittenen Gebieten durch ein Konkordat nur gewinnen könne, immer eine Rolle gespielt. Eine Probe aufs Exempel brachte 1924 das bayerische Konkordat, das zwar bezüglich des bayerischen Teils des Saargebiets *in suspenso* bleiben mußte, solange dort der Völkerbund die Verwaltung führte, aber doch in seinem Art. 12 eine Bestimmung traf, daß die Organisation der Jurisdiktionsbezirke in Bayern nur geändert werden könne, wenn die politische Grenzziehung definitiv geändert sei. Damit ging die Kurie die Verpflichtung ein, kein Saarbistum zu errichten, solange das für 1935 vorgesehene Plebiszit nicht gegen eine Zugehörigkeit dieses Gebietes zu Deutschland entschieden hatte. Allen französischen Wünschen auf die Errichtung eines Saarbistums war durch diesen Vertrag der Kurie mit Bayern ein Riegel vorgeschoben. Die Kurie mochte erwarten, daß das Reich, dem in den ersten Jahren nach 1919 ein Konkordat so hilfreich gewesen wäre, dieses auch abschließen würde, um sich für die zahlreichen guten Dienste erkenntlich zu erweisen, welche es immer wieder vom Hl. Stuhl erhalten hatte. Aber dem standen nicht nur die Kompetenzfragen zwischen Reich und Ländern entgegen, sondern auch die schulpolitischen Forderungen des Vatikans, denen weder die Liberalen noch die Sozialdemokraten nachgeben wollten. Die Spaltwirkung der sozialistischen Kulturpolitik, die von der »kulturpolitischen Offensive« der Sozialdemokraten im Herbst und Winter 1918 an den Zusammenhalt der die neue Republik tragenden Parteien bedrohte, hatte auch hier seine schädliche Wirkung getan. Er

gehört zu den nicht überwundenen Geburtsfehlern der Weimarer Republik. »In den frühen Jahren der Weimarer Ära versäumten das Zentrum und die Sozialdemokratie, zwei Säulen des demokratischen Systems mit breiter Unterstützung der Wählerschaft, eine Übereinkunft über eine gemeinsame Politik zugunsten eines Reichskonkordates, welches das Auswärtige Amt für notwendig hielt. Eine lang dauernde Allianz zwischen ihnen würde sicherlich dazu beigetragen haben, das demokratische System in einer Zeit der Krise aufrecht zu halten« (S. 444). Die Länderkonkordate, von denen das preußische die in den Augen der Kurie wichtigsten Fragen ausklammerte, bedeuteten keinen vollwertigen Ersatz. So schleppte sich das nie fallengelassene Projekt des Reichskonkordates hinein in eine Zeit, in der es für das Reich nicht mehr den Nutzen bringen konnte, den ihm ein früherer Abschluß gesichert hätte. Die Kurie schließlich mochte sich fragen, welchen Vorteil die Kirche aus den vielfältigen Initiativen des Hl. Stuhls zugunsten des Deutschen Reiches zog, wenn eine befriedigende Konkordatslösung ausblieb.

Das Reichskonkordat, das aufgrund einer langen Vorgeschichte, die sich durch die ganze Weimarer Zeit hindurchzieht, im Sommer 1933 von der neuen Regierung Hitlers mit großer Schnelligkeit ausgehandelt werden konnte, hatte eine andere Funktion für Staat und Kirche, als sie dem Vertrag zugekommen wäre, den die Kurie mit der Weimarer Republik abgeschlossen hätte. Diese zu schildern, liegt jedoch jenseits der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt und so eindrucksvoll bewältigt hat.

Bede Griffiths und die Einzigartigkeit des Christentums

Von Wayne Teasdale

Es ist schon fast sprichwörtlich, daß einer, der auf der Suche nach Weisheit in den Osten pilgert, am Ende die geistigen Schätze des Westens entdeckt. Viele haben diese Erfahrung gemacht. Genauer gesagt: Oft entdecken Menschen aus Europa und Amerika, die die eigene Religion aufgegeben oder nie gekannt haben, jedoch nach Gotteserfahrung hungern, ihre geistigen Wurzeln erst, nachdem sie in Indien eine der asiatischen Religionen praktiziert haben. Christen entdecken dann Christus und die mystische Tradition der Kirche wieder neu. Ähnliches kann selbst einem erfahrenen Kontemplativen geschehen. Das intensive Studium anderer Traditionen und der persönliche Kontakt mit ihnen ermöglichen ihm ein tieferes Eindringen in das Geheimnis des Christentums; er sieht Christus dann in einem helleren Licht als zuvor. So erging es Bede Griffiths.

Er kam 1955 nach Indien, um dort Benediktinisches Mönchstum einzuführen. Dieser Reise in den Osten gingen 24 Jahre monastischen Lebens in England voraus; im Dezember 1931 war er in die Kirche aufgenommen worden.[1] Griffiths hat Sanskrit

1 Näheres zu seinem Leben vor der Übersiedlung nach Indien in seiner Autobiographie, The Golden String, Springfield, Ill. 1980. Das Buch wurde zuerst 1954 herausgegeben. Griffiths erzählt dort von seiner Jugend, den Jahren in Oxford und seiner langen Freundschaft mit C. S.

gründlich studiert und ist ein genauer Kenner des Hinduismus – gleichzeitig aber auch ein kompetenter katholischer Theologe. Heute ist er einer der großen Wegbereiter für den Dialog zwischen den Religionen; er stellt Verbindungen her zwischen dem Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus.

Bede Griffiths ist in gewissem Sinne ein zeitgenössischer Kirchenvater; denn er leistet in unserer Zeit und mit Bezug auf den Hinduismus dieselbe schwierige, Sorgfalt erfordernde Arbeit kultureller Assimilation und »Übersetzung« wie die Kirchenväter im Verhältnis zur griechisch-römischen Kultur – speziell auf dem Gebiet der Philosophie. Ebenso wie die frühen Kirchenväter, die die christliche Theologie auf der Grundlage der Offenbarung und der griechischen Metaphysik entwickelt haben, versucht er, mit Hilfe indischer metaphysischer Kategorien eine christliche Theologie zu formulieren. So gewinnt er größte Bedeutung für die Zukunft, hat jedoch in der Gegenwart bisher merkwürdig wenige Beachtung gefunden[2] – ganz im Gegensatz zu Thomas Merton, über den ein anscheinend endloser Strom von Artikeln erscheint. Die Ironie dabei ist, daß Father Bede die Integration erreicht hat, nach der Merton strebte, die ihm aber in diesem Leben versagt blieb.

Bede Griffiths hat sich in die kontemplative Tradition des Hinduismus vertieft. Dabei ist er überzeugter katholischer Mönch geblieben, hat jedoch zu einer einzigartigen indischen Form katholischen Christentums gefunden. Er orientiert sich weiterhin unbeirrt an Christus, seiner Kirche und ihrem kontemplativen Leben, aber er ist bestrebt, all dies mit dem Wesen des Hinduismus und seiner mystischen Erkenntnis des Absoluten in Beziehung zu setzen. Wie Roberto de Nobili, Jules Monchanin, Henri Le Saux *(Abhishiktánanda)*[3] und andere vor ihm hat er den letzten Schritt getan

---

Lewis, aber es ist hauptsächlich ein Bericht seiner eigenen Konversion und seiner Suche nach Gott während seines Klosterlebens. In einem Anhang in der Ausgabe von 1980 mit dem Titel »Heaven's Gate« gibt er die Fortsetzung bis zur Gegenwart und bringt wertvolle Gedanken aufgrund seiner langjährigen indischen Erfahrungen.

2 Es hat hier und da einige populärwissenschaftliche Artikel gegeben, gelegentlich eine Erwähnung in ernst zu nehmenden Werken, aber sonst kaum etwas. Vgl. Pier Gheddo, »Bede Griffiths: un'guru cristiano in India«. In: »Mondo e Missione« Nr. 7, 1978; Harrison Hoblitzelle, »A Visit with Father Bede Griffiths: India's Christian Guru«. In: »New Age«, August 1983. Siehe auch Marcus Baybrooke, The Undiscovered Christ. In: »A Review of Recent Developments in the Christian Approach to the Hindu«. Madras 1973, S. 42-47; Thomas Emprayil, The Emerging Theology of Religions. Rewa, Indien. In: »Vincentian Publications« 1980, S. 118-120; und A. K. Saran, »Further towards a Hindu-Christian Dialogue«. In: »The Clergy Monthly« 32, Nr. 5, Mai 1968. Dr. Saran, selbst Hindu, bespricht Bede Griffith's Art des Dialogs.

3 Nobili (1577-1656, Anm. d. Übers.) ergriff Sannyasa als eine Möglichkeit, die Brahmanen zu erreichen und so den Glauben zu verbreiten. Trotzdem war er völlig aufrichtig in seiner Askese und ein echter Sannyasi. Vgl. P. Dahmen, Robert de Nobili: Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. Münster 1924; und V. Cronin, A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili. New York 1959. Monchanin und Le Saux führten die Angleichung viel weiter. Über Monchanins Leben Edouard Duperray, L'abbé Jules Monchanin. Paris/Tournai 1960; und die ausgezeichnete Schrift: In Quest of the Absolute, The Life and Works of Jules Monchanin, hrsg. und übers. von J. G. Weber, Kalamazoo 1977. Es gibt mehrere Veröffentlichungen über Le Saux, die besten davon sind folgende: M. M. Davy, Henri Le Saux, Swami Abhishiktánanda: le Passeur entre deux rives. Paris 1981; und Emmanuel Vattakuzhy, Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktánanda. Bangalore 1981. Der obige informiert auch über die Bewegung, zu der Bede Griffiths gehört.

und *Sannyasa*[4] auf sich genommen; er hat es mit seinen benediktinischen Gelübden verbunden. Diese spezielle Form der Anpassung begann mit Monchanin und Le Saux, die 1950 ihren Kloster-Ashram gründeten.[5]

Jules Monchanin blieb dort bis zu seinem Tod 1957, dann leitete Henri Le Saux die Gemeinschaft; 1968 machte er Father Bede zu seinem Nachfolger und zog sich zu einem Einsiedlerleben im Norden Indiens zurück. Seitdem ist Father Bede der Leiter von Saccidánanda Ashram oder Shantivanam. In dieser Zeit und auch vorher schon hat er sich dem offenen Dialog mit Hindus, Buddhisten, Jainisten und anderen gestellt, ohne je Zugeständnisse auf Kosten des christlichen Glaubens zu machen. Im Gegenteil, er ist der Meinung, daß der Kompromiß auf jedem Gebiet ein schwerer Fehler ist. Auch Synkretismus jeder Art ist seiner Ansicht nach oberflächlich und völlig sinnlos.[6]

Gleichzeitig ist er jedoch überzeugt, daß Gott sich in jeder echten Religion offenbart. Indien ist voll von Heiligen, Sehern und Mystikern. Sie sind der Stolz seiner Geschichte und bezeichnen die Höhepunkte seiner Kultur – einer Kultur, die das Geheimnis des Heiligen bewußt erlebt. Sie sind auch heute noch lebendige Beispiele dafür, was der Geist durch Gnade tun kann. Wir im Zeitalter des Dialogs dürfen die Realität Gottes in allen Kulturen und Religionen nicht übersehen.

Die alten Religionen und mit ihnen die primitiven rechnet Bede Griffiths zu dem, was er kosmische Offenbarung nennt. Von Anfang an hat Gott sich den Menschen offenbart, durch die Schöpfung und in den Tiefen der Seele. Auch die Bibel legt Zeugnis ab für diese Uroffenbarung, die zu dem kosmischen Bund geführt hat, der mit Adam geschlossen und mit Noach, Abraham und Mose erneuert worden ist. Diese kosmische Offenbarung und der kosmische Bund sind immer und überall gültig. Bede Griffiths ist der Überzeugung: »Im Alten Testament finden wir ... die deutliche Vorstellung eines kosmischen Bundes, der mit allen Menschen geschlossen worden ist.«[7]

Geschichte im Gegensatz zum Mythos

Der Hinduismus ist im wesentlichen eine Religion der kosmischen Offenbarung, während das Christentum in einzigartiger Weise auf eine historische Offenbarung gegründet ist. Das ist einer der entscheidenden Punkte, in denen sich der christliche

4 Sannyasa ist das indische Wort für Mönch. Es bedeutet völligen Verzicht. Wer den großen Verzicht auf sich genommen hat und dadurch von allen Bindungen frei ist, wird Sannyasi genannt.

5 Er heißt Saccidänanda Ashram und befindet sich auf einem Grundstück mit dem Namen »Shantivanam« oder »Friedvoller Hain«; das Wort Saccidänanda bedeutet die Dreifaltigkeit. Dieses Klosterzentrum ist in Südindien in der Nähe von Tiruchirapalli. Bede Griffiths ist der Superior der Mönchsgemeinschaft und Gebetsstätte. Jules Monchanin und Henri Le Saux veröffentlichten gemeinsam einen Bericht von der Gründung und der ersten Zeit von Saccidänanda Ashram, A. Benedictine Ashram, Douglas, Isle of Man. 1964.

6 Hieran ließ er keinen Zweifel in einem Vortrag vor den Camaldolenser-Mönchen in Big Sur, Kalifornien, im Sept. 1983. Der Vortrag ist nicht veröffentlicht und hat den Titel »Indian Monasticism Today and Contemplation«.

7 The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God. Springfield, Ill. 1983, S. 31.

Glaube nicht nur vom Hinduismus, sondern auch von allen übrigen asiatischen Religionen unterscheidet. Dem Hinduismus und dem Buddhismus fehlt diese historische Dimension, das Begreifen der Geschichte als einer sich in Raum und Zeit ereignenden, kontinuierlichen Offenbarung.

Dem Christentum und dem Judentum eignet die Erfahrung der Transzendenz, der göttlichen Wirklichkeit jenseits des menschlichen Bereichs; eine Ausnahme bildet die Inkarnation, denn in Christus vereinigt sich das Göttliche mit dem Menschlichen. In unserer Religion ist immer die sittlich-moralische Transzendenz Gottes sowie seine furchteinflößende Heiligkeit und seine Liebe zu uns in den Vordergrund gestellt worden. Der Hinduismus dagegen betont die Immanenz, die Gegenwart des göttlichen Geheimnisses in der Natur und im Selbst; es gibt jedoch gelegentlich auch das Bewußtsein der Transzendenz.[8]

Bei uns erwächst aus der Vorstellung, daß Gott in die Geschichte eingreift und daß der Mensch sein Eingreifen als sich steigernd erfährt bis zum Höhepunkt in Christus – denn in ihm wird der Transzendente gegenwärtig –, aus dieser Vorstellung erwächst bei uns die Auffassung, daß sowohl die Geschichte als auch das menschliche Leben auf ein Ziel hin angelegt sind. Wir gewinnen daraus die deutliche Einsicht, daß die Zeit »linear« verläuft und daß wir uns auf ein Ende hinbewegen, auf das Eschaton. Sowohl dem Hinduismus wie dem Buddhismus fehlt diese Erfahrung der Zeit als linear, sie sind an die zyklische Auffassung[9], ein Ergebnis des mythischen Bewußtseins, gebunden.

Diese Unterscheidung ist wichtig, und Bede Griffiths wird nicht müde, darauf hinzuweisen, denn damit steht viel auf dem Spiel. Der Wert der Schöpfung steht auf dem Spiel. Der Hinduismus hat seine Grundlage in der Mythologie der Veden, der Epen und der Puranas, die einen Teil seiner heiligen Bücher ausmachen. Damit reicht er weit in die Vorzeit zurück. Der Mythos zieht seine Kraft aus der Vorstellung, aus den unbewußten Tiefen der Psyche, dem Ort der Symbole und Archetypen. Tiefe Wahrheit liegt im Mythos. Er stammt aus einer bestimmten Art der Begegnung mit Gott. Father Bede führt aus: »Ein Mythos ist eine symbolische Erzählung. In symbolischen Begriffen, die aus der Tiefe des Unbewußten aufsteigen, drückt sie aus, was der Mensch von Gott und dem Geheimnis der Existenz zu begreifen vermag. Ich glaube, es geht nicht zu weit, wenn man sagt, daß Gott sich seit den frühesten Zeiten in der Form des Mythos offenbart hat.«[10]

Am hinduistischen Mythos ist jedoch problematisch, daß er eng mit der zyklischen Zeitauffassung verbunden ist und daß es kein Bewußtsein der geschichtlichen Wirklichkeit gibt. Dadurch wird die Welt zu einem Ort ohne Realität und erscheint bloß als »Samsara, als ein Ort dauernder Wiederholung – ›Der Mythos der Ewigen Wiederkehr‹«.[11] Die Schöpfung wird als *Maya* aufgefaßt, als Spiel oder gar als Illusion. Diese

8 Ich meine hiermit Nirguna Brahman, Gott ohne Attribute, oder die transzendente Gottheit, im Gegensatz zu Saguna Brahman, Gott mit Attributen. Dann gibt es noch Brahma, den Schöpfer.

9 Diesen Gedanken äußerte Bede Griffiths mir gegenüber in einem Brief aus Shantivanam vom 8. März 1984.

10 Cosmic Revelation, S. 115.

11 Ebd., S. 117f.

Sicht ist gefährlich, denn sie führt zu einer völligen Entwertung des Diesseits, der geschaffenen Ordnung, und darin liegt nach Father Bede die Hauptschwäche des Hinduismus. Dieser hat keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage gefunden, in welchem Verhältnis die Schöpfung, die kosmische Ordnung, zur ewigen Wirklichkeit steht. Über diese innere Schwäche des Hinduismus reflektiert Bede Griffiths wie folgt:

»Mir scheint, daß die heutige Situation in Indien, mit diesen Massen von Armen, Analphabeten, Kranken und auf der Straße Sterbenden, letztlich in dieser grundlegenden Philosophie ihre Wurzeln hat – alle sind in diesem Rad von Samsara gefangen. Dein Karma führt dich dahin, auf der Straße zu sterben... Wenn man jemandem helfen kann, ...ist es gut, aber man ist nicht dazu verpflichtet. Karma kommt von allein zu einem Ende.«[12]

Diese Sicht des menschlichen Lebens ist fatalistisch, und sie nimmt den Menschen die – lästige – Verantwortung für den Nächsten. Sie ist grundverschieden von der jüdisch-christlichen Weltsicht, die so stark im Bewußtsein von der sittlichen Struktur des Wirklichen, des göttlichen Seins und der Geschichte wurzelt. Die jüdische Offenbarung führte den Menschen aus dem mythologischen Denken heraus in das historische Bewußtsein.[13] Das Verständnis für die sittlichen Anforderungen des Lebens, für Gottes Heiligkeit und die Forderungen, die sich daraus ergeben, konnte sich nur im Kontext der Geschichte entfalten, denn gerade dies war die jüdische Gotteserfahrung: Gottes Wesen enthüllte sich in einem fortdauernden Prozeß, indem er für sein Volk Sorge trug und es anwies, heilig zu sein, wie er selbst heilig ist.

Durch Mose und die Propheten entdeckten die Juden Gottes Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Sie erkannten, daß von ihnen verlangt wurde, wie Jahwe zu sein und an anderen zu handeln, wie er an uns handelt. Gott wirkt in der Geschichte, und seine Handlungen sind sittlich gut. Sie beweisen große Anteilnahme an seinem Volk und haben Vorbildcharakter. Im Leben wie in der Geschichte geht es um sittliche Vervollkommnung, und daher führen sie auch zu einem Ende, dem Eschaton. Die Zeit wird nicht zyklisch aufgefaßt, sondern »zielgerichtet... So wird die Idee von Samsara, dem Rad der Zeit, durchbrochen... Alle Dinge unterstehen der göttlichen Vorsehung und führen zu endgültiger Vollendung.«[14]

Christus ist gekommen, um die Bewegung anzustoßen, die zu dieser Vollendung führen sollte. Er ist eine reale Person, die handelnd in der Geschichte aufgetreten ist – anders als einige der mythologischen Awatare des Hinduismus. Das Christentum ist auf eine einzigartige historische Offenbarung gegründet, in deren Mittelpunkt eine einmalige Persönlichkeit – in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort – steht. Gott, der sich in der Schöpfung und in der Seele offenbart, offenbart sich in Christus auch in einer Person. Dadurch zeigt er, daß die Geschichte einen Sinn und einen Zweck hat. Denn in der Inkarnation, in dem Erlösung stiftenden Akt von Christi Tod und Auferstehung, beginnt die Transformation der gesamten Menschheit und des Kosmos. Zur Erläuterung dieses Gedankens führt Bede Griffiths aus:

»Darin liegt Finalität. Das scheint mir das entscheidende Merkmal der Menschwerdung. Sie ist Offenbarung Gottes – nicht in mythischer Zeit, ... sondern bei einem

12 Ebd., S. 118.

13 Ebd., S. 119.

14 Ebd., S. 122f.

historischen Volk in historischer Zeit, ... in der alle Dinge vollendet werden sollen. Der Tod und die Auferstehung Christi sind ein einmaliges Ereignis, ... ein Zeichen dafür, daß Gott die gesamte Schöpfung und die gesamte Menschheit erlösen will. Aber dieses Zeichen hat seinen Ort innerhalb der Geschichte.«[15]

In einem seiner frühen Werke, »Christus in Indien«, führt Bede Griffiths aus, daß es für einen Christen, der an der Wahrheit der Inkarnation festhält, nicht genügt zu glauben, daß Gott Mensch wurde; entscheidend ist, daß er Mensch wurde in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, also in der Geschichte, und daß dieses Ereignis, nämlich der Eintritt des Göttlichen in unser menschliches Leben, der Geschichte eine neue Richtung gab. Es gab ihr eine neue Bedeutung und ein Ziel.[16]

Die Geschichte gewinnt damit eine spirituelle Richtung in Hinsicht auf ihr Ende; sie gewinnt sogar mystische Qualität, einen kontemplativen Sinn, ein Ziel – nämlich nichts Geringeres als unsere Vereinigung mit Gott. Diese wird durch die Menschwerdung möglich. Father Bede formuliert genauer: »Die Bedeutung der Menschwerdung ist also, daß die Menschheit durch sie zur Teilnahme am göttlichen Bewußtsein erhoben wird.«[17]

Advaita und die Dreifaltigkeit

Mit dieser Einsicht von der Bestimmung des Menschen, an Gottes Leben teilzuhaben, kommen wir zum zweiten Gedanken der Erörterung des Verhältnisses von Hinduismus und Christentum und dem Vorrang des letzteren. In diesem Teil geht es um kontemplative oder mystische Erfahrung. Ich glaube, wir müssen zugestehen, daß der Hinduismus in seiner letzten Tiefe eine authentische Erfahrung von Gott, der höchsten Wirklichkeit, besitzt. Die Begegnung dieser beiden Religionen muß nun freilich – wenn sie fruchtbar sein soll – in der Tiefe des kontemplativen Bewußtseins stattfinden. Dies wird von vielen bestätigt, die im Dialog der Religionen stehen und den Kontakt mit Hindus und Buddhisten zu ihrer Aufgabe gemacht haben. Auf diesem Standpunkt stehen auch Bede Griffiths und seine Vorgänger Jules Monchanin und Henri Le Saux.[18] Die entscheidende Begegnung findet in jenem transzendenten Bewußtseinszustand statt,[19] den beide Religionen anstreben. Father Bede betont: »Wir müssen diese hinduistische Gotteserfahrung erleben, und wir müssen sie erleben aus der Tiefe unserer Erfahrung von der göttlichen Offenbarung in Christus und der Kirche.« Er glaubt, daß darin die Herausforderung für uns liegt.[20] Sich der kontemplativen Erfahrung des Hinduismus anzunähern und sie zu erleben, erfordert jedoch, daß wir unsere eigene Tradition kennen und in die Tiefen unseres Glaubens eingedrungen sind. Wenn wir diese Voraussetzung erfüllen – und das gilt bestimmt nur für wenige

15 Ebd., S. 125.

16 Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue. New York 1966, S. 69.

17 Vedanta and Christian Faith. Los Angeles 1973, S. 55.

18 H. Le Saux – Abhishiktánanda – hat ziemlich ausführlich darüber geschrieben. Vgl. seine Schrift Hindu-Christian Meeting-Point: Within the Cave of the Heart. Delhi 1969.

19 Cosmic Revelation, S. 16.

20 Ebd.

–, dann »und nur dann können wir die hinduistische Erfahrung im Lichte Christi verstehen und erleben«.[21] Aber worin besteht die Erfahrung des Hinduismus und in welchem Verhältnis steht sie zu Christus?

Die wesentliche mystische Erkenntnis des Hinduismus ist die unmittelbare Schau der kosmischen Einheit. Sie ist in der Vedischen Tradition, in der Mythologie zu finden und wird in den Upanishaden *Brahman* oder *Atman* genannt. Die beiden Begriffe bezeichnen das Geheimnis in seiner Allgegenwart *(Brahman)* und als im Selbst gegenwärtig *(Atman)*.[22] Seit den Tagen der Rishis, den im Wald lebenden Sehern in frühester Zeit, ist diese Erfahrung der Einheit bekannt. Allmählich entwickelte und verfeinerte sich die Meditation und wurde die wichtigste Methode des Hinduismus, um diesen transzendenten Zustand zu erreichen; schließlich kam es dann zu einem Durchbruch, und Brahman und Atman wurden in ihrer Beschaffenheit eingehender erfaßt. Ein aus der Erfahrung erwachsenes Bewußtsein ging hervor. Es handelt sich um eine transzendente Dimension des Bewußtseins, jenseits dieser begrenzten Welt von Raum und Zeit, Materie und Ursache. Dieser transzendente Zustand ist gekennzeichnet durch die Aufhebung der Dualität, durch eine alles umfassende Einheit, in der der Wissende und das Gewußte nicht unterschieden werden können. Alles wird zu völliger Einheit. Darin besteht die hinduistische Lehre von *Advaita,* von der Aufhebung der Dualität,[23] von der Unterschiedslosigkeit. *Advaita* verwirft die ontologische Unterscheidung zwischen der menschlichen Person und *Brahman.* In dieser Sicht ist alles Wirkliche eins und ist selbst *Brahman.* Wissender und Gewußtes sind dem Anschein nach dasselbe.

Diese Erfahrung steht im Mittelpunkt der lautersten Tradition des Hinduismus. Natürlich gibt es mehrere Interpretationen der Einheitserfahrung; aus ihnen leiten sich einige der verschiedenen Richtungen des Hinduismus her. Das bewußte Wissen oder der Erkenntnisakt dieser Einheit jedoch führt zu der tieferen Erfahrung von *Saccidánanda.* Hier die Erläuterung von Bede Griffiths:

»Das sich selbst zugewandte Bewußtsein erkennt sich intuitiv. In dieser Erfahrung sind Sein und Wissen eins, daher wird sie *Saccidánanda* genannt, weil das Sein *(sat)* mit einem reinen Erkenntnisakt *(cit)* in der Glückseligkeit *(ananda)* des Einsseins, der Nicht-Dualität erfahren wird. Der Wissende, das Gewußte und der Akt des Wissens sind alle eins.«[24]

Das absolute Sein wird sich seiner selbst völlig bewußt und daraus folgt absolute Glückseligkeit, das Glück oder die Freude, das Sein vollkommen zu erkennen, rein zu existieren – *Saccidánanda.* Das reine Sein erkennt sich als völlig bewußt, als die Fülle des Bewußtseins, die von selbst reines Entzücken oder Glück bewirkt in dieser Bewußtheit des Wissens. *Saccidánanda* ist die innere Erfahrung von *Advaita,* von Ungeschiedenheit oder reiner Einheit.

Father Bede glaubt, daß *Advaita* oder *Saccidánanda* in einem komplementären Verhältnis zur Dreifaltigkeit steht. Hier partizipiert der Mensch an der inneren

21 Ebd., S. 17.

22 Bede Griffiths, The Marriage of East and West: A Sequel to the Golden String. Springfield 1982, S. 89.

23 Ebd., S. 90.

24 Ebd., S. 91.

Wirklichkeit des göttlichen Mysteriums der dreifaltigen Einheit. Nach Father Bedes Ansicht dringt *Advaita* aber nicht bis zur letzten Wahrheit des Seins vor; *Advaita* ist unvollkommen, weil es nicht tief genug geht, um das Wesen Gottes als Dreieinigkeit zu erfassen. Dazu sagt er: »Die letzte, endgültige Wirklichkeit ist Liebe, und Liebe ist Beziehung. Liebe bei einem allein (einer statischen Einheit) ist unmöglich, und darin liegt die Schwäche einer reinen Advaita. Dort gibt es letztlich keine Liebe. Es gibt reines Bewußtsein, aber keine Liebe.«[25]

In der Trinität – in ihrer inneren Wirklichkeit – erfährt der Sohn sich selbst in einem nicht-dualistischen Verhältnis zum Vater, einem Verhältnis von Einheit mit ihm. Er weiß, daß er und der Vater im Geist eins sind, aber der eingeborene Sohn, Jesus, sagt nicht: »Ich bin der Vater.« Das wäre reine Identität, eine Minderung der Unterscheidung zur Einheit, und das ist nicht die christliche Vorstellung von der göttlichen Wirklichkeit. Die Trinität ist das »Geheimnis von Einheit-im-Unterschied«, und das ist das eigentliche Wesen Gottes. Hätte Jesus gesagt »Ich bin der Vater«, dann wäre das »reine Advaita, reine Identität«,[26] aber er sagt es nicht. Vielmehr sagt er »Ich und der Vater sind eins«, was bedeutet, daß er *im* Vater ist und der Vater *in* ihm. Die letzte Wirklichkeit, und das ist die Trinität, ist also die Einheit im Unterschied. Der Unterschied macht sie zu dem Geheimnis einer interpersonalen *Communio*. Die Beziehung zwischen den drei Personen besteht aus Wissen und Liebe: Selbsterkenntnis im ewigen Akt der Selbsthingabe.[27]

Die christliche Religion, vor allem der kontemplative Glaube der Kirche, hält daran fest, daß persönliche Beziehung die letzte Wirklichkeit ist und daß Liebe der Motor dieser Beziehung ist. Diese Liebe »bewegt die Sterne«, wie Dante im »Paradiso« sagt, sie ist im Herzen aller Dinge, jedes Atoms und allen Geistes.[28] Diese mystische Wahrheit, die zugleich die Grundlage der christlichen Theologie und Metaphysik ist, macht den katholischen Glauben so einzigartig im Verhältnis zum Hinduismus und zum Buddhismus, besonders wenn man noch die oben beschriebene Einsicht in die Historizität der Zeit hinzunimmt.

Ich möchte noch etwas zur christlichen Nächstenliebe sagen. Es gibt zwar eine authentische spirituelle Erfahrung und Lehre im Hinduismus und im Buddhismus, aber die Dimension der Bergpredigt fehlt in beiden Religionen, vor allem im Hinduismus. Der Hinduismus hat keine Mutter Teresa. Das Mitleid Buddhas ist hoch zu achten – aber es ist nicht dasselbe wie die Liebe Christi zu uns Menschen.

Der christliche Glaube, der soviel Wert auf die sittliche Verantwortung für den Nächsten, für seine Not und auf das Ideal der persönlichen Heiligkeit legt, könnte diese beiden ehrwürdigen Religionen viel lehren. Ich erinnere mich an eine Ansprache des Dalai Lama in St. Patrick's Cathedral vor einigen Jahren, in der er denselben Gedanken vortrug. In Indien selbst gibt es Anzeichen für einen Wandel. Das Evangelium ist in das Zentrum des Hinduismus vorgedrungen. Christus und seine Kirche haben Einfluß auf das Bewußtsein der Inder. So gibt es beispielsweise den

25 The Personal God: The Trinity, ein unveröffentlichter Vortrag, gehalten vor der Gemeinschaft von Ojai, Ojai, Kalifornien, am 17. Sept. 1983.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Vgl. Bede Griffiths, Return to the Centre. London 1976, S. 58-61.

hinduistischen Ramakrishna-Orden, der vom Christentum, besonders der Bergpredigt, stark beeinflußt und geprägt ist. Er hat die Bedeutung der Nächstenliebe und der sozialen Verantwortung für die Leidenden, die Unterdrückten und die im Elend Verlassenen erkannt.

Bede Griffiths ist ein Licht in der Wildnis Indiens. Durch das Beispiel seiner Heiligkeit, seine Offenheit im Dialog und seine Gastfreundschaft zieht er Hindus und Buddhisten ebenso an wie Christen und Menschen ohne Religion. In *Shantivanam* und in seinem Leben hat er, in der Tiefe der Kontemplation, eine existentielle Konvergenz von Hinduismus und Christentum erreicht. Zugleich hat er die Stärken des Christentums gegenüber dem Hinduismus erkannt, nämlich sein historisches Bewußtsein, seinen Glauben an Gott als personale Beziehung in der Trinität – eine Beziehung von Liebe, Zuneigung und Bejahung –, und seine Inpflichtnahme zur Nächstenliebe gegenüber allen und zur Versöhnung.

Es sei noch erwähnt, daß Father Bede eine wichtige Aufgabe auf die Kirche zukommen sieht, in Asien und in der ganzen Welt. Er glaubt, daß die Kirche immer mehr zum Zentrum des Dialogs zwischen den Religionen wird. Sie zeigt den Weg und entwickelt sich zu einem Brennpunkt der Konvergenz für die verschiedenen Religionen, für einzelne Gottsucher und für die, die nach wahrem Frieden auf Erden streben. Sie wird die Hoffnung für echte Versöhnung zwischen Völkern und Nationen. Bede Griffiths fördert dieses Bewußtsein durch sein Leben in Kontemplation, Dialog, treuem Dienst und Zeugnis in Indien, der Mutter so vieler Religionen.

Gott schafft Himmel und Erde

Leseprobe aus einem noch nicht veröffentlichten Glaubensbuch

Von Oskar Simmel SJ

»In der Art und Weise, wie die Menschen und Völker den Namen Gottes ausgesprochen haben oder aussprechen, liegt die Lösung der gefürchtetsten Probleme. Hier haben wir die Erklärung für die Berufung der Rassen, für die großen Wandlungen der Geschichte, für den Aufstieg und Fall der Weltreiche, für die Eroberungen und Kriege, für die verschiedenen Charaktere der Völker, für die Physiognomien der Nationen, ja selbst für ihr wechselvolles Glück.« Einen solchen Satz, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschrieben, würde man heute gewiß vergeblich bei einem Geschichtsphilosophen suchen. Nicht weniger gewiß ist aber auch, daß heute das Gespür dafür wächst, daß der Mensch und seine Geschichte etwas mit Gott zu tun hat.

Die Menschheit vor Gott

Zeugnisse des Glaubens an Gott finden wir vom allerersten Augenblick an, da der Mensch in unseren Gesichtskreis tritt. Die ältesten »Dokumente«, die wir überhaupt kennen, die Gebeine des Menschen, stammen aus den Jahren 70 000 bis 50 000 vor Christus. Die Grabfunde zeigen, daß man die Leichname nicht einfach liegen und den Tieren zum Fraß ließ. Man bestattete sie nach besonderen Riten, von denen viele zeigen, daß man an ein Leben nach dem Tod glaubte.

Am eindeutigsten tritt das religiöse Leben der Menschheit in ihren Gebeten in Erscheinung. Sie hat zu allen Zeiten gebetet. Unerschöpflich ist die Fülle, Mannigfal-

tigkeit und Tiefe der Gebete. Sie hat über alles, was den Menschen bewegt, mit Gott geredet, über das tägliche Brot und die Gesundheit, über den Tod und über den Schutz des Eigentums, über Weib und Kind, über die Hilfe gegen die Feinde und über den Frieden, über das ewige Glück. Gott oder Götter: das ist hier nicht entscheidend. Offenbar waren die Erfahrungen der Menschheit mit dem Überweltlichen so reich und vielfältig, daß sie nur in vielen Gestalten ausgedrückt werden konnten, die nichts anderes waren als großartige, nicht selten verzerrte Übermenschen. »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was bei Menschen Schimpf und Schande ist.« Die Gefahr, daß Gott eine Projektion des Menschen ist, »des Menschen eigenes Wesen«, war zu allen Zeiten groß. Die Warnung Hegels vor einem »inhaltsvollen Gott« ist wohl zu beachten, um Gott nicht zu einem Übermenschen zu machen und im Gefolge davon den Menschen zu Gott. Doch ist festzuhalten, daß die Menschheit zu allen Zeiten Gott oder Götter verehrte. Das ist nicht immer in so großartigen Hymnen geschehen wie im Sonnengesang des Pharao Amenophis IV. Echnaton: »Durch das Werk deiner Hand ist die Erde geschaffen worden. Denn du bist ihr Schöpfer.« Aber die Fülle und Schönheit der Menschheitsgebete zu Gott ist unvergleichlich.

Was man von Gott erkennen kann, ist den Menschen offenbar (Röm 1,19)

*

Nirgends wird das Ahnen und Wissen der Völker über Gott zu solcher Klarheit geführt wie durch den Glauben der Kirche, die Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde bekennt. Überall gibt es Schöpfungsmythen, im Vorderen Orient so gut wie in Nordamerika und ebenso in Sibirien wie in Südostasien, überall reichen sie in die ältesten Zeiten der Menschheit. Urältestes Gut erschließt sich in ihnen.

Je umfassender die Religionswissenschaft die Mythen der Völker erforschte, um so stärker entstand die Versuchung, den Schöpfungsbericht der Heiligen Schrift diesen Mythen zuzuordnen, zumal er unverkennbar den vorderorientalischen Mythen seiner Umwelt verwandt ist. Mögen diese Mythen von noch so großer, ja überwältigender dichterischer Kraft sein, niemand denkt heute über die Entstehung der Erde so wie ihre Dichter, Hörer und Schreiber. Die Naturwissenschaften sagen uns etwas ganz anderes und viel Genaueres über die Entstehung der Welt als sie. Ist damit nicht auch der Glaube der Kirche aufzugeben, der auf dieses veraltete Weltbild zurückgeht und es festzuhalten scheint?

Gott schuf

Bei aller Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit den babylonischen und ägyptischen Mythen unterscheidet sich der biblische Schöpfungsbericht durch einen Satz, der in keinem der anderen Mythen zu finden ist: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« (Gen 1,1). Er gibt nicht nur redaktionell, sondern auch thematisch den Auftakt zur gesamten Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments.

aus dem Nichts

»Gott schuf«: Das hebräische Wort für ›schaffen‹ wird nie für das Tun eines Menschen verwendet. Es handelt sich um ein Wirken, das ausschließlich Gott zukommt. Das zeigt sich vor allem darin, daß mit diesem Wort nie ein Stoff verbunden wird, aus dem etwas gemacht wird. Wenn ein Mensch etwas herstellt, dann benötigt er dazu ein Material, Holz oder Ton oder irgendeinen anderen Stoff. Im Grund gibt er diesem Stoff nur eine andere Form. Bei Gott ist das anders . Er braucht keinen Stoff.

Er gibt dem, was er schafft, das Dasein. Er macht, daß es da ist. Sein Schaffen ist keine Formgebung, es geht auf das, was kein Mensch schaffen kann: es geht auf das Sein.

Weil Gott keinen Stoff benötigt, aus dem er schafft, spricht man von einer Schöpfung aus dem Nichts. Die Erschaffung von Himmel und Erde läßt sich nicht nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung erklären. Gott ist nicht die Ursache der Welt. Er ist ihr Schöpfer, der alles in höchster Freiheit erschaffen hat.

GOTT HAT ALLES AUS DEM NICHTS ERSCHAFFEN (2 Makk 7,28)

*

die Schöpfung von innen umfassend

Noch in einer anderen Hinsicht unterscheidet sich Gottes Schaffen von dem des Menschen. Der Töpfer macht einen Topf, stellt ihn weg und verkauft ihn. Gott erschafft, indem er sein Werk in sich hineinnimmt, es innerlich so umfaßt und durchdringt, daß es nicht anders als sein kann. Zwar wird dieses Geschöpf nicht mit Gott eins. Es hat seine eigene selbständige Existenz. Aber es ist jeden Augenblick von Gott umfaßt, nicht von außen, so wie wir ein Glas umfassen, damit es nicht zu Boden fällt und zerbricht. Gott umfaßt alles, was er geschaffen, von innen her, indem er alles, was er schafft, in jedem Augenblick im Sein erhält. Gott ist allem, was er geschaffen hat, zuinnerst gegenwärtig.

IN GOTT LEBEN WIR, BEWEGEN WIR UNS UND SIND WIR (Apg 17,28)

*

in jedem Augenblick ihres Daseins

Der erste Satz der Heiligen Schrift scheint ein vergangenes Geschehen auszudrücken: Gott schuf. Alle Übersetzungen geben ihn in der Form der Vergangenheit wieder, die deutsche sogar in jener, die keinen Bezug mehr zur Gegenwart hat. Die Erschaffung von Himmel und Erde scheint also in der tiefsten Vergangenheit geschehen zu sein und etwas über den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu berichten.

Der hebräische Urtext fordert diese Übersetzung nicht. Das semitische Zeitwort ist zunächst kein Zeitwort in unserem Sinn. Es stellt lediglich das Bestehen jenes Begriffes fest, den die Wortwurzel zum Ausdruck bringt, im Falle des ersten Satzes ein Tun, das ausschließlich Gott zukommt. Über die Zeit sagt das Wort nichts aus. Man könnte es genau so in die Gegenwart übersetzen: Gott schafft. Daß dies den Sinn richtig trifft, wird durch das Neue Testament bestätigt, wenn Christus sagt: »Mein Vater wirkt bis jetzt« (Joh 5,17).

Die herkömmliche Übersetzung wurde offenbar wegen des ersten Wortes »Im Anfang« gewählt. Man verstand dies als zeitlichen Beginn. Die Formgeschichte hat uns einer solchen Deutung gegenüber behutsamer gemacht. Sie konnte verschiedene Schichten im ersten Buch der Heiligen Schrift nachweisen, die erst nachträglich zusammenredigiert wurden. Damit wurde das Redaktionsprinzip deutlich, nach dem die verschiedenen Teile zu einer Einheit verbunden wurden. Der »Redakteur« wollte dem Bericht über die Geschichte Gottes mit Israel, der mit Kapitel 11,10 des Buches Genesis beginnt, eine Einleitung vorausschicken, in der er zeigen wollte, daß der Gott Israels kein anderer ist als der Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat. Das »Im

Anfang« bedeutet also keinen Bericht über den zeitlichen Anfang der Welt. Man könnte den ersten Satz, gewiß weniger schön, auch so übersetzen: »Vorwort zur Geschichte Israels: Gott schafft Himmel und Erde.« Der erste Satz läßt das Leitmotiv anklingen, das als Thema die gesamte Geschichte Israels durchzieht, um im Neuen Testament in seiner Großartigkeit voll entfaltet zu werden.

Die in der Redaktionsgeschichte des Buches Genesis zum Ausdruck kommende Erkenntnis ist von grundlegender Bedeutung. Sie ist um so gewichtiger, als davon kein Aufhebens gemacht, sie vielmehr geradezu als Selbstverständlichkeit behandelt wird, über die kein Wort zu verlieren ist: Die Geschichte der Menschen steht in der Ordnung der Schöpfung, die jeden Augenblick von Gott erschaffen wird. Wer an ihrem großen Thema vorbeimusiziert, zerstört ihre Harmonie.

Ein Zweites macht die Redaktionsgeschichte deutlich: Der Sinn der Geschichte ist nicht, wie der Marxismus meint, die Religion allmählich verschwinden zu lassen. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Jeder Versuch, die Religion zu ersetzen, wendet sich gegen die Schöpfung und damit gegen den Menschen. An ihre Stelle tritt die reine Rationalität, die den Menschen zum Versuchsfeld für das macht, was »man kann«.

Der allmächtige Gott ist

Nicht nur die Welt wird von Gott erschaffen, auch der Himmel. »Himmel und Erde«, das ist nur ein stärkerer Ausdruck für »alles«. Nichts, was ist und was nicht Gott ist, ist ungeschaffen. Alles verdankt ihm seine Existenz. In dem Wort ›Himmel‹ ist vor allem das eingeschlossen und ausgesagt, was über die sichtbare Welt des Menschen hinausgeht, das Unsichtbare, das der Mensch mit seinen leiblichen Augen nicht sieht, von dem er jedoch mit untrüglicher Gewißheit weiß, daß es eine Welt des Geistes ist, zu der er gehört, auch wenn er mit seinem Leib der sichtbaren Welt zuzuschreiben ist.

Wenn die Heilige Schrift mit so großem Nachdruck sagt, daß ›alles‹ von Gott geschaffen ist, dann sagt sie damit, daß es kein zweites Prinzip des Anfangs neben Gott gibt, schon gar nicht ein böses. Das Böse, so sagt sie, ist nicht festgeschrieben in der Welt. Denn »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,31). Daran muß jede rationale Ableitung des Bösen aus einem ersten Prinzip scheitern. Der manichäische, sich durch alle Jahrhunderte hindurchziehende Dualismus des guten und des bösen Prinzips ist zu einfältig. Der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, widersteht der auf jegliche Unterscheidung verzichtenden Zuteilung von Gut und Bös, die sich immer in der Geschichte mit dem Mantel hoher Moralität umgibt und beansprucht, allein, unter Ausschluß aller anderen, das Gott Wohlgefällige und Richtige zu tun und im erleuchteten Geist den Dingen auf den Grund zu gehen. Dieser Irrtum ist der verhängnisvollste in der Geschichte der Menschheit.

Der Gott, der Himmel und Erde erschafft, teilt seine Macht nicht mit irgend jemand anderem. Er ist der »Gott über den Göttern und der Herr über den Herren« und doch »euer Gott«, Israels Gott und unser aller Gott (Deut 10,17). Er ist der allmächtige Gott, der niemand neben sich hat, der groß über allem ist. Er ist »der Herr«.

der liebende Gott

Bevor irgendein Mensch diesen Gott verherrlicht, verherrlicht er sich selbst in den wunderbaren Weisen seiner Führung und Fügung für den Menschen (Ex 14,4). Von seiner Herrlichkeit ist die Erde erfüllt (Num 14,21). Neben diesem Gott hat kein anderer Platz. Darum wird er im Alten Testament auch der »eifernde« Gott genannt. Der Ausdruck besagt nicht, daß Gott Angst hätte, seine Stellung zu verlieren. Neid

und Eifersucht im menschlichen Sinn sind ihm fremd. Der Ausdruck ist der unbeholfene Versuch zu sagen, daß Gott der Gott einer leidenschaftlichen Liebe ist, die Antwort von seiten des Menschen fordert. »Du sollst ganz und gar des Herrn deines Gottes sein« (Dtn 18,13). Israel folgte dieser Forderung, vielleicht müßte man besser sagen, versuchte zu folgen, mit dem großartigsten Morgengebet, das bis heute jeder Jude betet, um damit sein Tagwerk zu weihen: »Höre Israel! Jahwe, unser Gott, ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,4f.).

GROSS IST DEINE HERRLICHKEIT (Gloria der Messe)

❃

Der dreifaltige Gott

Nicht geschaffen, alles andere erschaffend, ist Gott der eigene Grund seiner Existenz. Er ist. Das ist ein dürres Wort für das unbegreifliche Wort: »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,16). Vor der Erschaffung von Himmel und Erde, »ehe noch die Berge geboren wurden und Erde und Festland in Wehen lagen« (Ps 90,2), sind die drei göttlichen Personen in einer Liebe verbunden, die kein Maß kennt, in einer Gemeinschaft, deren Miteinander immer neu erfahren wird. Gott ist: das muß richtig heißen: »Der Vater liebt den Sohn« (Joh 3,35) im Heiligen Geist als dem Band der Liebe, der mit Vater und Sohn wesenseins verbunden ist (Joh 14,26). Gott ist: das muß richtig heißen: »Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes« (2 Kor 13,13). Nichts weiter.

ewig in seiner Liebe

Er ist ohne Anfang und Ende. Er ist. Man kann auch sagen: er ist ewig. Ewig sein bedeutet nicht von unendlich langer Dauer sein. Das wäre langweilig. Die Ewigkeit Gottes hat mit Zeit nichts zu tun. Gott ist über die Zeit erhaben. Er ist, als unsere Vorväter waren, er ist jetzt, da wir leben, er ist, wenn späte Nachkommen von uns leben werden. Alle Generationen leben vor ihm, er ist allen gegenwärtig. »Seit Ewigkeit« erweist er den Menschen seine Huld (Ps 25,6), und »die Pläne seines Herzens sind von Generation zu Generation« (Ps 33,11). Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, unser Gott und der unserer Kinder, für keinen mehr, für keinen weniger. Seine Pläne dauern nicht, sie sind heute so wie gestern und morgen; immer neu, nie alt sind sie Verheißungen der Zukunft. Er weiß alles voraus, aber das Morgen ist für ihn keine Zukunft. Er ist. Alles andere in dieser Welt ist dem Werden und Vergehen unterworfen. Er weiß, was wir morgen tun, und kennt die Folgen unseres Tuns, schon jetzt, da wir noch tausend Möglichkeiten haben, so oder so zu handeln. »Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, der verging, gleich einer Wache in der Nacht« (Ps 90,4).

unerschütterlich treu

Gott ist, nicht einmal mehr, nicht einmal weniger, er ist unerschütterlich in sich, nicht wie ein lebloser Stein oder ein stumpfer träger Geist dahindösend. Er ist hellste Wachheit. Er hat die Strukturen der Welt und des Lebens erdacht: »Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt« (Ps 104,2). Was wir erst mühsam errechnen und nachzukonstruieren versuchen, hat er leicht getan, wie Nomaden ein Zelt aufschlagen. Niemand von uns hätte dieses Himmelszelt erfinden können; wir finden es nur, wenn wir seinen Spuren mühsam nachgehen. Nur so entdecken wir die Welt.

Er ist der »lebendige Gott, der ewige König« (Jer 10,10). Er ist die »Quelle des Lebens« (Ps 36,10), eines reichen, nie versiegenden Lebens, das unverfälscht, treu zu sich selbst, sich immer bewährt, unerschütterlich ist wie die Wahrheit. Auf diesen Gott kann man sich verlassen. Unverbrüchlich treu, steht er zu seinem Wort (Röm 11,29). »Schild und Schutz sind dir seine Treue« (Ps 91,4). So steht er hinter jedem einzelnen. Nie und in keinem Augenblick läßt er ihn los. Noch in der schlimmsten Situation gilt das Wort des Psalms: »Sende dein Licht und deine Treue, sie mögen mich leiten, mich bringen zu deinem heiligen Berg und zu deinen Wohnungen« (Ps 43,3). Sie sind des Menschen Weggenossen, so wirr und irr er gehen mag. Wie die steilen, oft senkrechten Höhen des judäischen Berglandes den Bewohnern Schutz vor den Angriffen boten, so ist Gott denen, die sich an ihn halten, Fels, Burg und Zuflucht. Berge verwittern in Regen und Sturm, Burgen fallen und werden zerstört. Unzerstörbar ist die Liebe Gottes; ihr kann auch die Untreue des Menschen nichts anhaben.

als das Herz der Dinge

Nicht geschaffen, übersteigt Gott alles; alles erschaffend, wirkt er in allem. Jenseits von allem Geschaffenen, ist er das Herz aller Dinge. Gott thront nicht irgendwo im Himmel über den Wolken, so daß ihn eines Tages, wenn auch in ferner Zukunft, Raumfahrer entdecken könnten. Wer ihn nicht mitten in der Welt findet, wird auch überm Sternenzelt an ihm vorbeifliegen. Grenzenlos, ist er eingegrenzt im kleinsten Atomkern. Wer ihn transzendent nennt, jenseitig, muß ihn zugleich immanent nennen, inwendig. Er ist uns innerlicher, als wir uns selbst sind. Gott ist überall in der Welt gegenwärtig, in jedem Atom, in jedem Stein, in jeder Pflanze, in jedem Tier, in jedem Menschen. Alles, was ist, der gesamte Kosmos und der Kosmos im kleinen, existiert nur, weil Gott im Ganzen und in jedem noch so kleinen Teil gegenwärtig ist, gegenwärtig nicht wie ein alles durchdringendes Fluidum, gegenwärtig als der erkennende, liebende und wirkende Gott, nicht mit einem Teil in einem Teil, sondern als der eine Ganze in jedem Teil und im Ganzen. »Wohin könnte ich gehen vor deinem Geist, wohin fliehen vor deinem Angesicht? Stiege ich zum Himmel empor – so bist du dort; machte ich ein Lager in der Unterwelt – so bist du auch hier! Würde ich die Schwingen der Morgenröte erheben, und ließe ich mich nieder am äußersten Meer – so würde selbst dort deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen« (Ps 139,7ff.).

ist der einzige Gott

Ein solcher Gott ist nicht ein Gott neben anderen. Er ist der einzige Gott, der Einzigartige. Seine Fülle wäre nicht unendlich, gäbe es neben ihm einen anderen. Würde ihm doch alles fehlen, worin sich der andere von ihm unterscheidet. Seine Fülle ist höchste Einheit und Einfachheit. Er ist nicht wie ein Mensch (Hos 11,9), einmal gütig, einmal gerecht, der vergißt und dann wieder daran denkt, der vieles hintereinander denkt und umdenkt, tut und wieder anders handelt. Seine Güte ist die Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit seine Strenge, sein Verzeihen sein Bestrafen. Keine seiner Eigenschaften kann gegen die andere ausgespielt werden. Jede ist er selbst, alle sind eins mit ihm, keine ist nur ein Teil von ihm. Er übt nicht Gerechtigkeit, er ist die Gerechtigkeit. Er lebt nicht in der Wahrheit, er ist die Wahrheit. Er hat nicht Liebe, er ist die Liebe. Es gibt nichts Gutes und Schönes in der Welt, das er nicht in unendlicher Fülle wäre. Er ist in jeder Hinsicht der einzigartige Gott.

Der Monotheismus ist nicht, wie Friedrich Engels meinte, Ausdruck der fortschreitenden Vereinheitlichung der Herrschaftsverhältnisse dieser Welt. In Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt, wie die Geschichte Israels zeigt, das an seinem Eingottglauben

aus vielen Stämmen ein Volk wurde und sich in seiner Diaspora bis auf den heutigen Tag als ein Volk versteht.

UNSER GOTT IST EINZIG. DU SOLLST DEN HERRN, DEINEN GOTT, LIEBEN MIT GANZEM HERZEN, MIT GANZER SEELE UND MIT GANZER KRAFT (Dtn 6,4f.; Lk 10,27)

*

Das Reden von Gott

Vielleicht ist der Eindruck entstanden, als wisse die Kirche genau Bescheid über Gott und als könne man aus dem Begriff ›Gott‹ alles Wissenswerte über Gottes Sein und Eigenschaften ableiten. In einer der wundersamsten Beichten, die je ein Mensch abgelegt hat, schreibt Augustinus von Hippo (354-430), nachdem er des längeren über Gott geredet hat: »Was sagt denn irgendein Mensch, wenn er von Dir etwas sagt? Aber wehe denen, die da schweigen wollten über Dich, wo auch die Redseligen noch Stumme sind.«

analog

Das Reden von Gott muß von diesem Stummsein durchzittert sein. Je tiefer ein Mensch Gott erkennt, um so schwerer fällt ihm, davon zu reden. Nachdem Ijob lange mit seinen Freunden über Gott geredet und anschließend mit ihm allein gesprochen hatte, bekennt er: »Ich habe im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind« (Ijob 42,3). »Unsagbare Worte, die kein Mensch aussprechen kann«, hat Paulus in einer mystischen Verzückung gehört (2 Kor 12,3). Von Gott so reden, daß das Ausgesprochene das Unaussprechliche hörbar macht, heißt analog von Gott reden. So besagt der Satz ›Gott erkennt‹, daß Gott wirklich das hat, was wir Erkenntnis nennen. Der Satz ist nicht einfach nichtssagend. Freilich ist damit Art und Ausmaß der göttlichen Erkenntnis nicht erfaßt. Man würde den Satz falsch verstehen, wenn man die Erkenntnis Gottes nach Art menschlicher Erkenntnis begriffe. Er bleibt falsch, wenn man die göttliche Erkenntnis nur als eine Steigerung menschlicher Erkenntnis ansähe, die auf der Linie bleibt, auf der es auch unter Menschen verschieden große Erkenntnisse gibt. Gott erkennt. Doch ist seine Erkenntnis in Art und Ausmaß unserem Erkennen ganz und gar unähnlich. Genauer müßte man wohl sagen: Unser Erkennen ist dem seinen ganz und gar unähnlich, so wie Jesus das Gutsein zunächst allein von Gott aussagt (Mt 19,17). Gott ist Erkennen, wir mühen uns um Erkenntnis.

Das analoge Reden von Gott ist nur möglich, weil Gott seiner Schöpfung und damit auch dem Menschen Anteil an seinem Sein gibt. Deshalb ist das geschöpfliche Sein mit seinen positiven Eigenschaften ein Abbild des göttlichen Seins, ein sehr begrenztes Abbild, das unendlich hinter Gott zurückbleibt. Es ist ihm ähnlich und doch wieder unähnlich. Deshalb ist alles, was Menschen von Gott sagen, nur analog, nie im gleichen Sinn zu verstehen. Als analoge Aussagen über Gott sind sie wahr. Das ist keine Wortklauberei. Es macht nur deutlich, wie schwer es ist, von Gott zu reden, und wie behutsam es zu geschehen hat.

in Bildern

Noch weniger als auf Begriffe kann das Reden von Gott auf Bilder und Gleichnisse verzichten, in denen sich Zusammenhänge und Beziehungen anschaulicher darstellen lassen als in der abstrakten Begrifflichkeit. Um das Unsagbare auszudrücken, hat Jesus von Nazaret auf Bilder und Gleichnisse zurückgegriffen, die ihrer Natur nach auf das Unendliche hin offener sind als strenge Begriffe.

des Mythos

Unter dieser Rücksicht darf auch der Mythos nicht einfach als veraltet und an der eigentlichen Wirklichkeit vorbeiredend betrachtet werden. Gerade die tiefsten, begrifflich kaum zu fassenden Daseinsfragen lassen sich in den gewaltigen, dem Mythos zur Verfügung stehenden Bildern nicht selten einprägsamer ausdrücken als in Begriffen. So scheut sich die Offenbarung nicht, die Tatsache der Erschaffung der Welt durch Gott in der Form des Mythos auszusagen. Daß dieser eine Offenbarung enthält, wird freilich nicht durch eine literarische Analyse mythologischer Rede erkannt, sondern durch den Geist der Offenbarung.

GLOSSEN

IN DEN LETZTEN JAHREN HAT SICH in der katholischen Kirche des deutschen Sprachraumes das Wort »Gemeinde« epidemisch ausgebreitet. Vor allem das Meßbuch, viele Verlautbarungen der Ordinariate sowie eine bestimmte Gattung theologischer Literatur verhalfen diesem Begriff zu einem Sieg, den vor zwanzig Jahren noch niemand vermutet hätte. Zwar hatte am 16. September 1968 der Kirchenhistoriker Hubert Jedin in einer Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz gefordert, es müsse Sorge getragen werden, daß »Liturgie nicht «freie Gestaltung» einer Gemeindeversammlung, sondern von der Kirche geordneter Dienst Gottes ist«, aber solche Appelle fielen kaum auf fruchtbaren Boden. 1984 mußte die Glaubenskongregation sich gegen die schon spürbaren Folgen der jahrelangen falschen Unterweisung über das Sakrament der Priesterweihe richten und feststellen, daß eine »Gemeinde« nicht den Priester ersetzen könne. Wo mehr von Kirche die Rede ist, wird auch mehr die rechtliche und sakramentale Ordnung der Kirche gesehen und betont. Wenn mehr von »Gemeinde« gesprochen wird, kommen solche Schlagwörter auf, wie »Recht der Gemeinde auf Eucharistie« oder »Gemeindevorsteher«, während Begriff und Wort »Priester« zurückgedrängt sind. Begriffe, die sich schnell verbreiten und dann in aller Munde sind, sind mit großer Vorsicht zu betrachten. Der Begriff »Gemeinde« ist in seinem heutigen allgemeinen Sprachgebrauch in der katholischen Kirche nicht definiert. Er reicht in seiner Bedeutung weit; er kann als Synonym für »Pfarre« gebraucht werden und auch als bewußter Ersatz für das Wort »Kirche« Verwendung finden. Auf jeden Fall sind die theologischen Implikationen zu klären. Nicht alle, die undifferenziert diesen schillernden Begriff benutzen, möchten ihn als Schlagwort gebrauchen, obwohl die Eindeutigkeit des Denkens im Bereich der Glaubensverkündigung notwendig ist. Mit der Art, wie heute weiteste Teile des Klerus und noch mehr der Laientheologen den Begriff »Gemeinde« anwenden, läßt sich nur der Gebrauch von Schlagwörtern vergleichen. Oft haben in der Kirchengeschichte Schlagwörter weite Teile der Catholica beherrscht. Zu erinnern ist an das Schlagwort »Jesuitismus« und an den Vorwurf des »Ultramontanismus« sowie an das Wort »Hexe«. Es gehört zu den selbstverständlichen Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie, sich mit Schlagwörtern und falschen Alternativen auseinanderzusetzen. Wir alle haben noch das Schlagwort »Schwangerschaftsunterbrechung« in den Ohren, und wir wissen, welch verheerende Folgen dieses Wort in der westlichen Welt hat.

Schlagwörter sind gefährlich: politisch, gesellschaftlich und vor allem kirchlich! Denn die Glaubenslehre, die in Treue zum kirchlichen Glauben steht, verträgt keine Schlagwörter.

Wenn hier behauptet wird, daß das Wort »Gemeinde« – so wie es heute in weiten Teilen der Kirche benutzt wird – ein Schlagwort ist, so soll nicht übersehen werden, daß die Bemühungen um eine Verlebendigung der Pfarreien im Sinne von »Gemeinde« durchaus bejaht werden. Aber es ist doch so wie Hermann Josef Lauter sagt: »Kirche ist mehr als Gemeinde.« Mißtrauen allerdings ist da angebracht, wo Kirche nicht mehr die erste Rolle spielt und statt dessen der »Gemeinde« eine Aufgabe zugeteilt wird, die sich kaum mehr mit dem überlieferten Glauben in Einklang bringen läßt.

1. Das Wort »Gemeinde« meint im deutschen Sprachgebrauch in erster Linie eine öffentlich-rechtliche Körperschaft mit eigenen Aufgaben und Befugnissen sowie mit Selbstverwaltung. Damit ist die politische Kommune gemeint, wobei zwischen Stadt und Gemeinde in Deutschland unterschieden wird.

2. Im evangelischen Raum bedeutet Gemeinde – ohne den Zusatz »Kirchen«gemeinde – die unterste Einheit der kirchlichen Verwaltung. Der Gemeinde steht der Pfarrer und das Presbyterium vor.

3. Erst durch die Bibelübertragung Martin Luthers ist das Wort »Gemeinde« im Bereich der Kirche weit verbreitet worden. Paul Hak-

ker sagt: »Luther sah im Wort Kirche das ausgedrückt, was er ablehnen wollte – die Catholica der Überlieferung.« Die Bibelübersetzung des Reformators »war zugleich eine Interpretation des Textes im Sinne seiner theologischen Anschauungen«. Vor der Lutherübersetzung der Heiligen Schrift gab es im deutschen Sprachraum bereits 18 andere Übersetzungen. Der Wittenberger Bibelprofessor kam mit dem Wort »ekklesia« des griechischen Urtextes nicht klar. »Luther hat das deutsche Wort Kirche nicht geliebt . . .: In der Übersetzung des Neuen Testamentes hat er es überall durch Gemeinde (Gemeine) ersetzt, in der Credoauslegung des Kleinen Katechismus durch den mehr politischen Begriff Christenheit«. Zwischen Kirche und Ortskirche ist im Sprachgebrauch der Bibel auf jeden Fall zu unterscheiden.

4. Nicht direkt über die Lutherbibel, sondern mehr durch katholische Bibelausgaben, die sich dem Wortgebrauch Luthers angeschlossen haben, wurde das Wort »Gemeinde« im katholischen Raum Allgemeingut. Entgegen dem griechischen Text wurde nicht selten auch dann von »Gemeinde« gesprochen, wenn es dafür im Urtext keinen Hinweis gab. Dies war oft der Fall bei Überschriften der Paulusbriefe, z. B. »Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde der Römer«. In nicht wenigen Ausgaben des NT nennen die Kapitelüberschriften das Wort »Gemeinde«, auch wenn es sich nicht im Text findet. Dann könnte anstatt von »Gemeinde« auch von »Kirche« oder »Gläubigen« die Rede sein.

5. Ist es nicht gleichgültig, ob von »Gemeinde« oder von »Kirche« die Rede ist? Ist es nicht gleichgültig, daß katholische Christen und evangelische Gläubige den Begriff »Gemeinde« verwenden?

Es ist wichtig, daß die Begriffe, die für Glaubensgegenstände gebraucht werden, auch wirklich den Sinn treffen, der gemeint ist. Otto Knoch findet in der ausschließlichen Verwendung des Begriffes »Gemeinde« für »ekklesia« im NT einen Hinweis auf ein spiritualistisches Kirchenverständnis in der revidierten Lutherbibel. Es geht nicht um Begriffe, es geht hinter diesen Begriffen entscheidend um Inhalte.

Für die revidierte NT-Ausgabe der Lutherbibel gilt in erhöhtem Maße, was unter 4. für weite Teile der katholischen Bibelausgaben festgestellt wurde. Die Zwischenüberschriften gebrauchen oft das Wort »Gemeinde«, obwohl der Begriff im Text nicht vorkommt (z. B. 2 Thess 3,1-5; Röm 12, 3-8; hier steht Vers 8 im Deutschen »Gemeinde«, obwohl der griechische Text nichts davon weiß; Mt 18,15-20: »Zurechtweisung und Gebet in der Gemeinde« usw.). Ist die neue Ausgabe des Luther-NT wirklich ein ökumenischer Beitrag? Wird hier nicht sogar hinter die Einheitsübersetzung zurückgegangen?

Wenn es wahr ist, daß das Wort »Kirche« aus theologischen Gründen vermieden wird – selbst in der Revision im Zeitalter des Ökumenismus –, dann stellt sich die Frage, ob mit dem Begriff »Gemeinde«, wenn er in der katholischen Kirche gebraucht wird, nicht ein evangelisches Kirchenverständnis durchgesetzt werden soll?

6. Das neue Kirchenrecht kennt weder im verbindlichen lateinischen Text noch in der deutschen Übersetzung den Begriff »Gemeinde« für Pfarrei *(parochia)*. Auch der Heilige Vater hat in seiner Rede vor den Mitgliedern der Kleruskongregation die Bedeutung der Pfarrei herausgestellt.

7. Das lateinische Missale Romanum von 1970 kennt den Begriff »Gemeinde« nicht. Dagegen übersetzt die deutsche Ausgabe fleißig die Begriffe »populus« oder »familia« mit »Gemeinde«. »plebs sancta« ist eine »heilige Gemeinde« (Art. 62 der Institutio), »missa cum populo« ist eine »Meßfeier mit Gemeinde«. In Art. 273 heißt »loca fidelium« zunächst »Raum der Gemeinde«, dann aber richtig »Plätze der Gläubigen«.

Der lateinische Text »De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi« kennt den Begriff »Gemeinde« nicht. Dagegen kennt der »Ordo exsequiarum« (1969) den Begriff »communitas christiana«, das mit »christliche Gemeinde« oder auch mit »christliche Gemeinschaft bzw. Kommunität« richtig übersetzt wird (Art. 13,16 und öfter). Ebenfalls der »Ordo Baptismi Parvulorum« (1969) spricht in Nr. 41 von »communitas christiana« und erwähnt aber auch in Nr. 59 »fides Ecclesiae«.

Das »Lektionar für Gottesdienste mit Kindern« überschreibt die Perikopen 124-153 mit

dem Schlagwort »Gemeinde«, obwohl dieses Wort in den meisten Bibeltexten nicht zu finden ist.

8. In einer Zeit, in der Kirchengründung, Hierarchie und Papsttum selbst von katholischen Theologen heftig hinterfragt werden, kann das Wort »Gemeinde« nicht den überlieferten katholischen Glauben schützen.

9. Das Vatikanum II, das nicht den Begriff »Gemeinde« kennt, wie er heute schlagwortartig benutzt wird, betonte zu Recht den Gemeinschaftscharakter der Kirche. Das »Allgemeine Katechetische Direktorium« kann auch in Art. 66 sagen: »Die Kirche ist Gemeinschaft«. Dieses »Grunddokument der Katechese« kommt ohne den Begriff »Gemeinde« aus. Man kann Menschen Kirche ohne den Begriff »Gemeinde« vermitteln – wie es die jahrhundertealte Tradition beweist.

10. Es sei auf zwei Beispiele von Glaubensbüchern verwiesen, die Kirche und »Gemeinde« ausgewogen beschreiben. Zunächst handelt die »Botschaft des Glaubens« von der Tatsache, daß Christen in Gemeinden leben. In dem Kapitel kommt die hierarchische Gliederung der Kirche klar zum Ausdruck. Bistum, Pfarrgemeinde und Pfarrkirche werden sachlich richtig dargestellt.

Wenn es dort heißt: »Die Pfarrgemeinde wird vom Pfarrer geleitet«, ist dies wichtig – gerade in der heutigen Zeit. Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat haben nur beratende und unterstützende Aufgaben. Sehr schön heißt es: »Mittelpunkt der Pfarrgemeinde ist die Pfarrkirche.« Die Eucharistie, das Sakrament der Einheit, ist als Mittelpunkt aller Arbeit im Reiche Gottes gesehen. Doch auch das Wort »Gemeinde« darf in dem sprachlich ausgewogenen Text Verwendung finden: » . . . an den Wänden der Kirche wurden die zwölf Apostelkreuze gesalbt, um die Gemeinde ständig daran zu erinnern, daß sie auf dem Glauben der Apostel aufgebaut ist.« »Gemeinde« bedeutet hier nicht Gegensatz zu Kirche bzw. zur »Amtskirche«.

Auch Willi Hoffsümmers Katechismus »Glaube trägt« kann die Kirche positiv darstellen, ohne auf den Begriff »Gemeinde« zurückgreifen zu müssen. Das Bild auf S. 55 »Wir alle sind Kirche« zeigt die Dimensionen der Weltkirche, des Bistums und der Pfarrei. Sogar das »sentire cum ecclesia« kommt ausführlich zur Sprache, was um so mehr zählt, als diese Tugend heute wenig beachtet wird. Doch auch der Gemeinschaftsaspekt von Kirche findet seine Darstellung. Jesus »wußte: Allein schafft es keiner; nur in einer Gemeinschaft kann der Schwache durch den Starken gestützt werden«. Hier könnte auch das Wort »Gemeinde« gebraucht werden, ohne es als Gegensatz zur Kirche ansehen zu müssen. Es hat sich gezeigt, daß es heute positive Entwürfe gibt, Kindern und Jugendlichen Kirche nahezubringen, ohne gleich einseitig nur »Gemeinde« zu favorisieren.

11. Heute wird oft vom »Gemeindezentrum« (früher: Jugendheim) gesprochen. Es ist erlaubt, zu fragen: Ist nicht der Altar Mitte der Pfarrei? Die Kirche ist das »Zentrum der Gemeinde« oder nicht?

12. In der letzten Zeit wird die Problematik der »priesterlosen Gemeinden« heftig diskutiert. Es heißt immer wieder, jede »Gemeinde« müsse einen Priester haben. Zu den Zeiten, da es noch keine Autos gab, nahmen unsere gläubigen Vorfahren lange Wege in Kauf, um ein heiliges Meßopfer mitzufeiern. Heute muß die Kirche gegenüber sein, sonst kann man angeblich den Menschen nicht mehr den Besuch der Sonntagsmesse zumuten.

13. Wenn heute gesagt wird, nicht mehr in jeder »Gemeinde« könne an Sonntagen eine Eucharistiefeier zelebriert werden, dann muß auch die Frage nach den Werktagsmessen gestellt werden. Ist es überhaupt richtig, im Zusammenhang mit der hl. Messe die »Gemeinde« in den Vordergrund zu schieben und nicht vielmehr den einzelnen Gläubigen, der ein Recht auf das Sakrament hat?

14. Kann das Schlagwort »Gemeinde« den missionarischen Charakter der Kirche ausdrücken? Kann es den Sinn für die Weltkirche schärfen? Geht es nicht mehr um eine Provinzkirche, die aber der Catholica fremd sein muß?

15. Joseph Kardinal Ratzinger schreibt: »Die Heilsfrage ist eine persönliche Frage.« Wenn ich sterbe, wird nicht die Gemeinde mit mir sterben, wenn ich auch vor Gott über meinen Nächsten Rechenschaft ablegen muß. Mein Sterben wird zunächst einmal mein Sterben sein, meine unsterbliche Seele wird per-

sönlich zur Rechenschaft gezogen werden.

Die Verächtlichmachung des Wortes »Rette deine Seele« in vielen pastoralen Vorträgen und die Ausmerzung des Begriffes »Seele« in deutschen liturgischen Büchern haben dazu beigetragen, die »Gemeinde« so überzubetonen, daß leicht der Eindruck entstehen kann, die Kirche sei auf manchen Gebieten einem Kollektivismus verfallen.

Es ist hohe Zeit, das Schlagwort »Gemeinde« – da, wo es wirklich als Schlagwort gebraucht wird – durch den richtigen Begriff »Pfarrei« zu ersetzen.

Falls gar »Gemeinde« als Gegensatz zum Wort »Kirche« benutzt wird, muß um der Reinheit des katholischen Glaubens willen, dieser Mißbrauch beendet werden. Fliehen wir nicht in eine romantische »Gemeinde«, sondern bringen wir wieder Liebe zur Kirche auf. Der Kirchenhistoriker Hubert Jedin sagt: »Wir müssen die Kirche annehmen, so wie sie ist, nicht so, wie sie vielleicht sein könnte und sogar sein sollte, ja wir müssen sie lieben, wie sie ist, denn in ihr ist das Wort Gottes Fleisch geworden.«

Und Karl Adam, der sein Buch über den Katholizismus ohne die Verwendung des Begriffes »Gemeinde« geschrieben hat, mahnt uns: »Der Katholik begehrt keine Ideal- oder Ästhetenkirche, keine Gralsburg auf Erden. Ist auch seine Mutter von langer Wanderung bestaubt, ist auch ihr Antlitz von Sorge und Not durchfurcht – es ist doch seine Mutter. In ihrem Herzen flammt die alte Liebe. Aus ihrem Auge strahlt der alte Glaube. Von ihrer Hand strömt immerfort der alte Segen. Was wäre der Himmel ohne Gott? Was wäre die Erde ohne diese Kirche?

Ich glaube eine heilige, katholische und apostolische Kirche.« Joseph Overath

OFFENER BRIEF AN FERNANDO CARdenal.[1] – Nie in meinem Leben hätte ich geglaubt, daß ich Ihnen eines Tages einen Brief wie folgenden mit einer solchen Enttäuschung schreiben würde.

Nie hätte man geglaubt, daß ein Lehrmeister moralischer und religiöser Prinzipien, der versucht, einem den Weg zu einem geradlinigen und den Geboten Gottes entsprechenden Leben zu zeigen, jemals den Weg dieser Prinzipien und dieser Gebote verlassen würde.

Lebhaft erinnere ich mich Ihres größten Traums und Ihres Ideals, von Tag zu Tag ein besser werdender Priester von Gott, für Gott und mit Gott zu sein.

Ich erinnere mich, wie Sie mir von dem Gehorsam gegenüber der heiligen Kirche und dem Heiligen Vater, den Sie damals noch als den Stellvertreter Jesu Christi auf Erden anerkannten, sprachen. Heute erscheint es mir als eine Lüge, daß der gleiche, der mir von jenen Dingen sprach, derjenige sein sollte, der Vizedirektor und Beauftragte der Sandinistischen Jugend ist, der Jugend, die auf vulgärste und blasphemischste Weise die Ankunft des Heiligen Vaters in Nicaragua boykottieren wollte und die ihn während der hl. Messe niederbuhte und dabei weder den Hl. Vater . . . noch das hl. Meßopfer respektierte . . .

Die Art, wie diese von Ihnen geleitete oder mitgeleitete, jedenfalls »geistig betreute« Gruppierung Jugendlicher die hl. Messe unterbrach und den Hl. Vater ausbuhte, ließ mich daran denken, daß sich der Tod Christi wirklich wiederholte und daß diese Jugendliche nicht mehr und nicht weniger als das Volk waren, das auf Pilatus einschrie, Christus zu töten und Barrabas freizulassen. Der Hl. Vater mußte schweigen (Christus schwieg) und die Sandinisten redeten (Barrabas wurde freigelassen) . . . Ich bitte Sie, kommen Sie mir nicht, daß Sie damit nichts zu tun hatten.

Wenn Sie damit wirklich nicht einverstanden waren, dann hätten Sie augenblicklich und öffentlich dazwischentreten müssen, und wenn man dem Hl. Vater seitens der Sandinistischen Jugend keine Entschuldigung vorbrachte, dann hätten Sie persönlich die Konsequenzen ziehen und von ihrem Posten zurücktreten müssen, weil Sie als Mentor dieser Jugendlichen sich genau so oder mehr noch schuldig machten; denn Sie wissen, daß der, der schweigt, billigt, und Sie haben geschwiegen. Ich erinnere mich nicht bis dato gehört oder gelesen zu haben, daß Sie Protest eingelegt hätten gegen das, was »Ihre« Jugendlichen getan haben.

Ich erinnere mich an meinen letzten Besuch

bei Ihnen 1981, wobei ich Ihnen alle Untaten der Sandinisten unterbreitete, die Sie aber leugneten, und ich Ihnen sagte, daß Sie mißbraucht werden, was Sie Ihrerseits verneinten, wobei Sie sagten, daß Sie niemals etwas tun würden, was gegen Ihre Prinzipien oder gegen den Willen Gottes verstoßen würde. Damals glaubte ich Ihnen noch . . . der Verrat eines Lehrmeisters trifft sehr hart! Sie sagten mir, daß ich, wenn ich Unrecht sähe, dies Ihnen doch mitteilen möchte.

Das einzige, was ich denken kann, ist, daß Sie blind geworden sind . . . die andere Möglichkeit wäre die, die mir so oft gesagt wurde, die ich Einfältige aber von Ihnen nicht glauben konnte: daß die Macht die Menschen verändert.

Und wie Sie sich verändert haben! Ich erinnere mich ganz klar an zwei der für Sie wichtigsten Dinge in Ihrem Priestertum.

Beten: Sie sagten mir, daß das Gebet Sie mit Gott vereint hielt, daß Sie betend die Versuchungen besiegen könnten und daß für Sie die beste Art des Betens die Zelebrierung des Meßopfers sei, der Empfang der Kommunion sei der Empfang des Leibes Christi, und dies erhalte Sie in nächster Nähe des Herrn. Jedoch erinnere ich mich, daß Sie mir während meines Besuches 1981 erzählten, daß Sie, um mit dem Hl. Vater nicht in offenen Konflikt zu geraten, um eine besondere Erlaubnis nachsuchen würden, die Sie während der Ausübung eines politischen Amtes von der Zelebrierung der hl. Messe suspendieren sollte.

In dieser Woche las ich Ihre Erklärungen zu Ihrer Verteidigung. Sie sagen, daß es weder einen Konflikt mit der Kirche noch mit dem Jesuitenorden geben würde, weil Sie diese besondere Erlaubnis seit 1981 besäßen! . . . Das heißt, es sind schon drei Jahre her, die Sie keine Messe mehr feiern – . . . dies ist vielleicht die beste Erklärung für Ihr derzeitiges Betragen.

Gehorsam: Eine weitere wichtige Sache war für Sie der Gehorsam der hl. Kirche und daraus folgend seinem Haupt, dem Hl. Vater, gegenüber. Nicht allein, daß Sie sich an der Kreuzigung des Papstes während des hl. Meßopfers beteiligt haben, sondern jetzt fordern Sie die Kirche heraus, indem Sie sagen, daß diese Kirche *nicht* die Kirche des Volkes sei, und erklären Ihre Mitgliedschaft bei einer sogenannten »Volkskirche«.

Meiner Ansicht nach schulden Sie der Kirche keinen Gehorsam, weil nach »Ihrem Glauben« diese Kirche die Rolle der Kirche Christi nicht mehr erfüllt, und das allein deswegen, weil sie mit Ihren Vorstellungen nicht mehr übereinstimmt. Es ist nicht wichtig, daß der Papst weiterhin der Stellvertreter Christi auf Erden ist, und auch nicht, daß er wohl sich alle diese Jahre durch Gebet in der Nähe Christi hielt, während Sie sich mehr mit »weltlichen und weniger mit göttlichen« Dingen beschäftigten . . . Sie anerkennen ihm keinerlei Autorität mehr zu.

Mich beeindruckte immer das Matthäus-Evangelium dort, wo es vom Weltende spricht. Besonders beschäftigte mich, ob sich wohl zu meinen Lebzeiten Zeichen davon zeigen würden und ob ich fähig sein würde, diese zu erkennen, zu erkennen die falschen Propheten, die Anti-Christen. Es ist die schlimmste Erfahrung meines Lebens, daß derjenige, den ich als meinen Lehrmeister und geistlichen Führer ansah und der so großen Einfluß auf mein Leben und meine christliche Bildung nehmen wollte, sich in einen Anti-Christen verwandelt hat.

Ich kenne die Bedeutung dessen, was ich sage, glauben Sie nicht, daß ich das so leichthin schreibe. Wenn dem so wäre, dann würde mein Inneres nicht so erbeben, so wie es jetzt geschieht, dann würde ich mich nicht in dieser Nähe Gottes fühlen, und, indem ich mich an Sie richte und daran denke, in was Sie sich verwandelt haben, mich in solcher Nähe des Teufels und all seiner Versuchungskünste, in die Sie, einst mein Lehrmeister, gefallen sind. Ja, Sie und all die anderen Priester, die mit Ihnen die hl. Kirche und ihr Haupt, den Hl. Vater, herausfordern, sind die Antichristen, von denen das Evangelium spricht.

Sie sind es, die die Kirche Nicaraguas spalten, die erlauben, daß in Nicaragua die Klassenherrschaft gefördert und ausgenutzt wird. Sie sind es, die mit ihrer Haltung rubrizieren, daß in dem Volk der Haß geschürt wird. Sie sind es, die den Sandinisten die Möglichkeit geben, mit dem Namen und der Person Gottes zu spielen, weil diese ihren barbarischen

Handlungen den Stempel des Segens Gottes aufdrücken möchten. Es ist unglaublich, was ich bei der Erkenntnis fühle, daß Sie, die in einer oder anderen Form einmal mein Leben berührten und mir bei meiner Suche nach Gott behilflich sein wollten, die Antichristen sind, deren Nichterkennen ich so sehr fürchtete.

Wie ist es möglich, so frage ich mich, daß jener Fernando Cardenal, den ich kannte und den ich bewunderte seiner Hingabe und Ideale wegen, seiner Selbstaufopferung für Gott, daß er heute, um sich selbst zu verteidigen und um seinen Durst nach Macht zu rechtfertigen und um seine Ernennung als Minister einer atheistischen Regierung nicht zu gefährden, einer Regierung, die nichts von Menschenrechten weiß, die weder die Liebe zum Nächsten kennt noch an die Familie als Kern der Gesellschaft glaubt, Minister einer Regierung, die den Haß fördert und die nicht einmal anerkennt, daß wir einen Schöpfer haben, dem wir uns schulden und den wir »vor allen anderen Dingen lieben« müssen, daß Sie durch diesen Machthunger fähig sind, so niedere und gemeine Methoden zu verwenden wie die, Priesterkollegen anzuzeigen und anzuklagen, Priester, die vielleicht aus menschlicher Schwäche Versuchungen und Sünden erlegen sind, die sich aber niemals von der Kirche getrennt haben, die nie einen Papst beleidigt haben und noch viel weniger einen Priesterkollegen angezeigt haben.

Wie traurig ist es, daß Sie zu alldem fähig sind und es vorziehen, diese Art Minister zu sein und nicht Minister Gottes.

Beim Lesen erschienen mir Ihre Aussagen unglaublich, in denen Sie sich zu Ihrer Rechtfertigung Ihrer Taten als »marxistischer Christ« bezeichnen. Erklären Sie mir, was Sie damit sagen wollen. Wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, dann waren Sie es, der so oft predigte, was Christsein bedeutet, nämlich zu Christus und seiner Lehre zu stehen. Denn Christus akzeptiere nicht »die Lauen, die Heuchler, die Scheinheiligen«. Christus habe uns immer gesagt: »Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich.« Heute sage ich Ihnen: Auf dieser Seite ist Christus, seine Kirche (nicht die Gebäude, sondern die Millionen von Christen, die lebendige Kirche) und als ihr Haupt der Hl. Vater, der Ihnen im Namen Christi sagt, daß das, was Sie tun, nicht korrekt ist und daß die Kirche Christi es Ihnen nicht erlauben kann, so weiter zu handeln . . . Auf der anderen Seite ist die »andere Kirche«, die kein Haupt hat, keinen Stellvertreter Christi, auf dieser Seite befinden sich die Marxisten-Atheisten, die keinen Gott anerkennen . . . da ist die Macht . . . und ich, die ich Sie so oft über Christus und seine Kirche predigen hörte, fühle mich heute in meinem Recht, Sie zu fragen: Für welche Seite entscheiden Sie sich? Werden Sie wieder ein Christ werden und dem Papst gehorchen . . . oder werden Sie sich von der Macht und dem Ruhm, den Sie als marxistischer-atheistischer Minister erlangen können, vereinnahmen lassen?

Sie haben das Wort. Aber wissen sollten Sie, daß Sie am Ende aller Zeiten das, was Sie heute entscheiden, und den Irrtum, den Sie aus Ihrem Leben gemacht, und das Beispiel, das Sie gegeben, indem Sie eine Sache gepredigt und eine andere gelebt haben, vor Gott verantworten müssen.

Ich lege Wert auf die Feststellung, daß ich nach Jahren und beim Erreichen von mehr Reife bemerke, daß unsere Eltern fast immer recht haben. In der Öffentlichkeit griff ich einmal meinen Vater an, weil ich glaubte, daß er sich täuschte über die Bewegung, der ich anhing, und daß er sich auch täuschte, was Sie und Tito Castillo anbetrifft. Heute möchte ich öffentlich bestätigen, daß mein Vater recht hatte, nicht nur, was die Bewegung anbetrifft, sondern und vor allem was Tito Castillo und was Sie angeht.

Ich weiß, daß er mit seiner väterlichen Liebe mir schon lange vergeben hat, jedoch will ich ihn heute öffentlich um Vergebung bitten.

Ich schicke eine Kopie dieses Schreibens an die Zeitung La Prensa. Ich werde Señor Pablo Antonio Cuadra wie die anderen Male auch diesmal um Veröffentlichung dieses Briefes bitten, mit dem Unterschied, daß ich diesmal absolut überzeugt bin, daß die Sandinisten die Veröffentlichung nicht zulassen werden, denn wenn Somoza ein Monster war, so sind zweifelsohne die Sandinisten seine Meister . . .

Somoza ließ Veröffentlichungen zu, denn dies half seinem Image, zeigte seine demokratische Gesinnung, die er, verglichen mit den

Sandinisten, auch wirklich hatte. Ich weiß ohnehin, daß die Sandinisten außer der Mißachtung der Menschenrechte, vor allem in dem heiligen Recht informiert zu werden, nicht einmal Manns genug sind, um den Mut aufzubringen, das Volk von Nicaragua diesen Brief *ungekürzt* lesen und damit wissen zu lassen, daß jemand, der einmal jene unterstützt hat und an Sie geglaubt hat, heute nur noch Verachtung für beide übrig hat. Sie haben nicht den Mut, das Volk die Tatsachen wissen zu lassen und zu erkennen, was für eine Person sie in ihrem Minister der Erziehung ihrer Kinder haben.

Aber auch wenn dieser Brief nicht veröffentlicht wird, so bleibt doch mein Gewissen ruhig, denn für mein Gewissen habe ich in der Vergangenheit viele Sachen gemacht, und so ist es auch heute mein Gewissen, das mich diesen Brief schreiben ließ.

Ich unterschreibe mit meinem Mädchennamen, weil es mit meinem Mädchennamen geschah, als ich mich gegen meine Familie stellte, um die zu verteidigen, die keine Verteidigung besaßen, und es geschieht mit diesem Namen, daß ich heute meine Stimme erhebe, um Sie anzuklagen und jene um Verzeihung zu bitten. *Tatiana Maria Jerez Solis*

---

1 Mit der Anschrift »P. Fernando Cardenal, Erziehungsministerium Managua/Nicaragua«, erschien am 10. Februar dieses Jahres unter der Rubrik »Unsere Leser haben das Wort« in »La Prensa«, der führenden oppositionellen Zeitung Managuas, der obige Brief.

Jan Ambaum, geboren 1949 in Tegelen (Niederlande), 1975 Priester, lehrt Fundamentaltheologie und Dogmatik am Priesterseminar Rolduc (Kerkrade). Mitglied der niederländisch-flämischen Redaktion der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio.

Everett A. Diederich SJ, geboren 1920 in Greenleaf (Kansas/USA), 1952 Priester, Studien an der Gregoriana (Rom) und in Trier. Lehrt Liturgik und Theologie der Sakramente in St. Mary's College School of Divinity in Kansas (1957-1967); an der St. Louis University School of Divinity (1967-1975); an der Weston School of Theology, Cambridge (Mass.) (1977-1980). Mitglied der Societas Liturgica und der North American Academy of Liturgy. Den Beitrag auf Seite 242 übersetzte aus dem Englischen Oskar Simmel SJ.

Egon Kapellari, geboren 1936 in Leoben (Graz/Seckau), 1961 Priester, Studentenseelsorger in Graz; seit 1982 Bischof des Bistums Gurk in Klagenfurt.

Wayne Teasdale, geboren 1945, lehrt Spiritualität und Geschichte der Christenheit am Hartford Education Program (1974-1979), jetzt an der Fordham-University. Den Beitrag auf Seite 265 übersetzte aus dem Amerikanischen Bettina Halbe.

Joseph Overath, geboren 1950, Priester der Erzdiözese Köln, lebt in Engelskirchen bei Köln.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. 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 Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes ist vom Bonifatius-Verlag Paderborn der Sammelprospekt »Ökumene – im Gespräch bleiben« beigelegt worden.

Das unterscheidend christliche Gebet

Von Hans Urs von Balthasar

Es gibt Bücher genug über das Gebet aller Völker, von den frühesten bis zu den hochentwickelten, und viele der darin gesammelten Gebete sind so schön, daß sie uns Christen, wenigstens wenn wir unser persönliches Beten betrachten, beschämen können. Wenn wir dennoch die Frage nach dem unterscheidend Christlichen in unserem Gebet stellen, so denken wir nicht so sehr an den oft tiefen Mangel unserer persönlichen Gebete als an die unser Versagen übergreifende Form, wie ein Christ innerhalb seiner Kirche und ihrer Liturgie zu beten angewiesen wird. Drei Aspekte dürften sich hier nahelegen, die christliches Beten von dem anderer (auch biblischen) Religionen abhebt.

I

Der erste Aspekt ist der am deutlichsten in die Augen fallende: der trinitarische. Er wird alsogleich im eucharistischen Gebet der Kirche offenbar: Die Kirche fügt sich in das Danksagungsgebet *(eucharistia)* Jesu Christi ein und betet »durch ihn und mit ihm und in ihm« zum Vater und dies wesentlich dadurch, daß sie durch den Heiligen Geist dazu befähigt wird: »Niemand kann sagen: Jesus ist der Herr, außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12,4) und »der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt, aber der Geist tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8,26). Dieser Geist ist uns vom Vater und vom Sohn verliehen, er kennt als Geist Gottes die innern Tiefen Gottes und kann sie uns, wenn wir in ihm und in Christus beten, erschließen (1 Kor 2,10-16). Wir könnten uns fragen, weshalb, da uns dieses Innere Gottes durch den Geist und durch den Sohn schon erschlossen ist, wir überhaupt noch um Einlaß beten sollen. Stehen wir damit nicht schon jenseits des bei allen übrigen Völkern immer vorausgesetzten Abstands zwischen dem allmächtigen Gott und der bedürftigen Kreatur? Aber hier ist es Jesus Christus selbst, der uns die rechte Antwort erteilt. Denn er, der Gottes Sohn ist, betet zum Vater, und wenn er uns beten lehrt und das »Vaterunser« beibringt, dann sicherlich den wesentlichen Gehalt seines eigenen Betens. Er betet als Ganzer, als Gott und als Mensch, zum Vater. Er betet nicht als bloßer Mensch, daß sein eigener göttlicher Wille, der eins ist mit dem des Vaters, auf Erden wie im Himmel geschehe, sondern er betet als der, der er ist, als der Gottmensch, daß der Wille des Vaters geschehe, sein Reich komme, sein Name auf Erden bekannt und verherrlicht werde. Auf einmal werden wir inne, daß Gebet nicht nur eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott ist,

sondern daß Gott selber zu Gott beten kann, daß jede göttliche Person die andern um die Verwirklichung ihres einzigen und gemeinsamen Willens bitten und sie für dessen Erfüllung loben und ihnen dafür danken kann. Wenn wir also durch Jesus Christus und die Verleihung des göttlichen Geistes (schon in Taufe und Firmung) in das innere Leben Gottes einbezogen wurden, sind wir deswegen keineswegs aus der Pflicht – nein: der Gnade und Freude – des Betens entlassen, sondern erst recht darin eingelassen. Nicht als hätten wir als die armen Geschöpfe, die wir sind, nicht über den Abstand unserer Nichtgöttlichkeit hinweg mehr zum allmächtigen und allerbarmenden Gott zu beten (auch Jesus Christus betet durchaus als ein Mensch), aber wir haben durch unser »Versetztsein« aus der »Macht der Finsternis« in das »Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1,13) zugleich jene »Zuversicht« oder »kindliche Unbefangenheit«, fast möchte man sagen Ungeniertheit *(parrhēsía)*, die uns Paulus so oft zuschreibt und zu betätigen anempfiehlt, wie sie Kindern des Hauses erlaubt ist, da sie nicht vor den Zimmern ihrer Eltern zu antichambrieren brauchen wie fremde Besucher oder Diener, sondern jederzeit Zutritt haben. Daß sie Kinder sind und deshalb zu gehorchen haben, vergessen sie darob nicht, aber zwischen Geliebtsein und Gehorchenmüssen besteht für sie keine Problematik, es gehört zu ihrem unreflektierten Status, daß beides ineinsgeht und beisammen ist.

In seinem uns geschenkten »Vaterunser« betet der Sohn ja durchaus auf unserer Seite, sofern wir als Geschöpfe Gott gegenüberstehen, und ohne dies aufzuheben, versetzt er uns über die Grenze der Geschöpflichkeit hinweg auf seine göttliche Seite, indem er uns Anteil schenkt an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem Vater, den er Abba, liebes Väterchen, zu nennen gewohnt ist. Und der Heilige Geist legt dieses Zärtlichkeitswort auch in unsere Herzen und auf unsere Lippen (Gal 4,6; Röm 8,15).

Dieses Beten innerhalb des dreieinigen Lebens Gottes setzt nun voraus, daß Gott immer den Willen Gottes erfüllt und daß, wenn wir wirklich innerhalb dieses Lebens beten – oder, wie Jesus sagt: wenn wir den Vater in seinem Namen um etwas bitten (Joh 14,13) –, wir es unfehlbar erhalten. Ja nicht nur das, sondern es immer schon erhalten haben. Das ist genaue Lehre des Neuen Testamentes: »Ich sage euch: alles, worum ihr betet und bittet: glaubt, daß ihr es erhalten habt, und es wird euch zuteil sein« (Mk 11,24). »Das ist unsere Zuversicht, die wir bei ihm haben: Wenn wir etwas gemäß seinem Willen erbitten, so hört er uns, und wenn wir wissen, daß er uns in all unsern Bitten hört, so wissen wir auch, daß wir alles schon haben, worum wir ihn gebeten haben« (1 Joh 5,14f.). Gottes Hören besagt hier schon sein Erhören (vgl. Joh 9,31), wie auch der Sohn selber weiß, daß er immer vom Vater erhört wird (Joh 11,41f.). Nur wird immer die Bedingung unterstrichen, daß wir um Dinge bitten, die »im Namen Jesu« oder »im Willen des Vaters« liegen, nicht um Dinge, die wir aus eigenem Willen »durchstieren«

möchten. Das wahrhaft Gute gibt uns Gott unfehlbar (Mt 7,11) zu der Zeit, da er es für gut hält.

Das Gebet innerhalb des dreieinigen Gottes hat die ganze Breite und Fülle der Beziehungen der Personen zueinander: Es ist nicht nur Bitte, sondern zugleich Anbetung, Lob, Dank in einer unfaßlichen und überschwenglichen Weise. An alldem hat die Kirche in ihrer Liturgie und haben alle einzelnen Gläubigen Anteil.

II

Aber wir können in Gottes Selbstoffenbarung an uns nie unterscheiden zwischen dem, was sein Wort, und dem, was seine Tat ist. Sein Wort ist offenkundig bereits eine Tat, und so ist auch seine Tat ein Wort. Jesus ist nicht nur das Wort des Vaters, wenn er predigt oder seine Jünger unterweist, sondern ebenso sehr, wenn er schweigt (welche Ausdruckskraft hat sein Schweigen anläßlich der Anklage der Ehebrecherin oder vor Pilatus und Herodes!), ebenso sehr, wenn er am Kreuz leidet, und gerade auch, wenn er tot ist und im Grab liegt: Vielleicht ist Gott nie beredter gewesen als in der Passion und im Sterben Jesu – und natürlich in seiner Auferstehung. Es ist durchaus möglich, daß vieles, was Jesus nur getan, nur »gewesen« ist, vom Heiligen Geist in der von ihm inspirierten Schrift in für uns faßbarere Worte umgesetzt hat. Sicher ist kein Gebetswort Jesu an seinen Vater ein bloßes Wort geblieben, das nicht seinem Tun, seinem ganzen Verhalten entsprochen hätte.

Damit ist etwas Entscheidendes für die von Gott erwartete Antwort – die der Kirche und die unsere – vorweg gegeben: Wir müssen unseren Bitten tätig entsprechen. Wenn wir bitten: »Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel«, so ist es an uns, diesen Willen, gewiß mit der Hilfe und Gnade Gottes, auf Erden zu tun. Das wird aufs ausdrücklichste in der späteren Bitte hervorgehoben: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unsern Schuldnern vergeben.« Täten wir es nicht, so wären wir geistig gar nicht in der Lage, den Geist der Vergebung in unseren Geist aufzunehmen, wie das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21-25) offenkundig zeigt.

Gebet kann deshalb von der christlichen Existenz als seiner Beglaubigung niemals abgelöst werden. Diese Existenz kann noch so hinfällig und unvollkommen sein, sie muß als ein Versuch gelten können, die Wahrheit des christlichen Gebets zu erweisen. So etwas wie Gebetsmühlen, wie ein Gebetsautomatismus ist christlich ein Widerspruch in sich, weil eben Gottes Wort, auf das wir glaubend zu antworten haben, immer zugleich Wort und Tat ist.

Die Kirche weiß dies genau, nicht nur indem sie neben die Liturgie immer die praktischen Einsätze der Nächstenliebe im Blick auf das Reich Gottes

gekannt hat, sondern indem sie außerdem – was das erste keineswegs ausschließt oder ersetzt – die praktische Wirksamkeit des Gebetes als solchen betont hat. Auch die Orden wissen es. So hat eine Teresa von Avila ihren Karmel mit seinen geschlossenen Klöstern in der Absicht reformiert, der Kirche in ihrem Abwehrkampf gegen die Reformationen im Norden zu Hilfe zu kommen, wohl wissend, daß das Gebet ihrer Töchter, im Zusammenhang mit ihren Bußübungen und der ganzen unerbittlichen Strenge ihres Lebens, mehr erwirken kann als viel äußerliches Tun. Ihre Einsicht wurde von ihrer Tochter Therese von Lisieux geradezu in die Mitte ihres christlichen Denkens gestellt, wenn sie – die später zur Patronin der Missionen erklärt wurde – von ihrem Gebetsleben behauptet, es sei das Schwungrad, das das ganze Triebwerk der äußeren kirchlichen und missionarischen Werke in Bewegung setzt. Ein Gleiches dachte der Eremit Charles de Foucauld, denken die aus seiner Spiritualität hervorgegangenen Familien. Dies mag für Bewegungen ermahnend und vorbildlich bleiben, die die Orthopraxis einseitig in den tätigen Einsatz für die Armen und die Befreiung der »Unterdrückten« verlegen zu müssen meinen, vielleicht unter Vernachlässigung des kirchlichen und persönlichen Gebetes. Man kann nicht sagen, daß die Tat allein als solche schon Gebet sei, wenn sie nicht begleitet wird vom Gebet, das als solches schon Tat ist.

III

Ein Drittes ist kennzeichnend für das christliche – und hier sagen wir genauer: für das katholische – Gebet: Es erfolgt innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen. Ein Christ ist außerhalb dieser Gemeinschaft gar nicht denkbar, wird er doch im Ritus der Taufe dem mystischen Leib Christi eingestaltet, dessen Haupt der Herr ist, dessen Gliedervielfalt aber für das christliche Leben unentbehrlich bleibt. Nur »mit allen Heiligen zusammen« vermag der einzelne Christ in die »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der »Liebe Christi« einzudringen, weil die lebendige Einsicht der übrigen »Heiligen« seine einseitige ergänzt und diese sich bewußt durch die anderen ergänzen lassen muß, um allererst katholisch, das heißt (durch Raumlassen und Umfaßtsein) umfassend zu werden. Das paulinische Gleichnis von der notwendigen Verschiedenheit der Glieder, um zusammen einen organisch-einheitlichen Leib zu bilden, sagt bereits, daß die »Communio Sanctorum« (zunächst die aller Christen, die in der Gnade beten) jedem einzelnen Beter nötig ist, damit sein Gebet kirchlich und katholisch sei. Es ist kein Widerspruch zu sagen, daß sein Beten zugleich unmittelbar durch Christus im Geist zum Vater geht und durch die kirchliche Gemeinschaft vermittelt wird. Alles in der Kirche kann persönlich sein, aber nichts privat.

Nimmt man dies ernst, so ist der Übergang von hier zur Anrufung der Heiligen ein fließender. Denn jeder Christ kann für einen andern ein Vermittler zu Gott sein. Paulus bittet immer seine Gemeinden, für ihn, seine Schwierigkeiten und Nöte zu beten und setzt offensichtlich große Hoffnung auf solches Vermitteln. Und sicher werden bereits hier die besseren Christen, die auch die besseren Beter sind, mehr von Gott erreichen als die lauen, die vermutlich nur oberflächlich beten. Das Füreinander-Beten, das Sich-ins-Gebet-anderer-Empfehlen ist eine alltägliche, völlig einsichtige und durchsichtige Form, die Gemeinschaft der Heiligen zu leben.

Hat man diese in den neutestamentlichen Schriften so wohlbezeugte Gewohnheit einmal ernstlich bedacht, so ist nicht einzusehen, weshalb die katholische Anrufung der im Himmel weilenden und jetzt im Vollsinn Heiligen einen Übergang zu etwas ganz anderem bedeuten sollte. Je reiner einer als heilig durch Gottes Gnade bezeichnet werden kann, um so bereiter wird er sein, Fürbitte für seine noch ungereinigten Brüder und Schwestern zu leisten. Die Reinste, die Mutter Jesu, die durch ihr volles Jawort die Menschwerdung des Wortes magdlich mit ermöglicht hat (in einem unreinen Menschen hätte Gottes Wort nicht Mensch werden können), wird deshalb auch die mächtigste Fürbitterin sein. Sie gehört, wie die übrigen Heiligen im Himmel, genauso zum mystischen Leib Christi wie die noch auf Erden lebenden Glieder. Von uns zu ihnen besteht der Abstand des Glaubens von der Schau, von ihnen zu uns besteht kein Abstand. Wenn wir im römischen Kanon (»Communicantes«) die himmlische Kirche anrufen, an der irdischen Feier teilzunehmen, so kommt sie nicht von ferne herbei, sie ist immer schon da. In der Apokalypse vermischen sich die »Gebete aller Heiligen« (sowohl der himmlischen wie der irdischen) mit dem Duftwerk, das ein Engel erhält, um es zusammen mit diesen Gebeten zu Gott aufsteigen zu lassen (Apk 8,2-4).

Gewiß ist der Gedanke eines sozialen Moments neben dem personalen auch nichtkatholischen und nichtchristlichen Religionen vertraut. Das Katholische daran wird aber erkennbar, wenn man es auf das erste Moment zurückbezieht: daß alles geschöpfliche Gebet immer schon in einer unbeschreibbaren innergöttlichen »Gemeinschaft« eingeborgen ist, durch die Vermittlung des menschgewordenen Sohnes und diejenige des von Vater und Sohn der Menschheit geschenkten Geistes. In der innergöttlichen »Gemeinschaft« ist ja das »Personale« nicht nur mit dem Gemeinsamen verbunden, sondern damit geradezu identisch, da die göttlichen Hypostasen nur dadurch unterschieden sind, daß sie durcheinander und aufeinander hin existieren und ihre Einheit nichts ist, was – gleichsam als ein Viertes – von ihnen unterscheidbar wäre, sondern ganz in diesem Durch- und Füreinandersein besteht. Nur von diesem göttlichen Mysterium her erhält christliches Gebet seine letzte Begründbarkeit und Ermächtigung.

Das Gebet und sein kirchlicher Rahmen

Von Georges Chantraine

I. Die Wahrheit

Es gibt nur einen Meister des Gebetes: den Heiligen Geist, der von Vater und Sohn ausgeht und beide eint. Durch ihn sagen wir das Gebet Christi: »Abba, Vater« (Gal 4,2). Durch ihn bekennen wir unseren Glauben: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,4) und richten an diesen Herrn unsere Bitten. Der Geist, der am Anfang über den Wassern schwebte und alles mit Sanftmut ordnet, ist auch die Macht, die das Werk der Erlösung durch die Kirche in der Welt Frucht tragen läßt: Geist der Weisheit.

Jede »Gebetsmethode« ist ohne ihn unzureichend. Wenn die Jünger den Herrn bitten: »Lehre uns beten«, gibt er ihnen keine methodischen Anweisungen, sondern betet selbst und führt sie so in sein Gebet ein. Und er selber betet bewegt durch den Heiligen Geist.

Mit dieser Aussage, die nichts Erstaunliches an sich hat, hängen zwei andere zusammen: Der Offenbarungssinn der Heiligen Schrift wird nicht aufgrund von Methoden verstanden, sondern durch Den wahrhaft erklärt, der sie inspiriert hat. Und ferner: Keine Methode erschließt den Zugang zum Glauben. Man erhält ihn durch eine Erleuchtung des Heiligen Geistes. Glaube, Schriftverständnis und Gebet bilden ein Ganzes, als das dreifach-eine Werk desselben Geistes.

1. Paradox des Menschen

Wird damit der »Charismatik« nicht zuviel eingeräumt? Nein, denn das Gesagte erinnert nur an die dauernde Lehre der Kirche; wenn die charismatische Erneuerung sie wieder zur Geltung bringt: um so besser! Möge sie nur diese Sendung bis ans Ende erfüllen! Um die aufgestellte Behauptung auf katholische (und nicht sektiererische) Art zu begründen, bedarf es einer soliden rationalen Fundierung; eine solche wird hier keineswegs unterschätzt oder verachtet. Im Gegenteil: denn wenn Gott sich selbst offenbart, dann können wir von vornherein *wissen*, daß er unsere Menschenmaße überschreitet, sie aber auch nach seinem (nicht unserem) Belieben ausweiten kann. Der Vernunft entspricht es somit anzuerkennen, daß ihre Maße nicht die seinen sind. Dies ist die menschliche Begründung der Anbetung und des Bittgebets: »Ach, zerrissest du doch die Himmel!«, dies auch der Grund, den Atheismus abzulehnen, weiß ich doch dann, daß »ich nicht Gott bin«.

Der Satz: »Einzig der Heilige Geist schenkt das Gebet, den Glauben und

das Verständnis der Schrift«, ist somit an die Vernunftaussage gebunden: »Ich bin nicht Gott«, ich anerkenne deshalb meine Öffnung zu Gott als mich selber begründend, als wirksam und dennoch als unfähig, Gott aus eigenen Kräften zu erfassen. Für das Gebet ergeben sich daraus zwei grundlegende Dinge. Einmal kann das vom Geist gelenkte Gebet zu keinerlei Verschmelzung mit Gott führen, mag man Gott als das »Alles« oder das »Nichts« bezeichnen. Weder Pantheismus (Prozeßtheologie) noch Nihilismus (Zen und dergleichen) kommen in Frage. Anderseits wartet das Gebet nicht auf ein Erleben der Offenbarung Christi, um anzufangen, sondern beginnt mit Anbetung und Bittgebet und trennt sich nie davon. Das Gnadenereignis als subjektive Bekehrung bleibt kein Überhang (Luther, Calvin), ist auch kein Happening, das immer wieder glücken muß (wie bei vielen dem Methodismus nahestehenden oder sektiererischen Formen der Charismatik). Gewiß liegt in diesen Verirrungen jeweils ein Gran Wahrheit. Was mir aufgrund der Macht des *Geistes,* ohne mein Zutun, zugestoßen ist (happening), hält mein Leben hängend im Willen des Vaters (Überhang), dergestalt, daß es dem *einzigen Sohn,* der *unser Fleisch* angenommen hat, angeglichen ist. Deshalb betet der katholische Christ mit seinem ganzen geschöpflichen Sein, Leib und Seele, und hält es dem dreieinigen Gott zur Verfügung, der es nach seinem liebenden Gutdünken verwenden kann. Die katholische Haltung ist damit sowohl bestimmt wie geschmeidig. Da der Mensch kein gemeinsames Maß mit Gott hat, verzichtet er radikal auf jede Methode, die, sei es in pantheistischer oder in atheistischer Richtung, Hand auf Gott legen möchte. Aber wenn der Gott Jesu Christi der Ganz-Andere ist und gar vom Sünder als ein fremder, feindlicher Gott empfunden wird, ist er doch auch der erschaffende Vater, der seinem verlorenen Sohn verzeiht. Deshalb geht es nicht an, sich ausschließlich auf das Offenbarungswort stützen zu wollen, und dabei des geschöpflichen Menschen Sehnsucht nach Gott als pervers zu verurteilen. Der Meister des Gebets öffnet uns Geist und Herz von der Schöpfung her und läßt diese selbst in uns Sündern soweit offen, daß wir nicht jede Richtung verlieren. Was er in uns wirkt, ist sosehr sein und des Menschen gemeinsames Werk, daß es sinnlos ist, sich jeden Augenblick auf den Moment der Konversion zurückzubesinnen als auf den einzigen, da Gott unser Leben berührt; der Geist läßt uns in Gott wohnen, wie er uns zu einer Behausung Gottes macht.

Der Katholik wird sich daher vor den psychologischen und sozialen Pressionen in acht nehmen, die von einseitig auf das »Ereignis des Geistes« ausgerichteten Gebetsgruppen ausgehen; er horcht mit seinem ganzen geschaffenen Wesen und als ein Kind Gottes, das Verzeihung erhalten hat, immerfort auf das Wort Gottes. Er läßt Gott seine natürlichen Kräfte bewegen: die geistigen (Gedächtnis, Verstand und Wille) wie die leiblichen (Einbildungskraft, Wahrnehmung und Zuneigung). Er wird es nicht unterlas-

sen, diese natürlichen Fähigkeiten auf den Dienst Gottes und insbesondere auf das Gebet hin in Ordnung zu halten. Aber eine solche Hinordnung mag noch so methodisch erfolgen, sie hat kein anderes Ziel als den Geist das Gebet und das gesamte Leben leiten zu lassen, wie ein Dirigent sein Orchester leitet.

Theoretisch wie praktisch ist es somit unerläßlich festzuhalten, daß der Heilige Geist als Lenker des Gebets in keine Methode zu zwängen ist, auch wenn man gleichzeitig bejaht, daß nicht jede Methode verwerflich ist, die die Lenksamkeit des Menschen für den Geist zum Ziel hat. Das scheint ein pädagogisches Paradox zu sein, aber das Christsein ist in dieser Hinsicht selbst paradox; dies ausschließen hieße das Christsein selber schwächen.

Bleibt hier trotz allem ein Unbehagen, so wäre es an der Zeit, sich über sein eigenes Beten zu befragen: wird dieses gemäß der Wahrheit, der ganzen christlichen Wahrheit verstanden? Gebet ist sicherlich ein überlegter und entschiedener Akt des Menschen mit allen zugehörigen psychologischen und sozialen Komponenten, es ist aber ebenso sicher kein Dialog des Menschen mit sich selbst oder mit andern, wodurch er menschliche Ideale pflegte (in einer Art moralischen Aufrüstung), oder seine wahre Persönlichkeit in seiner Beziehung zu andern fände. Wer ist nicht mit seinem Gebet zufrieden, wenn er lange mit Gott geredet hat, sich dann wohler oder besser im Gleichgewicht fühlt, aufgeschlossener oder integrierter in seiner Gemeinschaft? Aber solche Kriterien sagen nichts über den Geist eines Gebetes selber aus, höchstens über mögliche Wirkungen, die es hat. Gebet ist ein Anruf Gottes, bei dem wir jegliches Festhalten an unserer Menschenwelt loslassen müssen. Es bleibt unser Tun, aber ist wie ein von Gott erhaltenes Geschenk, das wir mit Dankbarkeit in Empfang nehmen.

2. *Der Geist des Herrn Jesus*

Von der rationalen Grundlage her, daß der Geist der einzige Meister des Gebetes ist, haben wir einen ersten Aspekt betrachtet, den der Paradoxie des Christseins. Betrachten wir nun einen zweiten. »Einem jeden«, sagt Paulus, »ist die Offenbarung des Geistes im Hinblick auf das Wohl aller gegeben« (1 Kor 12,7). Aber selbst wo besondere Zeichen sich ereignen (Zungenreden, Heilungen, Prophetie usf.), offenbart der Geist nicht sosehr sich selbst als den Herrn Jesus. »Er wird euch alles lehren«, sagt Jesus, »und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26). »Er wird selber Zeugnis über mich ablegen« (Joh 15,26). »Er wird euch in die ganze Wahrheit einführen, und er wird nicht aus eigenem reden, sondern sagen, was er hört, und euch das Kommende kundtun. Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen empfangen und es euch mitteilen. Alles, was mein Vater hat, ist mein, deshalb habe ich gesagt, er werde euch mitteilen, was er von mir empfängt« (Joh 16,13-15). Der Geist offenbart also Jesus, den Herrn, und

teilt ihn mit, so wie dieser sich auf immer dem Vater für das Heil der Welt überantwortet hat und deshalb in der Kirche gegenwärtig und wirksam ist. Das ist die objektive Offenbarung des Geistes, und da Christus der menschgewordene Logos ist, liegt darin auch in einem höheren Sinn seine innere Rationalität.

So führt der Geist den Beter zu Christus und seinem gesamten Mysterium: dem eucharistischen, kirchlichen und trinitarischen. Er schenkt die Kenntnis des gekreuzigten Christus, und nicht die seiner selbst. Er verleiht das Licht, in dem wir die Herrlichkeit des Gekreuzigten einsehen; er will nicht, daß wir seine eigene Herrlichkeit betrachten. Er weckt in unsern Herzen den Wunsch, dem gedemütigten Herrn gleichgestaltet zu werden, er hat keinen größeren Wunsch als den, uns diese Sehnsucht einzuprägen.

Um das zu erreichen, eröffnet er jedem den gemeinsamen Gebetsweg, der über die Heilige Schrift, die Eucharistie und die Beichte führt. Keiner kennt Jesus Christus in Wahrheit ohne die Heilige Schrift, mag diese in einem Text meditiert werden oder in der Liturgie oder Eucharistiefeier gesungen oder gesprochen werden, im Credo, im Vater Unser oder im Ave Maria verstanden oder durch kirchlichen Unterricht empfangen werden. Man darf ja die Schrift nicht einfach mit dem Buch der Bibel gleichsetzen; sie ist kein Koran. Aber wenn ihre Kraft sich im eben entfalteten Fächer in verschiedenen Graden dartut, so dringt sie leider zumeist nicht in die Meditationsanweisungen ein. Will man sich mit vorgegebenen Gebeten behelfen, so bete man das Vater Unser, das Ave Maria oder die Psalmen: Hier findet man die Kraft des Geistes, die uns Jesus Christus enthüllt. Sucht man nach Gedanken über das Beten, so wird das Beste sein, zunächst keine zu haben; lassen wir uns von Gott belehren; wenn er verzögert, ist es nicht oft deshalb, weil wir mit Verbohrtheit an unsern eigenen für absolut gehaltenen Ideen festhalten wollen? Wenn man in unsern Kirchen soviel Geschwätz hört, wird es nicht unzeitig sein zu erinnern, daß Beten kein Schwatzen mit Gott ist, sondern ein Gespräch von Freund zu Freund – was voraussetzt, daß man zuhören und schweigen kann. Unter allen Umständen ist eines zu vermeiden: daß unser Beten etwas *ausgeliehenes* sei: es ist Unterredung zwischen Gott und mir, auch im Schweigen, Antlitz zu Antlitz, auch in der Nacht. Dazu ist der Mut des Glaubens erfordert – und vorweg vom Heiligen Geist geschenkt: vor dem Antlitz Gottes zu stehen, wie es aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi. Wirklich beten ist ein Handeln in der ersten Person, deren Tat sich von Gott bewegen läßt. Kein Gebet ohne Schälen der äußern Schichten des Ich, bis das wahrhafte Ich zum Vorschein kommt, das in der Gleichgestaltung an Christus besteht: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (Gal 2). Von daher die Rolle der Beichte und der Eucharistie.

Das Sichschälen gewinnt seine wahre Ausmaße nur im Sakrament der Buße: hier lasse ich mich Christus gleichgestalten, der meine Sünden auf sich

geladen und sie als erster dem Vater bekannt hat, hier erhalte ich mit der Vergebung erstmals die Gnade, das in der ersten Person zu leben, was ich unter dem nichtigen Vorwand, meine Persönlichkeit zu entfalten, selber zu tun versucht hatte.

Durch die Eucharistie gibt sich diese Gnade als ausdrücklich kirchlich: Mein Ich kann – und muß sogar – sich als das Ich der Kirche bekennen, wie wir es beim Aufsagen des Credo tun, wie die Martyrer es tun, wenn sie ihr Leben hingeben; unser mit Christi Werk geeintes Wirken steht dann all unsern Brüdern zugunsten der Gemeinschaft der Heiligen zur Verfügung. So mündet der gemeinsame Gebetsweg ebenso direkt beim Nächsten wie das Jawort Marias an den Engel in den Besuch bei Elisabet mündete. Beide Male ist das echte Gebet *inkarniert,* weil eingeborgen im Mysterium der Inkarnation. Und so kann es dem Gebet Marias, der Mutter Gottes, nicht fremd bleiben. Wie Gottes Geheimnis durch ihr Fiat bis zu uns gedrungen ist, können auch wir es nur durch ihr Fiat hindurch erkennen, indem wir unser »Ja« demjenigen der Magd des Herrn einfügen und durch sie unsere Dankbarkeit und unser Flehen zu Gott emporsteigen lassen. Als Zwiegespräch mit Gott weitet sich dann das Gebet in ein dreifaches Gespräch mit der Mutter, dem Sohn und dem Vater: die Mutter bittet für uns beim Sohn, der Sohn beim Vater. Sehr geschmeidig in seiner Anwendung, scheint ein solches zugleich trinitarisches und kirchliches Gebet für jedes Beten grundlegend.[1]

So auf das Geheimnis der Menschwerdung zentriert und selber menschgeworden, ereignet sich das Gebet auch im Leib. Weil Gottes Sohn unsern menschlichen Leib auf sich genommen und ihn in seiner Auferstehung verklärt hat, gehört der ganze Leib dem Gebet. Keine besondere Haltung ist für das persönliche Gebet vorgeschrieben (im Unterschied zum Zen). Ich kann sitzend, liegend, stehend, wandelnd beten. Ausschlaggebend ist nur, daß ich in der eingenommenen Körperhaltung zur Andacht finde. Ich kann mein Gebet auch nach meinem Atemrhythmus regeln (Hesychasmus), doch geht es dabei nicht um eine Technik, die auf ein bestimmtes Ergebnis zielt, sondern um eine Bereitstellung meines Leibes – hier mit dem Atem – für die Gnade. Nichts an der körperlichen Wirklichkeit ist dem Lobpreis Gottes fremd. Die Gnade bedient sich des gesamten Leibes und drückt darin ihre

1 Natürlich wird Maria nicht als eine Person der Dreifaltigkeit genommen. Katholische Frömmigkeit hat stets darüber zu wachen, Gott nicht durch einen übertriebenen Marienkult in den Hintergrund zu drängen. Geschieht derartiges, wird das Gebet abstrakt und äußerlich, die Zeremonien zu Ehren Marias vervielfältigen sich (mit viel unechtem Gerede) und lassen glauben, daß man aufgrund schöner Gefühle Christ ist, daß diese ganze rhetorische Frömmigkeit die Welt retten kann und nicht vor allem von Lauen geschätzt wird. Dies Abstrakte widerspricht der Menschwerdung des Sohnes wie das Äußerliche dem Inwendigen, das im Magnificat groß an den Tag tritt. Man lese darüber die Enzyklika Pauls VI. »Marialis Cultus« nach.

göttliche Absicht aus. Ich darf ihr bloß kein Hindernis entgegensetzen. Es bedarf keiner langen oder schmerzhaften Krankheit, damit der Mensch nur noch Gott über seinen Leib verfügen lasse.

II. Das leben

Auf dem Weg zu Christus, welcher persönlich der Weg ist, geleitet uns der Geist selber. Kennt man einmal das Objektive des Gebets, so besteht keine andere Regel als das Sich-führen-Lassen durch den Geist. Zwei Ratschläge sind damit verbunden: innerliches Schmecken der Dinge im Gebet und Haltmachen dort, wo man eine Frucht findet. Kein vorbestimmtes Programm soll durchgenommen und nicht soviel Stoff als möglich bewältigt werden. So nützlich es ist, sein Gebet dadurch vorbereitet zu haben, daß man seinen Inhalt und Ablauf voraussieht (die Liturgie mit ihren fixen Formen tut das), sosehr sollte man sich um nichts anderes kümmern als um das, was man gerade erwägt oder betrachtet, denn diese Dinge entfalten sich im leib-seelischen Menschen gemäß dem, was sie *an sich sind,* und dem, *was mir frommt.* Daher das doppelte Kriterium von Geschmack und Frucht.

Geschmack besagt nicht, »was mir zusagt« (das wäre ein grob subjektives Kriterium), sondern den Geschmack, den die Dinge selber haben, und der Weise, wie sie sich in mir darbieten. Gewiß besteht ein Unterschied zwischen dem, was sie in sich selber sind, und dem, was ich von ihnen erfahren kann: ich ernte die Frucht der betrachteten oder erwogenen Dinge entsprechend dem Maß meiner Öffnung für die Gnade und dem Gegenstand, den ich suche. Und weil sich Gott sowohl meiner Öffnung wie meiner Suche anpaßt, wird es zu einem Kriterium, daß der Geist am Wirken ist (somit zu einem objektiven Kriterium), dort betend zu verharren, wo ich Frucht finde.

Dieses dem Heiligen Geist eignende Wirken setzt zweierlei voraus: einmal, daß Gott sich dem geschaffenen Geist *frei* und *unmittelbar* mitteilt, und anderseits, daß er sich in der Mitteilung selbst dem Geschöpf anpaßt in der Absicht, es sich anzupassen.

Mit dem geistlichen Geschmack weilt das Geschöpf unmittelbar bei seinem Schöpfer und Herrn. Gewiß erfolgt das zumeist durch Bilder (etwa durch die Vorstellung des Ortes und der Personen in einer Szene des Evangeliums), durch Wünsche usf. hindurch, die sich im Gebet eingestellt haben. Doch würde keines dieser Mittel den Geschmack an Gott, seiner Gegenwart, seinem Wirken, seiner Liebe vermitteln, wenn Gott sich nicht durch all das hindurch dem Geschöpf unmittelbar mitteilte (so gesehen haben die ganze geschaffene Welt und die biblische Geschichte sakramentale Struktur). Der Geschmack entsteht dadurch, daß Gott in dieser unmittelbaren Hingabe sich selbst durch sich selbst dem Menschen erkennbar macht. Hierin liegt die

wahre Quelle des Gebets wie auch der Sinn des Glaubensakts. Diese unmittelbare Mitteilung ist Sache Gottes allein, und sie berührt den leibhaftigen Geist in seiner ursprünglichen Einheit, nicht in seiner sündenbedingten Zweiheit (wo Geist und Fleisch sich entgegensetzen). Der leibhaftige Geist kennt, berührt, fühlt, schmeckt, sieht, hört Gott mit seinen geistlichen Sinnen, die gleichzeitig leibliche sind. Entsprechend verfügt Gott mit souveräner Freiheit über seine ganze Kreatur im Blick auf die Sendung, die er ihr anvertrauen will. Diese wird eine Angleichung an den als Sühne für die Sünden in unser Sündenfleisch gesandten Sohn sein. Man kann deshalb Gott durch geistlich-leibliche Sinne nicht erkennen, ohne gleichzeitig von ihm bis ins Sündenfleisch hinein erprobt zu werden, sonst wäre Gottes Wirken in uns nicht dem Wirken des Vaters in seinem fleischgewordenen Sohn gleichgestaltet.

Ein Wort über mystische Phänomene und Erfahrungen. Gott gewährt allen Gläubigen die Gaben des Heiligen Geistes. Einzelnen gewährt er außerdem charismatische Gnaden im Hinblick auf die *Kirche* (nicht auf sie selbst oder auf eine Gruppe), um die *Kirche* wachsen zu lassen, nicht um mehr Leute der Gruppe anzugliedern oder den Betreffenden zu »trösten«. Diese Gnaden, die sichtbare, zuweilen außerordentliche Wirkungen haben können, lenken den Empfänger auf die Sendung hin, ohne daß er damit die Rolle eines Mediums zwischen Himmel und Erde, Gott und den Menschen erhielte, als ob man durch ihn hindurch (private) Offenbarungen über Gott oder unser Geschick erhalten könnte. Ihr Maß liegt nicht in ihrer Sichtbarkeit, sondern in der Sendung und damit im Gehorsam. Da sie dem Mysterium Christi innerlich sind, erhalten sie den Empfänger darin und schenken durch ihn der Kirche die Möglichkeit, ihre Einsicht in das Mysterium zu vertiefen.

Die freie Mitteilung Gottes erweckt durch ihre Gabe die Freiheit der Antwort des Menschen. Ein Erschrecken kann am Anfang stehen: »Als Maria diese Worte vernahm, erschrak sie« (Lk 1,29). Für die Unbefleckte ist, wie für jeden Sünder, der Abstand zwischen Gott und Mensch unendlich. Gott allein kann ihn überschreiten. Indem er es tut, schenkt er den Frieden: »Fürchte dich nicht.« Jesus wird das Wort wiederholen: »Fürchtet euch nicht, ich bin es« (Mt 14,27; Mk 6,50; Joh 6,20). Maria empfängt diesen Frieden.

Wird man des unendlichen Abstands nicht gewahr, so betet man nicht wirklich. Man spricht zu sich selbst, indem man Gott sich selber dienstbar macht, ehe der böse Geist sich den Menschen dienstbar macht. Im Religiösen sich zuhause fühlen, Gottes versichert sein, keinerlei Furcht verspüren, wenn man betet, kommuniziert, beichten geht oder das Sakrament der Priesterweihe oder der Ehe empfängt, ist für gewöhnlich kein Zeichen wahrer Vertrautheit mit Gott, sondern eher dafür, daß man oberflächlich und zerstreut ist, vielleicht sogar Zeichen für eine – meist unbewußte – Selbstgefälligkeit (man denke an gewisse Eucharistiefeiern am runden Tisch, an

gewisse Heiratsanlässe, die sich kaum von einer cheese-party unterscheiden, bei der man sich »vornehm« gibt, aber die Mittel dazu nicht hat).

Empfindet man umgekehrt den Abstand zwischen Gott und Mensch so, als wäre der Himmel verschlossen, dann kann man nicht beten, das Schwergewicht des Absoluten auf den Schultern des Menschen wird unerträglich. Dauert dieses Gefühl an, so sind Verzweiflung und Selbstmord nahe. Die Verzweiflung dessen, der sich im restlosen Schweigen eingemauert fühlt, ist tragisch. Die Befriedigung des andern, der mit Gott familiär umgehen zu können meint, ist grotesk. Beide Haltungen sind einander verwandter, als man meinen möchte. Beide beruhen auf einem Sich-selbst-Genügen des Menschen, der sich zu Gott nicht mehr öffnen kann. Beide bilden die zwei Pole der einzigen Tragödie des Menschen, der Gottes Anruf hört: »Adam, wo bist du?«, sich aber fluchtartig vor ihm verbirgt, weil er sich seiner Nacktheit schämt, und doch nicht umhin kann, sie zu genießen.

Es ist also schon ein Zeichen von Gottes Barmherzigkeit, daß wir vor ihm stehen können. Ich könnte mich nicht in seiner Gegenwart halten, wenn der Gott, der mich mir geschenkt hat, mir nicht auch vergeben hätte. Dieser so einfache Akt bleibt uns verhüllt, denn in Wahrheit steht er im Schatten des Erbarmens Gottes, der auf seine unbefleckte Magd herabgeschaut hat. Nur deshalb kann einer den Frieden erhalten, den Maria durch den Engel empfing. Kein Gebet ohne diesen geschenkten Frieden und die Demut, in der sich des Menschen Großmut entfalten kann.

Vor dem Gott, der sich ihm so gnadenvoll naht, braucht der Mensch sich nicht wie ein Sklave zu krümmen, der bloß gehorchen müßte, ohne zu verstehen. Gott hat sein Herz angerührt, und dieses soll der Mensch Gott anbieten. Er darf – aber er muß auch – Gott antworten. »Wie kann dies geschehen?« fragt Maria. Daß sie fragt, zeigt, daß sie den Frieden empfangen hat und demütig ist. Der Selbstgefällige würde meinen, Gottes Pläne seien so erhaben, daß man sie doch nicht verstehen kann. Aber die Anrede Gottes beweist, daß Maria sie zu verstehen vermag. Sie fragt sich nicht: Habe ich recht verstanden? Kein Zögern, kein Herumtasten, da sie immer schon verfügbar (Ignatius sagt: »indifferent«) ist, das heißt, das Ziel ihres Daseins kennt, Gott zu loben, zu verehren, ihm zu dienen und die Dinge so einzuschätzen, wie Gott es für den Menschen im Augenblick tut.

Wir brauchen oft länger, um den Frieden Gottes so zu empfangen, daß wir für ihn verfügbar sind. Wir müssen erst lernen, die Tröstung von der Trostlosigkeit (oder vom falschen Trost) zu unterscheiden, wie der böse Geist sie uns eingibt. Beide unterscheidend lernen wir auch Gottes Willen zu verstehen, denn der gute Geist zeigt ihn durch Tröstung, während der böse versucht, uns von ihr abzulenken und sie uns zu verleiden. Durch das Wechselspiel von Tröstung und Trostlosigkeit, durch die Unterscheidung der Geister wird der Beter bis zum echten Frieden geführt, nicht durch das innere

Wohlbehagen, in das er sich selber gern versetzt, die Zufriedenheit mit sich selbst, den Genuß: das sind die üblichen Gebetsillusionen, die nur der Wechsel von Trost und Trostlosigkeit zu entlarven vermag.

Dann – aber dieses Dann steht in Gottes Hand – vernimmt er mit Maria die Worte: »Der Heilige Geist wird auf dich herabkommen und die Macht des Höchsten dich überschatten« (Lk 1,25). Vom Geist durchwohnt, kann er Mutter des Herrn werden. Man übersehe nicht, daß die Gabe Gottes, sein Geist, die Frage Marias voraussetzt; ohne diese vernünftige Frage (wie alles Fragen rational ist) kann vom Geist nicht gesprochen werden. Aber die Antwort des Engels entspricht dann auch: durch die Geistverheißung wird Maria befähigt, mit voller Einsicht ihr Fiat zu sprechen. Und so kann ihr Jawort und das jedes Menschen dem ewigen Ja des Sohnes an den Vater auf seine Sendung hin einverleibt werden. So kann auch das Rationale im Menschen, gnädig erweitert, im dreieinigen Heilsplan seinen Platz finden. So endlich teilt sich, wie oben gezeigt wurde, Gott seinem Geschöpf unmittelbar mit.

Daraus folgt etwas Wichtiges. Gott kann sich dem Menschen mitteilen, ohne durch dessen Überlegung oder durch das Spiel von Trost und Trostlosigkeit hindurchzugehen. Aber auch dann überspringt er das Vernunfthafte im Menschen nicht. Nach seiner unvermittelten Erwählung durch Gott erklärt Paulus das Mysterium Gottes rational und läßt sich in seinem Apostolat durch Tröstung und Trostlosigkeit führen. Es gibt somit keinen echten Gebetsweg, der sich des Rationalen entschlagen kann, das heißt der Fähigkeit, das Verhältnis und Maß der Mittel zum Zweck und der Unterscheidung der Geister zu beurteilen. Nach diesem Kriterium kann und *muß* man die mögliche Fruchtbarkeit der verschiedenen charismatischen Gruppen einschätzen. Die meisten scheinen die Gnade erhalten zu haben, die Leute in Gottes Gegenwart zu versetzen und sie so einer Bekehrung entgegenzuführen. Wie aber werden diese Bekehrten in das Geheimnis des fleischgewordenen Gottessohnes und der marianischen Kirche eintreten? Wir haben dafür keine andern Fingerzeige als die im Bericht der Menschwerdung gegebenen: Lernt der Bekehrte selber in Indifferenz das Verhältnis der weltlichen Mittel zum Endzweck beurteilen, lernt er die Geister unterscheiden? Oder meint er im Gegenteil, daß der Heilige Geist nicht durch sich selbst, sondern durch die Gruppe gewirkt hat (man hat ihm das gesagt oder er hat es so gefühlt), nicht durch das Urteil und die Unterscheidung der Geister in der Verfügbarkeit, sondern kraft eines Gefühls (oft des Friedens) oder eines Ergriffenseins? Beurteilt man die Frucht der charismatischen *Praxis* nach diesem Kriterium, dann kann reiche Frucht erwartet werden. Wenn man dieses Kriterium beiseite schiebt (als zu eng, nicht »geistlich« genug usf.), dann wird die Konversionsgnade, verliehen durch die charismatische Praxis, sterilisiert, zum großen Schaden der Kirche und vieler Gläubiger.

III. Der Weg

Wo sich christologische Ordnung (Kp. I) mit pneumatologischer (Kp. II) begegnet, liegt die Gemeinschaft der Heiligen; und hier wird auch die Rolle des Seelenführers ersichtlich. Beginnen wir damit, ein paar Erfahrungswahrheiten über den letztern in Erinnerung zu rufen. Der gewöhnliche Weg des Gebetes und seiner Führung durch den Heiligen Geist genügen, um den Gläubigen zur Heiligkeit zu führen. Deshalb verzichtet die Mehrzahl der Gläubigen mit gutem Recht darauf, den Dienst eines solchen Führers zu beanspruchen; es genügt ihnen, gelegentlich einen Beichtvater oder einen erfahrenen Priester oder Laien um Rat zu fragen. Andere suchen einen Seelenführer, die imgrunde keinen brauchten: eine verheiratete Frau, die von ihrem Gatten unbefriedigt ist, eine nichtverheiratete (Klosterfrau oder nicht), die sich durch die Gegenwart eines Mannes gestärkt (getröstet?) findet. Hätten diese Frauen eine Seelenführung nötig, wenn diese durch eine Frau vermittelt würde?

1. Geistliche Führung

Der gewöhnliche Grund für geistliche Führung liegt in einem Ruf des Herrn, mag dieser Ruf zu einem Leben der Gelübde oder innerhalb einer Ehe ergehen. Dann ist es angemessen oder sogar unerläßlich, daß ein Bruder als Zeuge für die kirchliche Dimension der Gnade und der Arbeit des Heiligen Geistes dem »Gerufenen« beisteht. Jeder besondere Ruf des Herrn wurzelt in der Tat im tiefen Leben (in der Tradition) der Kirche und erstreckt sich weiter, als die gerufene Person es sich vorzustellen vermag, und ferner bereichert sich und wächst das Werk des Heiligen Geistes in ihr aufgrund seines Mitgeteiltwerdens an den Führer: die volle Gnade wird aus dessen Händen entgegengenommen. Diese Aussage ist grundlegend. Sie ist Ärgernis für eine individualistische Auffassung der Gnade und des christlichen Lebens. Sie ergibt sich aber daraus, daß der eigentliche Empfänger der Gnade die Kirche ist, und in ihr jeder Gläubige, und daß diese kirchliche Dimension im Fall eines persönlichen Anrufs ans Licht treten muß.

Weil nur das wahrhaft kirchlich ist, was auch persönlich ist, muß die Gnade der Führung eine persönliche sein, die den Gerufenen und den Führenden eint. So kann keiner der Seelenführer einer Gemeinschaft sein, sondern nur der einzelnen, die sie bilden. Einem Vorsteher obliegt es, die Gemeinschaft als solche zu leiten, indem er natürlich auf die legitimen Wünsche und Aufgaben der einzelnen Glieder achtet. Das Gegenteil ist nicht minder wahr: »Die Gemeinschaft« ist nie befugt, ihre Glieder zu lenken, weder als Vorsteher noch als Seelenführer, obschon derartiges in mehr oder weniger formlosen Gruppen vorkommt. Abgrenzungen sind nicht immer leicht, aber

jede Tyrannei durch »die Gemeinschaft« ist verderblich, diese kann nie der Zeuge Gottes einem Einzelglied gegenüber sein. Derartiges kann nur – und zuweilen schwer oder endgültig – eine religiöse Situation verwirren.

Die Gnaden des Anrufs – und die ihnen Folgenden – sind, wie gesagt, in die Hände des geistlichen Führers gelegt und von ihm empfangen: So erhalten sie ihre kirchliche Dimension. Das setzt voraus und verlangt Gewissenseröffnung und Gehorsam, Demut und Diskretion. Dadurch unterscheidet sich echte Führung von dem, was man heute gern als »Begleitung« bezeichnet, die die erstere nie ersetzen kann. Führung geschieht kirchlich im Namen Christi oder des Geistes; Begleitung dagegen besagt, richtig aufgefaßt, daß der Gerufene von Christus »begleitet« wird. Der begleitende »Bruder« wäre nicht mehr der Stellvertreter Christi; der Gedanke der Führung wird ausgeschaltet, und nicht selten äußert sich dabei ein Wille zur Macht. Man verweist vielleicht auf die psychologische Unsicherheit vieler Jungen, die einer »Begleitung« bedürfen. Doch hier genügen zum geistigen Wachstum einerseits die gewöhnlichen Mittel christlicher Brüderlichkeit und anderseits eine geistliche Führung. Etwas Mittleres, Drittes droht die Entwicklung in die christliche Selbständigkeit hinein zu verhindern.

Natürlich ist heute ein besonderes Augenmerk auf die verstörte Psychologie vieler Junger erfordert; Anzeichen von Neurose fordern zuweilen die Beratung eines Psychiaters. Anderseits warten viele mit Sehnsucht darauf, daß ihnen ein Priester einen Zugang zur Barmherzigkeit Gottes eröffne und ihnen mit dem Verzeihen die Hoffnung zurückgebe. Die Beichte besitzt eine heilende Gnade. Mit bloßer »Begleitung« wird diese Gnade nicht erreicht, zumal dann, wenn der Priester, um psychologisch zu »begleiten«, seine eigentlich priesterlichen Vollmachten zurückstellt.

2. *Die Gemeinschaft der Heiligen*

Die geistliche Führung ist ein Sonderfall innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen (und gerade diese wird durch bloße »Begleitung« verstellt). Wer betet, hat alle Heiligen zu Genossen. Mit ihm zusammen beten sie, ja sie kämpfen sogar mit ihm, da sie im Himmel bei Gott für ihn eintreten und tätig über ihre irdischen Brüder wachen. Wie der geistliche Führer stehen sie ihm bei und bezeugen ihm die Tat Christi und das Wirken des Geistes in seiner kirchlichen Form, verleihen ihm auch in Christus und in der Einhelligkeit Anteil an ihrem besonderen Charisma. Es ist durchaus denkbar, daß ein bestimmter Heiliger einem Gläubigen enger verbunden ist als andere: der Namenspatron, der Ordensgründer, ein besonders verehrter Heiliger. Solche Vorlieben haben Raum innerhalb der umfassenden Gemeinschaft der Heiligen.

Für diese bleibt die ganze Heilige Schrift maßgebend. Und keine noch so fruchtbare Exegese dürfte uns die Verehrung und Verbundenheit mit den Heiligen des Alten Bundes verstellen, all jener, die erst mit uns zusammen »zur Vollendung gelangt sind« (Hebr 11). Wer ferner hat das Evangelium besser verstanden als die Heiligen, die dessen immerwährende Lebendigkeit darstellen? Luther hat gleichzeitig die Verehrung der Heiligen und das Lehramt, das den wahren Sinn der Schrift festlegt und die Heiligkeit der Gläubigen verkündet, abgeschafft. Er glaubte an die Gemeinschaft der Heiligen, aber hat sie ihres inkarnierten wie ewigen Gehalts entleert. Doch ohne eine inkarnierte Gemeinschaft der Heiligen ist ein Verständnis der Schrift, aus der das Gebet sich erweckt und nährt, unmöglich, und ebensowenig das von der Kirche geschenkte Verzeihen, das den Frieden verleiht, und schließlich auch nicht die Feier der Eucharistie als Opfer der irdischen und himmlischen Kirche.

Hier hat die Marienverehrung ihren Ort: in ihr begegnen einander der Alte Bund, der »ohne uns nicht zur Vollendung gelangen sollte«, und die Heiligkeit des Neuen. Maria steht unter dem Kreuz als die Mutter derer, die der Sohn ihr zu Söhnen gibt. Deshalb kann keiner ohne sie sein volles Ja sprechen, die alle unter ihren Gnadenmantel birgt. Jeder Christ betet in der Gegenwart Marias und des ganzen himmlischen Hofes.

3. *Geistlicher Fortschritt*

Jetzt kann ein Wort über den geistlichen Fortschritt gesagt werden. Worin besteht er? Wir haben die Elemente für eine Antwort beisammen. Zunächst ist der geistliche Fortschritt im Mysterium Christi enthalten und dadurch bestimmt. Außerhalb Christus kann keiner sich Gott nähern, keiner darf Christus zurücklassen, um Gott in der wahren Freiheit des Geistes zu erkennen. Wer den vorösterlichen Jesus und die kirchliche Institution verwirft oder einfach unbeachtet läßt, kennt Gott nicht und besitzt keine geistliche Freiheit. Aber mit Jesus zusammen kann man »wachsen in Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen« (Lk 2,52). Er ist der Archetyp und die innere Norm jedes geistlichen Fortschritts.

Wie sich diesen vorstellen? Gemäß dem Doppelwirken Gottes und des Menschen, von dem oben die Rede war: einem unmittelbaren und einem vermittelten Wirken. Irgendwie gibt der liebende Gott mit seiner ersten Gabe immer schon *alles*, und später ist in jeder Gabe – weil hinter ihrer Aufnahme immer die marianische Kirche steht – immer wieder das Ganze angeboten. Darin liegt (für viele ungewohnt), daß sowohl der Einsatz Gottes wie der der Kirche immer ungeteilt ist. Bedenkt man das nicht, so verschwindet die Möglichkeit der Todsünde, und das geistliche Leben erscheint dann vor allem als ein Voranschreiten, ein fortschreitendes Entdecken und Erfahren Gottes.

So etwas liegt gewiß in allem geistlichen Leben, aber wäre es einzig dies, so wäre es nicht wirklich christlich, weil nicht offen auf den bedingungslosen Einsatz Gottes in der Geschichte, zumal in der Menschwerdung. Zwischen dem Horizont des voranschreitenden Menschen und dem des menschwerdenden Gottes gibt es keinerlei Kontinuität. Einzig die Konversion erlaubt den Übergang vom einen zum andern. Sie führt den Menschen in die (ewige) göttliche Zeit ein und eignet sich das Absolute von Gottes Einsatz an. Ohne diesen Akt der Konversion ist jeder geistliche Fortschritt unmöglich. In ihm verharrt jeder Fortschritt innerhalb der ersten und ewigen Gabe Gottes und ihres Empfangs. So betrachtet ist geistlicher Fortschritt immer die Einfaltung der ganzen Sendung auf Den, der sie uns anvertraut hat. Eine solche Einfaltung übersteigt uns immer, und indem er uns allseits aufbricht, verunmöglicht er auch die Möglichkeit eines stufenweisen Fortschritts. »Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?« fragt Jesus seine Mutter, die es nicht versteht. Erst nach dieser Szene kann von einem Wachstum Jesu die Rede sein. Für ihn gibt es eben keinen Fortschritt im Geist (und sogar im Leib) ohne ein solches Sicheinfalten im »Schoß des Vaters«, wissend, daß er nur dort zu Hause ist. Paulus hat die entsprechende Aussage: »Caritas Christi urget nos.«

Ein solches Sich-Einfalten – das keineswegs ein Sich-Verschließen ist, vielmehr das Gegenteil – bewirkt ein Sich-Ausfalten. Es weitet, um es nochmals zu sagen, den Menschen bis zu seiner Sprengung. Es macht ihn immer verfügbarer. Es nötigt ihn – so will es der Geist –, all seine Fähigkeiten auf den größeren Dienst Gottes hin zu ordnen und ihn selber so immer mehr zu einen. Es macht ihn feinfühliger für die Anregungen des göttlichen Geistes, flinker, sie von den Einflüsterungen des Bösen zu unterscheiden. Bereiter somit, den Kampf Gottes zu führen.

Erfolgt diese Ausfaltung durch die *via purgativa, illuminativa, unitiva?* Ja und nein. Im Maß als der Mensch sich immer verfügbarer macht für Gott, ja. Im Maß hingegen, als sich die Ausfaltung unter dem Primat der Einfaltung vollzieht: nein, denn dann durchdringen die drei Momente einander gegenseitig und somit ist Gott nicht gezwungen, den Menschen durch diese drei Stadien hindurchzuführen. Überdies bleibt das dreigliedrige Schema völlig dem Mysterium Christi untertan. Es gibt keinen andern Weg der göttlichen wie der menschlichen Freiheit. »Ich bin«, sagt Jesus, »der Weg, die Wahrheit und das Leben.«

Gebet und Mystik

Von J. H. Walgrave

Das Gebet umgreift alle Formen unseres Daseins, durch die wir vor Gott anerkennen, daß wir uns ihm in allem restlos verdanken.

Der erste Akt dieser Anerkennung ist der Wille, Gott in allem gewähren zu lassen. Er ist die Selbstübergabe *(de-votio),* womit wir unsere Abhängigkeit von ihm und deren willige Annahme bestätigen, und dies nicht aus der Ferne, sondern »cor ad cor«. Das ist der innerste Kern des Gebetes. Er enthält schon das Flehen dessen, der in sich nichts ist, zu dem, der alles ist und geben kann.

Die Bitte ist eine doppelte. Alles, was wir für uns selber erbitten, zum Beispiel das tägliche Brot, ist jeweils ein Teil innerhalb eines Umfassenden: daß wir die Kraft erhalten, Gottes Willen bedingungslos zu erfüllen, um so seines ewigen Lebens teilhaft zu werden. Jede besondere Bitte ist in der allgemeinen eingeschlossen: »Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden.« Die Person des Beters und des Gebetenen und die Akte, in denen sie bitten und schenken, bilden von vornherein ein untrennbares Ganzes. Der Bittende weitet seinen Ausblick auf den ganzen Gott: »Geheiligt werde dein Name.« Und er selber weiß sich als die erste Gabe Gottes, der alle folgenden zukommen, er dankt deshalb in Freude. Wird er sich seiner Untreue bewußt, so muß er im Geist der Buße um Gottes Vergebung flehen: »Vergib uns unsere Schuld.« Alle diese Aspekte der einzigen Grundbeziehung liegen beisammen und gehen immerfort ineinander über.

Weg zu Gott

Das Gesagte muß innerhalb der Bewegung unseres ganzen Wesens auf unser Endgeschick hin verstanden werden, auf daß hin uns auch der Kosmos als ganzer begleite: »Liebe, die Sonne und Sterne bewegt« (Dante). »Dein Reich komme.« Für uns heißt das Ziel, »mit Gott geeint zu werden«: »Der Einfluß des Willens zur Liebe auf das Gebet führt uns in zweierlei Hinsicht zu Gott: vom Erbetenen her wird unsere Hauptbitte die um die Einigung mit Gott sein, anderseits muß der Beter wirklichen Zugang zum Gewährenden haben, muß ihm gegenwärtig werden: örtlich, wenn es sich um den Menschen, geistig, wenn es sich um Gott handelt« (Thomas v. Aquin).

Leben heißt auf ein Ziel wirkend zuschreiten. Christliches Leben tut dies in Freiheit aufgrund einer Berufung: »Mit Gott geeint zu werden.« Und die gegenseitige Liebe zwischen Gott und Mensch ist das wahrhaft einigende Moment, durch die Liebe sind wir in Gott und ist Gott in uns. Aufgrund der Liebe wird Gott zum Zentrum unseres Daseins, um das all unsere Wünsche

und Sorgen kreisen. Schon von der Schöpfung her ist Gott diese unsere Mitte, und wenn wir das in persönlicher liebender Hingabe realisieren, wird er es auf intimste übernatürliche Weise sein. Durch Gottes Gnade sollen wir uns zu dem aufschwingen, was wir schon sind; immer auch aufgrund einer Berufung.

Diese Einigung mit Gott ist kein bloßes Beisammensein, sondern Einheit im tiefsten Sinn, der all unsere Vorstellungsmöglichkeiten überragt. Nicht als könnten wir dabei der unendlichen Vollkommenheit Gottes etwas hinzufügen, wir allein werden in ihn integriert, ohne dabei etwas von unserer Wirklichkeit zu verlieren, im Gegenteil: hier gewinnt sie ihre ganze Fülle. Ausmalen können wir uns diese die Zweiheit nicht aufhebende Einheit nicht.

Die Kirchenväter haben schlicht davon gesprochen, wir würden in dieser Einheit »vergöttlicht«, gemäß ihrem Axiom: Gott sei Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde. Man muß das Unaufgebbare in dieser einfachen, scheinbar gefährlichen Formel anerkennen. Wenn der Mensch in Hochmut, ohne Gottes Hilfe und Auftrag »Gott gleich« werden wollte, so soll er es schließlich durch seine schenkende Gnade werden.

Es braucht nicht betont zu werden, daß Gott und Mensch hier nicht gleichwertige Partner sind. Wenn wir schon als Geschöpfe restlos von Gott abhängen, so erhalten wir unsere »Vergöttlichung« einzig durch Gnade, um an seinem Leben der Liebe teilzunehmen: »Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns als erster geliebt hat« (1 Joh 4,10.19). In jeder Ordnung ist Gottes absoluter Primat bedingungslos anzuerkennen, selbst wenn keine theologische Reflexion das Mysterium auszudrükken vermag.

Kenntnis Gottes

Ohne eine gewisse Kenntnis gibt es keine Liebe, so auch in unserer Beziehung zu Gott. Aber wir werden uns demütig erinnern, daß alles menschliche Denken an sinnlich-räumliche Vorstellungen gebunden bleibt. Die Liebe dagegen ist nicht an das Maß unserer beschränkten Erkenntnis gebunden. Beide Aussagen sind wahr: daß man etwas in dem Maß liebt, als man seine Güte erkennt, aber auch daß man die Güte von etwas in dem Maß entdeckt, als man es liebt. Beide Sichten sind ohne Widerspruch eins. Je mehr man liebt, um so besser erkennt man; je mehr man erkennt, um so tiefer liebt man. Aber dieses »Mehr«, von der Erkenntnis ausgesagt, besteht nicht in erweiterter begrifflich-theologischer Einsicht, sondern in einer immer gewisseren Einsenkung in die Wirklichkeit selbst; diese von Newman und Blondel durchgeführte Unterscheidung bloß begrifflicher und realisierender Einsicht müßte in den Mittelpunkt jeder religiösen Erkenntnislehre gestellt werden. Im Endzustand sind die »unio amoris« und die »visio beata« eins. Die Frage, welches von beiden, Erkenntnis oder Liebe, das andere überragt, ist eitel. Je

näher der Mensch mit der Verflochtenheit von Erkenntnis und Liebe sich Gott nähert, um so untrennbarer werden beide. So wie in Gott Wahrheit und Güte identisch sind, so wachsen im Menschen seine unterscheidbaren Akte immer enger zusammen.

Phasen des Gebetslebens

Gebet besteht nach alter Definition in der »Erhebung des Geistes zu Gott« in Erkenntnis, Liebe, Bewunderung. Diese Erhebung enthält sowohl gemäß der menschlichen Natur wie der Vorsehung eine Bewegtheit in sich, was auch von der Erfahrung bestätigt wird.

Es gibt zunächst das gelegentliche Gebet, daß jeder Christ in einer christlichen Gemeinschaft erlernt und verrichtet. Es könnte ein rein gemeinschaftliches bleiben, wie die Kirche es im liturgischen Kult vollzieht, wie es auch in einer christlichen Familie geübt wird. Es gibt ferner persönliche Gebetsgewohnheiten: ein tägliches Morgen- und Abendgebet und ein Gebet vor einer wichtigen Entscheidung. Nicht zu vergessen ist der spontane Herzensschrei in Situationen von unerwartetem Glück oder Leid. Das nähert sich schon einem geformten Gebetsleben, das aber erst dann wirklich beginnt, wenn Gebet um seiner selbst willen verrichtet, Gott mit dem Herzen gesucht wird, so wie ein Gelehrter sich seinen Studien widmet. Wieder sind verschiedene Formen möglich: sich durch ein Gebetbuch leiten lassen, auf das Wort Gottes in der Schrift hören, um dann das Herz reden zu lassen, sich die Zeit nehmen, in Abständen unsere Gefühle, besonders unsern Wunsch, ihm zu gefallen und ihm zu dienen, auszusprechen. Man kann auch die Taten und Zeugnisse der Heiligen auf sich wirken lassen, um von ihrer Belehrung zu lernen. Oder endlich, wie der hl. Franz, die Schönheit der Welt betrachten, um sich zu Lob und Dankbarkeit der ewigen Schönheit gegenüber hinreißen zu lassen, die sich uns durch alles hindurch enthüllt.

Meditation

In all diesen Formen liegen bereits Elemente der Meditation. Im strengen Sinn wird sie geübt, wenn man sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit verrichtet, um sich gestillten Herzens durch das Betrachtete, das uns Gott näherbringt, soweit als möglich dem aufzuschließen, was er uns zu sagen hat.

Darin liegt auch ein aktives Moment der Antwort, worin wir Geist und Seele zu Gott hinlenken und das den Kern dieses Gebetes bildet. Aber beide Momente wechseln ab und durchdringen sich zu einer einzigen lebendigen Tat.

Für gewöhnlich kennt die Meditation ein Wachstum an Tiefe und Intensität, wenigstens wenn wir sie treu verrichten, ungeachtet der Schwierigkeiten,

eines gewissen Überdrusses, sogar eines Widerwillens, den die Anfänger zumeist verspüren. Viel leichter läßt sich unsere Natur durch Äußerliches zerstreuen, als daß sie sich in die innere Zelle zurückzöge, um das, was Heidegger »Besinnung« nennt, zu üben, im Gegensatz zu rein objektivierendem Denken, das nach ihm unsere ganze Kultur bedroht. Auszuhalten lautet die Forderung. Eine Haltung hat, wie eine Tugend, in sich die Tendenz, zu wachsen und sich zu festigen, sich tiefer »im Subjekt zu verwurzeln« (Thomas). Sie wird dann besser der Persönlichkeit integriert, und man übt sie leichter und mit mehr Freude. Was freilich voraussetzt, daß man sie nicht dauernd durch entgegengesetzte Akte des Versinkens in Äußerlichkeiten schwächt.

Der Kontemplation entgegen

Viele bleiben beim meditierenden Gebet stehen. Aber die großen Meister des Gebets wiederholen uns, man dürfe dabei nicht haltmachen, sondern habe in der Richtung auf Kontemplation weiterzuschreiten. Das diskursive Moment aktiven Nachdenkens über Worte und Dinge, das wir nach unserem Gutdünken lenken, ist ein bloßes Werkzeug, um zum Wesentlichen im Gebet hinzugelangen: zur Sphäre der Gegenwart Gottes und unserer Kontaktnahme mit ihm. Dieses Moment kann sich schließlich vom ersten lösen, nicht selten, wie Mystiker uns versichern, aufgrund einer Krise. Die Meditation erweist sich immer mehr als ein Hindernis; die innere Frucht wächst so, daß sie gleichsam ihre Hülle aufsprengt. Dann ist der Augenblick da, sich im reinen Glauben, als dem Licht des Herzens, von Gott lenken zu lassen. Johannes vom Kreuz bezeichnet diesen Glauben als eine Nacht, in der der liebende Gott sich die Seele als die geliebte Braut angestaltet. Gott wirkt; wenn unsere Mitwirkung noch diesen Namen verdient, besteht sie in einem vollkommenen Sich-hinnehmen-Lassen. Wie ein Weltraumgeschoß sich seiner ersten Hülle entledigt, so fliegt ihm jetzt die Seele in der Leere alles Irdischen und von Gott allein angezogen entgegen.

Über Kontemplation und die damit verbundene Frage der Mystik wäre vieles zu sagen. Wir beschränken uns auf einige Hauptaspekte der christlichen Mystik, obschon es analoge Phänomene in andern Religionen gibt. Die vergleichende Forschung hat auf diesem Feld keine erheblichen Fortschritte zu verzeichnen.

Unmittelbare Erfahrung Gottes

Obschon der geschaffene Mensch diese Erfahrung macht, wird sie doch als in Gott vollzogen erfahren. Daß man selber etwas erfährt, wird nicht bedacht, es gibt »keine Selbstbespiegelung« (Adrienne von Speyr). Lady Julian von

Norwich schreibt: »Ich konnte keinerlei Unterschied zwischen Gott und unserer Substanz feststellen, alles war gleichsam Gott. Mein Geist *(mind)* verstand trotzdem, daß es unsere Substanz war, die sich in Gott befand.« Caterina von Genua drückt sich noch stärker aus: »Der wahre Mittelpunkt jedes Menschen ist Gott selbst ... Mein Ich ist Gott, ich kenne kein anderes Ich außerhalb Gottes ... Mein Sein ist Gott, nicht durch bloße Teilnahme, sondern durch eine wahre Verwandlung meines Seins.« Und der Gott der Liebe sagt zu ihr: »Ich will dich in mich verwandeln und dich von alldem so entledigen, daß du in dir nichts anderes sehen oder fühlen kannst als die reine Liebe. Kurz: Ich will der Einzige sein«. Denn nach Caterina von Siena sagt Gott: »Ich bin der Seiende, du bist die, die nicht ist.« Gott, der die Fülle ist, kommt, um die Leere dessen zu erfüllen, der nach der Formel Bérulles »ein Nichts ist, das Gottes fähig ist«. Verständlicherweise sagen uns die Mystiker, ihre stammelnden Worte könnten die Wirklichkeit, in der sie leben, nicht ausdrücken, und ihre Worte könnten nur von denen verstanden werden, die deren Erfahrung gemacht haben.

Seiner selbst leer werden

Um von Gott erfüllt zu werden, muß man wohl oder übel seiner selbst und aller Dinge, an denen man hängt, ledig werden. Der Mensch, dieses Nichts, muß sich auf Gott beziehen, um alles von ihm zu empfangen, er muß es sich also versagen, sich etwas Eigenes, das von ihm selbst käme, aufzusparen. Dieses Leerwerden von sich selbst ist keine Tat, die der Mensch zuerst aus eigenen Kräften anstreben müßte, damit ihn Gott nachher mit seiner Gnade erfüllen kann. Nach der paradoxen Sprache der Mystiker muß man eher sagen: Gott befreit uns von uns selbst und nimmt entsprechend von uns Besitz. Unsere Freiheit hat nichts weiter zu tun, als das marianische Fiat zu sagen.

Ein paar Beispiele aus den zahllosen gleichlautenden Aussagen der Mystiker müssen hier genügen. Dionysius der Areopagite: »Indem ihr euch grundsätzlich und vollständig von allem und von euch selber entfernt, erhebt ihr euch in einem reinen Außer-sich-Sein, um in den dunklen Strahl der Überwesenheit einzudringen, alles hinter euch lassend und euch von allem entledigend.« Wir sind dann »unwissend aus einer Überfülle von Wissen«. Der Autor der »Wolke des Nichtwissens« rät, alles Erkannte unterhalb der »Wolke des Vergessens« zurückzulassen, um mit blinden Schlägen der Sehnsucht an die »Wolke des Nichtwissens« zu klopfen, worin Gott in verborgener Herrlichkeit weilt. Ruusbroec schildert in seinem »Blinkenden Stein« die drei höchsten Stufen der Mystik folgendermaßen: »In Ihm ausruhen, aus Liebe in den Geliebten versunken.« Sodann: »In Gott entschlafen, worin der Geist sich selber entschwindet«. Schließlich: »Der Geist betrachtet

eine Finsternis, in die er in keiner Weise eindringen kann, hier fühlt er sich tot und verloren und eins mit Gott ohne Unterschied.« Aber um diese Staffeln, die in Gottes Tiefe einführen, niederzusteigen, »muß er von allen Bildern leer und beraubt sein, losgelöst von allem, was er je gesehen oder gehört hat«. Eckhart, als der Führer der rheinischen Mystik, eint die Wortkunst des Theologen mit der kühnen Sprache, die eine überbegriffliche Erfahrung verleiht. Er unterstreicht am radikalsten die »Abgeschiedenheit« und passive »Gelassenheit« oder Armut des Geistes. Er fragt sich, wie wir es anstellen können, Gott zu erkennen, da doch ein begrifflich erkannter Gott gar nicht Gott wäre. Seine Antwort lautet: »Euer Selbstsein muß völlig verschwinden und in sein Selbstsein übergehen. Euer Du und sein Er müssen sosehr ein einziges Mein werden, daß ihr auf immer dazu gelangt, sein Selbstsein und sein unaussprechliches Nichtsein *(nitheid)* zu kennen.«

Seine Schüler Tauler und Seuse sagen dasselbe mit mehr Vorsicht. In seiner gemäßigsten Schrift, dem »Buch von der ewigen Weisheit«, schreibt Seuse: »Je mehr die Seele in der beschauenden Einigung mit der nackten Gottheit losgelöst, befreit, entbunden ist, desto freier erhebt sie sich, und je freier sie sich erhebt, desto weiter dringt sie in die wilde Wüste im tiefen weiselosen Abgrund der Gottheit ein, . . . und genießt durch Gnade, was sie durch Natur genießt.« Schließen wir mit einem Text der großen Marie de l'Incarnation, die, von Gott allein belehrt, ihre Erfahrung in einfachster und sublimster Weise schildert: »Er fand mich also in dieser unendlichen Größe vor, eingetaucht in Ihn, restlos in Ihm, mich sosehr als Nichts erfahrend, daß ich es nicht ausdrücken kann. Hier sieht die Seele sich vernichtigt in einer vollkommenen Nichtigung, einer Einsicht, die ihr eingegossen wird, ohne daß sie irgend etwas dazu beitrüge, was einer der höchsten Gunsterweise ist, die man hienieden erfahren darf, und tiefer verdemütigt, als man sagen kann. Und erstaunlicherweise sieht man sich in dieser Nichtigung als für die Liebe geeignet – sie das große Alles und die Seele Nichts – geeignet für Ihn, der dies Nichts entgegennimmt und es für dieses Werk geschaffen hat, unbegreiflich außer für den, der es erfahren hat.«

Mystik und Geist des Apostolats

Zum Erstaunlichsten beim Studium der Mystiker gehört die Gleichzeitigkeit bei ihnen von Wachstum im innern Leben und Heftigkeit der Begierde nach Apostolat; bei manchen von ihnen führt diese zu einer scheinbar völligen Inanspruchnahme durch das aktive Leben. »Die Werke sind es, die der Herr von uns will«, sagt Teresa von Avila zu ihren Töchtern, während sie von den innersten Gemächern der geistlichen Burg spricht. Maria und Martha müssen eins sein. Nach Caterina von Siena muß die Seele immer bereit sein, äußerlich ihre innere Zelle zu verlassen, ohne sie innerlich aufzugeben. Und sie hat das

beste Beispiel dafür gegeben. Und die große vornehme Dame, die Caterina von Genua war – eine der originellsten Mystikerinnen –, verließ ihr inneres »Paradies« nie, während sie, immer leidend, von morgens bis abends die Straßen auf der Suche nach den Armen und Elenden durcheilte und gleichzeitig als Leiterin dem zentralen Spital der mächtigen Republik vorstand. Die große kanadische Missionarin Marie de l'Incarnation gestand, daß, während sie keinen Augenblick Ruhe fand, nichts sie von ihrer alles überwiegenden Erfahrung der Gegenwart Gottes zerstreuen konnte. Darin gleicht sie der »belle Acarie«, die den gleichen Namen trug wie sie, und die in den Pariser Salons immer nahe dran schien, in mystische Abwesenheit zu entschwinden, ähnlich wie Elisabet von der Dreifaltigkeit, die während Tanzabenden innerlich abwesend schien, unwiderstehlich von einem Andern angezogen. Madame Acarie trat, nachdem sie ihre Familie mit Mut und Klugheit gerettet hatte, mit Hilfe Kardinal Bérulles als Laienschwester in den von beiden in Frankreich eingeführten Karmel ein und sang fröhlich – während ihre Tochter Priorin war – beim Bodenputzen, Kochen und Tellerwaschen Gottes Lob.

Christozentrik

Das letzte Zitat aus Teresa wirft das Licht auf die Mitte der christliche Mystik: den Gekreuzigten. In ihm machen die mystischen Beter ihre Gotteserfahrung. In seinem Glanz erblicken sie ihr Nichts, ihr Weniger-als-Nichts, ja die abgründige Häßlichkeit der Sünde, die nach Caterina von Genua häßlicher ist als die Hölle. Gereinigt durch das heilige Blut haben sie nur den einen Wunsch, am Heilswerk mitzuarbeiten. Die Dornenkrone, die Caterina von Siena sich in ihr Haupt einsenkt, und die Blumen, die die Stirn der hl. Rosa von Lima schmücken, sind dasselbe. Das Zeugnis Thereses von Lisieux ist vielleicht das erregendste. Körperlich leidend und erschöpft, in seelische Dunkelheit und Verlassenheit getaucht, schreibt sie in ihrem letzten autobiographischen Manuskript: »O Jesus, wenn der von ihnen (den Sündern) besudelte Tisch durch eine Seele, die Dich liebt, gereinigt werden muß, will ich gern allein das Brot der Prüfung essen, bis es Dir gefällt, mich in Dein leuchtendes Reich einzuführen. Nur eines erbitte ich von Dir: Dich nie zu beleidigen.«

Glaube und Treue zur Kirche

Ein anderer allen christlichen Mystikern gemeinsamer Zug ist ihre unerschütterliche Treue an den Glauben und das Dogma der Kirche. Johannes vom Kreuz betont das eindringlich und kommt öfter darauf zurück: Der Mystiker überschreitet nie die Grenzen des Glaubens. Er glaubt nichts anderes, als was

die einfachsten Christen in der Kirche glauben. Aber da sich die Wahrheit für uns erniedrigt hat, indem sie endliches, armes Menschenwort wurde (Hamann), verinnerlicht der Mystiker dies Wort so sehr, daß äußere Vorstellungen und Laute verstummen. Der Mensch wandelt dann »im nackten Glauben in der dunkelsten Nacht, aber dieser Glaube lenkt ihn sicherer als die Sonne am Mittag«. Der Schleier des Glaubens wird schon durchsichtig auf die Schau hin. Dennoch wird ein kindlicher Glaube an das, was die Kirche bekennt, diesen Weg ständig begleiten. Der Glaube bleibt Kriterium der Echtheit mystischer Erfahrungen. Würde ein Mystiker sich gegen den kirchlichen Glauben auflehnen, so hätte er sich damit schon als ein falscher entlarvt. Jeder liberale Versuch, sich dem Gewicht des Dogmas aufgrund mystischer Erfahrungen zugunsten eines freien, vagen Glaubens zu entziehen, hat innerhalb der Kirche keinerlei Aussicht auf Anerkennung aufgrund des Wesens christlicher Mystik selbst.

Der Heilige Geist

Neben diesen Konstanten im mystischen Leben begegnen vielerlei Varianten, je nachdem der Geist, der »weht, wo er will«, die Seelen lenkt. Thomas zeigt anläßlich der Besprechung der Gaben des Geistes, wie unser Boot in seiner Fahrt zum himmlischen Hafen immer weniger durch unsere menschliche Klugheit, immer mehr durch den Heiligen Geist gelenkt wird. Und da der Wille die uns bewegende geistige Kraft ist, führt uns das zur Aussage zurück, daß nach Ansicht aller Heiligen und Mystiker die Einigung unseres Willens mit dem göttlichen die Vollkommenheit des christlichen Lebens bildet. Diese Einigung kann man noch besser als den vollkommenen Gehorsam bezeichnen. Gottes Wille wirkt in uns und durch uns, was immer ihm gefällt, ohne auf ein Hindernis zu stoßen, nach dem Vorbild Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tod in seine Herrlichkeit einging. Lassen wir der Ungebildetsten unter allen Heiligen, der kleinen Seherin von Lourdes, das Schlußwort. »Immer lieben, was Gott will, es immer wollen, es immer ersehnen, es immer tun. Das ist das große Geheimnis der Vollkommenheit, der Schlüssel zum Paradies, der Vorgeschmack des Friedens der Seligen. Ja, mein Gott, ja, immer und überall: ja!«

Gemeinsames oder persönliches Beten

Von Jan Ambaum

Gebet ist in allen Religionen der Welt zu Hause. In diesem Sinn darf es daher nicht als eine besondere Auszeichnung des christlichen Glaubens gelten. Als ein zutiefst menschlicher Ausdruck ist es zurecht Gegenstand der philosophischen Reflexion. Auch die Unterscheidung zwischen dem Gebet der Gemeinschaft und dem Beten des einzelnen ist nicht auf das Christentum beschränkt. Alle Religionen kennen das gemeinschaftliche Beten, insofern sie dem Kult eine entscheidende Bedeutung zuerkennen. Gebet – sei es nur das staunende oder in der Qual des Leidens vestummende Verharren, das Gebet des Schweigens, etwa im Buddhismus – zeigt eine menschliche Grundbefindlichkeit an.

Aus christlicher Sicht läßt sich über das Verhältnis, in dem gemeinsames und individuelles Beten zueinander stehen, nur dann etwas Grundlegendes sagen, wenn die Interpretation von vornherein durch das Eigene des christlichen Glaubens getragen wird. Nur insofern das Gebet des Gläubigen sich in die Gesinnung des »Anführers der Rettung« (vgl. Hebr 2,10) zurücknimmt, kann es den Anspruch erheben, »christliches Beten« zu sein. Mythos und Kosmos sind dann in das »concretissimum« des Heilsereignisses hineingenommen.

Das eigene, auch um die eigene Form ringende Gebet, das immer schon in gestaltloser Weise im Herzen des Menschen lebt, wird in den Worten des »Vater unser« gestaltet. Im Gebet des Herrn ist die Grundform des christlichen Betens ausgesprochen. Die Gestalt dieses Herrengebets soll daher den Rahmen abgeben, in dem hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen kirchlichem und persönlichem Gebet gestellt wird.

1. Das Gebet der Kirche »in Christus«

Die Anrede Gottes als »Abba« läßt deutlich werden, daß das christliche Gebet in erster Linie innerhalb des eigenen Verhältnisses Jesu zum Vater gründet. Die göttliche Sendung und der Gehorsam des Sohnes geben den Rahmen für das Gebet Jesu ab. Indem Jesus seinen Jüngern gerade die Gebetsform des »Vater unser« übergibt, als Antwort auf ihre Frage »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1), schenkt er ihnen Anteil an seinem persönlichen Verhältnis zu Gott. Diese Teilgabe, die in die allgemeine Gebetssprache der Jüngerkirche übergegangen ist, weist auf die sich verschenkende Offenheit der Person Jesu hin. In den Berichten des Evangeliums wird diese selbstlose Hingabe des Ureigenen später eindrucksvoll in der Karfreitagsszene darge-

stellt werden. In der Ausbreitung der Arme übergibt sich Jesus dem Willen des Vaters, aber damit öffnet er sich und seine Beziehung zu Gott auch »für die vielen« und gibt ihnen Anteil an seinem ureigenen Verhältnis zum Vater. Hier geht der reservierte, zutiefst intime Grund der Person in die Form der freiwilligen Selbstgabe über. In der kirchlichen Reflexion wird diese biblisch begründete Darstellung der selbstlosen Hingabe und stellvertretenden Inklusivität des Lebens Jesu dazu führen, daß die Jüngerkirche dieses Geschehen nur in die begriffliche Fassung der »Sohnschaft Gottes« bringen konnte.

Schon an dieser Stelle kann man eine Besonderheit abheben, die für die Verhältnisbestimmung zwischen dem gemeinsamen und persönlichen Gebet wichtig sein wird. Vor jeder Besinnung über das persönliche oder gemeinsame Gebet steht die Einsicht, daß christliches Beten an das persönliche Gebet Jesu zum Vater gebunden ist. Nur indem Jesus seiner Kirche Anteil an seinem persönlichen Verhältnis zum Vater gewährt, vermag sie zu Gott in einem Gebet zu sprechen, das die Gestalt Jesu nachgestaltet.

2. *Gemeinschaft und Kirche*

Ausdrücklich und ausschließlich spricht das »Vater unser« von einer Gemeinschaft, von »uns«, die wir zu Gott gebeten, dem »Du«. Das Gebet Jesu nimmt die Jünger als Mitglieder in die eigene Beziehung zum Vater hinein und greift so schon auf die Existenz dessen vor, was sich nachher als »Corpus Christi« ausgestalten wird. In der Nachfolge Jesu betet die Kirche im »wir«, als Leib Christi, zum Vater. Daher wird im Gebet der Kirche, da dieses Beten an die Person Jesu gebunden ist, die einzigartige Beziehung Jesu zu seinem Vater gegenwärtig. Deshalb muß sich jedes christliche Gebet als Gedächtnis vollziehen. Indem das Gebet die Heilstat Gottes anamnetisch vergegenwärtigt, bindet es das vergängliche Jetzt in die zeitlose Gegenwart des Heiles ein, die daher die verfließende Zeit zu heiligen vermag.

Diese Annahme könnte dazu verleiten, das christliche Gebet ausschließlich als kirchlich-kultischen Ritus zu verstehen. Aber dann wäre das persönliche Gebet nur insofern bedeutsam, als der Gläubige sich entweder persönlich in den gemeinsamen Kult der Kirche einbringt oder sein Gebet als eine individuell defiziente – weil nicht gemeinschaftsbezogene – Form des kultischen Gebetes betrachtet. In diesem Fall müßte, entsprechend dem vorausgesetzten Modell, das Gebet »im Kämmerlein« (vgl. Mt 6,6) suspekt, vielleicht sogar als gefährlich erscheinen, da es der partikulären und somit möglicherweise auch verzeichnenden Frömmigkeit ausgesetzt wäre. Die ausschließliche Rücknahme auf das Gemeinschaftsgebet, ohne dem persönlichen Gebet einen legitimen Raum zu gewähren, kann sich jedoch weder auf die Bibel noch auf die kirchliche Praxis stützen.

In der Not seiner Sorgen wendet sich der Gläubige zum Herrn mit der Bitte

um Heil, um Genesung. Und dieses Bittgebet ist zutiefst persönlich. In der Bedrängnis berührt jedes Glied des Leibes Christi das offene Herz des Durchbohrten (vgl. Joh 19,34). Insofern er als Glied des Einen Leibes betet, darf er gewiß sein, erhört zu werden.

Die Praxis des persönlichen Gebets, die auf biblische Wurzeln zurückgeht, setzt schon immer die Gegenwart der Kirche im persönlichen Leben des Beters voraus. Mit Hilfe dieses Modells, der Gegenwart des Ganzen in den Teilen, hat das Vaticanum II das Verhältnis der Universalkirche zu den Partikularkirchen beschrieben (vgl. *Lumen gentium 23*). Jede Ortskirche ist im strikten Sinne des Wortes »Kirche Christi«, auch wenn der Begriff der Einheit voraussetzt, daß das volle, weltumspannende Leben der Kirche nicht in Partikularität gelebt werden kann. Über das Prinzip der bischöflichen Kollegialität ist jede Ortskirche mit der Gesamtkirche unlöslich verbunden. Dieser Gedanke der partizipierten Gegenwart des Ganzen in den Teilen entspringt im Grunde einem sakramentalen Denken: die *communio* der Kirche, die sich aus der Einheit des Sakramentes nährt, kann sich doch vielfältig gestalten. Die Kirche – »toto orbe diffusa« – kann aufgrund ihrer sakramentalen Einheit doch an verschiedenen Orten die Fülle dieser Einheit liturgisch sakramental feiern.

Dasselbe kirchlich-sakramentale Modell ist auch anwendbar auf das Verhältnis zwischen dem Gebet der Kirche, als Leib und Braut Christi, und dem Gebet des einzelnen Christen. Obwohl das Gebet des Herrn für die ganze Kirche, für alle bestimmt ist, die aus der Zerstreuung gesammelt sind, so ist doch auch im einzelnen Jünger die Kirche anwesend. Daher betet der Christ nur dann christlich, wenn er als Glied der Kirche und in ihrem Namen betet. In einem Gebet, das nicht nach der Gestalt Christi gestaltet ist, spricht sich dagegen die Verlorenheit des einzelnen vor Gott aus.

Nur über den gleichen Weg, den der Vater zurückgelegt hat, um mit seiner Gnade den einzelnen Menschen zu erreichen, kann daher der einzelne auch zum Vater zurückkehren. Das heißt, daß der Christ in Gemeinschaft mit der Kirche auch in Verbindung mit ihrer Glaubensüberlieferung betet. Deshalb steht er gerade beim Gebet in der Einheit derer, die als Heilige jetzt mit uns leben oder uns vorangegangen sind. Das kirchliche Gebet, aber in Anlehnung daran auch das persönliche Gebet des Christen, vollzieht sich immer in dieser Gemeinschaft der Heiligen. Dies bedeutet dann auch, daß der Beter einstimmt in das Gebet der Kirche zu Christus, in dem die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk sich vollendet hat. In ihm, Christus, der gegenwärtigen Vollendung betet der Christ in Gemeinschaft mit allen, die dem Eschaton jetzt schon zugehören.

3. Eschaton und Gegenwart

Erfahrungsgemäß bringt der Gläubige in das persönliche Gebet eher sein individuell persönliches Verlangen, seine eigenen Sorgen ein. Das gemeinsame Gebet hätte dagegen objektiver, allgemeiner zu sein. Man könnte daher annehmen, daß das kirchliche Gebet dem Eschaton näher sei, während das persönliche Beten stärker die täglichen, zeitlichen Nöte des Beters einbezieht. Aber diese Ansicht scheint nach unseren Überlegungen doch gewisser Korrekturen bedürftig, auch wenn der legitime Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem persönlichen Beten damit nicht aufgehoben werden soll.

Jedes Gebet – »per Christum in Deum« – vollzieht sich in der Gemeinschaft der Kirche. Die Gebetsanliegen des einzelnen Gläubigen müssen daher auf das Heilswirken der Kirche abgestimmt und somit Anliegen sein, die die Kirche sich selbst zu eigen machen kann. Der Gläubige soll sich bewußt sein, daß er in der Gemeinschaft der Heiligen Kirche betet. Aber umgekehrt gilt auch für das kultische Gebet, daß die Kirche als Gemeinschaft für die Nöte der einzelnen betet, wie es etwa in den verschiedenen Fürbitten in der Messe und im Stundengebet üblich ist.

Aus dieser Verhältnisbestimmung geht hervor, daß es einen engen Bezug zwischen dem Gebet des einzelnen Gläubigen und dem gemeinsamen Gebet der Kirche gibt. Das heißt, daß der einzelne sich in seinem Gebet als Mitglied der Kirche erfährt, also nicht isoliert vor Gott steht. Dies ist der Grund, warum das kultische Gebet gerade auch auf die realen Nöte der Gläubigen eingeht. In den liturgischen Richtlinien erscheint diese Vorschrift insbesondere an den Stellen, an denen eine Variabilität und Kreativität möglich und erlaubt ist. Daher sollte der Zelebrant in der Auswahl der Texte nicht der eigenen Meinung, sondern den pastoralen Nöten der Gläubigen folgen.

Das christliche Beten umfaßt mehr als nur das Bittgebet. Die faktische Gegenwart läßt sich nicht aus dem Beten entfernen und sollte auch nicht ausgeklammert werden. Wenn aber das christliche Beten in das Verhältnis Christi zum Vater eingeschlossen ist, dann muß sich dieses Gebet primär in dem Rahmen vollziehen, der von der Kirche als Leib Christi objektiv vorgegeben ist. Vor allem erfüllt das Stundengebet diesen Auftrag: es vergegenwärtigt das Beten Jesu zum Vater und heiligt so die Zeit des Lebens durch den Bezug, der zum himmlischen Vater führt. Deshalb sollte nach Möglichkeit das Stundengebet, als gemeinsames Gebet der Kirche, weder Last noch Privileg für Priester und Ordensleute sein. Die liturgische Erneuerung hat daher zu Recht auf die Teilnahme der Laien am Stundengebet der Kirche gedrängt.

Der eine Gott und das Gebet zu den Heiligen

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Das Gebet als Ausdruck des Gottesbildes

a) Das Wesen des christlichen Gebets: Unmittelbarkeit zu Gott

In der Antwort auf die Einwände seines anglikanischen Freundes E. B. Pusey gegen das katholische »Gebet zu den Heiligen« hat J. H. Newman die tiefe Entsprechung von Gebet und Gottesbild eingeräumt: »Das Gebet ist in der Tat das eigentliche Wesen jeder Religion.«[1]

In der Gestalt ihres Betens offenbare sich das Wesen der verschiedenen Religionen. Darin komme auch die eigene Grundauffassung des Christentums in den einzelnen christlichen Konfessionen zum Ausdruck. Nach Wesen und Vollzug könne man das christliche Gebet nicht als bloße Variante eines gemeinmenschlichen religiösen Apriori begreifen, welche mit dem Gottesverständnis nur sekundär zu tun habe, in dem sich der tiefste Gehalt jeder Religion ausspricht.

Christliches Gebet ist vielmehr ausschließlich konstituiert als die personale Antwort des Menschen auf die vorgängige Selbsterschließung Gottes in seinem fleischgewordenen Wort und der unbegrenzten Mitteilung seines heiligen Geistes (Joh 3,34; 1 Joh 4,13; Röm 5,5), aus dem der Christ nun lebt.

In diesem nur responsorisch sich vollziehenden religiösen Akt sucht der Christ nicht erst die Einheit mit Gott, oder zielt wie von ferne die Unmittelbarkeit zu ihm an. Er gewinnt die Nähe zu Gott als sein Ziel nur, weil Gott sich dem Beter schon als Grund erschlossen hat, durch den er ihn auf sich hin zubewegt und wodurch Gott wirklich die Mitte des menschlichen Selbstvollzugs wird. Wenn der Mensch die pluralen Momente seines Weltbezuges auf ihre transzendentale Einheit hin zusammenfaßt, um Gott personal und dialogisch begegnen zu können, dann kann die innere Dynamik des geistigen Geschöpfs in diesem Durchgang durch ihre materiellen Bedingungen nicht bei nicht-göttlichen Realitäten Halt machen. In allen Facetten des religiösen Aktes, der Anbetung, des Opfers, des Lobes und Dankes, der Bitte, Reue und Sühne kann daher der christliche Beter nur Gott allein zum »Adressaten«

---

1 J. H. Newman, Die katholische Marienverehrung. In: ders., Ausgewählte Werke IV, hg. v. M. Laros u. W. Becker. Mainz 1959, S. 49.

haben. Gott schenkt sich aber nicht nur in der Fülle seines Wesens als dreifaltige Liebe. Er vermittelt den Beter auch trinitarisch zu sich hin. Vom christlichen Gebet kann daher nur gesprochen werden, wenn es sich auch in dieser Gestalt seines Vollzuges hält: durch den Sohn zum Vater im Heiligen Geist.[2]

b) Die Entdeckung der mit-menschlichen Dimension des Gebets zu Gott in der Hinwendung zu seinen Heiligen

Nun kennen aber die katholischen Kirchen im Osten und Westen wenigstens seit Anfang des 3. Jahrhunderts die eigenartige Form eines »Gebetes zu den Heiligen«.[3] Gemeint sind hier innerhalb der einen, Himmel und Erde umspannenden (vgl. Eph 1,10), »Gemeinschaft der Geheiligten« (Apg 20,32; vgl. Offb 20,9) die verstorbenen Christen, die in der Heils- und Kirchengeschichte besonders hervorgetreten sind: die »heiligen Apostel und Propheten«(Eph 3,5; vgl. 2 Petr 3,2; Offb 16,6; 18,20); die Brüder, die aufgrund ihres Glaubens und ihrer Ausdauer Erben der Verheißung geworden sind und die es nachzuahmen gilt (vgl. Hebr 6,12); die verstorbenen Vorsteher, die zum Vorbild wurden (vgl. Hebr 13,7) und die Märtyrer und Bekenner, die durch die Treue in der Nachfolge und der Kraft ihres Zeugnisses während der Verfolgung (vgl. Hebr 10,33-35; Offb 20,4) ganz die Gestalt Christi in sich zur Ausprägung gebracht haben. Da sie in der Liebe vollendet sind, weilen sie an dem ihnen »gebührenden Ort der Herrlichkeit«.[4] Sie leben »daheim beim Herrn« (2 Kor 5,8)[5] und bilden als himmlische Kirche zusammen mit der irdischen Kirche die eine Heilsgemeinschaft des dreifaltigen Gottes.[6] Das Bewußtsein von einer sich auch im Gebet darstellenden umfassenden Heilsgemeinschaft aller Lebenden und Toten in Jesus Christus hat sich aus drei

---

2 Diese Grundform entwickelt deutlich Origines, De orat. 15,1 (GCS 2,334). Er kennt aber auch schon das direkte Jesus-Gebet, wo Christus nicht nur Gebetsmittler, sondern auch Gebetsempfänger ist. Vgl. In Luc. hom. 15 (SChr 87,236). Die Fürbitte der Heiligen bleibt in die trinitarische Struktur eingebettet. Vgl. Origines, De orat. 33,1 (GCS 2,401). Sie gründet in der Nächstenliebe. Vgl. ebd. 11,2 (GCS 322). So auch Thomas v. Aquin, S. th. II-II 9.83 a.ii i.c.

3 Die Nachweise im einzelnen bieten u.a. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Eine dogmengeschichtliche Studie – FCLDG 1. Mainz 1900, S. 96-98, S. 173-180; J. B. Walz, Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie. Freiburg i.Br. 1927; P. Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago/London 1981, S. 106-127.

4 1 Clem 5,4 (ed. J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter – Schriften des Urchristentums I. Darmstadt ^{8}1981, S. 31).

5 Vgl. Polycarp, 2 Phil 9,2 (Fischer, 261).

6 Vgl. ebd., 12,2 (Fischer, 263); Mart. Polyc. 14 (ed. G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten. Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe. Tübingen 1965, S. 5).

neutestamentlichen Ideen entwickelt: 1. Es gibt einen geistlich-priesterlichen Dienst aller aneinander, wodurch erst die Kirche als Leib Christi zu vollem Leben auferbaut wird (vgl. Röm 12,3-8; 1 Kor 12,4-31a; Petr 4,10); 2. Die Realisierung der Lebenseinheit aller Erlösten in Christus wird nicht begrenzt von der natürlich-irdischen Daseinsform des Menschen, denn als himmlisches Haupt seines Leibes, der Kirche (vgl. Eph 1,23; 4,1-16; Kol 1,18), umfaßt er die Verstorbenen schon in sich und verbindet sie so mit den noch hier Lebenden (vgl. 1 Thess 4,14); 3. Da des Christen »Heimat im Himmel ist« (Phil 3,20; Kol 3,1-4), gewinnen die seligen und heiligen Toten nun das volle Leben in der Herrlichkeit des Auferstandenen (vgl. Offb 14,13). Mit ihm herrschen sie als Priester und Könige Gottes und Christi (vgl. Offb 3,21; 5,8-10; 20,6). Dabei sorgen sie sich im Dienst Gottes (vgl. Offb 7,15) zugleich um das Heil ihrer »Mitknechte und Brüder« auf Erden (Offb 6,9-11). Aber sie müssen sich noch gedulden, bis die »volle Zahl« der zur Rettung Bestimmten erreicht ist, denn nur in der abgeschlossenen »Versammlung der Erstgeborenen« (Hebr 12,22-24) um den »einen Mittler« kann der einzelne in der Gemeinschaft mit allen Berufenen des alten und neues Bundes die Vollendung in Gott erlangen (vgl. Hebr 11,40).

In der spontanen Erfassung des inneren Zusammenhangs dieser drei elementaren Komponenten des christlichen Glaubens entwickelte sich der christliche Kult der Heiligen als Reaktion auf die Erfahrung der Vollendung des Christseins im Martyrium sowie auf den wachsenden Abstand von den früheren Generationen, mit denen man sich aber in der einen Gemeinschaft des Heils glaubte. Die frühe Kirche war überzeugt, daß die vollendete Teilhabe an Gottes Leben, der selbst Gemeinschaft ist in Liebe (Joh 17,21; 1 Joh 1,3; 2 Kor 13,13), nicht selbstbezogener Genuß der eigenen Seligkeit sein kann, sondern daß die Konformität mit Wesen und Gestalt des Sohnes (vgl. Röm 8,29; Phil 3,21) Mitvollzug seines priesterlichen Für-Seins für die Kirche sein muß (vgl. Offb 1,6; 5,10; 20,6). Dies lenkt den Blick zu ihnen als lebendigen Personen bei Gott und unseren Brüdern in Christus. Geschichtliches Gedenken und liebende Verehrung verbinden sich mit der Bitte um ihr Gebet, das uns Schutz, Hilfe und die Nähe Gottes vermitteln soll.[7] Ihre Fürbitte darf um so erhörungsgewisser erbeten werden, je tiefer sie mit Gott vereint sind. Zwar unterscheiden sich im Prinzip die Fürbitte der Heiligen im Himmel und der Christen im irdischen Leben nicht voneinander, denn sie werden beidemal nur als Glieder am Leibe Christi angesprochen. Aber durch ihren Tod ganz auf die Seite Christi getreten, nehmen sie am geschichtlichen und eschatologischen Gegenüber des erhöhten Herrn als des Hauptes der

7 Der entscheidende Ansatz findet sich schon im Mart. Polyc. 17-18 (Knopf-Krüger. 6). Vgl. auch Origenes. In Cant. Cant. 3 (GCS 33, 191).

Kirche auf Erden teil. Dies rückt die Hinwendung zu den Heiligen in die Sphäre des Gebetes und unterscheidet sie von der einfachen Bitte unter Christen »Bete für mich!«[8]

Wenn auch die Kirche das »Gebet zu den Heiligen« lediglich als »gut und nützlich«[9] empfiehlt, so mußte sich doch bei der unlösbaren Einheit von christlichem Gebet und Gottesbild die Frage nach der Legitimität einer solchen Gebetsform erheben.

c) Das Gebet zu den Heiligen: Eine Verdunklung oder Verdeutlichung der christlichen Unmittelbarkeit zu Gott?

Ist das Gebet zu den Heiligen zuletzt nicht doch ein die Unmittelbarkeit zu Gott verdunkelnder Zusatz? Die religionsgeschichtliche Schule glaubte, seine Entstehung auf das Nachwirken tief eingewurzelter heidnisch-religiöser Muster zurückführen zu müssen, die um so wirksamer waren, als die Transzendenz zum monotheistischen Gott zu steil ansetzte. Deswegen habe sich das religiöse Gemüt des einfachen Volkes doch wieder eine »Hierarchie« von Engeln und Heiligen geschaffen, die als Zwischenstufen das Niedere zum Höheren hin vermittelten. Durch eine solche polyzentrische Frömmigkeit gehe der christlichen Person mit der Unmittelbarkeit zu Gott auch ihre in Gott gegründete gnadenhaft-transzendentale Einheit verloren.[10]

Andererseits vermag aber gerade dieses Moment des christlichen Gebets, wenn es aus seinen biblischen Ansätzen folgerichtig entwickelt werden kann, eine wichtige Seite des Gottesverhältnisses zum Tragen zu bringen, die vielleicht sonst übersehen würde.[11]

Nur weil es hier zentral um Gott selbst und die Reinheit des christlichen Gebets geht, läßt sich auch die gewaltige Auseinandersetzung um das »Gebet zu den Heiligen« seit der Reformation verstehen. Es ging nicht um das eine oder andere Mißverständnis und eine in vielem fragwürdige Praxis, sondern um die zentralen Anliegen der reformatorischen Bewegung: die Ehre Gottes,

---

8 Maßgeblich haben diesen Gedanken geformt Hieronymus, Contra Vigilantium 6 (PL 23,344) und Augustinus, Contra Faustum 20,21 (CSEL 25,561-565).

9 DS 1821.

10 Das Standardwerk für diese These ist E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Hg. v. G. Anrich. Tübingen 1904 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1966), bes. S. 1-48. Einer umfassenden historischen Kritik unterzogen wurde es von dem bekannten Bollandisten H. Delehaye, Les Origines du Culte des Martyrs. Brüssel ^{2}1933; ders., Sanctus. Essai sur le Culte des Saints dans l'Antiquité = SHG 17. Paris 1927 (Nachdruck 1954).

11 K. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren? In: ders., Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, S. 303 erkennt in der Heiligenverehrung die Möglichkeit einer »Einübung des Christentums«.

die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi, die Ausrichtung des Heilsvertrauens allein auf Gott statt auch auf Menschen (vgl. Jer 17,5) und schließlich die explizite Begründung aus der hl. Schrift.[12]

Weil so das Gebet zu den Heiligen das Grundverständnis des Christentums tangiert, bedarf es der Sorgfalt in theologischer Begründung und religiösem Vollzug. Der Hinweis auf die nachgeordnete Bedeutung in der »Rangfolge der Wahrheiten« kann methodisch zunächst hilfreich sein. Er trägt jedoch zur sachlichen Verständigung über dieses Thema und seine Stellung im Gefüge des Ganzen des Glaubens nur wenig bei.

2. *Wie wird das christliche Gebet theozentrisch?*

a) »Welt« als Hindernis zu Gott?

Christliches Gebet ist theozentrisch.[13] Wie aber kann Gott die Mitte des menschlichen Selbstvollzugs werden? Die Religionsgeschichte hält eine bestechende Antwort bereit. Wenn seine komplexe Verfassung – in Geist und Leib, Individualität und Sozialität, Ewigkeit und Zeit – den Menschen in die vorlaufende und rückholende Bewegung stellt zwischen die Zerstreuung an die plurale Welt und die versammelnde Konzentration in der Person, dann wird er alle Streuung und Verstrickung in der Vielfalt der erscheinenden Welt überwinden, wenn er nur die »Welt« hinter sich läßt. In seiner geistigen Spitze vollzieht er den Akt der Hingabe und der Öffnung in die Transzendenz. So ist er allein mit dem einen Gott.

Dieser faszinierende Weg, die Theozentrik durch fortschreitende Loslösung von »Welt« zu gewinnen, erfährt jedoch im Christentum eine entscheidende Korrektur. Exemplarisch mag dies deutlich werden an der Zurückweisung idealistischer Interpretationen des Christentums im 17. und 18. Jahrhundert. Gegenüber der Meinung des Quietismus, um der kontemplativen Versenkung willen in Gott allein seien alle sinnlichen Vermittlungen und kreatürlichen Realitäten auszuschalten, wodurch nun der Vater wirklich »im Geist und in der Wahrheit angebetet werden könne« (vgl. Joh 4,23), hält das kirchliche Lehramt fest an der konstitutiven Heilsbedeutung der Menschheit Jesu und aller Kreaturen und alles Kreatürlichem in ihm.[14]

---

12 Vgl. H. Schützeichel, Calvins Protest gegen die Heiligenverehrung; In: »Catholica« 35 (1981) S. 93-116, bes. 114.

13 Vgl. E. Przywara, Weg zu Gott. In: ders., Schriften II. Einsiedeln 1962, S. 3-120, hier 46-65.

14 Vgl. DS 2187, 2218, 2235, 2236, 2240.

Damit steht die Auffassung von der inkarnatorisch-sakramentalen Verfassung des christlichen Gottesverhältnisses einer spiritualistischen Sicht gegenüber, die die Radikalität des religiösen Aktes am Grad der Weltlosigkeit seines Vollzugs mißt. Nur wenn der Grundsatz akzeptiert wird, daß wegen der inkarnatorischen Struktur des Heils und der substantiellen Einheit von Seele und Leib im Menschen »Gott nur durch die Welt erkannt« wird, kann deutlich werden, warum den »Menschen in Christus« eine auf Gott hin vermittelnde Bedeutung zukommen kann, die aber die Unmittelbarkeit nicht aufhebt, sondern gerade eröffnet.[15]

b) Jesu Menschsein als die Vermittlung in Gottes Unmittelbarkeit

Das Zentralereignis des Christentums ist Gottes definitive Ankunft Gottes in der Welt durch die Inkarnation seines Wortes in Jesus Christus. In seiner geschichtlichen Realität als Gekreuzigter und Auferstandener vermittelt Christus in der angenommenen menschlichen Natur Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott. Als deren konnaturale Bedingung gewinnen das Geschichtliche, Gesellschaftliche und Leibhaftige eine auf Gott hin aufschließende Qualität.

Alle soteriologischen Entwürfe und anthropologischen Aussagen bedürfen der Ausrichtung am gottmenschlichen Mysterium Jesu.

Die gegen das Wort von dem vermittelnden Charakter der Fürbitte der himmlischen Heiligen unzähligemal ins Feld geführte Stelle 1 Tim 2,5 (vgl. auch 1 Joh 2,1; Hebr 9,15; Röm 8,34), die Christus Jesus als den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen vorstellt, bedarf einer sorgfältigen Analyse. Streng genommen geht es dabei nicht um die numerische Reduktion vieler möglicher Mittler auf einen, sondern um eine ganz neue Kategorie von Vermittlung, die freilich einzigartig und unwiederholbar nur von Christus verwirklicht wird.[16] Der Mittler ist aber hier nicht einfach Christus, sondern der *Mensch* Christus Jesus (1 Tim 2,5b). Er wird geglaubt als unser Herr, der in die Welt kam, um die Sünder zu retten (1 Tim 1,15), und der die Offenbarung Gottes im Fleisch ist (1 Tim 3,16). Jesus tritt nicht als ein Mittelwesen zwischen Gott und Menschen auf, um die ontologische Kluft zu überbrücken. Vielmehr ist er in einem die volle Anwesenheit Gottes im Menschen und zugleich die voll-menschliche Erschließung des Menschen auf

15 Vgl. dazu Thomas von Aquin, S. th. III q. 61 a.1.

16 F. Stancaro, De Trinitate et mediatore Domino Jesu Christo. Krakau 1561, 91, hat von 1 Tim 2,5 her die Mittlerbedeutung der Menschheit Jesu ins Spiel gebracht und bei Calvinisten und Zwinglianern eine heftige Diskussion und Verwirrung ausgelöst. Vgl. dazu auch A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2. Regensburg 1954, S. 288-328, bes. 288 Anm. 2.

Gott hin. Den Gehalt der Gottunmittelbarkeit gibt es darum nur noch in der Gestalt menschlicher Vermittlung. Im Anschluß an Augustinus hat Dietrich Bonhoeffer die dialektische Bestimmung der vermittelten Unmittelbarkeit auf den Begriff gebracht: »Als Gott *konnte* er uns erlösen, als Mensch konnte er *uns* erlösen.«[17]

Der »neue Adam« vermittelt seinen lebensspendenden Geist (vgl. 1 Kor 15,45). Und er schafft sich so die Kirche als die neue Menschheit in seinem Leibe (vgl. Eph 3,6). Die Teilhabe an der heilsvermittelnden Menschheit trägt in Jesus Christus zugleich hin zu Gott und den andern Gliedern an seinem Leibe. Die Beschreibung der spezifisch christlichen Sicht der Erlösung ist mit dem Hinweis auf die Verlagerung der Heilsinitiative vom Menschen ausschließlich auf Gott erst dann ganz auf den Weg gebracht, wenn Gnade verstanden wird als Teilgabe am göttlichen Leben, als Vergöttlichung des Menschen. Der Mensch ist »neue Kreatur« (2 Kor 5,17; Gal 6,15) nicht nur aufgrund einer äußeren Wirkung Gottes auf ihn. Vielmehr hat sich Jesus Christus unterfassend zur Mitte des Seins- und Wirkgrundes des Menschen gemacht, mit dem er sich vereint (vgl. Gal 2,20). Christliches Gebet geht über eine bloße Reaktion hinaus. Es wird zum Mit-Vollzug des dreieinigen Lebens Gottes in seiner Entschlossenheit auf die Welt hin (vgl. Joh 17,23). Beten ereignet sich als gnadenhafte Teilnahme am Sohnesverhalten Jesu zum Vater im Geist (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6), an seinem Ruf: Abba, Vater! Er tritt für uns ein, indem er seine heilsmittlerische Menschheit für uns auf den Vater hin eröffnet. Er betet in uns, indem er als das Haupt jedes Menschen unser Gebet so artikuliert, daß es einstimmt in Gottes Heilsplan (vgl. Röm 8,27).[18]

c) Die ekklesial-mitmenschliche Dimension des Gebets

Christliches Gebet kann nicht als eine von den eigenen Kräften getragene Initiative begriffen werden, wodurch Gott in Bewegung gesetzt werden soll. Wenn Gebet Teilnehmen am gottmenschlichen Lebenskreis ist in der Menschheit des Logos, kann die von Jesus getragene zwischenmenschliche Beziehung als ein Moment in den Blick treten, das in die Theozentrik vermittelt. Gott, der den Menschen als soziales Wesen geschaffen hat, nimmt die Sozialität als Medium auf, um sich darin dem Menschen mitzuteilen.[19] Die zwischenmenschlichen Verbindungen können zum Ort der Selbstzusage

17 Vgl. Theologischer Brief zu Weihnachten 1939. In: D. Bonhoeffer, Gesammelte Werke III, hg. v. E. Bethge. München ^{2}1966, 385; Augustinus Conf. 10,43 (CCL 28,192).

18 Vgl. Augustinus, In: Ps. 85,24 (CCL 39,1136); Thomas v. Aq., S. th. II-II q.83 a.11 ad 2.

19 Vgl. Thomas v. Aq., S.c.g. III, cap. 117; In: Symb. Ap. Exp. 12.

Gottes werden. Sie werden zu einem Vollzugsmoment der universalen Beziehung der Person auf Gott hin im religiösen Akt. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten geht nun aus *einer* Wurzel hervor. Als das »Band der Vollkommenheit, das alles zusammenhält« (Kol 3,14), richtet die Liebe universal auf Gott hin aus.[20] Sie umfaßt als deren eigene Weise der Verwirklichung auch die Liebe zum Nächsten, dem sich Gott als innerste Mitte mitgeteilt hat. Der Nächste vermag seine Transzendenz zu Gott selbst nur in der gottmenschlichen Koinonia zu vollziehen. So ist die Beziehung zum Nächsten implizit immer schon vermittelnde Beziehung zu Gott, der in ihm lebt. Zugleich kann es kein Verhältnis zu Gott geben, das nicht den Verweis auf den Nächsten einschließt, weil Gott immer der sich dem Menschen menschlich mitteilende ist. Die zwischenmenschlichen Bezüge geraten darum nicht als eine Störung oder wie ein äußerlicher Zusatz in die unmittelbare Begegnung Gottes mit der menschlichen Person hinein.

Sie bewirken vielmehr eine tiefere Einwurzelung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit. In ihnen vollendet sich die Ankunft Gottes, wenn er im geschichtlichen Gang die gott-menschliche Einigung fortschreitend vollendet, indem in Christus Haupt und Leib zusammenwachsen (vgl. Kol 2,19)[21], »damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph 4,13b). Christus vollendet seine Mittlertätigkeit durch den in ihm eröffneten und von ihm getragenen priesterlichen Dienst der Glieder seines Leibes aneinander, wenn der eine dem andern dient durch sein Vorbild (vgl. Phil 3,17; Hebr 13,7), und wenn alle mit ihren Gaben und Befähigungen aneinander zu »guten Verwaltern der vielfältigen Gnade Gottes« (1 Petr 4,10) werden. Die *Fürbitte* wird heilsbedeutsam für die Vollendung der Brüder (vgl. 2 Thess 1,11). So kämpft Epaphras für die ihm anvertrauten Christen in seinem Gebet, damit sie vollkommen werden und ganz durchdrungen sind vom Willen Gottes (Kol 4,12).

Paulus betet darum, daß die Liebe der Philipper reicher werde an Einsicht und Verständnis. Dann werden sie rein und ohne Tadel sein für den Tag Christi (Phil 1,9), damit alle »Frucht bringen in jeder Art von guten Werken und wachsen in der Erkenntnis Gottes« (Kol 1,10; vgl. Phil 1,11).

Nur in diesem Kreislauf der gottmenschlichen Koinonia kann die Möglichkeit einer heilsrelevanten Fürbitte so aufgezeigt werden, daß die umfassende Heilswirksamkeit Christi nicht beeinträchtigt wird. Darum kann Christus die Sühne für unsere Sünden sein und aufgrund dessen unser Beistand beim Vater (1 Joh 2,1). Und dennoch ergeht der Aufruf, für den Bruder, der eine Sünde

---

20 Vgl. dazu Augustinus, Ench. 15,56 (CCL 46,79); Thomas v. Aq., S. th. II-II q. 81a.4 ad 3.

21 Von seiner ekklesiologischen Grundformel her »Haupt und Leib Ein Christus« vermag Augustinus, Sermo 285,5 (PL 38,1295) die wesentlichen Linien der Heiligentheologie zu entwickeln.

begeht, die nicht zum Tod führt, fürbittend einzutreten. Daraufhin wird Gott ihm Leben geben (1 Joh 5,16).

Es war geschichtlich nicht zufällig, daß mit dem Zurücktreten der Koinonia-Idee auch der Sinn für die Verbindung mit der himmlischen Kirche im Schwinden begriffen war, bzw. sich in naiver Vergegenständlichung darstellte als eine Intervention der Heiligen bei Gott, um ihn in Sinne des Beters »umzustimmen«.

Der tiefere Sinn für das priesterliche Wirken der Kirche geht verloren. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen reduziert sich auf eine individualistische Heilslehre.[22] Es nimmt eine die Koinonia der Kirche im Heil auflösende Wendung und drängt die Kirche in den Bereich des Institutionellen und Organisatorischen ab, die freilich mit der personalen Heilsrelation nichts mehr zu tun haben. Das biblische Verständnis von personaler Unmittelbarkeit zu Gott intendiert jedoch nicht die Autonomie des religiösen Individuums, sondern die lebendige Verwirklichung der personalen und sozialen Dimensionen des Heils in Jesus und seiner Kirche als Haupt und Leib in Kommunikation und Relation.[23]

3. Der Vollzug der gottmenschlichen Koinonia im Gebet

a) Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Gott

Daß im christlichen Gebet auch die von Jesu Gottmenschheit getragenen zwischen-menschlichen Verbindungen ins Gottesverhältnis der Person einbezogen sein können, hat seinen letzten Grund in der Einheit und Unzerstörbarkeit des Daseinsgrundes des neuen Menschen. Dieser vermittelt sich als Teilhabe an Gottes eigenem ewigen Leben in den Heilsgaben des Wortes und des Glaubens (Joh 5,24; 8,51), der Liebe zu Gott und den Brüdern (1 Joh 3,14), in der Taufe (Joh 3,5) und der Eucharistie (Joh 6,27).

---

22 Scharf hat sich gegen die Verfälschung der Idee des allgemeinen Priestertums zu einer individualistischen Heilslehre D. Bonhoeffer, Das Wesen der Kirche. In: ders., Gesammelte Schriften V, hg. v. E. Bethge. München 1972, S. 238f. gewendet. Im Gegenteil lasse sich gerade von daher das Miteinander und Füreinander als das innere Baugesetz der Kirche in der Koinonia gewinnen.

23 Es ist gewiß von Bedeutung, daß Luther 1519 im Anschluß an Augustinus in seinem »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament . . .« (WA 2, 742-758) die Koinonia-Idee zum Zuge gebracht hat, ohne die sich eine Theologie der Heiligen nur schwer entfalten läßt. Von daher und vom Gedanken des priesterlichen Charakters der Kirche vermochte ganz auf dem Boden der reformatorischen Theologie eine überzeugende, auch ökumenisch aussichtsvolle Theologie der Heiligen zu entwickeln P.-Y. Emery, L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Église. In: »Verbum Caro« 16 (1962) Nr. 63, S. 1-240.

Der irdische Tod nimmt dem Menschen zwar seinen biologisch-physischen Lebensgrund. Aber der Glaubende ist in Christus schon so vom Tod zum Leben geschritten (Joh 5,24), daß in der Wandlung des Todes der unvergängliche neue Lebensgrund aufgeht, in dem er für immer aus Gott geboren ist (Joh 1,13).[24] Er lebt darum so durch Jesus Christus, wie der Sohn durch den Vater lebt (Joh 6,57). Der irdische Tod trennt den Menschen zwar in einem radikalen Schnitt von seinem naturalen Daseinsraum der sinnlich-leibhaftig vermittelten Kommunikation. Da er aber nur um so tiefer in den einen gemeinsamen Lebensgrund in Gott hineinführt, ist in Jesus Christus, der das Leben schlechthin ist (Joh 10,10; Phil 1,21), die bleibende Kommunion aller begründet und eröffnet.[25] Die Einheit im Leben Gottes vollzieht sich von Seiten der irdischen Jüngergemeinde her in Glauben und Liebe, insofern Christus in der sakramentalen Memoria in seinem geschichtlichen und aktuellen Heilswirken und seiner gottmenschlichen Koinonia präsent wird. Von seiten der Heiligen im Himmel vollzieht sich die Kommunion so, daß sie zusammen mit dem erhöhten Herrn auf die irdische Gemeinde zugehen in der Gestalt und Kraft ihrer in Gott vollendeten Liebe.[26] Es ist also die gottmenschliche Koinonia der Anteilhabe an Gottes Heiligkeit und Leben (vgl. Hebr 12,10), welche die heilsrelevante Gemeinschaft aller Heiligen begründet, gleich ob sie im Status des »Pilgers« oder im Stand des »Seligen im Vaterland« an Gottes ewigem Leben teilhaben.[27]

b) Die Analogie im »Beten zu . . .«

Einem möglichen Mißverständnis der Formel »Gebet zu den Heiligen« kann nur begegnet werden, wenn das Gebet verstanden wird als Verwirklichung der gottmenschlichen Koinonia. Die grundlegende Differenz von »Beten zu Gott« und »Beten zu den Heiligen« wird dabei ebenso sichtbar werden wie der innere Zusammenhang.

In jedem Gebet vollzieht sich personale Vereinigung mit Gott. Und nur Gott kann allein das Gebet erhören, indem er durch seine Selbstzusage den

---

24 P. Camus, Appropinquatio Protestantium ad ecclesiam Catholico-Romanam, cap. 18 = Theol. Curs. Compl. 5, ed. J.-P. Migne 1841, Sp. 965 formuliert so: »sancti vivunt vita eminentiori et digniori.«

25 Vgl. J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg. v. J. R. Geiselmann. Köln/Olten 1958, S. 509-514.

26 Zur Entwicklung dieses Gedankens vgl. O. Michel, Art. Gebet II (Fürbitte). In: RAC 9,22.

27 Vgl. Thomas v. Aq., S. th. II-II q.83a.11 (Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis).

Betenden erfüllt.[28] Wegen des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf kann der Gehalt des Betens in der Hinwendung zu den Heiligen nur in unendlich verschiedener Weise realisiert sein.[29] Beten heißt hier, den Heiligen an-sprechen um Fürbitte bei Gott, damit Er sich dem Beter mitteile als Gnade, Schutz, Hilfe, Führung. Die Bitte um Fürbitte heißt aber dennoch zurecht »Beten«, weil sie nur Gott selbst zum Grund und Ziel hat, der sich dem Beter immer so schenkt in Jesus Christus, daß die Gemeinschaft des Heils mit ihm und den Menschen in ihm nicht voneinander zu trennen sind. Das Gebet zu einem Heiligen meint darum nicht zuerst diesen selbst, sondern Gott in ihm, der sich ihm in seinem ewigen Leben vollendet mitgeteilt hat und der zugleich durch ihn in der Welt zur Erscheinung seiner Gnade kommt.[30] Das Gebet zu den Heiligen hat keinen Eigenstand »neben« Gott. Es ist nichts anderes als die Realisierung der sozialen Dimension der Selbstmitteilung Gottes. Dennoch ist der Heilige nicht nur ein angeschautes Ideal christlicher Tugenden. Er begegnet selbst als Person im gottmenschlichen Lebensksreis.[31] Es ist die personale Relation zwischen Menschen, in der sich die Selbstgabe Gottes an die Menschheit mitvollzieht (vgl. 1 Joh 4,12).

Wäre der Bedeutungsgehalt von »Beten zu Gott« und »Beten zu den Heiligen« im univoken Sinn verwirklicht, müßten in der Tat die Heiligen als eine Konkurrenz Gottes auftreten. Wäre er nur äquivok zu verstehen, käme dem Beten zu den Heiligen keine religiöse Qualität zu. Als analoge Verwirklichung tritt sowohl die restlose Verschiedenheit hervor zwischen Gott und dem Menschen, wie auch die restlose Gottbezogenheit jedes Gebetes zu den Heiligen deutlich wird. Das Gebet zu den Heiligen ist darum zuletzt radikal theozentrisch, weil es im Gebet überhaupt nicht um eine direkte oder indirekte Beeinflussung Gottes geht. Der Mensch betet nicht um Gottes willen, der einer Anbetung etwa bedürftig wäre, sondern um seiner selbst willen, daß er sich von Gott disponieren lasse für Gottes Selbstzusage.[32] So dient auch die Hinwendung zu den Heiligen nicht diesen selbst, sondern der

---

28 Thomas, S. th. II-II q.83a.4 unterscheidet eine doppelte Form, wie an jemanden ein Gebet gerichtet werden kann. Zu Gott allein kann man um Erfüllung beten (oratio implenda). Zu den Heiligen kann man beten, damit sie für uns beten (oratio impetranda).

29 Thomas, S. th. II-II q.81a.1 sieht in der christlichen Religion als Gesamthinordnung des Geschöpfs auf Gott den einen religiösen Akt innerlich gegliedert als Handeln auf Gott hin (erga Deum) und als Handeln (etwa im Dienst am Nächsten) Gottes wegen (propter Deum).

30 Vgl. E. Przywara, Weg zu Gott, S. 52: »Es ist ›Gott im Heiligen‹, auf den sich die Intention des Beters richtet, nicht eine Zweiheit von Gott und Heiliger – denn alle eigentliche Frömmigkeit fordert Einheit –, sondern der Heilige als das dem Beter persönlich zugekehrte Menschlichkeitsantlitz Gottes, also wahrhaft theozentrische, gottgerichtete Frömmigkeit.«

31 Vgl. P. Molinari, Die Heiligen und ihre Verehrung. Freiburg i.Br. 1964, S. 90f.

32 Vgl. Thomas v. Aq., S. th. II-II q.83a.2.

umfassenden auch durch die zwischenmenschlichen Beziehungen sich vermittelnden Disponierung auf Gott hin. Dies geschieht durch die Begegnung mit dem heiligen und vollendeten Menschen in der ursprünglichen Einheit der sakramentalen Memoria in Gedächtnis, Vorbild und Fürbitte.[33]

c) Einladung zum Mit-Beten (Anrufung der Heiligen)

Unsere Grundoption des Gebets als ein Sich-Fügen in den Lebenskreis der gottmenschlichen Heilsgemeinschaft zeigt, daß das Gebet zu den Heiligen eine Verwirklichung des heilsbedeutsamen Mit-Seins aller Glieder des Leibes Christi ist. Die Anrufung der Heiligen erweist sich somit als eine in der Brüderlichkeit begründete Einladung zu ihrem Mit-Beten mit uns in Jesus.[34]. Der Beter steht dabei immer zuerst in der einen Gemeinschaft aller Heiligen. Aber diese begegnet ihm nicht als eine gesichtslose Masse, als eine bloße Multiplikation des immer Gleichen.

In ihrer vollendeten Geschichte erkennt er den unausschöpflichen Reichtum der Manifestation der göttlichen Gnade in den Geschöpfen.[35] In der Individualität ihrer Lebensgeschichte wird die Geschichte der angekommenen Selbstmitteilung Gottes sichtbar. Indem Gott im »Gesicht des Heiligen« aufleuchtet, wird die objektive Erlösung personal, subjektiv und anschaulich (vgl. Sir 44-50; Hebr 11).

Wenn Gott wunderbar ist in seinen Heiligen (Ps 67,36 Vulg.) und der Name Christi in den Christen verherrlicht wird und sie in ihm (2 Thess 1,12), dann mögen sich im Verhältnis der Christen zueinander geistliche Wahlverwandtschaften bilden, aber auch epochale Entsprechungen und bestimmte Frömmigkeitstypen, die sich dauernd inspirieren lassen von den großen Leitbildern christlicher Existenz.

Diese Art der Verknüpfung der typisch-symbolischen Lebensbotschaft der Heiligen mit den verschiedenen geistlichen und zeitlichen Aufgaben und Problemen der Gläubigen bleibt dennoch letztlich vom subjektiven Interesse des Beters bestimmt. Eine starre Zuordnung wird nur die Karikatur einer Regionalisierung der Macht Gottes in den »Zuständigkeitsbereichen« der Heiligen begünstigen. Diese Verzerrung, verbunden mit der Vorstellung der

---

33 Vgl. Thomas v. Aq., In Sent. IV dist. 45 q.3a.2.

34 Vgl. Franz von Sales, Codex Fabrianus. Deutsche Ausgabe der Werke des Hl. Franz von Sales 11, hg. v. F. Reisinger. Eichstätt/Wien 1981, S. 308f.: »Daher anerkennen wir die Heiligen nicht eigentlich als Mittler in dem Sinn, als ob sie zwischen Gott und uns stünden wie Christus, der wirklich die Mitte ist, da er nämlich beide Naturen, die Gottes und die der Menschen besitzt, weil er sowohl der Sohn Gottes als auch der Sohn eines Menschen ist. Wir rufen aber die Heiligen an, damit sie uns Mit-Beter seien durch den einen Herrn Jesus Christus.«

35 Vgl. Thomas v. Aq., S.c.g. II, cap. 4; S.th. Suppl. q.72 a.2 ad 2.

Heiligenfürbitte als wirkkräftigerer Form der Beeinflussung Gottes, begleitet die Geschichte des Heiligenkultes. Sie hat zu Recht nicht erst seit der Reformation zur Kritik herausgefordert.[36] Im Banne des Mißverständnisses steht die Frage, die es provoziert, wozu denn der »Umweg« über die Heiligen notwendig sei, und warum man sich nicht »lieber gleich« an Gott wende.

Was geschieht aber geistlich, wenn die Gläubigen sich in Leiden, Geduld und Ausdauer die Propheten und Ijob zum Vorbild nehmen (Jak 5,10f.), oder wenn die Kirche im Erzmärtyrer Stephanus das Vorbild der Feindesliebe erkennt[37], wenn eine Mutter im Blick auf Maria als »Mutter der Schmerzen« Trost sucht über den Verlust ihres Kindes, wenn ein junger Christ im Geist des hl. Benedikt den Weg der Nachfolge Christi erkennt, zu dem er berufen ist?

Der Beter weiß sich in der »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) von einer Solidarität im Heil und einer umfassenden Sinngemeinschaft mit allen Christen getragen. Leben und besonderes Schicksal der Heiligen werden zur lebendigen Verkündigung der Güte und des Trostes der rettenden Macht Gottes, die an den Menschen seiner Gnade sichtbar werden (vgl. Jak 5,11).[38] Er darf erwarten, daß seine vertrauensvolle Hinwendung zu den Heiligen in diesen zu jener liebenden Fürbitte wird, durch die Gott in seinem umgreifenden Heilsplan eine bestimmte Seite des Heils verwirklichen will.[39]

Der Gedanke, daß Gott den Menschen in der Fürbitte zur Mit-Ursache des Heils machen will, führt unsere Überlegungen nun zu dem entscheidenden Punkt, daß nämlich der Mensch durch die Verähnlichung mit Christus und die Vollendung seiner Gottebenbildlichkeit nicht allein Empfänger der Gnade und bloßer Gegenstand göttlicher Huld sein kann, sondern daß er an der Vermittlung Gottes zum Menschen hin aktiv teilnimmt, und daß er damit auch zum Subjekt wird in der Gemeinschaft des Heils.[40]

d) Der Mensch als Mit-Ursache des Heils (Fürbitte der Heiligen)

Das erregende Thema des Verhältnisses von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit und Mitwirkung spielt in die Fragestellung herein.

---

36 Von weitreichendem Einfluß war die beißende Kritik an manchen volkstümlichen Formen bei D. Erasmus, Enchiridion militis christiani. In: ders., Ausgewählte Schriften I, hg. v. W. Welzig. Darmstadt 1968, S. 178. Ders., Laus stultitiae 40-41. Ebd. II (1975), S. 92-99.

37 Vgl. Isidor von Sevilla, Etymolog. 7,11.4 (ed. W. H. Lindsay, Oxford 1957).

38 Vgl. das Wort von den Heiligen als »viva lectio evangelii« bei Gregor d. Gr., Moral. in Job 24,8 (PL 76, 295).

39 Zur »theologisch transzendenten Interpretation des Bittgebets« bei Thomas von Aquin vgl. H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze = Sammlung Hortizonte NF 16. Einsiedeln 1979, S. 57-72.

40 Vgl. Thomas v. Aq., S.c.g. III, cap. 24.

Gott bewegt gewiß in seiner universalen Wirksamkeit alle Dinge dem Gesetz ihrer Natur nach. Des Menschen Natur aber ist Freiheit. Darum bewegt Gott den Menschen nach seinem freien Willen. In der Verwirklichung seines Heilsplans will er die Freiheit des Menschen als geschöpfliche Ursache in seinen Dienst nehmen, wodurch er seinen Plan der Selbstmitteilung verwirklicht. So hat das Gebet als Aktuierung der endlichen Freiheit auf Gott hin überhaupt einen Sinn. Wenn Gott den Menschen gründet, indem er ihn aus dem Determinismus der physikalischen Relation von Ursache und Wirkung wesentlich heraushebt, ermöglicht er erst die dialogische Begegnung mit ihm. Die personale Freiheit wird zum ausgezeichneten Ort der responsorischen Begegnung Gottes mit den Menschen. Alle weiteren Bereiche der Schöpfung sind als naturale Bedingungen des menschlichen Selbstvollzugs bloß disponierend der personalen Unmittelbarkeit eingeordnet. Wenn Gott sich uns geben will mittels unseres Gebets, wird er die soziale Dimension seiner Selbstgabe vor allem durch das Fürsein und die Fürbitte der Brüder schenken. Um den Koinonia-Charakter des Heils zu verdeutlichen, hat Gott viele seiner Gaben, die er uns schenken will, mit der Fürbitte der Heiligen verknüpft, an die wir uns wenden.[41] Weil auch im Mitsein in der Gemeinschaft des Leibes Christi Gottes Selbstmitteilung zur Erscheinung kommt, darum wird der Mensch auch Mit-Ursache des Heils.[42]

Die unterfassende Universalwirksamkeit Gottes wird dabei aber weder eingeschränkt noch unterstützt, sondern es ist sie selbst, die sich durch die endliche Freiheit und Einstimmung zur Geltung bringt.[43] Menschen treten so als Mitarbeiter Gottes auf (vgl. 1 Kor 3,9; Phil 2,13). Und das inständige Gebet eines Gerechten vermag viel auszurichten bei Gott (vgl. Jak 5,16f.).

Wer mit Gott wirkt, bringt reiche Frucht und verherrlicht darin den Vater (vgl. Joh 15,8). Er bringt das Werk Jesu zur vollen Auswirkung: »Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen, denn ich gehe zum Vater« (Joh 14,12). Es ist zu schließen, daß die priesterliche und königliche Tätigkeit derer, die gesiegt haben und nun mit Christus auf dem Thron des Vaters sitzen (Offb 3,21) und die auf immer als Säulen im Tempel ihres Gottes dienen (Offb 3,12), weiterhin der ganzen Kirche zugutekommt, denn sie waren dazu bestimmt, hinzugehen und Frucht zu bringen, »damit ihre Frucht bleibe« (Joh 15,16).

---

41 Vgl. Thomas v. Aq., S.th. II-II q.17 a.4; q.83 a.2. Zur theologisch verantworteten Rede von der »Mit-Wirkung« des Geschöpfs vgl. S.th. II-II q.83 a.11 ad 2; Contra err. Graec., cap. 23.

42 Vgl. W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach »De oratione« von Origines. München/Paderborn/Wien 1975, S. 253: »Da die Christen nicht nur Erlöste sind, sondern Vermittler des erlösenden Handelns Gottes, tragen sie mittels ihrer Gebete zum Heil aller bei ... Damit weitet sich durch das Gebet und im Gebet der Blick vom Heil des einzelnen auf das Heil aller.«

43 Vgl. Thomas von Aquin, S. th. Suppl q.72 a.2.; S. eig. III, cap. 19-21.

Und vom Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, heißt es, daß es nicht allein bleibt, sondern nun erst seine reiche Frucht bringt (Joh 12,24). Vollkommene Vereinigung mit Gott, abschließende Einprägung des Bildes Christi in den Erlösten kann nur heißen, daß die fürbittende Ursächlichkeit an der Weite des Heilswirkens Gottes in der Welt teilnimmt, denn der Himmel ist nicht der Ort, wo sich die Geretteten bei Gott aufhalten und durch eine von ihm verschiedene Wirkung selig sind. Wenn die Seligkeit der Heiligen Gott selbst ist, dann bedeutet ihr Gebet nichts anderes als völlige Einheit mit dem Willen Gottes, der mit dem Heil des betenden Gläubigen identisch ist. Die lange wirksame Vorstellung von einer je neuen aktiven, durch unser Gebet veranlaßten Intervention der himmlischen Heiligen bei Gott, findet im Wesen des christlichen Gebets keinen Ansatz. Ihr »Eintreten« läßt sich nicht unterscheiden von der in ihrem Leben und Sterben in Jesus Christus gewordenen Vollendungsgestalt in Gott. Die Werke, die den seligen Toten in das Land der Ruhe nachfolgen (Offb 14,13; Hebr 4,10), sind die »gerechten Taten der Heiligen«. Sie dienen als das »strahlend reine Linnen«, in das sich die Kirche kleiden darf, um sich für die Hochzeit mit dem Lamm zu bereiten, d. h. für die Vollendung der Selbstmitteilung Gottes in der gottmenschlichen Koinonia (Offb 19,7-9).

Die Vollendung der Heiligen in Gott gibt ihrem Fürsein aber keine Geltung in einer zeitlosen Erstarrung. Es ist ein Affekt ihrer Liebe, wodurch sie sich auf den Beter hinbewegen. In der Teilhabe an der Bewegung der Liebe Gottes zu uns gewinnen sie ihre Seligkeit ewig als das Tätigsein ihrer personalen Freiheit.

Denn die Liebe Gottes, wodurch das Geschöpf geliebt wird, führt erst zur Seligkeit der Vereinigung, wenn sie die Liebe eröffnet, wodurch das Geschöpf liebt und sich darin als Wesen der Freiheit und des Geistes vollendet.

Auf die Frage, warum Gott das Gebet gestiftet habe, hat Pascal die Antwort gegeben: »Um seinen Geschöpfen die Würde der Verursachung zu verleihen.«[44]

Dieser Hinweis bringt wahrscheinlich das entscheidende Moment zur Sprache, warum dem katholischen Christen in seinem Gebet zu den Heiligen »Wirklichkeiten und Dimensionen des Glaubens deutlicher werden . . ., die gar nicht so sekundär sind, wie es zunächst einmal die Heiligenverehrung, rein in sich und als solche genommen, zu sein scheint«.[45]

---

44 B. Pascal, Über die Religion und einige andere Gegenstände (Pensées) Frg. 513, hg. v. E. Wasmuth. Heidelberg [7]1972, S. 231.

45 K. Rahner, Gebet zu den Heiligen. In: J. B. Metz/K. Rahner, Ermutigung zum Gebet. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 43-110, hier 50.

Sollen wir Menschen beten?

Einige philosophische Überlegungen

Von Anton E. van Hooff OSB

1. Möglichkeit und Ohnmacht

Um uns dem Gebet anzunähern, legen wir eine Beschreibung des Handelns zugrunde. Wir sollten versuchen, bis zu dem Punkt vorzudringen, an dem die Handlung des Gebetes ihren Ort hat. Die Weise nämlich, in der das Gebet in unser Blickfeld eintritt, wird uns zugleich einige Charakteristiken enthüllen.

Die im Handeln gründende Bezogenheit von Mensch und Wirklichkeit ist geprägt durch das Wechselverhältnis zwischen Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit. Allein im Vollzug der jeweiligen Handlung sind beide so vereinigt, daß sie einander entsprechen. Aber jede Handlung zerstört dieses Gleichgewicht in einem. Sie bringt mehr ans Licht als lediglich die spezifische Bezogenheit, die von der betreffenden Handlung konstituiert wird. In der einmal gesetzten Tat wird uns zugleich bewußt, daß Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit sich gegenseitig übersteigen. Die Handlung vereinigt zwar Mensch und Wirklichkeit, aber dies geschieht auf konkrete und deshalb auch beschränkte Weise. So bringt sie uns in einem die zweifache Differenz zum Bewußtsein: zu uns selber wie zur Wirklichkeit im ganzen. Handelnd werden wir uns dessen klar, daß unsere Möglichkeiten und unser Vermögen (Ursprünglichkeit) das, was wir soeben verwirklicht haben, qualitativ übertreffen. Auch bemerken wir, daß Wirklichkeit größer ist als die konkrete Realität der Handlung (Empfänglichkeit). Jede Tat lenkt unseren Blick auf das, was sich jenseits ihrer befindet. Sie gibt uns frei für neue Handlungen und Bezogenheiten, deren Idee sich in ihr bereits abzeichnet.

Der Gang zur nächsten Tat bewegt sich nicht in einem beliebigen Hintereinander, dessen Reihenfolge sich bloß dem Zufall verdanken würde. Eigentlich bewegen unsere Handlungen sich Abstufungen entlang, ohne uns dies reflexiv bewußt zu sein. Wir wollen immer mehr, auch im qualitativen Sinne. Was wir im Grunde anstreben, ist die vollkommene Einigung mit uns selber als vollkommene Einigung mit der gesamten Wirklichkeit. Jede Handlung postuliert diese ihre Möglichkeit und greift auf sie voraus. Wir sehnen uns nach dem Glück als restlosem Einssein, als völliger Verwirklichung aller Möglichkeiten.

In unserem Handeln sind wir also auf die endgültige Identität von Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit ausgerichtet. Somit müssen wir uns der Frage stellen, welcher Art diese Handlung sein könnte, die eine solche alles umfassende Bezogenheit begründet, daß es für sie kein Jenseits mehr

gibt. Sie entspricht darin der Wirklichkeit, die sie zu ver-wirklichen hat, einer Wirklichkeit indes, die auch selbst ohne Jenseits ist, ohne Grenze, und der deswegen un-endlicher Charakter zukommt. Eine solche Wirklichkeit kann zunächst nur ans Licht kommen, insofern sie sich von unserer eigenen verwirklichten Wirklichkeit abhebt, diese also negiert. Der unendlichen Wirklichkeit werden wir ansichtig, wenn wir uns in einem der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit bewußt werden. Wir trachten zwar nach der Identität von Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit, aber dieser Vorwärtsdrang – von der jede Handlung zehrt – macht gerade anschaulich, wie weit beide *de facto* auseinanderklaffen. Einerseits tut sich uns in dem, was wir handelnd verwirklicht haben, ein Unendliches auf (Empfänglichkeit); andererseits – innerhalb des einen und gleichen Bewußtwerdungsvorganges – sehen wir ein, daß wir aus eigenen Kräften nicht imstande sind, dieser sich so anzeigenden Wirklichkeit tatsächlich beizukommen (Ursprünglichkeit). Angesichts der unendlichen Wirklichkeit enthüllt sich der praktisch endliche Charakter menschlichen Handelns; in der Erfahrung der eigenen Begrenztheit winkt uns das Unbegrenzte und Unendliche.

Es gibt in unserem Leben also eine Wirklichkeit, die sich im Regressus durch das Ganze der Wirklichkeit hindurch als die letzte Möglichkeit des Handelns ausweist, die sich anzeigt, indem sie sich unserem Zugriff entzieht; die die vom Menschen beherrschbare Realität restlos übersteigt. Diese Wirklichkeit wird von gläubigen Menschen »Gott« genannt. Und die entsprechende Handlung, die die tatsächliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gründet, indem sie diese vollzieht; die somit Gott als Grund- und Grenzwirklichkeit unseres Daseins in unser tätiges Leben integrieren, gar ver-wirklichen soll; diese Handlung wird als »Gebet« bezeichnet.

2. *Grundbestimmungen*

Im Lichte unseres Ansatzes zeigen sich bereits einige Grundbestimmungen des Gebets.

Als erste Bestimmung sticht hervor, daß das Gebet grundsätzlich als Handlung erscheint. Vielfach wendet man das Modell des Dialogs an, um die innere Struktur des Gebets aufzuschließen. Allerdings droht dabei die Gefahr, daß wir das Verhältnis zwischen Einigung als Gründung der Beziehung einerseits und der Zweiheit der Beziehungspole andererseits umkehren. Die Beziehung von Gott und Mensch, die sich in einem Gegenüber gestaltet, wurzelt jedoch bereits in einer Einigung. Ließe man nur das Modell des Dialogs gelten, dann verkehrte sich das Gründungsverhältnis zwischen Gebet und Religion. »Man erklärt das Gebet nicht durch die Religion, als wäre das Gebet bloß ihre Auswirkung; die Religion kann man nur verstehen, wenn man das Gebet als das grundlegende Faktum anerkennt«.

Im Modell des Zwiegesprächs läßt sich schwieriger zeigen, daß das personale Gegenüber allein nicht der letzte Sinn des Gebets ist. Es geht nicht ausschließlich um eine solche Begegnung, die sich in Anrede und Erwiderung artikuliert. Alles Beten geht hervor aus dem Verlangen nach Einigung des Menschen mit Gott. Und diese Einigung findet nicht außerhalb oder jenseits des Gebets statt, sondern sie ereignet sich als Gebet und im Gebet.

Die zweite Grundbestimmung scheint nicht weniger schwerwiegend zu sein. Wiederholt fragt man nach dem tragenden Grund und dem auslösenden Motiv des Betens. Weshalb beten wir Menschen eigentlich? Die Antwort sucht man manchmal ausschließlich auf seiten des Menschen. Man hebt hervor, im Gebet artikuliere sich die Sehnsucht des Menschen, aus der Bedürftigkeit und der Ungewißheit der Existenz befreit zu werden. »Das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens ist das Motiv allen Betens.«

Das tätige Verhältnis zur Realität, die dem Gebet zugrunde liegt, ist jedoch etwas komplizierter. Zwar geht es dem Menschen in seinem Handeln um die Vervollkommnung der eigenen Person, des eigenen Lebens. Auch wird er ständig und auf mancherlei Weise mit eigener Ohnmacht konfrontiert. Die Frage ist jedoch, ob religionsgeschichtliche Beobachtungen allein eine genügende Erklärung bieten können. Der tiefste Grund ist nicht vorwiegend im persönlichen Kontext des Betenden zu suchen. Die Dialektik zwischen Ursprünglichkeit und Empfänglichkeit könnte plausibel machen, daß der eigentliche Grund zum Gebetshandeln auf seiten der den Menschen stets übersteigenden unendlichen Wirklichkeit liegt.

Wenn der Mensch allein dann wahrhaft als er selber existiert, indem er das Beziehungsgefüge, das mit seiner faktischen Existenz gegeben ist, in der Tat wahrhaben will, dann kann das Gebet weder eine beliebige, nur aus der Not geborene Beschäftigung noch eine Art von Therapeutikum sein. Vielmehr erscheint das Gebet als eine – wenn man diese Bezeichnung akzeptieren will – »ontologische« Pflicht. Das Gebet ist somit eine positive, eine den Menschen auszeichnende Möglichkeit; die Wirklichkeit selbst fordert uns Menschen dazu auf, diese unsere Möglichkeit wahrzunehmen. Der zu setzende Gebetsakt ist vielmehr eine den Menschen befreiende, ihm sich selber gewährende Forderung Gottes als eine konkrete Forderung des Menschen an Gott, um ihn, aus welcher Notlage auch immer, zu erlösen. Auch wenn wir uns in einer paradiesischen Lage befänden, in der wir nicht bedrängt würden, uns um nichts zu sorgen und zu kümmern bräuchten, auch dann wären wir dennoch zum Gebet gehalten. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, daß wir Menschen in Not und Bedrängnis nicht beten sollten; wir möchten bloß dem Vorurteil begegnen, daß diese konkrete und wohl sehr häufige Gebetssituation als das ausschlaggebende Motiv angesehen wird.

Die dritte Grundbestimmung scheint auf den ersten Blick der vorhergehen-

den zu widersprechen. Wenn es zutrifft, daß das Gebet eine Handlung ist, die Gott und Mensch zueinander in Beziehung setzt, indem sie beide vereinigt; wenn es zutrifft, daß das Gebet ein dritter Faktor ist, der sich von Gott einerseits und vom Menschen andererseits unterscheidet und auf diese beiden Beziehungspole nicht reduziert werden kann, dann müssen wir folgern: Obwohl wir Menschen beten sollen, sind wir dazu aus eigenen Kräften nicht imstande. Das Gebet ist keine Leistung, zu der wir uns aufraffen könnten. Ist Gott aber die grenzenlose und unendliche Wirklichkeit, die sich der philosophischen Vernunft vorerst als »Nichts« enthüllt, als Verneinung alles dessen, was im Regressus durchlaufen worden ist, dann befindet auch das tatsächliche Gebet sich jenseits der dem Menschen eigenen Mächtigkeit.

Fassen wir das Gebet als eigene Leistung auf, dann würde Gott zum Götzen werden. Wer so betet, beschäftigt sich mit einem Gott, »sur le type de son humanité«. Das Gebet – zumal das Bittgebet, denn eine andere Gebetsart käme wohl nicht mehr in Betracht – wäre mit Recht anzusehen als eine Extrapolation der täglichen Kontingenzerfahrung. Im Fall einer solchen Gottesvorstellung und eines solchen Begriffs des Gebetes müßte man das entscheidende Motiv ganz auf seiten des Menschen suchen: in seinem ständigen Kampf, die Widerfahrnisse des Lebens zu bewältigen.

Das Gebet ist jedoch keine selbstmächtige Leistung, sondern eine Gabe Gottes. Die Einigung von Gott und Mensch, die sich in der Gebetshandlung ereignet, verdankt sich Gott ganz allein. Die entscheidende Grundhaltung des Betens ist deshalb die Empfangsbereitschaft, die als konkrete Hingabe geschieht. Und auch dies wiederum ist nur möglich, wenn die Hingabe von der Gewähr Gottes getragen wird.

3. *Grundformen*

Die entscheidende Frage bezüglich der praktischen oder faktischen Möglichkeit des Betens ist also, ob Gott es dem Menschen gewährt, ihm gegenüber die Gebetshandlung zu setzen. Über die tatsächliche Vorhandenheit einer göttlichen Selbstmitteilung kann die Philosophie aber nicht entscheiden. Dennoch ist es ihr nicht verwehrt, zu postulieren, daß Gottes Wort an den Menschen *de facto* ergeht und deshalb das Beten ermöglicht. Aufgrund dieses Postulats ist sie imstande, den Gebetsakt als theologisch-übernatürliches Faktum auf seine anthropologischen Aspekte zu untersuchen.

Wir setzen die elementarste Art der göttlichen Selbstmitteilung voraus: die des göttlichen Namens. Sei es, daß Gott dem Menschen wirklich seinen Namen kundtut, sei es, daß der Mensch seine Erfahrungen mit der Gottheit namentlich bezeichnet. Durch den Namen erhält das Göttliche eine bestimmte, anrufbare Gestalt. Zum Gebetsakt gehört, daß der göttliche Name ausgerufen und Gott somit angerufen wird.

Die Mitteilung des Namens von seiten Gottes allein gründet noch nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gottes Mitteilung vollzieht sich erst in jenem Akt, in dem der Mensch sie empfängt. Zwar wird diese Erwiderung des Menschen durch Gottes Initiative bewirkt und ermöglicht, aber dennoch ist sie eine ursprüngliche Tat des Menschen. Das Nennen des göttlichen Namens als die Handlung, durch die der Mensch sich an Gott wendet, ist ganz eine Tat Gottes und ganz eine Tat des Menschen. Diese Handlung ist deshalb weder bloß göttlich noch bloß menschlich. Weil sie Gott und Mensch in sich vereinigt, weil sie sich beiden ganz verdankt, hat sie theandrischen Charakter. In diesem gottmenschlichen Tun ist das Gottesverhältnis verwurzelt. Eine solche Gebetshandlung stellt eigens eine neue Wirklichkeit dar. Auf ihre beiden Beziehungspole läßt sie sich nicht zurückführen.

Somit wandelt sich die Frage nach der Möglichkeit des Betens. Es geht nicht bloß darum, zu wissen, ob der Mensch zu dem Wort finden kann, auf das Gott hört. Setzen wir in der Dualität des Gottesverhältnisses an – hier der Mensch, drüben Gott –, dann fragen wir uns zu Recht, ob das Menschenwort überhaupt imstande wäre, die Verbindung zwischen Gott und Mensch herzustellen. Eigentlich sollten wir davon ausgehen, daß es diese Beziehung nur aufgrund einer vorgängigen Einigung von Gott und Mensch geben kann, daß diese Einigung im rechten Gebet immer neu vollzogen wird. Jedes persönliche Gebet kann nur innerhalb eines Rahmens gesprochen werden, der von einer uranfänglichen Gebetshandlung eröffnet worden ist. In diese Gebetshandlung soll jeder betende Mensch eintreten, um sie in seinem persönlichen Beten nachzuvollziehen; nur auf diese Weise konstituiert sich für ihn die Beziehung zu Gott. Mag es auch den Anschein haben, daß man betend Gottes Gegenwart und die Einigung mit ihm erst sucht, im Grunde setzt dieses Suchen und die ersehnte Einigung voraus, daß Gott und Mensch je schon zueinander vermittelt und vereinigt sind. Betend leben wir bereits aus dem, wonach wir betend trachten.

Die Gebetshandlung – aufgrund der von ihr erwirkten Einigung – vermittelt zwischen Gott und Mensch. Sie ist gleichsam der Ort, an dem Gott in das Wirklichkeitsgefüge des Menschen eintritt, an dem der Mensch seinerseits in das Verhältnis zwischen Gott und der außergöttlichen Wirklichkeit nochmals eigens eingeht. Auf der Basis der grundlegenden Vermittlung finden demnach zwei weitere Vermittlungen statt. Oder genauer formuliert: Die eine Vermittlung ereignet sich in der einen oder in der anderen Weise. Bereits die sprachliche Bezeichnung bringt zum Ausdruck, daß das Bittgebet als die elementarste Form alles Betens empfunden wird. Das Bittgebet wird dort laut, wo der Mensch dem Zwiespalt und der Zerrissenheit seiner eigenen Wirklichkeit ausgesetzt ist. Die herbeigerufene Gegenwart Gottes soll dieses Unheil wenden, indem Gott dem Menschen eine ihn beglückende, weil erfüllende Beziehung zur Wirklichkeit vermittelt.

Hierin zeigt sich dann die innere Spannung dieses Gebetes und des Betens überhaupt. Die göttliche Vermittlung hat theandrischen Charakter; in der Wirklichkeit des Menschen ist Gott lediglich als mit dem Menschen vereint gegenwärtig. Diese Einigung von Gott und Mensch betrifft nicht so sehr den Inhalt des Gebetes, das, worum der Mensch Gott bittet, sondern vielmehr die Handlung des Betens als solche. Das Gebet als Akt und Handlung vereinigt Gott und Mensch ungeachtet der konkreten Situation, in der dieses Gebet gesprochen wird. Gerade deswegen vermag der Mensch alle Not und Bedrängnis, sogar Gottesferne und Gottverlassenheit nur betend durchzustehen. Der Trost des Bittgebetes liegt wohl nicht allein darin, daß der Beter fest glaubt, Gott werde das Unheil wenden. Vielmehr müssen wir betonen, daß das Gebet bereits als Handlung das gegenwärtig setzt, wonach der Mensch sich betend sehnt. So hat sich die Lage des Betenden trotzdem geändert: Im Akt des Betens selbst ist das, worum man betet, bereits Wirklichkeit geworden. Die Wirkmächtigkeit des Bittgebetes suchen wir vor allem darin, daß es als Handlung vorwegnimmt, was zugleich noch aussteht.

Das Bittgebet zeichnet sich dadurch aus, daß der Betende von Gott erwartet, er mache sich die menschlichen Belange und Nöte zu eigen. Gott wird sozusagen auf die Seite des Menschen gerückt. Dem gegenüber unterscheiden wir die zweite Grundform des Betens: Der Mensch läßt sich so in den Wirklichkeitsbezug Gottes hineinnehmen, daß er sich jetzt mit den Belangen Gottes identifiziert. Auch hier gilt wiederum, daß der Mensch nur deshalb sich in der Welt Gottes aufzuhalten vermag, weil er betend mit Gott vereint ist. Die vermittelnde Funktion, die er ausübt, hat ebenso theandrischen Charakter. Bereits der Akt des Betens als solcher verwirklicht das, worum es Gott in seiner Beziehung zum Menschen wie zur Wirklichkeit überhaupt geht: alles ihm (Gott) zuzuführen, um so mit allem vereinigt zu sein.

Das hervorstechendste Merkmal dieses Betens ist seine Selbstvergessenheit, seine Selbstlosigkeit. Hier geht es nicht mehr um die konkrete Situation des Menschen. Eigentlich bittet der so betende Mensch nicht mehr. Im Mittelpunkt steht nicht die Person des Beters selbst, sondern Gott in seiner Beziehung zur universalen Wirklichkeit; letztere wird dann auch noch gesehen, insofern sie sich vom Betenden unterscheidet. Das Bittgebet – weil es auf den Beter selbst bezogen ist – hat eher einen exklusiven Charakter. Die zweite Grundform – eben weil der Beter selbstlos auf Gott und alles andere orientiert ist – hat einen inklusiven Charakter. Es ist ein Gebet, in dem der Betende sich seiner selbst nicht mehr bewußt ist; es ist ein Gebet ohne persönliche Bitte. Wenn dieses Gebet trotzdem Bitte ist, dann ist sie dies als Fürbitte. Der Mensch – betend mit Gott vereinigt – tritt für Gott bei der nichtgöttlichen Wirklichkeit ein. »Beten – dies besagt für ein Ich: sich zu sorgen um das Heil der anderen, statt sein eigenes Heil zu bewirken.«

Der Laie und das Stundengebet der Kirche

Fragen an Balthasar Fischer

Frage: *Wir besitzen jetzt ein vierbändiges »Kleines Stundenbuch« (Advent-Weihnachten, Fasten-Osterzeit, Jahreskreis, Gedenktage der Heiligen) mit jeweils Laudes, Vesper, Komplet. Ein Verleger, der es wissen muß, berichtet, daß das Kleine Stundenbuch fast ein großer Verkaufserfolg zu nennen sei, jedenfalls in einem Ausmaß abgesetzt werde, das nicht zu erwarten war. Wenn wir auch nicht wissen, wer die Masse der Käufer dieses Stundenbuches ist – junge Menschen, junge Familien, Gruppen, Witwen, Witwer, berufstätige Singles –, so müssen wir doch zunächst einmal unterstellen, daß mit diesem Laienbrevier eine Gebetsform entdeckt wurde, die sicher für die Mehrzahl der Laien neu, wahrscheinlich auch attraktiv oder auch attraktiv, weil neu ist. Mit anderen Worten: Halten Sie die Nachfrage für eine Modeerscheinung, die bald wieder abklingen wird, oder ist es mehr: eine Neuentdeckung großer Texte, der Ausdruck einer neuen Solidarität mit der Kirche des Glaubens und der Kirche als einer Gemeinschaft des Gebets?*

BF: Soweit der geschilderte Trend bei jungen Menschen auftritt (hier habe ich nach 40 Jahren Tätigkeit als Hochschullehrer konkretere Erfahrungen), bin ich seit langem der dezidierten Meinung, daß es sich nicht um eine Modeerscheinung, sondern um einen echten geistlichen Aufbruch handelt. Die genannten Motive »Solidarität mit der Kirche des Glaubens und der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens« spielen dabei allerdings höchstens im Unterbewußtsein oder auf einer höheren Stufe religiöser Reife mit; zunächst ist wirksam eine anthropologische Motivation. Darüber später. Bei dem m. E. in diesem Kontext entscheidend wichtigen Phänomen Taizé (wo die Vespern der Brüder nach Jahrzehnten immer noch der eigentliche gottesdienstliche Haftpunkt des Interesses der jugendlichen Besucher sind) kann das Motiv »Solidarität mit der Kirche« ja nicht im Spiel sein.

Meine positive Antwort auf diese erste Frage (in die ich die nichtjugendlichen Interessenten für das Kleine Stundenbuch einzubegreifen geneigt bin) stützt sich auf Breite und Dauer des Phänomens; in der Breite scheint es mir weltweit gegeben zu sein; die Dauer ist (wenn man an Taizé denkt) für eine reine Modeerscheinung schon zu lange. Zudem ist Psalmenbeten seiner Natur nach etwas so Sprödes und war im Bereich der Laienschaft so weitgehend verloren, daß die Etikette »Modeerscheinung« von vornherein unwahrscheinlich ist.

Frage: *Wenn man bedenkt, welche Schwierigkeiten der zum täglichen Breviergebet verpflichtete Klerus mit dieser Gebetsform hat, sollte man da nicht annehmen, daß es auch dem Laienbeter nicht leichtfallen dürfte, täglich regelmäßig Laudes, Vesper und*

Komplet zu beten, auch dann, wenn ihm die Organisation der Texte aus den Gebetsbändchen keine Schwierigkeiten mehr macht?

BF: Die Schwierigkeiten des Klerus mit dem früher »Brevier« genannten Stundenbuch haben Gründe, die nicht für die Allgemeinheit der neuen »Interessenten« gelten. Hier ist vor allem der Streß einer hoffnungslosen Überlastung zu nennen, in der oft genug die Grundvoraussetzungen für einen ruhigen Vollzug des Stundengebetes fehlen. Hinzu kommt der schlechte Ruf, der unbedachterweise vom alten »Brevier« (wo er teilweise berechtigt war) auf das wesentlich verkürzte und gestraffte, vor allem aber muttersprachliche neue Stundengebet übertragen wird. Dieses findet übrigens, wenn ich recht sehe, doch auch beim Klerus wachsende Zustimmung. Es kommt hinzu, daß den Laienbeter ja niemand verpflichtet, »täglich regelmäßig Laudes, Vesper und Komplet zu beten«.

Frage: *Glauben Sie, daß die verschiedenen Gebetskompositionen aus dem AT und NT einem theologisch nicht vorgebildeten Gläubigen ohne geistliche Einführung in den Sinn kirchlichen Verständnisses dieser Texte zugänglich sind?*

BF: Hier lautet meine Antwort: Geistliche Einführung ja, aber wohldosiert und vor allem nicht massiert am Anfang. Besonders jungen Menschen muß man zunächst einmal die elementare Freude an der menschlichen Größe vor allem des Psalters lassen. Erst wenn sie zu fragen beginnen, wird man ihnen behutsam eröffnen, was die Frage »kirchliches Verständnis« nennt.

Die Kandidaten des Diakonats und des Priestertums rechne ich in diesem Kontext allerdings zu denen, die (nach der Anfangsbegeisterung oft schon ihrer Gymnasialjahre und dann ihrer ersten Studienjahre) begonnen haben müssen zu fragen, was es mit diesem ihnen für ihr Leben aufgetragenen täglichen Pflichtgebet auf sich hat. Hier ist die früher so schmerzlich entbehrte, wissenschaftlich unterbaute »geistliche Einführung« in den Sinn des kirchlichen Verständnisses des Stundengebetes eine unabdingbare Forderung heutiger Priestererziehung.

Frage: *Wenn zum Verständnis der Texte ein vorheriges Bedenken erforderlich wäre, geschähe das wirksamer und nachhaltiger in einer Gebetsgemeinschaft oder kann das auch der einzelne für sich leisten?*

BF: Der einzelne ist hier (von Ausnahmen abgesehen) sicher überfordert; das »vorherige Bedenken« geschieht tatsächlich am wirksamsten und nachhaltigsten in einer Gemeinschaft, die auch das Stundengebet immer wieder gemeinsam vollzieht.

Frage: *Ist das Stundengebet vorrangig ein solistisches Gebet oder ein Gemeinschaftsgebet? Auf welchem Wege erschließt es sich leichter?*

BF: »Solistischer« Vollzug ist nicht sinnlos, ist aber wesentlich schwerer, da er die Kraft zum inneren »Herbeirufen« der Ecclesia voraussetzt, deren Stimme das Stundengebet in jedem Fall (im Gegensatz zum Privatgebet) sein will. Zudem ist das Stundengebet seiner Natur nach auf Gemeinschaftsvollzug angelegt.

Frage: *Nochmals zur Frage der Gründe für die Attraktivität dieses Gebets. Was meinen Sie dazu: Wir stellen bei der jungen Generation heute, aber nicht nur bei ihr zunehmend ein Unvermögen gegenüber Repetitivgebeten fest. Rosenkranz zu beten liegt ihr nicht, vielleicht weil sie falsch betet, anders als die Vertreter solcher fast professionell erscheinenden Gebetsgemeinschaften und Bruderschaften. Gleiches oder Ähnliches gilt für die Repetitivformen der Litaneien. Aber es ist nicht nur das Repetitivgebet, was vielen Christen heute Schwierigkeiten macht. Es sind auch die Abgegriffenheit und Fahlheit vieler Gebetstexte in unsern Gebetbüchern, Texte ohne historische Dimension, ohne Tiefe der Tradition. Da bedeutet die Entdeckung der Sprache der Psalmen und Cantica einen ungeheuren Gewinn. Aber wiederum: es ist nicht nur die Sprache, die bei diesen Texten fasziniert, sondern auch das hinter dieser Sprache stehende Volk Gottes im Hören auf den Herrn, im Klagen vor diesem Herrn und im Vertrauen auf den Herrn. Diese Erfahrungen mit Gott »von unten«, seinem Volke her, hat das nicht etwas mit der Bewußtseinslage gläubiger Christen von heute zu tun? Sind hier nicht Affinitäten vorhanden? Auch wenn das Detail der Aussagen des Psalmisten nicht immer beim Beten verstanden wird, die existentielle Grundbefindlichkeit derer, die diese Texte seit mehr als zweitausend Jahre gebetet haben, rührt sie nicht heute besonders an?*

BF: Die Motivation scheint mir richtig beschrieben. Vor allem jungen Menschen dieses Zeitalters tut es wohl, daß ihnen in den Psalmen keine »heile Welt« vorgetäuscht wird und daß sie sich selber mit all ihrer Ratlosigkeit in ihnen, wie R. M. Rilke einmal sagt, zu jeder Zeit »restlos unterbringen können«. Die Abneigung gegenüber »Repetitivgebeten« ist allerdings seit einiger Zeit deutlich im Abklingen (mancherorts droht sogar schon wieder Übermaß nach der anderen Seite).

Frage: *Sehen Sie eine Gefahr, daß formalisiertes Gebet wie das Stundengebet von Laien persolviert, nicht runtergehetzt, sondern wirklich gebetet, die Fähigkeiten zum frei formulierten Gebet, zum »eigenen Herzenswort mit Gott« abbaut?*

BF: Die Koexistenz zwischen vorformuliertem und freiformuliertem Gebet muß ein Ziel aller Gebetserziehung sein. Der charismatische Trend in der jüngeren katholischen Frömmigkeit in Amerika und Europa zeigt, daß die alten Hemmungen gegenüber freiformuliertem Gebet mehr und mehr abgebaut werden (gewiß nicht bei jedem einzelnen). Im übrigen sind die Psalmen ein Gebets-Genus, das zum freien (Weiter-)Formulieren geradezu reizt.

Frage: *Halten Sie es für möglich, daß Katholiken in unserem Land das psalmenreiche Stundengebet verrichten, um dadurch auch ihre Solidarität mit dem Volke Abrahams, Isaaks und Jakobs zu bekunden, dem Volke der Verheißung, das in seiner Geschichte schwerste Belastungen hat ertragen müssen?*

BF: Vielen wird bewußt sein (oder doch bewußtgemacht werden können), daß Psalmensingen und -beten immer dankbare Solidarität mit dem Volk bedeutet, das dieses Menschheitsgebetbuch geschaffen und überliefert hat. Solidarität auch in der Grundausrichtung dankbaren Lobpreises («Berakah«) vor dem einen und gemeinsamen Gott. Wenn dieses Solidaritätsgefühl da und dort in die Formel gekleidet wird,

aus diesem Gebetbuch könnten wir ja gottlob mit den Juden gemeinsam beten, so kann man dem allerdings nicht zustimmen. Sobald die Entwicklung zum »kirchlichen Verständnis« der Psalmen einsetzt, wird deutlich werden müssen, daß die alttestamentlichen Psalmen nie das Gebetbuch des neutestamentlichen Gottesvolkes geworden wären, wenn man sie nicht auf Grund der »relecture« im Lichte des Christusereignisses und Paschamysteriums im Erfüllungssinn gebetet hätte: d.h., von, zu und mit Christus. Aber auch wer noch nicht in diese Tiefenschicht christlichen Psalmenverständnisses eingedrungen ist, müßte, wenn er die Psalmen im Ernst mit den Juden beten will, den erstmals bei Kassian († 430/35) bezeugten und seitdem üblich gebliebenen trinitarischen Lobspruch am Schluß jedes Psalmes (Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist) auslassen. Daß das unzumutbar ist, braucht nicht lange beteuert zu werden. Dabei müßte es selbstverständlich sein, daß solches Sich-Absetzen von jüdischem Psalmenbeten nicht hochmütig geschieht, »weil wir es besser wissen«. Das bessere Wissen ist uns ohne unser Verdienst in den Schoß gefallen. Vollchristliches Psalmenbeten, das ja immer auch Beten um das Heil der Welt in Christus ist, müßte die Bitte für das Volk einschließen, das uns diese Lieder geschenkt hat, die Bitte, daß es »zur Fülle der Erlösung gelangt« (Karfreitagsfürbitte für die Juden) und dann mit uns die Psalmen im Erfüllungssinn beten kann.

Der Wandel der Werte und die Sprache

*Von Hans Maier**

»Die Medizin ist eine soziale Wissenschaft, und die Politik ist nichts weiter als Medizin im großen.« Mit diesen treffenden Worten hat Rudolf Virchow, selbst politisch und publizistisch tätig, auf die Gemeinsamkeiten zwischen Politik und Medizin hingewiesen. Ein anderer Politiker, Fürst Metternich, hat sich gelegentlich als »Arzt im Weltspital« bezeichnet, der Europa von der Krankheit des Nationalismus und Liberalismus heilen wollte. Wer – wie ein Mediziner – die Kunst der Diagnose, der Anamnese und der Therapie beherrscht, dem mag es leichter fallen, typische Zivilisationskrankheiten unserer Zeit zu erkennen. Auch der Arzt ist ja Tag für Tag mit dem Wandel der Werte und der Sprache konfrontiert: abzulesen etwa am inflatorischen Gebrauch des Modewortes »wissenschaftlich« oder am Suggestivbegriff »Aufklärung«, der das Arzt-Patient-Verhältnis neu bestimmt oder – noch gravierender – an der Egalisierungs- und Demokratisierungswelle in Universitäten und Krankenhäusern. Gerade der geschulte Sinn des Chirurgen für das Handgreifliche, das Praktische und Notwendige ist – so meine ich – ein guter Seismograph, um die ebenso subtilen wie tiefgreifendenVeränderungen in unserem Sprach- und Wertesystem wahrzunehmen. Fast scheint es, als hätte Eugen Roth, der heitere Münchner

---

* Vortrag, gehalten beim Deutschen Chirurgen-Kongreß am 13. April 1985 in München.

Zeitkritiker, die Zivilisationskrankheiten unserer Tage vorausgeahnt:
«Leicht sieht ein jeder, der nicht blind,
wie krank wir trotz der Ärzte sind.
Doch nie wird man die Frage klären,
wie krank wir ohne Ärzte wären.«

I

Ist unsere Gesellschaft krank? Sie ist auf jeden Fall anders, als sie früher war. Lebensform und Lebensart, kurzum die Kultur der Deutschen, erlebt gegenwärtig einen deutlichen Wandel. Die überlieferten Formen haben sich gelockert. Die Deutschen kommen nicht mehr so ernst, so gravitätisch, so fordernd daher wie früher. Das Leistungspathos hat sich verringert. Das Spielerische tritt unbefangener hervor. Kleidung, Sitten, Arbeits- und Sexualmoral, religiöse Verbindlichkeiten, Bildungsanforderungen – alles hat sich gelockert, oft in erstaunlichem Maß. Die Deutschen wirken heute weniger missionarisch als früher. Sie sind auch weniger diszipliniert. Sie muten leichter, freilich auch unverbindlicher an. Die Arbeit ist nicht mehr der Seeleninhalt, um den sich alles bewegt. Man kultiviert nicht mehr die Disziplin, eher die Lässigkeit.

Dem stehen auf der anderen Seite Verluste gegenüber. Einmal hat sich die frühere Klammer von Kultur und Leistung gelockert. Die alte kantische Maxime, daß der Mensch diszipliniert werden müsse, wenn er kultiviert werden wolle, leuchtet jungen Deutschen von heute kaum mehr ein. Sodann ist das, was wir Industriekultur nennen, kritischen und zweifelnden Fragen ausgesetzt, bis hin zur Negation. Endlich gerät die Beziehung von Wissenschaft und Kultur, Erfindungsgeist und wirtschaftlicher Auswertung, Forschung und Produktion in der ganzen Breite ins Schwanken. Sosehr sich der Kulturbegriff zur Lebensform hin geöffnet hat, so sehr ist er im Gegenzug dabei, sich zum Wissenschaftlichen, Wirtschaftlichen, Technischen hin zu verschließen. Man studiere nur die partielle Ausblendung der rationalen Sphären Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung aus der Literatur, man sehe die zivilisationskritischen Horror-Sujets zahlreicher Maler und bildender Künstler, man registriere das betonte Eintauchen vieler junger Menschen ins Mythische, Fabulöse, Unwirkliche. Lockerer, individueller, vielfältiger ist unsere Kultur gewiß geworden, sie kommt nicht mehr auf dem Kothurn daher. Die Designer, die Liedermacher, die Modeschöpfer und Animateure dürfen sich eingemeindet fühlen – aber die Physiker, die Techniker, die Erfinder, die Arbeiter in Grenzzonen, in denen sich Witz und Kunst mit Fleiß und Konsequenz verbünden müssen – sie sind oft draußen. Das Gefühl dafür verschwindet, daß naturwissenschaftliche Erkenntnis, technischer Fortschritt und künstlerische Autonomie voneinander nicht zu trennen sind, daß sie derselben Wurzel neuzeitlicher Emanzipation entspringen. Privates tritt stärker hervor, Elemente der Selbstbestimmung, der Beteiligung drängen in den Vordergrund. Es sieht so aus, als ob die Deutschen es einmal ohne Disziplin, Entäußerung und Triebverzicht versuchen wollten, spontan und aktualistisch, im Stil der »Neuen Wilden«. Verwundern muß uns das nicht: Jedes Ideal zerbricht einmal, wenn der Bogen zu hart gespannt wird; jede Aufklärung – auch die zweite – zieht eine Romantik nach sich. Auf Voltaire-Zeiten folgen Rousseau-Zeiten.

Ohne Zweifel: Heute werden die tragenden Prinzipien der Industriekultur angefochten: Leistungsprinzip, Rationalität, wissenschaftlicher und technischer Fortschritt werden in Frage gestellt. Eine »asketische Weltzivilisation« (C. F. von Weizsäcker), so fordert man, solle die westliche Industriekultur der letzten 150 Jahre ablösen. Kulturpessimismus steht auf der Tagesordnung. Die Kritik an der Industriekultur zielt nicht nur gegen ein überhöhtes Maß und Tempo der Veränderung, sie opponiert grundsätzlich gegen Fundamente der Industriekultur: gegen Wachstum, Leistung, Veränderung, Mobilität. Sie bezieht Position gegen die Leistungsgesellschaft. Damit berührt sie Grundlagen der industriellen, der nachrevolutionären Gesellschaft schlechthin.

II

Am deutlichsten wird das an der heutigen Diskussion über das Leistungsprinzip. In der vorindustriellen ständischen Welt gab es das Leistungsprinzip nur am Rande, heute dagegen stehen wir vor der paradoxen Situation: Nie hat Leistung im Aufbau der sozialen Ordnung eine ähnliche Rolle gespielt wie in unserer Zeit; nie zugleich war sie so umstritten. Rückbewegungen zu quasi-ständischen Autonomien und Immunitäten zeigen sich überall:

So entwickeln Großbetriebe, Großverbände, Gewerkschaften heute eigene autonome Strukturen, die in Teilbereichen bereits in herrschaftsähnliche Funktionen hineinwachsen. Es sei nur an die Tarifautonomie und an die Mitbestimmung erinnert. Auch in Schulen und Hochschulen wird das Leistungsprinzip aufgeweicht. Einwände gegen die Notengebung, die publikumswirksame, wenn auch falsche Parole »Fördern, nicht auslesen!«, das Losverfahren im Zulassungsrecht, der Ruf nach gleicher Förderung, unabhängig von Begabung und Anstrengung des einzelnen zeugen davon.

Ähnliches gilt für die Arbeitswelt; doch herrscht hier – im Unterschied zum Bildungswesen – eine schwierige Dialektik. Arbeit wird humanisiert durch Technik. Die Entlastung von körperlicher Arbeit und entwürdigender Fron ist dank einem universellen Einsatz von Energie und Technik weit vorangeschritten. Eine generelle »Energieverweigerung«, wie manche sie wollen, würde zuallererst die Humanisierung der Arbeitswelt treffen und den Sozialstaat zerstören.

Die fortschreitende Entlastung von Arbeit hinterläßt jedoch auch Langeweile und Sinnleere. Langeweile, nach Allensbach von 35% der Bevölkerung empfunden, ist ein Zeichen von Persönlichkeitsschwäche, von Passivität. Langeweile, nach Ernst Jünger »verdünnter Schmerz«, auch das haben Meinungsforscher (Noelle-Neumann) herausgefunden, geht einher mit abnehmender Lebensfreude. Das unvermittelte Gegenüber von Arbeit und Freizeit wird offensichtlich den Wünschen vieler Menschen nicht mehr gerecht. Chancen und Raum für Selbstverwirklichung außerhalb der Arbeit haben zugenommen. Dies muß zwangsläufig die Arbeitsmoral verändern. Ist es nicht paradox, daß heute ein großer Teil echter, nämlich freigewählter Arbeitsleistungen gerade in der Freizeit erbracht wird und daß nicht nur Aussteiger in Landkommunen das Glück gerade in dem suchen, was man einmal »knechtliche Arbeit« nannte: im Säen, Ernten, Mahlen, Backen, Sägen, Pferdestriegeln und Melken?

Seit Ingleharts »Silent Revolution« (1977) geistert der Begriff der »postmateriellen Werte« durch die Diskussion. Das stark gewachsene Interesse an Sicherheit, Freizeit,

persönlicher Selbstverwirklichung – auf Kosten der alten bürgerlichen Werte Arbeit, Leistung, Wettbewerb, Sparsamkeit, Triebverzicht – hat damit eine allzu schmeichelhafte Selbstkennzeichnung gefunden. Als Begradigung, als Kurskorrektur kann die Besinnung auf nichtökonomische Werte gewiß hilfreich sein. Verabsolutiert man sie, gerät man leicht in die Nähe des Sektiererhaften. Daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, ist eine wichtige, eine unentbehrliche Einsicht. Sie besagt aber keineswegs, daß der Mensch auf Brot – also Arbeit, Wirtschaft, Leistung, Produktion – gänzlich verzichten könnte. Selbst eine »asketische Weltzivilisation« könnte sich nur in jenen Freiräumen und Nischen ausbreiten, die vom Marktnexus abgeschirmt, aber zugleich durch ihn gesichert sind. Denn gibt es ein sozialneutraleres, gerechteres demokratiegemäßeres gesellschaftliches Ausleseverfahren als das Leistungsprinzip?

Ein Strang der heutigen Kritik an Technik und Industriekultur ist der immer deutlicher hervortretende Zweifel an der Rationalität. Dafür ein plastisches Beispiel: Daß man Kommunist und Demokrat zugleich sein könne, wird heute (nach Allensbach) von der älteren Generation noch überwiegend verneint. Anders die Generation der unter 30jährigen: nicht weniger als 28% glauben, dies sei vereinbar. Ein Erfolg der Konvergenztheorie? Eines wird daran jedenfalls deutlich: wie sehr Rationalitätsverlust und Realitätsschwund ineinandergreifen.

Hierher gehört auch die Entmachtung des Fachmanns. Wenn heute wissenschaftliche Arbeit nicht mehr als objektivierbarer Prozeß, sondern als Interessengeflecht hingestellt wird, das die Öffentlichkeit erst einmal nach »Relevanzkriterien« zu entwirren habe, dann muß man sich nicht wundern, daß die rationalen Grundlagen der Industriekultur nicht mehr gesichert erscheinen.

Sachverstand wird zunehmend in Mißkredit gebracht, symptomatisch abzulesen am Prestigeverlust von Professoren und Wissenschaftlern.

1972 bekundeten beispielsweise bei einer Allensbacher Umfrage 40% der Bevölkerung besondere Achtung von Atomphysikern, 1981 nur noch 26%.

Ein weiterer Trend: Unsere Nation scheint Abschied zu nehmen von der Arbeitsgesellschaft. Sie steht an der Schwelle zur Freizeitgesellschaft. Nach der Allerbeck-Studie von 1985 meinen über 8% der Jugendlichen, daß man auch ohne Arbeit glücklich leben könne. Nach EMNID sprechen sich ein gutes Drittel der Jugendlichen für mehr Gehalt, aber fast zwei Drittel für mehr Freizeit aus. Der Anteil der jungen Leute, die es »am schönsten finden, zu leben, ohne arbeiten zu müssen«, hat sich von 1952 bis 1980 mehr als verdoppelt: etwa ein Drittel ist heute dieser Ansicht. Steuern wird also auf eine hedonistische Freizeitgesellschaft zu?

Nach Infas betrachten zwei Drittel der Jugendlichen Freizeit als eines der wesentlichsten Lebensbedürfnisse. Freizeitorientierung ist deutlichster Ausdruck postmaterieller Wertehaltung. Während Sekundärwerte wie Leistung, Erfolgs- und Aufstiegsstreben, Ordnung, Autorität oder Disziplin heute vielfach bezweifelt, ja diffamiert werden, haben neue »postmaterielle« Werte Hochkonjunktur: Selbstverwirklichung, freie Lebensgestaltung, Glücksstreben, Muße, Ästhetik oder jene »noble Passion der Ausschweifung« (Lafargue). Die »Selbst«-Tendenzen sind im Kommen: Selbständigkeit, Selbstbestimmung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung, Selbsterfahrung. Das Ich verdrängt das Du. Man fragt sich, wo der andere bleibt, der Partner, der Mitbürger, der Staat, die Gemeinschaft? Sicherlich, ein nur am Nutzen orientiertes, materielles Denken, wie es in der Nachkriegszeit üblich war, ist einseitig

und wird zu Recht von jungen Menschen kritisiert. Sein statt Haben lautet – in Anlehnung an Erich Fromm – die neue Maxime als Ausdruck der Lebensqualität. Doch signalisiert das Verlangen nach mehr Freizeit nicht auch zugleich ein Abfallen der Leistungsbereitschaft? Dafür liefern uns die Demoskopen handfeste Belege: Auf die vom Institut Allensbach gestellte Frage »Worin sehen Sie vor allem den Sinn Ihres Lebens?« gaben die jungen Männer unter 30 Jahren nur noch zu 43% die Antwort: »Etwas zu leisten, es zu etwas zu bringen«.

Im Arbeitsethos bahnt sich eine Generationenkluft an. Die Älteren betrachten das »Leben als Aufgabe«, Fleiß steht bei ihnen hoch im Kurs, die Jüngeren wollen – zumindest auch – das Leben genießen. Je älter die Befragten sind, desto höher ist die Einschätzung der Arbeit.

Dabei ist – wie Allensbach-Befragungen zeigen – im Vergleich zu anderen hochentwickelten Industrienationen wie Japan und USA – die Unlust an der Arbeit eine deutsche Spezialität. »Ich möchte unabhängig vom Verdienst immer mein Bestes geben«, dies meinen nur noch 25% der Deutschen, immerhin 45% der Schweden und über 50% der US-Bürger. Demoskopen haben eine weitere frappierende Tatsache ermittelt: Diejenigen, die auf ihre Nationalität stolz sind, sind in hohem Anteil auch auf ihre Arbeit stolz. Individuelle Zufriedenheit überträgt sich auf das Nationalgefühl. Subjektive Identitätskrisen können sich aber auch auf eine ganze Nation ausdehnen. Nur noch 20% unserer jungen Generation sind auf ihre Nationalität stolz. Zum Vergleich: in den USA sind es 97%.

Und was nicht nur Mediziner interessieren wird: Wer am Arbeitsplatz einen Entscheidungsspielraum empfindet, wird seltener krank. Mit dem Maß des subjektiven Freiheitsgefühls steigt also die Arbeitszufriedenheit. Es gibt auch eindeutige Zusammenhänge zwischen Arbeitsethik und Krankheitsausfällen: Wer eine positive Einstellung zur Arbeit hat, meldet sich seltener krank. In den äußeren Arbeitsbedingungen kann jedoch das schwindende Arbeitsethos nicht seine Ursachen haben. Denn modernere Produktionsverfahren, gleitende Arbeitszeit, Fortschritte in Sozialleistungen, Arbeitsmedizin und Betriebspsychologie – all dies hat Arbeit in den letzten Jahren humaner gemacht. Arbeit *à la taille de l'homme* ist gerade im Roboterzeitalter mehr und mehr möglich. Zufriedenheit am Arbeitsplatz ist ohne Zweifel auch eine ökonomische Größe: weniger Ausfälle, mehr Engagement, mehr Leistung. Die Meinungsforschung hält ein überzeugendes Argument für das Absinken der Arbeitszufriedenheit und das Bröckeln des Leistungsdenkens bereit: Der mit dem Aufkommen der antiautoritären Erziehung seit Mitte der 60er Jahre einsetzende Schwund zahlreicher Erziehungsziele, die Geringschätzung angeblich so altmodischer Tugenden wie Sachkenntnis, Pünktlichkeit, Fleiß, Disziplin und Ordnung. Marcuse hatte der Jugend Lust statt Leistung gepredigt. Heute werden die Folgen sichtbar. Wie das Wickert-Institut 1985 ermittelt hat, halten zwei Drittel der Gesamtbevölkerung, aber nur ein Drittel der jungen Generation Pflichtbewußtsein für sehr wichtig. Der Begriff Autorität ist aus Pädagogik und Erziehung weitgehend verbannt worden. 52% der Amerikaner, 43% der Japaner, aber nur 17% der Deutschen stimmen (laut Allensbach) der These zu, was junge Leute vor allem brauchten, sei eine strenge, konsequente Erziehung durch die Eltern. Ihre stärkste Wirkung konnte die antiautoritäre Welle der 60er Jahre im Bildungsbürgertum ausüben. Befragungen (so die Allerbeck-Studie 1985) haben gezeigt: Je höher die soziale Schicht, desto laxer die Erziehungs-

vorstellungen. Es muß uns zu denken geben, wenn heute ausgerechnet im Herkunftsland der permissiven Erziehung, den USA, nach einer neuen Repräsentativerhebung des Gallup-Instituts Disziplinlosigkeit und Vernachlässigung der Kinder als größte Erziehungsfehler angesehen werden.

Die Ablehnung von Autorität und der zunehmende Vertrauensschwund lassen auf ein gestörtes Verhältnis zwischen den Generationen schließen. Auch dieser subtile Bereich wurde von Demoskopen ausgeleuchtet: Nach der »Internationalen Werte-Studie« von 1981 (Noelle-Neumann) fühlte sich in jedem von fünf erforschten Bereichen die Kinder-Generation von der Eltern-Generation in Deutschland weiter entfernt als in irgendeinem anderen der vergleichbaren Industrieländer: in religiösen Fragen, den Moralvorstellungen, den Einstellungen gegenüber anderen Menschen, den politischen Ansichten und den Einstellungen zur Sexualität.

Möchten in den USA 77% der erwachsenen Kinder die Moralvorstellungen der Eltern übernehmen, so sind es bei uns nur 38% (nach Noelle-Neumann). Ein Vakuum zwischen den Generationen tut sich also auf. Bleibt die besorgte Frage: Wie sollen Werte, Tradition, Kultur weitergegeben werden?

Einen Widerspruch scheint unsere Jugend allerdings zu ignorieren: Einerseits setzt sie sich in Wertefragen bewußt vom Elternhaus ab. Andererseits hat aber die Bildungsexpansion und die Verlängerung der Ausbildungszeiten die ökonomische Abhängigkeit Jugendlicher vom Elternhaus erheblich verstärkt: Nach Allerbeck hatten 1962 Dreiviertel der Jugendlichen zwischen 16 und 18 Jahren ein eigenes Einkommen, 1983 nur noch rund die Hälfte. »Postadoleszenz« nennen Soziologen diese Entwicklung.

Eng verbunden mit dem Schwächerwerden des Leistungs- und Rationalitätsprinzips ist die zunehmende Technikfeindlichkeit als neue Form der Zivilisationskritik. Wieder stoßen wir hier auf ein merkwürdiges Phänomen: Zwar ist die technische Revolution international, die Technikfeindlichkeit in solch krassem Ausmaß ist jedoch eine weitere typisch deutsche Krankheit. Nach Allensbach halten nur 31% die Technik für einen Segen, 12% für einen Fluch. Über 40% der Bevölkerung wollen den technischen Fortschritt reduziert sehen, wie Wickert 1984 ermittelte.

Was am meisten zu denken gibt: Je höher der Bildungsgrad, desto stärker sind Technikfeindlichkeit und Zukunftspessimismus. Man trägt Pessimismus: 58% schätzen – nach der Shell-Studie (1981) – die Zukunft eher düster ein.

Nach der Sinus-Studie von 1982 lautet die Hitliste der Ängste und Probleme der Jugendlichen: Problem Nummer eins: Rüstung, an zweiter Stelle Umwelt, an dritter Stelle Energie. Angst – die Triebfeder der ökologischen Besorgnis – lähmt den Menschen, sie setzt seine Urteilskraft und sein Denkvermögen herab. Je mehr das exakt-naturwissenschaftliche Denken und der Fortschrittsglaube schwinden, desto ergiebiger wird der Nährboden für Zukunftsangst. Merkwürdig: Je rascher heute Wissenschaft, Forschung und Technologie unsere Gesellschaft verändern, um so stärker wachsen parallel dazu auch Technikfeindlichkeit und Zukunftsangst. Die Eigendynamik von Wissenschaft und Technik schuf sich ihre eigene Gegenkraft, und zwar im bewußten Ausstieg aus dem Fortschritt, aus der industriellen Leistungsgesellschaft, die neue Zivilisationskritik unserer Tage, die aus einer ganz anderen Sicht den Untergang des Abendlandes beschwört. Hier trifft sich die konservative Zivilisations-

kritik eines Oswald Spengler, Ortega y Gasset oder Ernst Jünger mit der progressiven, von der kritischen Theorie beeinflußten Kulturkritik.

Parallel zur dritten industriellen Revolution geht einher die antimodernistische, postmaterielle Bewegung, die Abgrenzung gegen die industrielle Leistungsgesellschaft mit ihrer fundamentalen wachstums- und technikfeindlichen Gegenposition zu Wissenschaft und Fortschritt, eine Akzeptanzkrise des Fortschritts. Neue soziale Bewegungen, sei es die Öko-, die Alternativ-, die Frauen- oder die Friedensbewegung, wollen überhaupt nicht mehr wissenschaftlich, schon gar nicht mehr technisch kompetent sein.

Eine neue »Zweiklassengesellschaft« entsteht: die einen tun die Arbeit – so ein Buchtitel von Schelsky, die anderen sind die Reflexionselite, die einen sind kompetent, eignen sich Wissen an, setzen es um, die anderen sind stolz auf ihre Wissenschaftsdistanz, ihre technische Inkompetenz.

III

Ein zuverlässiges Barometer für den Wertwandel ist die Entwicklung der Sprache. Die ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte standen im Zeichen einer sprachlichen und sozialen Ausgleichs- und Egalisierungstendenz, eines Abbaus von rollen- und schichtenspezifischen Sondersprachen, individuellen und landschaftsgebundenen Idiomen, kurz räumlichen und sozialen Sprachabgrenzungen, bedingt auch durch Mobilität und Fluktuation. Sie spiegelten die sozialgeschichtliche Entwicklung wider, die einerseits durch soziale Nivellierung, andererseits durch Rangerhöhung bisher sozial zurückstehender Tätigkeiten und Positionen in der Gesellschaft gekennzeichnet war. Die Skala: Magd – Dienstmädchen – Hausgehilfin – Hausangestellte – Hausassistentin ist dafür ebenso ein Beispiel wie die oft beschriebene und belächelte Verwandlung der Putzfrau in die Raumpflegerin, des Blumenbinders in den Floristen, des Briefträgers in den Postfacharbeiter, des Fensterputzers in den Glas- und Gebäudereiniger. Statusunterschiede wurden sprachlich nach oben nivelliert. Diese Tendenz wirkt hinein bis in die Schickeriasprache unserer Tage mit ihren Renommier- und Verbrämungseuphemismen: Die Wohnung wird zur »Residenz«, die Tankstelle zum Service-Center, der Blumenladen zum Floristik-Shop, der Friseur zum Hairstylisten, der Handelsreisende zum Repräsentanten, der Medikamentenvertreter gar zum Pharmareferenten, die Hauswirtschafterin zur Ökotrophologin.

Die politische Sprache der Nachkriegszeit mit ihrem Klassengegensätze auflösenden Vokabular spiegelte in ihren neugeprägten Schlüsselbegriffen den damaligen Zeitgeist des Ausgleichs wider: soziale Marktwirtschaft, soziale Sicherung, Lastenausgleich, Wiedergutmachung hießen die neuen Formeln, die neuen tragenden Ideen.

In den 60er Jahren traten dann neue Muster auf. Die primären Bedürfnisse sind gesättigt, die Gesellschaft hat sich etabliert, man »ist wieder wer«, man kann sich nicht nur Vergnügungen, sondern auch Krankheiten leisten, die neu sind. Eine Jugend erscheint auf dem Plan, die von Krieg und Drittem Reich nur aus Geschichtsbüchern weiß. Sie urteilt von einem anderen Anspruchsniveau her: mühsam Erreichtes ist für sie nur ein Ausgangspunkt zu anderen Ufern, während die Berufung der älteren Generation auf Aufbauleistungen leicht als rückwärts gewandte Beschwichtigung

empfunden wird. Wo die Älteren die Hände in den Schoß legen, um Atem zu holen, vermissen die Jüngeren zukunftsbezogene Aktivitäten, konstatieren sie ein Defizit an Utopie.

Wie ein albanisches Sprichwort sagt: »Die Söhne essen die Früchte, und die Väter rutschen auf den Schalen aus.«

Waren noch die Erhard-Ära, seine auf der Idee eines tragfähigen Konsenses aller beruhenden »Formierten Gesellschaft«, oder auch noch die Kiesinger-Ära mit der Vorstellung einer »Konzertierten Aktion« von Harmonisierungsdenken geprägt, so waren in der Brandt-Ära die Harmoniebegriffe der politischen Sprache allenfalls noch in der Ostpolitik zu erkennen: Ausgleich, Zusammenarbeit, Normalisierung, Entspannung hießen die neuen Signalwörter. Innenpolitisch aber hatte die Reformpolitik eine fundamentale Sprachwende vorgenommen: Demokratisierung der Gesellschaft als neue Zauberformel, Verwirklichung der sozialen Demokratie, als »Satelliten-Vokabel« (Wolfgang Bergsdorf) – man hatte sich eine kontradiktorische Stellung gegen die als formal abgewertete Demokratie erkämpft. Nach der Pervertierung des Staatsbegriffs durch die Nationalsozialisten war es ein leichtes, den Hegelschen Dualismus von Staat und Gesellschaft in einen Primat der Gesellschaft umzukehren. Die militante Ausdehnung des Begriffs Gesellschaft auf die gesamte Breite des politischen Lebens und der progressive Ausfall des Begriffs Staat – dies waren wohl die bedeutsamsten Verschiebungen des politischen Sprachgebrauchs in den sechziger Jahren.

Der Staatsbegriff wurde aus der Sprache der Politik in die politische Fachsprache verbannt und durch den schematischen Gesellschaftsbegriff ersetzt. Organisatorische, technische, ja paramilitärische Kampfbegriffe drangen in die politische Sprache ein, ein Spiegelbild des neuerstarkten Voluntarismus und Aktionismus: so das berühmt-berüchtigte »Umfunktionieren«, das »Verunsichern«, das »Umpolen« von Sozialisationsmustern. Werte wurden »hinterfragt«. Die Antworten waren rasch zur Hand: Betroffenheit, Emanzipation, »Freiräume« als Muster eines neuen negatorischen Freiheitsverständnisses. Gleichheit war nun auf einmal nicht mehr Gleichheit vor dem Gesetz, sondern wurde stereotyp zur Gleichheit der materiellen Lebensbedingungen aller denaturiert. Die Familie wurde zur Sozialisationsagentur, wenngleich zur unerwünschten; Eltern wurden zu bloßen Bezugspersonen herabgestuft. Aus dem Arbeitnehmer wurde im Klassenkampfdenken der Lohnabhängige. Nach Recht und Gesetz verurteilte Terroristen werden zu »politischen« Gefangenen, der Strafvollzug bei inhaftierten Terroristen wird als »Isolationsfolter« denunziert. Makabre »Bekennerbriefe« sollen offensichtlich von besonderem Mut zum Töten zeugen. Guerillas und Terroristen werden gar zu »Freiheitskämpfern«. Die rechtsstaatlichen Bemühungen, den Staatsdienst vor Unterwanderung durch Verfassungsfeinde zu bewahren, werden mit dem demagogischen Kampfbegriff »Berufsverbot« diffamiert.

Den folgenschwersten Einbruch der Sprachmanipulateure hat wohl der Gewaltbegriff erlebt. 1969 hatte Johan Galtung den Begriff strukturelle Gewalt in die Diskussion um die Dritte Welt eingeführt. Strukturelle Gewalt wurde nun zum Synonym für Abhängigkeitsverhältnisse jedweder Art, zugleich in raffinierter semantischer Strategie zur Legitimation für Gegengewalt. Der jahrzehntelange Konsens aller Demokraten in der Ablehnung von Gewalt begann von diesem Zeitpunkt an zu bröckeln.

Dieser rhetorische Einbruch weitete sich bald aus. Von nun an galt die frühere Unterscheidung zwischen legitimer staatlicher Gewalt (in Form von Rechtsprechung, Polizei und Militär) und illegitimer Gewaltanwendung nicht mehr. Richter, Lehrer, Polizei, Unternehmer, alle waren auf einmal Organe struktureller Gewalt, gegen die »Gegengewalt« als legitim erklärt wurde. Zudem wurde der Gewaltbegriff ideologisch aufgespalten in »Gewalt gegen Sachen« und »Gewalt gegen Personen«.

Überhöht wurde er durch einen »pseudolegalisierenden Revolutionsbegriff« (Bracher), der spitzfindig zwischen systemimmanenten und systemüberwindenden Reformen unterschied und damit Revolution verschleierte und verharmloste. Dies war das Umfeld der Kulturrevolution der sechziger Jahre.

Überall dort, wo Begriffsverwirrer brachiale Gewalt als Regelverletzung, Gesetzesbruch zwar als illegal, aber als legitim verharmlosten, wo der Begriff Widerstand als Kampfschlagwort gegen Rechtsstaat und Demokratie mißbraucht wurde, dort wurde der Boden für Gewaltanwendung bereitet. Wen wundert es dann, daß heute die Grünen den Verteidigungshaushalt als Kriegskasse oder die Volkszählung als Volksverhör verunglimpfen?

Daß mit Sprachformeln sowohl alte Realität verdrängt als auch neue aufgedrängt werden kann, das beweist die Strategie der dialektischen Sprachumwertung. Positive Begriffe werden durch negative Zusätze herabgezogen: Marcuses »repressive Toleranz« ist das Musterbeispiel dafür. Negative Begriffe werden positiv besetzt: so Dorothee Sölles »kreativer Haß«. Die Friedensbewegung hat ihren Jargon zum großen Teil der militärischen Drillsprache entliehen: Kampf für den Frieden, Widerstand, Mahnwachen, Besetzung, Blockade, »Menschenkette«. Sind dies noch Botschaften des Friedens? Durch Vernebelungen werden die Randzonen noch unschärfer: »gewaltlose Blockade«, »friedliche Besetzung«. Hat man vergessen, daß Hitler die Tschechoslowakei »friedlich besetzt« hat?

Schier unübertrefflich an Manipulation und Demagogie ist die Ballistik der Wortgeschosse, die die amtliche Sprach- und Presseppropaganda der DDR verbreitet. Mauer und Todesstreifen werden zur »Friedensgrenze«, zum »antifaschistischen Schutzwall« erklärt. Die politische Terminologie der DDR lebt vom Feindbild, von »Frontwörtern« (Bergsdorf), von dialektischen Gegensatzpaaren wie: Sozialismus – Kapitalismus, reaktionär – fortschrittlich, revanchistisch – friedliebend. Sprache ist in der DDR nicht Kommunikation, sondern politischer Appell. Unliebsame Begriffe werden »ausgemerzt«: das Wort Deutschland kommt in der DDR nicht mehr vor. Der Lächerlichkeit preisgegeben waren jedoch die DDR-Spracherfinder, die den »Weihnachtsengel« gegen die »Jahreswechsel-Flügelpuppe« eintauschen wollten. Hier waren selbst die Sprachlenker mit ihrer Rabulistik an der Grenze des Wachstums – und der Durchsetzung – angelangt.

Die Sprache der Politik – gleichwohl ein eigenes Thema – kann hier nicht übergangen werden. Gewiß, die Klage ist alt: Behördensprache lädt sich bekanntlich auf. Das Vaterunser hat 56 Wörter, die Zehn Gebote haben 297, die EG-Verordnung über Karamelbonbons hat 26 911 Wörter. Übertrieben bürokratische Wortgenauigkeit kann leicht zur Marotte werden: Der »öffentliche Münzfernsprecher« fügt der Telefonzelle nichts hinzu, das Postwertzeichen verunstaltet allenfalls die schöne Briefmarke. Sprachliche Abrüstung könnte hier nicht schaden. Entsorgungspark statt Deponie, wer kann solche Wortbildungen unzerkaut hinunterschlucken? Gehälter

werden eingefroren, Kündigung wird zur Entmietung, Entlassung zur Freisetzung, die Flaute wird – welche Perversion – zum Minus-Wachstum, aus Verlegern werden Literaturproduzenten, aus Pfarrern Gemeindeleiter.

Seitdem das Marketingdenken auch die Politik erobert hat, halten manche bereits die Erfindung eines neuen Begriffs für die Lösung des Problems. Die Sprache der Politik kennt Fluchtbewegungen: die Flucht in hektischen Wortreichtum, der nichts mitteilt, die Flucht in Sprachspiele. In der Politik werden Begriffe besetzt, umgedeutet, neu konstruiert, aufgebläht oder demontiert. Der Kampf um Macht verlagert sich auf den Kampf um Worte. »Wörter als Waffen«, so hat es Wolfgang Bergsdorf genannt. Beispiele dafür gibt es genügend: etwa die Zurückdrängung des Totalitarismusbegriffs in der Nachkriegszeit zugunsten des Faschismusbegriffs – ein Umstand, der es den Kommunisten erlaubt hat, sich positiv von den Nationalsozialisten abzusetzen.

Ein Musterbeispiel amtlicher Sprachpflege liefert uns der Originalton eines Jugendamtes: »Die Kinder sollen an einer projekt-, problem- und bedürfnisbezogenen Ferienmaßnahme teilnehmen.« Hier wird Sprache zur Manipulation. Ein hartes schematisiertes Basis-Deutsch, computer- und fernschreibergerecht, begegnet uns allenthalben. Abstraktionen, pompöse Scheinwissenschaftlichkeit, Unverbindlichkeiten – dokumentiert dies den Sprachstil der neuen Sachlichkeit?

Auch in der Medizin lassen sich ähnliche Spuren verfolgen. Man denke nur an das Modewort »compliance«, jenes freiwillige Entgegenkommen des Patienten gegenüber ärztlichen Ratschlägen – im Grunde ein Ventil gegen den Egalisierungs-Überdruck unserer Zeit.

IV

Nirgends spiegelt sich der Wertewandel so deutlich wie in den Einstellungen und vor allem im Jargon der Jugend. Gegen die anonym gewordene Gesellschaft wird eine neue Ich-Betonung, eine narzißtisch-hedonistische »me-culture«, ein Modell einer ich-bezogenen permissiven Gesellschaft ohne Autorität, ohne Strukturen, ohne Rollen gesetzt: das Bild einer Collage-Gesellschaft, einer Kleingruppenidylle nach dem Muster: »mir geht nichts über mich«, oder »alle reden von Politik, wir reden von uns«. »Solange wir die Freiheit haben zu träumen, träumen wir, die Freiheit zu haben«. Es ist vor allem die Sprache, mittels derer sich ein Teil der Jugend heute von der übrigen Gesellschaft abgrenzen will. Diese Jugend hat keine Theorie, keine Ideologie mehr. Scheinbar unsinnige, nihilistische Parolen zeugen davon: »Null Bock auf nichts, gemeinsam sind wir unausstehlich, nieder mit dem Packeis, Freiheit für Grönland, laßt uns Erdgas zersägen, alle Macht der Phantasie, du hast keine Chance, drum nutze sie, nieder mit der Schwerkraft, es lebe der Leichtsinn, wir wissen nicht, was wir wollen, aber das mit ganzer Kraft.« So lauten die Botschaften. Wer sich an Oscar Wildes Satz erinnert, daß schlechte Poesie echtem Gefühl entspringe, der mag diese Nonsens-Sprüche als lustigen Spaß, der mag diese an Bauzäune und Tunnels gesprühten Graffiti als Kunst aus der Spraydose empfinden. Wer nur die Lochstreifensprache des Computers beherrscht oder wer die atemberaubenden EG-Wortschöpfungen, die das Wort Kuh durch die »rauhfutterverzehrende Großvieheinheit« ersetzen, als Gipfel unserer Sprachkultur sieht, wer die Definition liest: »Auszubildende sind im

Rahmen der Ausbildung von Ausbildern auszubilden«, der wundert sich nicht darüber, wenn unsere Jugend sagt, »die in Brüssel haben doch ein Rad ab, da hat man doch keinen Bock mehr auf diesen ganzen Nachkriegssound und so«.

Was entlädt sich im Jugendjargon? Vieles und Widersprüchliches; man kann es nicht auf eine einzige Formel bringen. Zunächst wird, im Unterschied zur APO-Sprache der 60er Jahre, ein Ton emotionaler Selbstbezogenheit hörbar, so Konstantin Weckers »Ich hab noch nichts von mir gehabt!«. Im Originalton der Ausgeflippten: »In der Schule müssen wir uns für eine Prüfung alles mögliche reinziehen, nur leben lernen wir nicht. Dann Lehrstelle ergeiern, Kohle bunkern, Kücheneinrichtung und Terrassenstühle und so – nein danke. Dann lieber in 'ner Szene leben, wo echt Power abgeht«. »Herumömmeln«, mit dem Recht auf Faulheit und Feeling, wird zum neuen Motiv. Die nicht mehr politik- und gesellschafts-, sondern nur noch ichbezogene Bedürfnis- und Lustbetonung ist die Wurzel der neuen Psychokultur, jenes Nebels aus ganzheitlichem Erlebnistrieb, aus Selbsterfahrung, jenes Dunstes aus Drogen, Psychobewegung und Jugendsekten. Die pseudoreligiöse Welle ist jedoch keine Triebkraft neuer Kirchlichkeit. Abnabelung von allen Organisationen und Autoritäten, Abschottung gegenüber den Kennzeichen der Industriegesellschaft, Rückzug ins Ghetto des Privaten – dies ist typisch für die Alternativkultur. Der Staat wird von der Jugend als Omnibus betrachtet, in den man beliebig ein- und aussteigt. Eine Antihaltung, Fortschritts- und Industriefeindlichkeit, Protest gegen die Gesellschaft, dies scheint die ideologische Basis der neuen Alternativkultur zu sein.

Hier genügt es nicht, Traditionsverlust, Sinndefizit, Identitäts-, Legitimations-, Wertekrise, Leistungsverweigerung oder Autoritätskrise zu beklagen. Völlig verkehrt wäre eine Politik der Anpassung. Geschickte Werbeleute haben sich bereits zu unerwünschten Teilhabern der Jugend gemacht, haben ihre Sprachverstecke eifrig ausgekundschaftet. Aus dem »Ihr sollt so werden wie wir« ist längst ein anbiederndes »Wir sind so wie ihr« geworden: Wie lauten doch die Werbesprüche: »Die knackige Röhre für junge Mädchen: Levis.« »Probleme mit der Knete? Prima Giro.«

»Wenn wir heute nichts tun, leben wir morgen wie gestern (BBC).« »Wollt ihr durch die Pampa brettern? Fiat Panda, einfach bärig.« Gegenstrategie per Begriffsverwirrung in Vorwärtsverteidigung. »Probleme mit der Zweierkiste? (gemeint Liebe): »Ein Brief kann auch mal unheimlich abgehen. Schreib mal wieder, Post.« – Man sieht: Sogar Vater Staat ist mit dabei! »Mit Twent fluid no future für Pickel«. Jugend als Konsument. Wird der Jugend ihre Sprache weggenommen? »Wir wollen unsere Sprache zurück« – dies war eine Parole in den Züricher Jugendunruhen. Keine Angst: »Sie verfolgen uns, doch wir sind schneller.« Inzwischen nimmt die Jugend die Werbesprücheklopfer auf den Arm: »Kein Atommüll auf den Mars, denn Mars bringt verbrauchte Energie zurück. Geld spielt keine Rolex, Lacoste es, was es wolle!« – alternative Werbung von heute.

So gelingt es manchen Erfindern, die Jugendsprache zur Fremdsprache zu machen. Sie grenzt sich ab, sie grenzt sich ein. Der abstrakten, rationalen Welt setzt die Jugend eine konkret plastische, bildhafte Sprache entgegen. Aus ihr soll ein neues Wir-Gefühl entstehen.

Die Erkennungsmelodie der Jugend von heute ist vor allem ihre Sprache. Das war keineswegs immer so. Auch die Apo-Jugend der späten 60er Jahre äußerte sich zwar in einem eigenen, nicht selten hermetischen Jargon: kritisch, theoretisch, ideologisch,

wissenschaftlich und akademisch. Aber dieser Jargon, an dessen Signalwörtern, wie Establishment oder Bewußtsein, sich die Gruppe erkannte, war einer des Kopfes, mit Entlehnungsschüben aus Psychoanalyse und Soziologie, und er war geborgt: bei linken Klassikern und Theoriearistokraten jener Jahre. Die stärker aufs Gefühl setzende Jugend der 80er Jahre aber hat sich ihre Sprache selbst ausgedacht: eine emotionsgeladene Gruppensprache, bildhaft, ohne Zweifel stark von Werbung und Fernsehen geprägt.

Sie will Kontrasprache und Kontrastsprache in einem, keine »Sprache von der Stange« sein. Mit dem Surrealismus der Sprache, einer Form von Gruppenabschottung, versucht die Jugend, der fertigen Welt zu entfliehen, in die sie hineingeboren wurde. Vielleicht erklärt dies auch das neu erwachte Solidaritätsgefühl, das neue »Wir«-Denken in der jungen Generation. Subkulturjargon will Schockwirkung auslösen. Daher der Verstoß gegen die herrschende Regel, gegen die Syntax: »Ich blick das nicht.« »Rettet de*m* Dativ.«

Normverletzungen befreien. Jugendsprache spiegelt so jenes dem überzogenen Kritizismus entstammende »Affirmationsverbot« wider, das besagt »Du darfst nicht zustimmen.« Schocksprache muß antiästhetisch, aggressiv, auch vulgär sein. Daher das Anschwellen des sexuellen Wortschatzes, Symptom für das Aussterben von Tabus. Das Private, selbst intime Gefühlsbereiche, all dies wird heute in pseudowissenschaftlichen Termini bloßgestellt: Gefühle werden sprachlich operationalisiert. Das Subjekt wird zum abstrakten Fall, der einzelne Mensch zum »Typen«. Eine Art Selbstentfremdung durch Sprache.

Merkwürdig: Parallel zum Schwund des konkreten Ausdrucks, abzulesen am inflatorischen Schwall von Modewörtern, wie »irgendwie«, »und so«, »oder so«, geht das Anwachsen von Verstärkerpartikeln, von »Kraftwörtern« einher wie: wahnsinnig, ätzend, knallhart, unheimlich, geil, irre, echt, stark. Gewiß, der Jugendjargon ist plastisch, griffig, flott, bildhaft, affektgeladen, körpernah. So sagt man »Fleischbeschau« statt Musterung, »IQ knapp über der Zimmertemperatur«.

Jugendsprache erfrischt bisweilen auch durch clevere Metaphern und Hyperbeln, etwa Verballhornungen der Computersprache: so Studenten über ihren »Mikro-Professor, dessen Prozessor veraltet ist.« Eine schlechte Note kann dann leicht zum »mittelschweren Chip-Infarkt« oder zum totalen Programmabsturz führen. Vieles ist originell und witzig, so die Idee, einen Schweizer Tunnel, durch den die Urlauber von Nord nach Süd huschen, »Teutonenbeschleuniger« zu taufen. Ein Schuß von Ironie, Sarkasmus, Witz und Intelligenz wird sichtbar – ein hoffnungsvolles Zeichen.

Gestelzter klingen dann schon Anglizismen in der Schülersprache wie »teamwork machen« für das alte Abschreiben oder high und full power für eine Eins. Schrecklich gar das Neu-Missingsch: »Ich habe wieder bessere connections zu meiner family.« Neben Frust und Null Bock muß es auch noch Enttäuschung und Verzagtheit geben dürfen! Man braucht ja nicht gleich ins andere Extrem fremdwörterverteufelnder Deutschtümler früherer Zeiten verfallen, die aus dem Revolver einen Meuchelpuffer machten oder gar gegen das Lehnwort Nase mit dem »Gesichtserker« vorgingen. Da ist die Jugendsprache mit ihren Metaphern wie »ergeiern, abgewrackt« noch kreativer. Keine Einwände auch gegen mehr Emotionalisierung unserer Sprache wie »genervt, gestreßt, geschock« oder »dies wurmt mich«. Diesem Sprachgewinn durch Phantasie und Kreativität stehen jedoch ebenso unbestreitbare Verluste gegenüber.

Stilistische Verhunzung ist die »make-Sprache« jugendlicher »Macher«: Ich mache hier Kommunikation!«, »Macht das Sinn?«, Analog dazu die Substantive: Liedermacher, Filmemacher.

Ganz makaber wird es jedoch, wenn der jugendliche Slang Begriffe mit sehr ernstem Gehalt wie Sterben und Tod verulkt: »einen Abgang machen« oder »in die Kiste hüpfen«. Rhetorischer Neogrobianismus im Scene-Deutsch. Trösten wir uns mit Quintilian: »tristes solvit affectus«. Beruhigend auch, zu wissen, daß Jugendsprache vieles mit der Mode gemein hat: Beide veralten rasch.

In jüngster Zeit schwingt das Pendel bereits wieder in die andere Richtung. Viele Beobachter konstatieren einen Stimmungswandel in der Jugend. Ist dies eine um ein Jahrzehnt verspätete Reaktion auf die 1974 beschworene Tendenzwende? In der Tat: Wir haben heute zweierlei Jugend: hier die Zukunftspessimisten, die Minderheit der Aussteiger, die sich laut und bildkräftig artikulieren. Da die Mehrheit der realistisch und optimistisch eingestellten Jugendlichen, die aber vielfach – nach dem Motto »es wird schon werden« – die Hände in den Schoß legen, die unpolitisch, unengagiert, konsumorientiert sind.

Zweierlei Jugend also, eine verkehrte Welt, in der die Pessimisten Widerstand leisten, ohne an dessen Erfolg zu glauben, und in der die Optimisten zuwenig tun, obwohl sie deutliche Befürchtungen haben müßten. Neuere Jugendstudien zeigen deutlich, daß die Jugend keineswegs so ist, wie ein überholtes Krisenbild sie schildert. Fast 80% der Jugend bekennt sich heute wieder zur Familie, mehr als 50% der Jugendlichen erstreben wieder gesellschaftliche Anerkennung. Nach der Sinus-Studie von 1983 halten 59% gute Verdienst- und Aufstiegsmöglichkeiten wieder für wichtig. Schluß also mit postmateriellen Werten? Nicht ganz. Dennoch scheint no future doch keine so rosige Zukunft mehr zu haben. Nach der Marplan-Studie von 1984 steht das Solidaritätsgefühl gegenüber der Gesellschaft bei der Jugend wieder hoch im Kurs. Null-Bock auf Null-Bock also? 80% der 14- bis 19jährigen halten es für sehr wichtig, sich für Mitmenschen zu engagieren. 80% sprechen sich auch für Weiterbildung, mehr als 75% für Aufstieg im Beruf aus. Schluß also mit dem Klischee von no future? Offensichtlich decken die Medienschablonen des alternativen und pazifistischen Jugendprotestes, die depressiv-larmoyante Esoterik der Shell-Studie (Jugend 1981) nicht mehr die Lebensgefühle, die Wertorientierungen und auch die Befürchtungen Jugendlicher in der Mitte der 80er Jahre. Dieser Eindruck drängt sich jedenfalls in der Jugendstudie der Adenauer-Stiftung von 1983 auf, die ein erstaunlich hohes Maß, fast 90% an Lebenszufriedenheit in der jungen Generation ermittelt hat:

Nur 11% der Jugendlichen sind mit der Gesellschaft unversöhnlich unzufrieden – was ungefähr die wahre Stärke des Protestpotentials in der Jugend angibt. Neun von zehn Lehrlingen des Jahres 1983 bezeichnen (nach Allerbeck) ihr Betriebsklima als gut. Nach dem Wickert-Report 1985 stehen Werte wie Vertrauen, Aufrichtigkeit, Treue, Verantwortung und sogar Tugenden wie Disziplin und Leistung bei der Jugend wieder höher im Kurs. Immerhin wollen rund 75% der Jugendlichen nach neuesten Befragungen einmal heiraten. Für fast 70% der Jugendlichen gehören Kinder zu einer richtigen Ehe. Unbestreitbar: Es gibt den Wunsch nach Kindern in unserer Jugend. Dieser ist indessen wohl eher an romantischen Idealen ausgerichtet, die rasch wieder von den Realitäten eingeholt werden, wenn man in die Situation kommt, sich den Kinderwunsch auch tatsächlich zu erfüllen. Wie sonst könnte die Geburtenzahl in den

letzten 20 Jahren von rund 1 Million Kindern jährlich auf fast die Hälfte davon sinken? Ein ernstes Sympton für eine Gesellschaft ohne Lebenswillen, ohne Lebenskraft, für ein sterbendes Volk.

Ziehen wir Bilanz: Die Grundstimmung der Jugend 1985 ist zwar nicht euphorisch, sie ist aber auch keineswegs nur pessimistisch oder gar depressiv, sondern zeigt ganz deutliche Züge des Optimismus. Die Aussage, »wer sich anstrengt, kommt auch weiter im Leben«, wird ganz überwiegend bejaht, von über 60% (Adenauer-Stiftung). Ein großes Problem allerdings bleibt zu lösen: die partielle Jugendarbeitslosigkeit. »Stell Dir vor, Du stellst Dich vor, und keiner stellt Dich ein!« – so wird das Problem im Jugendjargon plastisch vor Augen geführt.

Sicherlich: Da die Massenmedien nun einmal kaum über das Normale, sondern meist über das Außergewöhnliche berichten, haben die Aussteigerwelle und die jugendliche Sprüche-Sprache in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit erlangt. Allerdings ist eine gruppenspezifische Sondersprache weder grundsätzlich etwas Neues noch eine Spezialität der jugendlichen Subkultur. Nicht allein Minoritäten am Rande der Gesellschaft hatten zu allen Zeiten ihr »Rotwelsch« als Schutz und Mimikry. Auch die feinere Gesellschaft goutierte es, sich mit erlesener Diktion »von der Kanaille zu distinguieren« (Hofmannsthal), wich im Extrem auf eine Fremdsprache aus. Und manche Gelehrte verstehen es meisterhaft, ihren Erkenntnisschatz vor dem Zugriff Unkundiger durch einschüchternde Terminologien abzuschirmen. Nicht nur Soziologen, selbst Naturwissenschaftler sind manchmal bemüht, sich durch die Barriere einer spezifischen Sprache als würdiges Mitglied der geachteten »scientific community« zu erweisen.

Wissenschaftlern eine allgemeinverständliche Sprache abzuverlangen, erscheint heute oft als ähnliche Zumutung, als wenn man einen Leutnant im Wilhelminischen Kaiserreich dazu aufgefordert hätte, Zivil zu tragen. Was jedermann verständlich sei, könne doch wissenschaftlich nicht viel taugen. Auch der Umkehrschluß, daß Schwerverständlichkeit schon Tiefe bedeute, hat seinen Reiz.

V

Wie sollen wir auf den Wertewandel, der sich im Sprachgebrauch so plastisch spiegelt, reagieren? In der Pathologie Geschulte werden sich mit dem Elementarphänomen alles Lebendigen trösten: der Fähigkeit der Organismen zur Selbstregulation. »Medicus curat, natura sanat.« Vertrauen wir also auf den zu allen Zeiten vorhandenen gesunden Menschenverstand, der sich als Widerpart gegen Sprachmanipulationen noch immer bewährt hat. Doch einiges ist ganz gewiß auch noch zu tun.

So scheint mir eine gemeinsame Anstrengung all derer, die Werte vermitteln, heute besonders nötig zu sein, ein Zusammenwirken von Elternhaus, Schule, Medien, Politik und Öffentlichkeit. Die Situation dafür erscheint günstig: Nach Jahren einer fast rauschhaft erlebten Mobilität macht sich heute wieder ein Verlangen nach Befestigung, Überschaubarkeit, stabilen Zuordnungen bemerkbar. Nach Maßstäben wird wieder gefragt und gesucht. Doch kennzeichnet es nicht auch unsere Situation, daß man sich leichter tut zu beklagen, was nicht mehr ist, als zu sagen, was sein soll?

In einer Zeit, in der Kritik vielfach auf bloßen Widerspruch verkürzt wird, in der sich die Zielrichtung des Protests gegen die Grundlagen der modernen arbeitsteiligen Industriegesellschaft und gegen die Lebensform der gewaltenteilenden parlamentari-

schen Demokratie richtet, in einer Zeit der Fortschritts- und Orientierungskrise müssen wir wieder eine Antwort geben auf Grundfragen von Mensch und Welt.

Vielleicht ist es in unserer Gesellschaft noch nicht gelungen, Fortschritt und Technik geistig zu durchdringen und als Bestandteil unserer Kultur und Zivilisation zu begreifen. Die rasante technische Entwicklung hat unser Verständnis von der Welt der Technik längst überholt. Die geistige Bewältigung der Technik, das rationale Erkennen ihrer Möglichkeiten und Grenzen bleibt daher eine dringliche Aufgabe. Wir brauchen ein innovationsfreundliches, dem verantwortbaren Fortschritt aufgeschlossenes geistiges Klima. Weder enthusiastische Vergötterung noch blinde Verteufelung der Technik tragen dazu bei, die Probleme der Gegenwart zu lösen. Technik ist nach Ortega y Gasset »Anstrengung, um Anstrengung zu sparen«. Gefordert sind: ein rationales Verständnis der hochtechnisierten Welt, eine positive, von Verantwortung getragene Einstellung zur Technik als Klammer zwischen Gegenwart und Zukunft. Die Brücke von der Genetik zur Gen-Ethik beispielsweise ist noch nicht geschlagen.

Verzicht auf neue Technologien hieße, aus Angst vor dem Tod Selbstmord zu begehen. Wir würden uns selbst aufgeben, wenn wir uns die Freiheit des Geistes nehmen ließen, Neues zu denken, zu entwickeln und auch anzuwenden. Das Problemerzeugungspotential, hier hat der Philosoph Hermann Lübbe gewiß recht, darf nicht rascher wachsen als das Problemlösungspotential in unserer Gesellschaft. Die Synthese von Ökonomie und Ökologie ist keine Utopie. Theodor Eschenburg hat vor der Stimmungsdemokratie gewarnt, jener neuen Bewegung aus Öko-Hysterie und Panikmache. Bei näherem Hinsehen ist der Gedanke eines Stillstands in der naturwissenschaftlich-technischen und wirtschaftlichen Welt eine Wahnidee: in einem rohstoffarmen Land besteht unsere einzige Überlebenschance darin, noch intelligenter zu forschen und zu produzieren. Wir brauchen eine neue Aufbruchstimmung in Wissenschaft, Forschung und Technologie. Dafür müssen wir auch unsere Jugend begeistern. Neue Produktionszweige schaffen auch neue Arbeitsplätze.

Wer redet denn eigentlich bei uns noch von den positiven Segnungen des Fortschritts? Heute kommen für jedes in den Boden gepflanzte Samenkorn etwa 25 Körner zurück, während es vor zwei Jahrzehnten bei Rekordernten vielleicht sechs, in schlechten Zeiten gar nur zwei gewesen sind. Hat nicht der gewaltige Fortschritt der Medizin die Kindersterblichkeit bei uns fast gegen Null gesenkt und die Lebenserwartung deutlich erhöht? Gewiß wird man bessere Technologien zur Beherrschung der Fortschrittsnebenfolgen brauchen, die »Rückkehr zum menschlichen Maß« (E. F. Schumacher). Es geht nicht darum, den Fortschritt *auf*zuhalten, sondern ihn *aus*halten zu können, ihn erträglicher zu machen.

Wer sich für die Zukunft der Industriekultur verantwortlich fühlt, der muß heute vor allem für Nüchternheit plädieren. Er darf sich nicht von Stimmungen treiben lassen. Er muß auch manchmal Mut zum Selbstverständlichen an den Tag legen. Unsere Industriekultur verfügt heute nicht mehr über die unmittelbar werbende Kraft des säkularen Wirtschaftsaufschwungs nach dem Kriege. Ihre Fortentwicklung ist gleichwohl nötiger denn je. Grund für uns alle, noch deutlicher zu machen, daß Vernunft und Wissenschaft auch in schwierigen Zeiten verläßliche Begleiter des Menschen bleiben, daß Angst hingegen ein schlechter Ratgeber ist. Wirkliche Aufklärung, vernünftiger Fortschritt sind auch in Zukunft nötig; sie haben ihr Werk noch nicht vollendet; sie bleiben aktuell.

Paul

Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen)*

Von Franz Greiner

Eine katholische Jugend[1]

Trotzdem sah man sich vor unliebsamen Überraschungen vor. Was Paul, wenn er während der Ferien zu Hause gewesen war, immer wieder auffiel, war die Veränderung im Straßenbild. Solange er in Leipzig gelebt hatte, spielte sich das Leben der Kinder und jungen Leute an schönen Tagen nachmittags weitgehend auf der Straße ab. Kinder spielten miteinander, die kleineren Ball, Reifen, Himmel und Hölle, Stando, Meister — wir wollen Arbeit haben, die größeren Fußball, Faustball, Schlagball. Das alles gab es nicht mehr. Die Order der Eltern an die Kinder lautete: Traut niemandem. Auch dem besten Freund nicht. Ihr wißt nicht, zu welcher Dummheit (gemeint war Unvorsichtigkeit) er fähig ist. Sie bringt ihn dann in die Mangel, und ihr und wir sind mit dran. Jedes Spielen, Singen, Sich-Vergnügen war schon lange vor dem Krieg auf den alten Spielstraßen der Stadt, also in den ausgesprochenen Wohnbezirken, erstorben. Das war die Vorsicht in der Diktatur.

Sie blieb auch nach dem 1. September 1939 für die Mehrzahl der Bevölkerung bestimmend. Aber die Qualität dieser Vorsicht änderte sich. Paul kannte damals wohl niemanden, weder in Leipzig noch in Vaalen, schon gar nicht in Hadern, der ihm erklärt hätte, mit diesem Datum läute sich das System die Totenglocke ein. Auch Dr. Rolf hätte das so eindeutig nicht sagen können. Aber daß der 1. 9. der Tag sein würde, von welchem aus alles auf eine Entscheidung hinausliefe, die auch das sog. Dritte Reich miteinbezog, ahnte damals mehr als einer. (Welch ungeheure Opfer in den kommenden fünfeinhalb Jahren freilich damit verbunden sein würden, welche Veränderung der Welt, das konnte sich damals niemand vorstellen.)

An dem Schicksalsdatum war nicht mehr zu rütteln. Die Spannung über der Stadt, den Arbeitsplätzen blieb bestehen, steigerte sich nach dem 2. und 3. September, als Franzosen und Engländer in den Krieg eintraten und für jeden einigermaßen Erfahrenen klar war: Jetzt kommt etwas, dem du dich nicht entziehen kannst. Das dich hineinreißt, das dich vernichtet, wenn du zu den Jungen gehörst. Darum wollen wir den Krieg nicht. Aber: Krieg bedeutete auch, daß das System sich aussetzt, es muß ja nicht, wie es glaubt, siegreich bleiben. Das war die Spannung, der Spannungsgrund in dieser niemals braunen Stadt — während der sieben Wochen jedenfalls —, als Paul als Postfacharbeiter hier arbeitete. Man hörte sich die Sondermeldungen des Oberkommandos der Wehrmacht schweigend an, verfolgte den Vormarsch der Truppen in Polen, wußte freilich, daß nach der Niederwerfung Polens der Krieg nicht zu Ende sein würde.

---

* Mit Rücksicht auf den Datenschutz wurden Eigennamen in den Territorien westlich und östlich der deutsch-deutschen Grenze zum Teil geändert.

1 Erster Teil in dieser Zeitschrift 2/85, S. 162 ff.

Dann kam der Tag, an dem Paul in der Oper war. Es war ein regnerischer Sonntag, obwohl erst Ende September Novemberstimmung. Die Vorstellung begann um sechzehn Uhr — nicht nur wegen der Verdunkelung, Fliegergefahr und eingeschränktem Spätverkehr der Bahnen. Nein, man spielte an diesem Sonntag Wagners Meistersinger. Die dauerten, wenn sie sechzehn Uhr begannen, bis kurz vor 21.00 Uhr. Das Haus war ausverkauft, ein festlich gekleidetes Publikum, wenig Feldgrau, keine braunen Uniformen. Das Licht erlosch, das Orchester begann mit dem Vorspiel, spielte es bis zum Ende, der Vorhang hob sich nicht, kein Choral aus der Katharinenkirche. Im Gegenteil: die Musik brach ab. Ein Personenscheinwerfer suchte die Mitte des Vorhangs, der teilte sich, ein Mann im schwarzen Anzug erschien, unscheinbar wie der Pförtner vom Bühneneingang (vielleicht war er es) und sagte leise in die Totenstille, für alle vernehmbar: »Ich habe Ihnen mitzuteilen, daß Warschau kapituliert hat.« Nicht mehr, nicht weniger. Sekundenstille, dann Klatschen, das anschwoll zu einem nicht endenden Beifall. — Was wurde beklatscht von diesem Publikum? Wenn es an diesem Nachmittag eines nicht beklatschte, dann war es Hitlers Kriegspolitik. Wenn es etwas beklatschte, dann das Ende des Polenfeldzuges, die Caesur im Kriegsgeschehen, Leistung der Wehrmachtsführung — mit welchen Leiden und Lasten dies für die Betroffenen verbunden sein würde, konnte man nicht wissen. Es war ein Beifall nicht für den Krieg, nicht für den »Sieg«, die Niederwerfung des Gegners, sondern für die Atempause, die mit dieser Kapitulation verbunden war. So schien es Paul an diesem Nachmittag, so ging es ihm durch den Kopf, als die Musik längst wieder eingesetzt hatte, ging auch lange danach so ihm durch den Kopf. Nur: Ganz sicher war er sich nicht mit seiner Interpretation des Beifalles in der Leipziger Oper am 27. September 1939 — dem Tage, an dem Warschau fiel.

Für Marianne

Wie ich Ihnen schon mehrmals gesagt habe, war das Jahr 1933/34 Wendemarke, »meta« im Leben der Deutschen und im Leben Pauls. Sie meinten, was Paul betrifft, selbstverständlich: weil für alle Wendemarke, so auch für jeden einzelnen. Aber ganz so logisch verläuft das Leben nicht. 1933/34 veränderte sich für die meisten Deutschen weniger der Alltag als die Einstellung zum Alltag, zur Umgebung, zum Nächsten — Schatten der Diktatur. Für Paul war es gleichermaßen Wendemarke — wie sein Alltag in Vaalen beweist: Sie bestand darin, daß er vom allgemeinen Geschick der Deutschen ausgeschlossen blieb. Und ganz ähnlich abgesetzt vom Alltag der Masse der Deutschen verläuft Pauls Leben nach 1939.

Doch zunächst zur Frage: Was bedeuten die fünf Jahre Vaalen für Paul? — Die Antwort wird sich — so hoffe ich — leichter und realistischer beantworten lassen, wenn Sie sich — zunächst jedenfalls — nicht nur Pauls Lage in Vaalen vor Augen halten, sondern auch die seiner Erzieher. Was fängt man mit einem Großstadtjungen an, der gegenüber seinen neuen Schulkameraden einen Vorsprung von sage und schreibe vier Schuljahren hat? Man könnte ihn in einem Schnellkursverfahren — in welchem nur Latein und Griechisch gebüffelt wird, das sind die beiden Sprachen, die Paul in Leipzig nicht gelernt hatte — der Klasse zuführen, die seinem Leistungsstand entspricht. Aber für ein solches Verfahren entschieden sich die Vaalener Präfekten praktisch nie, denn die fünf Jahre verkürzter Gymnasialzeit in dieser Schule schienen

ihnen als Zeitraum zur Prüfung und Erprobung der jungen Leute für die Mitgliedschaft in der Missionsgesellschaft unerläßlich. Also blieb ihnen keine andere Möglichkeit, als den fortgeschrittenen Zögling Paul mit zusätzlichen Aufgaben zu betrauen, um ihn möglichst voll auszulasten. Paul, er hat es mir berichtet, hat sich während der fünf Jahre in Vaalen betätigt als Friseur oder eindeutig ausgedrückt: als Haarabschneider seiner Klasse. Mit mäßigem Erfolg. Dann hat man ihm das Lernen des Harmoniumspiels angesonnen — was zu einem kleinen Eklat führte, weil Paul darauf bestand, täglich zwei Stunden zu üben; das aber war gegen die Hausordnung (wöchentlich zweimal zwei Stunden war die Norm). Er hat dann die Verwaltung der Blechblasinstrumente übernommen und innerhalb von zwei Jahren vom Tenorhorn bis zur Kaisertuba alle diese Instrumente spielen gelernt. Er war drei Jahre lang Hausfotograf, Verwalter der Diskothek, der Schüler- und Unterrichtsbibliothek, Mitglied des Blasorchesters, des Streichorchesters und der Choralschola. Er mußte ja beschäftigt werden. Die Überlegung der Patres Präfekten ging dabei von dem Faktum des von Paul mitgebrachten Leistungsstandards aus: Er war seinen Kameraden an Schulkenntnissen voraus, brauchte für den Unterricht nichts zu tun und sollte und durfte sich nicht langweilen und auf dumme Gedanken kommen. Doch die Herren sahen nicht voraus und konnten nicht voraussehen, daß die Tätigkeiten, die sie Paul übertrugen, den Leistungsabstand zwischen ihm und seinen Kameraden noch vergrößerten. Denn Paul brachte ja nicht nur einen bestimmten Wissensfundus mit, sondern auch eine bestimmte Interessenlage, zumindest was Literatur und Musik betraf. Auf dieser Lage bildete er sich weiter anhand der ihm fast unbegrenzt zur Verfügung gestellten und kaum kontrollierten Mittel und Möglichkeiten. Das gilt besonders für Bibliothek und Diskothek. Er las in den Jahren so ungefähr alles, was die Unterrichtsbibliothek enthielt, und er berauschte sich — zumindest eine Zeitlang — an Wagnerscher Musik — völlig solistisch. Wenn man ferner bedenkt, daß ihm kein Gymnasium in Leipzig während dieser Zeit jemals eine so intensive Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache hätte vermitteln können, daß er über jedes Problem, das ihn beschäftigte — er befaßte sich damals mit Musikgeschichte und fernöstlichen Religionen —, mit seinem Beichtvater ausführlich sprechen konnte, so besteht kein Zweifel daran, daß er in diesen Jahren nirgendwo in Deutschland eine bessere Schulbildung hätte erhalten können als in Vaalen, in einer Institution, die seine Begabungen freisetzte, nicht zuletzt dadurch, daß sie ihn wie auch die anderen Schüler in zweifacher Hinsicht abschirmte: gegen die Außenwelt im üblichen Sinne (wie jedes Internat zu allen Zeiten) und gegen die feindliche Nazi-Außenwelt und ihre Zugriffe. Das ist das erste positive Fazit des fünfjährigen Aufenthaltes Pauls in Vaalen.

Nochmals dieselbe Frage: Was bedeuten nun aus der Sicht Pauls die fünf Jahre Vaalen in seinem Leben? Er hat es mir einmal so formuliert: die Erschließung einer neuen Welt, ihm zunächst fremd, dann vertraut, dann wieder fremder. Keine Metamorphose, eher Transitus, Durchgang. Ich erzählte Ihnen ja schon, daß seine religiöse Bildung und Bindung von der Diasporasituation seiner Heimatkirche geprägt war. Mit dem Wechsel nach Vaalen kam er in katholische Luft, in eine potenziert katholische Atmosphäre. Die war ihm zunächst fremd. Aber er hatte auch in Vaalen das Glück, Führer zu finden, die ihm den Sinn der permanenten klösterlichen Übungen des Betens und Betrachtens, der Regel und ihrer Bestimmungen für den Umgang mit Mitschülern und Lehrern erschlossen. Großzügig, weitherzig erschlossen. Paul hat

sich mit den täglichen Auflagen der religiösen Ordnung nicht schwergetan. Es gab ja auch außer dem Beten so vieles, das Zeit und Sinne ausfüllte. Er hat hier in einer Gemeinschaft gelebt, die weder opportunistisch, noch karrieristisch und schon gar nicht funktionalistisch orientiert war. Die jungen Leute, die sich hier eingefunden hatten, wollten letztlich mit ihrem Beruf Gott und der Kirche dienen. Diesem Ziel dienten alle Unternehmungen und Tätigkeiten des klösterlichen Lebens. Daß das Ziel von den meisten nicht erreicht wurde, lag an den Zeitumständen. Ich denke hier nicht nur an die Nazis und ihre Agitation gegen den Geist dieses Hauses, sondern daran, daß die Lebensläufe vieler dieser jungen Menschen in den Krieg hineinführten, in die Fronten des Krieges, wo sie jäh abbrachen.

Bei Paul, das wissen Sie, ist es anders gewesen. Er kam nach fast sechs Jahren Fronteinsatz wieder zurück und dachte nicht mehr daran, das Leben im Kloster wieder aufzunehmen. Was war geschehen? War es nur die Zeit, die diese Veränderung bei ihm bewirkt hatte? Paul, ich habe ihm das immer geglaubt, war, solange er in Vaalen Schüler war, fest entschlossen, in dieser Missionsgesellschaft Priester und Missionar zu werden. Er hat jährlich seinen Revers, in denen er seine Absicht seinen Oberen aktenkundig zu machen hatte, guten Gewissens und voller Überzeugung unterzeichnet. Er ist auch nicht nachdenklich geworden, als ihm der Pater Präfekt — kurz vor der Übersiedlung der Klasse Ostern 1939 nach Hadern — eröffnete, daß das Ergebnis der Beurteilung seiner Person durch seine Mitschüler nicht sonderlich positiv ausgefallen sei. Hier muß ich Ihnen kurz erklären, was es mit dieser Beurteilung der Schüler durch Mitschüler, das waren die Klassenkameraden, seinerzeit auf sich hatte. Soweit mir bekannt ist, hatte der Obere der Gesellschaft dieses Votierungsverfahren 1927 in die Gesellschaft eingeführt. Die Fragen, die jeder Schüler der Abschlußklasse, seine Mitschüler betreffend, zu beantworten hatte, waren so ausgewählt, daß die Oberen in der Regel sich durchaus ein Urteil darüber bilden konnten, ob der Schüler — verkürzt gesagt — später in die Ordensgemeinschaft passe oder nicht. Dieses Examen erbrachte im Falle Pauls ein seltsames Ergebnis. Fast alle seine Mitschüler — damals sechzehn junge Männer — hatten an seiner Kollegialität, Regeltreue, Frömmigkeit usw. kaum etwas auszusetzen. Wenn ein negativer Zug mehrmals genannt wurde, dann Pauls Trägheit oder genauer: Scheu vor anstrengender körperlicher Arbeit. Hingegen vermerkten sie alle abschließend (von einer Ausnahme abgesehen), daß Paul trotz weit überdurchschnittlicher Begabung, vielfältiger Interessen und hoher Berufsauffassung (im Sinne der Gesellschaft) nicht in die Gemeinschaft passe. Sie könnten sich ihn weder als Novizen noch als Priester der Gesellschaft vorstellen. Er sei ihnen fremd, obgleich sie mit ihm fünf Jahre lang zusammengelebt hätten und obgleich es mit ihm kaum je Streit oder Spannungen gegeben hätte, was sonst zwischen einzelnen Schülern der Klasse immer wieder vorgekommen sei. Er, Paul, sei von ihnen zu weit entfernt.

So in etwa die Zusammenfassung der Urteile über Paul durch den Pater Präfekt. Er soll, wie mir Paul berichtet hat, hinzugefügt haben: »Mit diesem Votum kommst du in der Gesellschaft nicht durch. Wenn es nach Abschluß des Noviziats genauso negativ ausfällt, mußt du die Gesellschaft verlassen.« Ich sagte Ihnen schon, Paul hat seinerzeit das Ergebnis nicht nachdenklich gemacht. Er sagte dem Präfekt: »Ich gehe ins Noviziat und stelle mich selbstverständlich am Ende der Erprobungszeit erneut dem Urteil der Kameraden.« Paul war über das Votum eigentlich nur erstaunt. Er hatte die ganzen Jahre über nicht bemerkt, daß er für die Kameraden ein Fremder

gewesen war. Gewiß hielt er sich auf Grund seiner zahlreichen Aufgaben, die ihm die Präfekten übertragen hatten, weit seltener in den Klassen und Wohnräumen auf als die meisten Mitschüler. Aber er hatte nie festgestellt, daß sie ihm deshalb oder aus anderen Gründen mit Reserve begegneten. Sein Beichtvater, erfahren wie er war, hatte ihn, Paul, freilich schon sehr früh einen Parhelikia, einen Frühreifen, genannt, ohne ihm diese Kennzeichnung näher zu erläutern. Er hatte damals, als der Pater diese Chiffre beiläufig nannte, gedacht, er, als Leipziger Pennäler, wisse vielleicht ein bißchen mehr als die anderen, was ja auch stimmte. Aber reif oder frühreif fühlte er sich, verglichen mit seinen Kameraden, die zum Teil zwanzig Jahre und älter waren, wirklich nicht. Das Gespräch mit dem Beichtvater über die negative Beurteilung durch die Klassenkameraden ergab, daß der Pater das Klassenvotum über Paul nicht so wichtig nahm wie der Pater Präfekt.

Aber sein Beichtvater präzisierte hier zum erstenmal das Parhelikia, das heißt, was er unter Pauls Frühreife verstand. Dem Sinne nach: Pauls Andersartigkeit, er sagte nicht Überlegenheit, habe, bezogen auf die anderen Schüler, und zwar nicht nur auf die von Pauls Klasse, sondern — er gehe so weit zu sagen — auf die Gesellschaft insgesamt (ihre derzeitige geistige Verfassung), zwei Ursachen: Er komme aus einer Großstadt, einer Fast-Dreiviertel-Millionen-Stadt, einer roten-sozialistischen Welt, die ihn, Paul, auch wenn er natürlich kein Roter sei, doch geprägt habe. »Du bist politisch, das sind die anderen nicht.« Wenn sie gegen Hitler und die NS seien, dann auf Grund ihres Glaubensverständnisses, ihrer Treue zur Kirche, zu den Bischöfen. Das gelte auch für ihn, Paul, aber bei ihm komme die Erfahrung des politischen Kampfes der Straße, seines Umgangs mit Nichtkatholiken, mit Roten hinzu. Das seien Welten, die hier schlechterdings fremd seien. Wer aus ihnen zu uns komme, stehe in der Gefahr, uns fremd zu bleiben. Und ähnlich — so fuhr sein Beichtvater fort — verhalte es sich mit der Kirche. Paul sei geprägt vom Zuschnitt einer hochgradigen Diasporakirche. Ein solcher Glaube sei hier nicht fremd, denn natürlich sei er im besten Sinne katholisch. Und doch sei er nicht einfach deckungsgleich mit den in diesem Hause gelebten Glaubensformen, die sich — gewollt oder nicht — alle speisten aus dem reichen Schatz des in diesen Landstrichen heimischen Traditionskatholizismus. »Du stammst nicht von hier, Paul.« Und nun entwickelte, besser: deutete sein Beichtvater an, daß das Parhelikia, dieses Wort »Frühreife«, das er Paul schon vor Jahren angehängt hatte, von ihm gar nicht im gängigen Wortsinn, bezogen auf Paul, verstanden werde, sondern daß Paul für ihn der Exponent eines Typus: einer Existenz sei, auf die hin sich seine Kameraden, ja die Gesellschaft als ganze bewegen müsse, wenn sie, unabhängig von den Nazis und was danach komme, eine Zukunft haben wolle. »Du bist Vorwegnahme des Nötig-Notwendigen für die Gesellschaft, Paul. Dessen bin ich sicher. Aber das können verständlicherweise die Kameraden noch nicht begreifen.« War das ein Lob? Ein Tadel? Paul später: eine Feststellung, mit der er würde leben müssen in der Gesellschaft, vorausgesetzt, daß sie ihn nicht ausstieß. Er neigte dazu, daß es keine negative Feststellung gewesen sei, die sein Beichtvater da getroffen habe. Und so beschwerte ihn das Votum seiner Klassenkameraden nicht. Was nicht ausschließt, daß es unterschwellig wirkte.

Trotz des wenig erfreulichen Abschlusses für Paul waren für ihn — auch aus seiner Sicht — die Vaalener Jahre eine reiche Zeit, nicht weniger reich als die Leipziger Jahre, und vor allem eine gesicherte Zeit — unabsehbar, was aus ihm in Leipzig

zwischen 1934 und 1939 geworden wäre. Er hat es sich nie als persönliches Verdienst angerechnet, daß er zu keinem Zeitpunkt des Dritten Reiches etwas mit der Partei zu tun gehabt hat und in keiner ihrer Formationen Mitglied gewesen ist. Vor allem: daß er nie ein Blatt vor den Mund hat nehmen müssen, wenn es um die Nazis und ihre Politik ging, in Vaalen nicht, in Hadern nicht und auch an der Front nicht, seinen drei Fronten.

Krieg: Erste Front

Der erste Feldzug, an dem Paul teilnahm, war der Frankreichfeldzug. Bis zum 10. Mai 1940, an dem deutsche Truppen die westlichen Anlieger des Reiches überfielen, hatte Paul seine Ausbildung in zwei Etappen erhalten: die Grundausbildung in Ostrowo (Polen) und die Frontausbildung in Merzig-Brotdorf (Saar). Die Ausbildung war mehr als eine theoretische und praktische Unterweisung im Kriegshandwerk. Sie war in Pauls Fall zugleich Übergang von einer Sonderexistenz (Klosterschule) in eine andere Sonderexistenz (Wehr- und Felddienst). Das gemeinsame beider Existenzformen bestand darin, daß es sich um Lebensformen handelte, in welchen Ideologie und Absichten der Partei für die in diesen Formationen Lebenden kaum zählten. Dazu kam, daß beide reine Männergesellschaften waren.

Paul fuhr zivilgekleidet am 17. Dezember 1939 von Wiesbaden aus über Kassel, Halle, Görlitz, Liegnitz, Trebnitz, Krotoszyn nach Ostrowo. Die Fahrt dauerte fünfzig Stunden. Ostrowo, damals ein Städtchen mit ca. 20 000 Einwohnern, in seiner Architektur unverkennbar von preußischer Tradition geprägt, war im Polenfeldzug des Herbstes unzerstört geblieben. Hier wurden in weitläufigen Kasernen – ebenfalls preußischer Bauart – Rekrutenreservisten für das Heer ausgebildet. Paul wurde Artillerist und erhielt den Rang eines Kanoniers. Die Ersatzeinheit – 120 frisch von der Schule heruntergeholte junge Leute füllten die Batterie auf 260 Jungsoldaten auf – bildete für bespannte Artillerie aus. Daher waren Reitunterricht und Pferdepflege als Ausbildungsgegenstände unerläßlich. Wegen der Schneemassen, die Ostrowo im ersten Kriegswinter umgaben, war an ein Ausreiten mit Anfängern nicht zu denken. Der Unterricht beschränkte sich auf die Reitbahn in der Halle. Neben der Reitausbildung als zweiter Grundausbildung – die erste bestand in dem für alle Waffengattungen gleicherweise unerläßlichen Exerzieren, Waffen-, Kleider-, Spindappellen, »Schleifen« genannt, gab es eine spezialisierte Ausbildung für Kanoniere, Fahrer vom Sattel und Bock, Funker, Fernmelder (Nachrichtenkanonier), Rechner und Vermesser. Paul wurde als Nachrichtensoldat ausgebildet und erhielt Einblicke in die ballistische Wissenschaft durch einen bescheidenen theoretischen Unterricht in Rechnen und Vermessen.

Der Tagesablauf in der Kaserne unterschied sich, was Anfang und Ende des Tagwerkes betraf, von dem der Vaalener Klosterschule praktisch in nichts. Das galt auch für den Ausgang der Rekruten: es gab keinen während der gesamten Ausbildungszeit. Im Gegensatz zu Vaalen bekamen hier die Jungsoldaten Frauen zu Gesicht, freilich nur beim sonntäglichen Gang in die katholische Kirche des Städtchens. An ihm nahmen alle Soldaten, auch die Nichtkatholiken, teil, weil sie, wären sie in der Kaserne geblieben, hätten Waffen putzen müssen.

In einem Punkt war Vaalen komfortabler als die Kasernen von Ostrowo. Das waren die Waschgelegenheiten. In Vaalen bestanden sie aus emaillierten Waschschüsseln,

die jeder Schüler morgens und abends der Enge wegen eher spärlich nutzte. Ostrowos Kasernen verfügten über ganz ähnliche Einrichtungen für die jungen Soldaten. Die Räume, die sie enthielten, blieben aber den ganzen Winter über geschlossen. Also hatte man für 260 Jungmänner nur vier Wasserpumpen in der Mitte des Hofes. Die Ordnung wollte es, daß aus den vier Treppenhäusern, die zum Hof führten, je eine Reihe »brustfreier« Soldaten sich auf die nächste Pumpe zubewegte, um die sich dicke Eiswülste gebildet hatten. Dieser Wulst sorgte nun, da er fast jeden Soldaten, der sich der Pumpe näherte, zum Schliddern oder gar Hinstürzen brachte, für die nötige Unterhaltung der zu diesem Morgenritual verurteilten Soldaten. Damit sich die Leute in der Morgenfrische nicht verkühlten, sorgte der anwesende Hauptwachtmeister, damals wie heute »Spieß« genannt, für Bewegung. Pfiff er, hieß das für alle »Hinlegen«, gleich wo der einzelne stand. Soweit sich Paul erinnert, ist gegen diese Morgentoilette nur einmal ein leiser Protest dem Hauptwachtmeister vorgetragen worden. Er kam von einem Philologiestudenten, der den rechten Arm, weil gebrochen, eingegipst in der Schlinge tragen mußte. Er war der Ansicht, er könne auf Pfiff nicht in Deckung gehen. Der Hauptwachtmeister war dagegen der Meinung, dem eingegipsten Arm könne, wenn er in volle Deckung gehe, viel weniger passieren als allen anderen nichteingegipsten Armen. Bemerkenswert bleibt auf alle Fälle, daß Pauls Stubenkameraden die morgendliche Waschveranstaltung – bei Temperaturen unter Null – nicht als Schikane empfanden. Denn dieser Spieß hatte sich verpflichtet, bei nächster Gelegenheit vor ihren Augen in voller Marschausrüstung bei jedem Wetter durch die Oder zu schwimmen. Die Unteroffiziere, von den Mannschaften befragt, ob das Aufschneiderei sei, sagten, der Spieß sei seit dem Herbst schon viermal durch die Oder »gegangen«.

Leistungstraining, von den Jungsoldaten nicht als »Schleiferei« empfunden, war das entscheidende Kennzeichen der Ausbildung in dieser Ostrowoer Kaserne. Paul, seit seiner Leipziger Zeit immer Sportler, fand auch hier Möglichkeiten, sich auszuzeichnen. So bei dem beliebten Wettbewerb, nach der Uhr einen Kilometer Kabel auszulegen von der Rolle auf dem Rücken (vierzig Pfund) über ein Schneefeld (Schneehöhe 50 bis 60 Zentimeter). Derartige und ähnliche Konkurrenzen beschäftigten die Rekruten abends auf den Stuben. Man tauschte Erfahrungen aus und erwog, was man verbessern könnte. Kurzum: Wie in Vaalen so auch hier in Ostrowo eine unpolitische Gesellschaft. Paul hat damals gewiß nicht vorsätzlich nach einem überzeugten militanten Nazi unter den neuen Kameraden, Unteroffizieren und Offizieren gesucht. Aber daß ihm keiner als solcher auffiel, zeigt ja, daß es derartige Typen in dieser Truppe nicht gab. Der theoretische Unterricht, der den Mannschaften geboten wurde, betraf Gerät, Waffen, Munition. Staatsbürgerliche oder politische Informationen gab es nicht; es gab auch kein Radio und Zeitungen für die Truppe. Die neuen Kameraden schienen fast so unpolitisch wie die Unpolitischen im Vaalener Kloster und die Sportfreunde in Leipzig. Paul, der sich mit einem calvinischen Pfarrer aus Frankfurt angefreundet hatte und diesen fragte, erhielt die Antwort: Verdrängung ist das nicht, hier brauchen sie nicht politisches Interesse zu mimen. Die Wehrmacht hat schon ihre Vorzüge. Natürlich: Vorsicht ist immer geboten. Für Paul war klar: wenn das Urteil nur halbwegs stimmte, konnten seine neuen Kameraden alle keine echten Nazis sein.

Paul bezeichnete sich gegenüber Vorgesetzten und Kameraden in Ostrowo als

Abiturient, obgleich er nur den Reifevermerk des Ministers erhalten hatte. Gefragt, was er studieren wolle, antwortete er, Theologie. Auf die Frage, an welcher Universität, das wisse er noch nicht. Weihnachten und die Tage danach wartete er auf Post aus dem Vaalener Missionshaus. Es kam keine. Er schrieb seinem Beichtvater, warum man in Vaalen so schweigsam sei. Der schrieb zurück, das wisse er auch nicht. Im übrigen solle er, Paul, sich ruhig an einer Universität fernimmatrikulieren lassen, gleichgültig in welchem Fach. Paul erzählte das seinem neuen Frankfurter Freund. Der meinte: Vernünftig, du kriegst dann vielleicht Studienurlaub. Mit Sicherheit, wenn du dich in eine medizinische Fakultät einschreiben läßt, vielleicht auch sonst. Nur im Falle, daß du dich für Theologie entscheidest, kommst du hier nicht raus. (Paul immatrikulierte sich an der Juristischen Fakultät der Universität Heidelberg bei Prof. Forsthoff. Er hat später, wenn das Gespräch darauf kam, nur den Kopf darüber geschüttelt.)

Paul ist die Zeit in Ostrowo gut bekommen. Nach den Schreibpultjahren in Vaalen und Hadern hatte er hier die Möglichkeit, sich körperlich wieder in Form zu bringen. Von Land und Leuten hat er in Ostrowo nichts gesehen. Von den vielen neuen Kameraden blieb ihm einer erhalten: der calvinische Pfarrer aus Frankfurt. Er hat Paul fast zehn Jahre lang begleitet.

Am 16. Februar 1940 fuhr Paul mit zwölf Kameraden von Ostrowo über Liegnitz, Dresden, Leipzig, Frankfurt, Kaiserslautern, St. Wendel nach Merzig-Brotdorf, dem Standort seiner neuen Einheit. Brotdorf, vier Kilometer nordöstlich (oberhalb) von Merzig an der Saar gelegen, war seit Anfang des Krieges von der Zivilbevölkerung geräumt und beherbergte die Stabsbatterie des Artillerie-Regiments Meierhoff. Im Gegensatz zum Zentrum der Kreisstadt Merzig, das bedeutende historische Bauwerke aufweist (wie die ehemalige Prämonstratenser-Stiftskirche aus dem 13./15. Jahrhundert und das Rathaus aus dem 17. Jahrhundert), war Brotdorf wirklich ein Dorf, wenn auch modernisiert, mit zahlreichen kleineren Höfen, wo eine bespannte Truppe ihre mehr als 80 Pferde leicht unterbringen konnte. Paul allein blieb als AVT-Mann (Artilleristischer Vermessungstrupp) beim Stab. Die zwölf Kameraden wurden auf die drei Batterien der Abteilung, die im Umfeld benachbarter Dörfer in Stellung lagen, verteilt.

Zum Zeitpunkt der Ankunft Pauls in Brotdorf bildete die Front, von wenigen Einbuchtungen abgesehen, die damalige deutsch-französische Grenze, im Norden beginnend bei Sierck/Perl, über Waldwisse auf Biringen zu. Das Waldgebiet zwischen Grenze/Front und Saarfluß war von Truppen so dünn besetzt, daß an Kampfhandlungen deutscherseits nicht zu denken war. Die dritte Abteilung, mit zwölf 7,5 cm-Haubitzen ausgerüstet, hat zwischen 15. Februar und 5. Mai, dem letzten Tag der Brotdorfer Zeit, nicht einen einzigen Schuß abgefeuert.

Die Stabseinheit einer Abteilung bespannter Artillerie bestand damals aus 90 Personen: dem eigentlichen Stab: Kommandeur, Adjutant, Ordonnanz, Zahlmeister, Arzt, Veterinär, AVT-Chef samt ihren Burschen, und der Stabsbatterie, wenn man will, dem Troß des Kommandeurs und seiner Begleitung: Funker, Fernsprecher, Vermesser, Feuerwerker (Munitionsstaffeln), Zahlmeisterei, Schneider, Schuster, Verpflegungstroß I und II (heute nennt man das Logistik). Die Mehrzahl dieser Versorgungselemente dienten der gesamten Abteilung, also ca. 400 Menschen, 400 Pferden samt Geschützen und Wagenpark. Die Besonderheit einer bespannten

Artillerieeinheit, insbesondere einer Stabseinheit, war also darin zu sehen, daß sie hochgradige Techniker-Spezialisten (Funker, Fernsprecher, Vermesser, Feuerwerker) mit Nichttechnikern vereinte, denn alle »Spezialisten« waren beritten oder wurden gefahren (nur für den Kommandeur stand [später] ein VW-Schwimmwagen zur Verfügung). Alle waren daher auf Pferdepfleger, Berittene von der Stange und Kutscher vom Bock angewiesen. Bespannte Artillerieeinheiten (sie gibt es seit Ende des Zweiten Weltkrieges nicht mehr) lebten von der Zusammenarbeit zweier Klassen oder Schichten, die nach Ausbildungsstand und Mentalität meist meilenweit voneinander entfernt waren.

Die Mannschaft, die hier in Merzig-Brotdorf die Pferde pflegte und »bewegte« (jeden Morgen mindestens 20 Minuten), stammte aus mehreren Dörfern des Hochhunsrücks. Es waren Bauern und Fuhrleute (heute sagt man wohl Selbständige und Unselbständige der Landwirtschaft), viele von ihnen weit älter, als Soldaten üblicherweise alt sind: 40 Jahre und mehr. (Fast alle – bis auf drei – wurden in dem Frühjahr nach und nach entlassen und durch junge Fahrer aus der Pfalz und von der Mosel ersetzt.) Diese Bauern bildeten eine derart homogene Gruppe, daß jeder, der nicht aus ihrer Welt stammte, fremd unter ihnen war. Paul standen sie in den ersten Monaten ablehnend gegenüber, sie erlaubten sich – in ihren Augen: kleine – Bosheiten, die für Paul lebensgefährlich waren. (So teilten sie ihm ein Pferd zu, das als Schläger bekannt war, was Paul nicht wußte. Er hatte Mühe, dem ersten Anschlag des sechsjährigen Hengstes in der kleinen Stallung zu entgehen.) Er versuchte sein Los zu tragen, nachdem er festgestellt hatte, daß die Hunsrücker auch ihren Vorgesetzten gegenüber immer Distanz hielten, sich nicht anbiederten, vielmehr im Umgang mit Offizieren und Unteroffizieren sehr schweigsam waren. Paul erlebte das schon am ersten Sonntagnachmittag seines Brotdorfaufenthaltes, als die Einheit zum Waffenappell herausgerufen wurde – eine Strafaktion, mit der Paul nichts zu tun hatte, weswegen er auch außerhalb des Gliedes stand. Die Männer reichten den kontrollierenden Unteroffizieren mit unbewegten Gesichtern die Karabiner, was seine Zeit brauchte. Bis es einem zu lang wurde. Ernst Krast hieß der Mann. Er begann seinen Karabiner durchzuladen, hob ihn dann und entsicherte ihn. Der Hauptwachtmeister begann zu brüllen, der Batteriechef, ein reaktivierter älterer Volksschullehrer, warf die Arme hoch. Da wiederholten fünf weitere Hunsrücker den Vorgang, den ihnen Ernst Krast vorexerziert hatte. Der Chef brüllte: Stillgestanden, weggetreten. Und alle trotteten in ihre Quartiere. Es ist später über den Vorgang nie gesprochen worden, keiner der Aufsässigen wurde zur Rechenschaft gezogen. Kein Wort davon im wöchentlichen Zustandsbericht der Truppe an die Abteilung. Für Paul war der Vorgang sehr lehrreich, und das in mehrfacher Hinsicht:

Er begriff den Unterschied zwischen Front und Etappe, zwischen Krieg und Nichtkrieg, was Waffentragen mit Munition (an der Front) und Waffentragen ohne Munition (Etappe) für die Lage der Abhängigen und Untergebenen bedeutete: die Relativierung von Befehl und Befehlsgewalt, und zwar immer dann, wenn sie seine, des Abhängigen Existenz leichtfertig gefährdete oder zu gefährden schien. Das war ihm vorher nicht so klar gewesen. Noch in Ostrowo hatte er sich gewundert, welche Aufregung geherrscht hatte, als nach einem Schießen mit scharfer (Karabiner-) Munition der Verbleib von Patronen nicht nachgewiesen werden konnte. Die Hektik konnte er sich nicht allein damit erklären, daß die Abrechnung des Waffen- und

Geräteunteroffiziers nicht stimmte. Vielmehr, die Balance, die Ponderation zwischen Führung und Geführten in einer Nichtfrontsituation war durch den »Verlust« der Munition betroffen oder gefährdet worden.

Das gefährliche Signal, das Ernst Krast an dem trüben Sonntagnachmittag vor der Brotdorfer Kirche gegeben hatte, war weder der Protest der Hunsrücker Bauern gegen einen Vertreter der »Spezialisten« noch ein Protest aus politischen Gründen. Es war die Abwehr eines Kujonierens und Drillens, welches die Würde und Selbsteinschätzung dieser gestandenen Hunsrückbauern verletzte und einen von ihnen veranlaßte, den Vorgesetzten zu zeigen, daß es für sie da Grenzen gab. Dazu taugte die geladene Waffe in der Hand des Mannes. Paul war später zeitweise davon überzeugt, daß die abgeschliffene Befehlsgewalt zwischen Offizieren, Unteroffizieren und Mannschaften an der Front, in den Gräben, Unterständen und Bunkern mit ein Ergebnis der »Wehrfähigkeit«, des Sich-wehren-Könnens des einfachen Soldaten sei. Doch sah er ein, daß diese Erklärung nicht ausreichte für die menschliche Nähe zwischen Offizier und Mann an der Front.

Das Verhältnis zwischen den Hunsrückern und den »Spezialisten« in Brotdorf war in der Regel nicht schlecht. Es war auch nicht nur rein funktional. Die Hunsrücker nahmen sich Freiheiten heraus, wie sie Paul allenfalls Ende des Krieges wieder erlebte. So fuhr Tom Kragel, der Fahrer des Schmiedewagens der Abteilung, beim Requirieren von Hafer in den Saardörfern grundsätzlich nicht in Uniform. Einmal vom Regimentskommandeur auf der Landstraße gestellt, machte Kragel dem Oberstleutnant klar, daß ein Fahrer (Kutscher) in Wehrmachtsuniform einen Doppelzentnersack Hafer allein nicht stemmen könne. In der Kluft, die er trage, sei das kein Problem. Der Kommandeur ließ ihn laufen.

Das Interesse der Hunsrücker an den politisch-kriegerischen Ereignissen des Frühjahrs war fast Null. Der sowjetisch-finnische Friedensvertrag vom 12. März wurde von ihnen nicht registriert, desgleichen auch nicht die diplomatischen Aktivitäten der Amerikaner in Europa, ganz flüchtig nur die Besetzung Dänemarks und Norwegens. Ein einziger Name blieb für einige Zeit haften: Max Dietl, der Held von Narvik.

Die Hunsrücker hatten eigentlich mit diesem Krieg nichts zu tun: glaubten sie. Wenn sie nach ihrer Entlassung aus dem Wehrdienst wieder in ihren Dörfern lebten, den täglichen Arbeiten auf dem Hof und im Feld nachgingen, könnte ihnen der ganze Krieg gestohlen bleiben und die Politik und die Partei dazu (wenn sie auch – als alte Zentrumswähler erpreßt – alle Mitglieder von Ortsbauernschaften des Reichsnährstandes waren). Krieg, Partei und Politik war für sie Außenwelt, deren Stoßrichtung an ihrer Welt vorbeiging: glaubten sie. Und daran war etwas Wahres. Edgar Reitz hat das 45 Jahre später in seiner TV-Hunsrücksaga »Heimat« eindrucksvoll dargestellt.

Aber wenn auch die Männner unpolitisch waren, nicht einmal als angepaßt zu qualifizieren waren, weil schlechterdings zur Anpassung außerstande auf Grund ihrer Verwurzelung in einer der Partei unverständlichen alten Welt und obgleich die Kluft zwischen ihnen und den »Spezialisten« bis zur Herauslösung der Stabsbatterie aus dem Regiment im November 1940 bestehen blieb, gab es doch etwas, was sie alle miteinander verband (und nicht nur sie): das war der Wille zur Leistung und die Lust an der Effizienz. Was immer man dienstlich unternehmen mußte oder auf Grund eigener Entscheidung unternahm: die Sache mußte klappen, sie mußte unübertrefflich

klappen. Blieb einer der schweren Kastenwagen der Abteilung auf einer Übung im Morast stecken, gab es nur einen Mann, der den Karren mit Sicherheit herausholen würde: Tom Kragel mit seinen Pferden: Effizienz, Höchstleistungen im Sektoralen, von Mannschaften und Offizieren gefordert und fast immer erbracht, ohne Einblick in die weiteren Ziele und strategischen Absichten der höheren Führung. Sie wurden um ihrer selbst willen erbracht, abgekoppelt vom Sinn und Zweck der Gesamtunternehmung. Sie wurden mit Bravour erbracht, solange sie Mittel zum sichtbaren Erfolg waren. (Auch dieses Phänomen bildete vierzig Jahre später das Thema eines Fernsehspieles: die Wannseekonferenz vom 20. 1. 1942, auf der die NS-Führung die Vernichtung der europäischen Juden beschloß. Die Lust an der perfekten Organisation und der Wille zur absoluten Effizienz verselbständigten sich dabei derart, daß die Frage, wozu Organisation und Apparatur dienen, darüber nahezu vergessen wurde – so die Interpretation des verantwortlichen Regisseurs.)

In den ersten Maitagen gingen die Brotdorfer Wochen zu Ende. Die Abteilung machte Stellungswechsel, nachdem die deutschen Truppen Holland und Belgien überrannt hatten. Neue Stellung war der große Wald zwischen Völklingen und Merlebach. Da die Führung nicht wußte, wann und ob Einsatz verlangt werde, lautete die Order: Dauerbiwak, was bedeutete, daß Wohn- und Verpflegungszelte regensicher zu bauen waren. Beim Bau von Sattelböcken stellten die drei der Einheit verbliebenen Althunsrücker fest, daß Paul mit einem ihrer Freunde aus Boitzen seit langem bekannt war. (Es war ein Schulkamerad Pauls.) Von diesem Zeitpunkt an war Paul von allen Diensten der Pferdepflege dispensiert. Als die Truppe am 14. Juni – fünf Wochen nach Beginn des Westfeldzuges – den Wald von Merlebach verließ, um durch die Maginotlinie durchzustoßen, machten sie ihm klar, daß er viel sicherer und angenehmer reiste, wenn er seine beiden Pferde ihnen übergäbe und die Fahrt nach dem Süden auf dem Kutschbock oder im Inneren eines Vorratswagens machte, wo sie ihm auch ein ordentliches Nachtlager bereiten könnten. Was dann auch geschah.

Der Vormarsch der Abteilung im Rücken zweier deutscher Angriffskeile bewegte sich von St. Avold über Pont-à-Mousson, Nancy, Lunéville, Epinal, Luxeuil-les-Bains, wo der Waffenstillstand zwischen Frankreich und Deutschland bekanntgemacht wurde. Das war am 22. Juni. Das Regiment zog dann in den folgenden Tagen über Langres, Chaumont, St. Dizier, Troyes nach Mailly-le Camp. (Dieser Truppenübungsplatz diente damals als Gefangenenlager französischer Offiziere). Da die Verbände des Regiments in Mailly und Umgebung nicht angemessen unterzubringen waren (so hausten die Männer von Pauls Einheit eine Woche lang in einem evakuierten Bordell), wurde das Regiment zurückverlegt in den Raum St. Dizier (Marne). Pauls Stabsbatterie nahm Quartier in Sommevoire, wo sie bis zum 20. Oktober, also vier Monate lang, blieb.

Zu tun gab es für die Männer in dieser Zeit fast nichts. Sommevoire gehörte damals zu den verlassenen Dörfern Frankreichs, verlassen von der Bevölkerung nicht des Kriegs und seiner Gefahren, sondern der Unrentabilität der Böden und Höfe wegen. Viele Bauernhäuser verfallen, nur wenige Bewohner geblieben, Alteingesessene mit ein paar jungen Hilfskräften. Die Truppe war – stärker als auf dem Vormarsch – wieder reine Männergesellschaft. Sie mußte beschäftigt werden. Gewiß war – aus der Sicht der Führung – Besetzung und Besatzung des Feindeslands eine wichtige Aufgabe, aber das war – zumindest den Mannschaften – nicht bewußt. Da man nicht

den ganzen Tag lang Pferde und Geschirre putzen konnte, wurde Sport und Spiel in den Einheiten organisiert. Paul war mit von der Partie, wenn die Mannschaft der Stabsbatterie gegen andere Mannschaften anzutreten hatte. Im übrigen war es seine Aufgabe, für Abwechslung des eintönigen Speiseplanes der Stabsküche zu sorgen. Er allein war in der Lage, sich mit den Einheimischen in Sommevoire und den Nachbardörfern ausreichend zu verständigen. So fuhr er mit dem Kastenwagen regelmäßig zweimal in der Woche nach Montier-en-Der, um runde Obstkuchen, meist zwischen 80 und 100 Stück, vom Bäcker zu holen. (Alle Zutaten dafür hatte er anzuliefern.) Ebenso versorgte er die Männer mit Molkereiprodukten und Fleisch. Er war der Einkäufer der Einheit und damit privilegiert.

Dies und sein sportliches Können sollten ihm bald aus einer mißlichen Lage helfen. Paul war zur Wache abkommandiert in der ungünstigen Zeit zwischen 2 und 4 Uhr morgens. Die Wache war zu absolvieren durch Abschreiten der Dorfstraße in voller Länge des Straßendorfes hin und zurück, bei Verbot, die Straße zu verlassen. (Es war für den Wachhabenden, den Unteroffizier vom Dienst, den Offizier vom Dienst daher leicht, den Wachdienst zu kontrollieren.) Paul war in dieser Nacht eines langen, dichten Landregens nicht aufgelegt, den Dienst ordnungsgemäß zu leisten. Er verzog sich daher in eine Scheune, in der er bald einschlief. Geweckt wurde er drei Stunden später vom Wachhabenden, der ihn wissen ließ, daß der Chef bei der Kontrolle ihn, Paul, nicht gefunden habe. Er solle sich um 9.00 Uhr feldmarschmäßig beim Chef zum Rapport melden. Paul stand also um 9 vor einem unausgeschlafenen Leutnant (er vertrat den abwesenden Einheitsführer). Dieser Leutnant Maschke sagte zu Paul (dem Sinne nach): Paul wisse, daß er sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht habe. Denn noch bestünde Kriegsrecht. Würde er Paul dem Regiment wegen Wachvergehens in Feindesland melden, dann sei die Mindeststrafe für Paul Versetzung in eine Strafkompanie. Das alles wäre mit Papierkrieg und Unruhe verbunden. Außerdem hätte eine Meldung nach oben zur Folge, daß Paul sowohl der Handballmannschaft wie der Fußballmannschaft der Einheit nicht mehr zur Verfügung stünde. Das sei weder ihm, Leutnant Maschke, noch der Mannschaft zuzumuten. Daher Schwamm über die Geschichte.

Am 20. 10. verließ die Stabsbatterie geschlossen, aber ohne die ihr affilierten Batterien, Sommevoire und schied damit aus dem alten Regimentsverband aus. Die Truppe fuhr nach Andernach, wo im Raum Andernach/Remagen ein neues Regiment aufgestellt werden sollte. Vom 1.-11. November war Paul auf seinem ersten Kriegsurlaub in seiner Heimatstadt Leipzig.

Hier bot sich ihm Gelegenheit, am Gottesdienst seiner Heimatpfarrei teilzunehmen, nachdem ihm und seinen durchwegs katholischen Kameraden der Stabsbatterie während der vier Monate Besatzungszeit in Ostfrankreich bei absoluter Waffenruhe nicht ein einzigesmal Gottesdienst von der bestehenden Wehrmachtsseelsorge der Division angeboten worden war. (Nach Ablauf von fast einem Jahr Soldatendienst hatte Paul ferner zu registrieren, daß er für die Zuständigen seiner alten Haus- und Klostergemeinschaft offensichtlich nicht mehr existierte; er hatte während der elf Monate seit seinem Fortgang von Vaalen nicht eine einzige Post seiner früheren Oberen erhalten.)

Von Mitte November bis kurz vor Weihnachten war Paul beim Stab seines neuen Regiments in Andernach tätig. Die Tätigkeit beschränkte sich für ihn – gemeinsam

mit seinen AVT-Kollegen – auf die künstlerische Ausgestaltung eines kleinen Saales in einem Hotel am Rhein, des Raumes der Barbara- und Nikolausfeiern der Offiziere des Regiments. Untergebracht war Paul zunächst im Hause eines Papeterie-Händlers, später im Hause eines städtischen Beamten. Tagesabläufe und Lebenszuschnitt der Zivilbevölkerung unterschieden sich – sah man von der Pflicht zur Verdunkelung ab – kaum von den Zuständen vor dem Krieg.

Über Weihnachten bis Neujahr war Paul wieder in Leipzig. Auch hier eine fast friedensmäßige Atmosphäre. Kaum Gespräche über den Krieg. Wenig Interesse an der Luftschlacht um England (Coventry, Birmingham), den italienischen Experimenten in Nordafrika. Von einem Siegesrausch (nach den deutschen Erfolgen in Frankreich) konnte Paul in seiner Heimat nichts feststellen.

Vom 3. Januar 1941 bis Anfang Mai lebte Paul in Remagen. Dort wurde seine alte (neue) Stabsbatterie einquartiert. Zusammen mit einem Gefreiten verrichtete Paul, noch Kanonier-Soldat, Schreibstubendienste. Paul wohnte zunächst bei einem kinderlosen Ehepaar. Der Mann, ein korpulenter Anstreichermeister, glaubte sich beim Einheitsführer über Paul beschweren zu müssen. Seine Auslassungen ließen indessen erkennen, daß nicht Paul hinter seiner Frau, sondern seine Frau hinter Paul her war. Als der Chef Paul verhörte, erklärte dieser: seiner Ansicht nach lasse die intakte soziale Ordnung dieser Kleinstadt eine Erscheinung wie Potiphars Weib nicht zu. Trotzdem wurde er umquartiert Er bezog die Mädchenkammer im Hause eines Bergassessors a. D., der damals – nahe der siebzig – wieder Dienst tun mußte und täglich von Remagen zur Zeche Knappsack bei Köln mit der Bahn zu fahren hatte. Seine Frau, eine schöne, stattliche Erscheinung, versorgte ihren Mann und Paul mit Liebe und Umsicht. Paul blieb in diesem gepflegten Heim bis zum erneuten Aufbruch der Truppe nach Frankreich. Er wurde wie ein Sohn des Hauses gehalten, stellvertretend für den an der Norwegenfront stehenden Sohn des Ehepaares, gewiß auch mit dem Hintergedanken, daß ihr Sohn im fremden Land nicht weniger wohlwollende Menschen antreffen möge wie der Kanonier aus Leipzig.

An den langen Abenden dieses Frühjahres – Remagen bot den Soldaten wenig Abwechslung – steckte Paul mit dem Hausherrn auf einer großen Afrikakarte die Tageserfolge Rommels ab. Hingegen wurden die Vormärsche der Engländer in Eritrea und Somalia von ihnen kaum beachtet. Eine gewisse Aufmerksamkeit erzwangen die Verwicklungen auf dem Balkan, Lists Einmarsch in Bulgarien, der Belgrader Putsch. Als die deutschen Divisionen dann Jugoslawien und Griechenland überrollten, schien der Hausherr zunächst besorgt, doch die Sorgen schwanden nach dem großen Erfolg der Wehrmacht auch auf diesem Feldzug.

Für Paul waren diese Kriegsereignisse alle weit weg. Er erfuhr seine zweite Ausbildungszeit leichter und bequemer als die erste in Ostrowo und Brotdorf. Sonntags hatte er Recht auf Ausgang im Umkreis von 50 Kilometern, eine Entfernung, die ausreichte, um mit der Bahn von Remagen bis Köln-Süd zu fahren. Von dort war es nicht weit bis zur Oper. Er sah in der alten Kölner Oper Pfitzners Palestrina und Wagners Parsifal mit der unvergessenen Ruth Jost-Arden.

Der Dienst während der Monate März und April wurde bestimmt von Ausmärschen und Übungen der Truppe, meist im Abteilungsverband, in der nahen Eifel. Es waren in der Regel Tag- und Nachtübungen rund um die Uhr von vierundzwanzig Stunden Dauer. Aufbruch nach Mitternacht. Der Weg führte über Sinzig, Schloß Ahrental,

Königsfeld auf Schalkenbach oder Dedenbach zu. Die rund zwanzig Kilometer Weges wurden in vier Stunden zurückgelegt, dann – nach einer Pause – Gefechtsübung während des ganzen Tages. Rückmarsch bei Nacht. Obgleich alle Teilnehmer beritten oder bespannt waren, ging die Truppe über die Landstraßen häufig zu Fuß (Sorgfaltspflicht der Führung: Niemand sollte, weil übermüdet, aus dem Sattel oder vom Bock fallen). Das Ganze wiederholte sich während der acht Wochen gegen ein dutzendmal. Nach Rückkehr von der Übung schloß ein bescheidener Tagesdienst an. Er bestand in der Versorgung der Pferde und im Überholen von Waffen und Gerät.

Am 5. Mai, auf dem Tag genau, an welchem Paul vor einem Jahr Merzig-Brotdorf verlassen hatte, wurde die Stabsbatterie verladen, für die Mannschaften zunächst mit unbekanntem Ziel. Während der Fahrt stellte sich bald heraus, daß die Reise nach Frankreich ging. Das Regiment übernahm im Raume Auxerre (Département Yonne), 150 km südöstlich von Paris, im Norden Burgunds Besatzungsaufgaben, die mit einer weiteren Ausbildung verbunden waren. Pauls Einheit fand Unterkunft in Joigny.

Das Städtchen, beiderseits der Yonne gelegen und von etwa 7000 Einwohnern bewohnt, hat sein mittelalterliches Zentrum hoch über dem Nordufer des sehr breiten und träge dahinfließenden Flusses. Es wird überragt von den Kirchen St. Thibault (15. Jahrhundert) und St. Jean (16. Jahrhundert). Eine Brücke aus dem 18. Jahrhundert verbindet die Nordstadt mit der neueren Südstadt. Es ist die einzige Brücke zwischen Migenne-Laroche und St. Julien-du-Sault. Paul bezog Quartier im Hotel Duc du Bourgogne. Er hatte da ein Zimmer hinten hinaus mit Blick auf die wenige Meter breite rue Henri Bonnerot. Die Mannschaften waren in der großen Schule auf der anderen Flußseite untergebracht. Pferde und Geräte in dem alten Kasernenkomplex aus napoleonischer Zeit.

Bis Pauls Einheit in Joigny eingetroffen war und ihre Besatzungsaufgabe übernahm, übte ein sog. Landsturmregiment, Soldaten weit älter als 45, eine milde Herrschaft über die französische Zivilbevölkerung aus. Man tat sich gegenseitig nichts – von Résistence keine Spur. Fraternisierungen waren (auf Grund der Sprachbarrieren) selten. Landser radebrechten französisch ausschließlich beim »Organisieren«. Es bestand für sie kein Verbot, französische Läden, Cafés und Restaurants zu betreten. Strandbad und Duschbad der Stadt waren ihnen zugänglich. Verglichen mit einquartierten Soldaten in Deutschland, unterschied sich ihre Situation allein dadurch, daß keine Privatquartiere zur Verfügung standen.

Der Dienst beschränkte sich wie in Brotdorf und Remagen auf Pflege und Unterhalt der Pferde und des Materials sowie auf Gefechtsübungen, verbunden mit ansteigenden Marschleistungen. Paul war fast immer von diesen Diensten entbunden, weil er Mitglied der Handballmannschaft der Abteilung war. Sie gewann während des Monats Mai die Regimentsmeisterschaft und hatte dann im Juni – meist im Pariser Prinzenparkstadion – gegen die Meistermannschaften der anderen Divisionsverbände anzutreten. Paul wohnte damals, wenn er in Paris war, in der Ecole Militaire. Stammplätze in der Handballmannschaft waren sehr begehrt, bedeuteten sie doch Auszeichnung und brachten Vorteile. Es kam zuweilen zu Disputen, wer der bessere Spieler, wer für die Mannschaft wertvoller sei. So versuchte der Chef von Pauls Einheit, ein junger Oberleutnant, Paul aus der Mannschaft zu verdrängen. (Paul war zusammen mit einem Obergefreiten der einzige Mannschaftsdienstgrad im Team). Doch ließen das seine Sportkameraden nicht zu. Der Einheitsführer »rächte« sich – menschlich

verständlich – dadurch, daß er Paul aus der Schreibstube verbannte und ihn zum Fahrer vom Bock machte. Paul mußte sein Hotelzimmer verlassen und Quartier in der Turnhalle der Schule nehmen. Als Grund der Veränderung wurde angegeben, Paul habe sich von Fenster zu Fenster (über der schmalen rue Henri Bonnerot) mit einem französischen Mädchen ungebührlich eingelassen. Niemand in der Einheit, auch nicht die Stabsoffiziere, glaubten das. Da aber der Positionswechsel für Paul fast ohne Bedeutung war – er hatte dauernd mit der Handballmannschaft anzutreten – intervenierte niemand.

Bevor das Regiment noch einmal nach Mailly-le-Camp zur Übung ausrückte – 120 km von Joigny entfernt –, wurde Paul aufgefordert, sich von einem Heerespsychologen prüfen zu lassen. Das Gespräch fand in der zweiten Julihälfte 1941 in der Kaserne am Quai des Dragons statt. Es war kurz und verlief wie folgt:

Heerespsychologe: Sie sind Abiturient und haben seit Ihrem Fronteinsatz dreimal an einer KOB-Prüfung teilgenommen (KOB = Kriegsoffiziersbewerber). Warum waren Sie bisher auf keinem Lehrgang in Jüterborg (Artillerieschule)?

Paul: Ich wurde bis jetzt nicht nach Jüterborg abkommandiert.

Heerespsychologe: Ja, weil Sie Ihrem Vorgesetzten erklärt haben, Sie seien an einem solchen Lehrgang nicht interessiert. Stimmt das?

Paul: Ja, das stimmt.

Heerespsychologe: Warum sind Sie an der Offizierslaufbahn nicht interessiert?

Paul: Ich möchte später auf Lebenszeit nach Übersee. Der Status des Offiziers erschwert die Durchführung dieses Planes. Außerdem lehne ich das System, dessen Abzeichen ich tragen muß, ab. Ich möchte nicht mehr als notwendig Komplize sein.

Dies waren die Fragen und Antworten. Danach trat eine Pause ein. Der uniformierte Heerespsychologe sah unbewegt auf seine beiden auf dem Tisch liegenden Hände. Paul fand die Stille sehr lang. (Vielleicht hat sie nicht einmal eine Minute gedauert.) Dann begann der Psychologe zu schreiben. Nicht lange. Stand auf, Paul ebenso. Der Psychologe grüßte, Paul grüßte zurück. Aus. Bis zum 8. Mai 1945 wurde Paul nicht wieder aufgefordert, Offizier der Deutschen Wehrmacht zu werden.

Nach der letzten viertägigen Gefechtsübung im Mailly-le-Camp wurde Paul mit einigen Kameraden zur Erntehilfe französischer Bauern im Raume Toucy abkommandiert. Eine Woche später erhielt das Kommando Befehl, sich in Richtung Bourges in Marsch zu setzen. Das war ein Weg von 120 Kilometern Länge. In Fussy, acht Kilometer nördlich von Bourges, traf Paul seine Einheit wieder. Da das Dorf über keine größeren Häuser verfügte, waren die Soldaten in Scheunen untergebracht. Paul erhielt Sonderstatus, wenn er auch Fahrer vom Bock blieb, oder gerade deswegen: Er hatte die Aufgabe, zweimal wöchentlich mit seinem Kastenwagen nach Bourges zu fahren. Erstes Ziel der Fahrt war die Spirituosenfabrik von Jean Monnin. Paul lernte in diesem Betrieb alle Erfindungen französischen Geistes kennen, soweit sie Alkohol betrafen. Er kaufte diese Produkte nicht nur für das Offizierskasino ein, sondern hatte auch die Aufgabe, als Schmecker und Koster für seine Vorgesetzten tätig zu werden. Die Ware, die er verladen ließ, wurde nicht requiriert, sondern nach geltender Preisliste in französischer Währung bezahlt. Außer dem Besuch der Firma Monnin hatte Paul weitere Besorgungen für Kameraden zu machen, meist handelte es sich um Papierwaren und Parfümeriewaren. Wenn er über die Route National 940 Asnières erreicht hatte und dann über die heutigen Avenuen Charles de Gaulle und du 11

Novembre bis zur rue Coursalon gefahren war, parkte er sein Gespann, gab in den verschiedenen Geschäften seine Bestellungen auf, zahlte sofort, fuhr dann weiter zu Monnin und holte auf dem Rückweg die Pakete und Päckchen ab. Die Verkäuferinnen kamen aus ihren Läden und legten sie ihm in den Wagen.

Paul wohnte in Fussy zusammen mit einem Unteroffizier in einem schloßähnlichen Anwesen. Es wurde bewohnt von der Familie eines Generals. Der Mann war nach dem deutsch-französischen Waffenstillstand vom Jahr zuvor aus dem Dienst entlasssen worden. Er trug fast immer Uniform, wenn auch ohne militärische Rangabzeichen. Trafen Paul und sein Freund ihn im Garten, so grüßten sie ihn wie einen ihrer Vorgesetzten. Der General hat während der vier Wochen, welche die beiden deutschen Soldaten in seinem Haus verbrachten, nie ein Wort mit ihnen gewechselt.

Nicht so distanziert war seine Tochter, mit der Paul gewisse Regularien abzusprechen hatte. Ihr Mann, wie ihr Vater Offizier, war noch in Gefangenschaft (erklärte sie). Sie hatte drei Kinder, von denen sich die beiden älteren von Paul unbekümmert ansprechen ließen. Das jüngste lag noch in der Wiege.

Wenn Paul nicht unterwegs – in Bourges – war, hatte er viel Zeit. Die Spiele um den Pokal der Division waren nach Abzug des Regiments aus dem Raume Troyes nicht wiederaufgenommen worden. Sein Freund, der Unteroffizier, war Maler und stand die meiste Zeit vor seiner Staffelei hinterm Haus. Paul erging sich im Garten, häufig die Kinder der jungen Frau um sich. Es ergab sich fast zwangsläufig, daß er zum Babysitter avancierte, wenn die junge Frau ins Dorf gehen mußte und ihr Vater sich zurückgezogen hatte. Pauls neuer Sonderdienst blieb der Truppe nicht verborgen. Sein Einheitsführer, der Oberleutnant, hat ihm darob keine Fraternisierung vorgeworfen. Auch sonst in Stab und Batterie nahm niemand Anstoß.

Für Marianne

Mit den Wochen des Septembers 1941 in Fussy endete Pauls erster Feldzug oder, wie er die Zeit zwischen Dezember 1939 und Herbst 1941 genannt hat, seine erste Front. Zu ihr gehörte nach seinem eigenen Urteil der Wechsel von einer Sonderexistenz (Klosterschule Vaalen) in eine andere Sonderexistenz (Militär- und Wehrdienst). Der Wechsel fiel ihm anfangs nicht leicht, weil Pauls Konstitution für schwere Arbeit nicht ausreichend geübt war. Doch, wie der Bericht erkennen läßt, änderte sich das bald dank der Privilegien, die man Paul einräumte. Was die neue Existenzform von der in Vaalen unterschied, war das Fehlen jeglicher religiöser Erbauung – ich sollte wohl zur Vermeidung von Mißverständnissen besser von Auferbauung oder Erhalt des Glaubens sprechen. Es gab für diese weitgehend aus katholischen Christen bestehenden Einheiten, sobald sie aus dem Bereich des zivilen Lebens ausgeschlossen wurden oder ausgeschlossen werden mußten, weder Möglichkeiten zum Sakramentenempfang noch zur Teilnahme am Gottesdienst. Da Ausgangszeiten bzw. Kurzurlaube knapp bemessen waren – das galt auch für die Sonntage während der Wochen in Remagen und Andernach –, waren der privaten Initiative in dieser Hinsicht Grenzen gesetzt. Paul erinnert sich an einen Wehrmachtsgottesdienst in Merzig-Brotdorf, an drei oder vier (von ihm verstohlen besuchte) Gottesdienste in Remagen, den mehrmaligen Besuch von Notre-Dame (Paris) und St. Jean (Joigny) außerhalb der Gottesdienstzeiten. Sieht man also von den Möglichkeiten seiner beiden Leipziger Heimaturlaube ab, so wurde ihm innerhalb von 20 Monaten von der ordentlichen Wehrmachtsseelsorge

keine Teilnahme am Gottesdienst und Sakramentenempfang ermöglicht. Nicht nur ihm nicht, sondern auch seinen Kameraden nicht, denen der Stabsbatterie, denen der drei Batterien der Abteilung und denen der drei Abteilungen des Regiments nicht, das waren mindestens 800 Katholiken.

Ich erzähle Ihnen das nicht, um irgendwelche Dienststellen nachträglich anzuklagen. Das wäre nicht im Sinne Pauls, ich schreibe Ihnen das nur, weil Paul während der Frontjahre sich immer wieder Gedanken darüber gemacht hat, wer ihn – ja, so formulierte er das – sakramental stellvertretend gesichert habe, da er selbst dazu außerstande war. Vielleicht nehmen Sie an einer solchen Formulierung Anstoß, scheint sich doch hinter ihr ein gewisses Maß an Rechenhaftigkeit zu verbergen. Aber unabhängig davon bleibt die Tatsache, daß Paul die Frage solcher Stellvertretung immer wieder bewegt hat. In diesen ersten zwanzig Monaten Krieg, die Paul als Soldat und Kanonier erlebte – noch immer war er in Fussy einfacher Soldat –, gibt es eigentlich nur zwei seine Existenz bedrohende Situationen. Die eine ergibt sich aus seinem Wachvergehen in Sommevoire, die zweite als Ergebnis seiner Antwort auf die Fragen des Heerespsychologen in Joigny. Beide Situationen kamen nicht von außen, beide verursachte Paul selbst, beide waren vermeidbar. Wenn auch der Risikograd beider Situationen für Paul gleich groß gewesen sein mag, so unterscheiden sie sich doch im Hinblick auf die Reaktionen der beiden Vorgesetzten. Die Reaktion des Einheitsführers auf Pauls Wachvergehen ist militärisch unerlaubt, aber menschlich verständlich: der Mann will seine Ruhe haben, er will nicht, daß das Renommee der Einheit durch Pauls Entfernung (aus der Fußball- und Handballmannschaft) geschmälert wird. Und vor allem: Er mag Paul, er kennt ihn ja. Die Reaktion des Heerespsychologen ist gegen jede Erwartung. Nicht allein, daß er Paul nicht »hängen« läßt – Paul hätte bei einer Anzeige (Wehrkraftzersetzung) keine Chance gehabt, ungeschoren davonzukommen –, sondern er grüßt nach Pauls Antwort als erster. Ich habe Paul mehrmals gefragt, was er sich bei seiner Antwort eigentlich gedacht habe, das sei doch schiere Tollkühnheit gewesen, nicht Kühnheit, nicht Mut, eher Dummheit. Ich hätte recht, meinte er, wenn es eben nicht dieser Offizier gewesen wäre. Schon als er eintrat und er, Paul, das Gesicht des Mannes sah, wußte er, dem dürfe er sagen, was er denke.

Von diesen beiden Begegnungen abgesehen, was waren für Paul diese ersten anderthalb Jahre Krieg? Nach seinem eigenen Urteil: Zeiten des Nichtkriegs, Zeiten, zeitweilig jedenfalls, schöner als die Friedensjahre der Nazizeit. Für Sommevoire, Joigny und Fussy-Bourges gelte Et in Arcadia Ego: Heitere Welt des Friedens. Das war freilich nicht nur Ergebnis der Tatsache, daß Paul (und seine Kameraden) mit der zerstörerischen Kraft des Krieges – von zwei Tagen Vormarsch abgesehen – keine Bekanntschaft gemacht hatten. Sondern daß er (und seine Kameraden) das Kriegsgeschehen um sich herum als weit entfernt von sich erlebten, oder, was Paul durchaus für möglich hält, daß er dieses Geschehen entweder verdrängte (weil er mit dem Nazikrieg nichts zu tun haben wollte) oder nicht dazu in der Lage war – pathetisch gesagt –, die ganze Last des Krieges mitzutragen. Nein, er (und seine Kameraden) erfuhren sich ausgegrenzt vom großen militärischen Geschehen; der Krieg in Afrika und im Vorderen Orient berührte sie nicht, auch nicht der Vormarsch der deutschen Verbände in Rußland, noch der Kampf über England und die Schlachten auf den Meeren. Und da auch die feindlichen Luftangriffe auf deutsche Städte in Grenzen blieben, erreichte dieser Krieg nicht das Zentrum seines Bewußtseins.

Als ich ihn schließlich fragte, ob er nun endlich einen richtigen Nazi angetroffen habe, meinte er, angetroffen vielleicht, aber nicht kennengelernt. Das war kurz, bevor die Einheit Fussy verließ.

Ich muß Ihnen noch erklären, auf welchen Wegen wir korrespondierten. Es gab von Anfang des Krieges an eine in der Regel zuverlässig arbeitende Feldpost. Sie unterlag, weil Kriegsrecht herrschte, Kontrollen. Daher war es nicht ratsam, politische Urteile, die der Führung abträglich waren, den Feldpostbriefen anzuvertrauen. Paul hatte während seines zweiten Frankreichaufenthaltes (Joigny, Fussy) einen Melder gefunden, der unsere Post transportierte. Es war sein alter Stubenkamerad aus Ostrowo, der calvinische Pfarrer aus Frankfurt. Er arbeitete als Heeresdolmetscher in Frankreich und war viel unterwegs.

Krieg: Zweite Front

Der zweite Kriegseinsatz, an dem Paul beteiligt war, war kein Feldzug wie der durch Ostfrankreich 1940. Sein Einsatz nannte sich offiziell Partisanenbekämpfung in Serbien. Es gab da keine Front. Wenn es zu sichtbaren Auseinandersetzungen kam, war es eher ein Gemetzel zu nennen im Sinne »gemeines Verbrechen« der Haager Landkriegsordnung vom 18. Oktober 1907.

Trotzdem nannte Paul diesen Einsatz seine zweite Front.

Am 20. September 1941 wurde Pauls Abteilung in Bourges verladen. Die Reise ging über Nevers, Moulins, Macon, Bourg in nördlicher Richtung bis Offenburg, dann über Regensburg, Wien, Budapest nach Ruma (am heutigen Autoput Zagreb-Belgrad). Sie dauerte sechs Tage. Noch am gleichen Tag der Entladung zog die Einheit über Jarak nach Šabać an der Save. Die Save war damals die Grenze zwischen dem seit dem 10. April 1941 bestehenden unabhängigen kroatischen Staat unter der Führung des mit Deutschland verbündeten Ante Pavelić und dem unter deutscher Militärverwaltung stehenden Serbien. (Die am 29. August 1941 gebildete serbische Regierung unter Milan Nedić war politisch ohne Bedeutung.)

Die serbische Region war anfangs von nur wenigen deutschen Truppenteilen besetzt. Daher fiel es serbischen Freischärlern nicht schwer, zunächst in Westserbien den Widerstand gegen die Deutschen zu organisieren und die Region nach und nach zu befreien. Ein Widerstandskämpfer war General Draža Mihajlović mit seinen Tschetniks, monarchisch-zentralistisch orientiert, ein Gegner von Pavelićs neuem Kroatien, gefördert von der in London sitzenden jugoslawischen Exilregierung. Ein weiterer Widerstandskämpfer war der Kroate Jozip Broz, genannt Tito, Kommunist, unterstützt von den Sowjets. Pauls Einheit wurde vom Oktober 41 bis Februar 42 gegen die Partisanen des Mihajlović eingesetzt. Die Existenz der Tito-Kämpfer war der deutschen Truppe bis zu diesem Zeitpunkt nicht bekannt.

In Šabac wurde nach kurzem Straßenkampf (eher Getümmel) am Abend die Kirche »erobert«. Die Tätlichkeiten erinnerten Paul an Demonstrationen und Schießereien um das Rathaus von Leipzig vor 1933, wenn die Stadtverordneten tagten. Was ihm auffiel, war, daß noch am gleichen Abend deutsche Soldaten ganze Häuserblocks von ihren Bewohnern räumten. Noch wußte er nicht, zu welchem Zwecke.

Am nächsten Tag zog die Truppe nach Petlovića, 20 km südwestlich von Šabac. Dort blieb man ca. 14 Tage, ohne recht zu wissen, was tun. Denn von Partisanen war weit

und breit nichts zu sehen. Paul war mit seinen Kameraden vom Vermessungstrupp auf einem Bauernhof einquartiert, dem der Großvater vorstand. Die Söhne waren – wie es hieß – noch nicht vom Kriegsdienst (April 41) entlassen. Die Schwiegertochter des Alten war mit ihren drei Kindern bei ihm – fast eine ähnliche Idylle wie vor einigen Tagen noch im fernen Fussy bei Bourges. Um den Hof weite überreife Maisfelder. Paul stellte schon am ersten Tag fest, daß niemand auf die Felder ging, um zu ernten. Auf einer Nachtwache bemerkte er zwei Männer, die sich mit dem Alten unterhielten. Dann wieder verschwanden. Er meldete nichts, fragte nur am nächsten Morgen den Bauern, wer ihn am Spätabend zuvor besucht habe. Es waren zwei seiner Söhne gewesen.

Nach vierzehn Tagen Wartedienst in Petlovića – Paul war wieder Vermesser – ging die Abteilung auf Šabac zurück, blieb dort zwei Tage und zog dann ins Gebirge über Varna, Tekeriš, Zavlaka nach Draginac, ca. 55 km südlich von Šabac. Das Wetter war herbstlich feucht und kühl geworden. In Draginac wurde biwakiert, die Pferde in den Höfen behelfsmäßig untergebracht. Die Stabsbatterie von Paul blieb da 48 Stunden. Die Männer hatten während dieser Zeit keine Dienste zu erfüllen; während der Nacht wurden keine Wachen gestellt. Das Dorf war von Verbänden und Panzern in einem Umkreis von 1,5 km von der Außenwelt abgeriegelt. Zentrum dieses blockierten Areals waren wenige hundert Meter unterhalb des Dorfes am Jadarfluß zwei lange Gruben von ca. 5 m Breite und 20 bis 30 m Länge. In diese Gruben hinein wurden an einem Nachmittag innerhalb von zweieinhalb Stunden ca. 500 bis 600 Männer (und eine Frau, die Lehrerin von Šabac) erschossen, Vernichtung von Geiseln auf Grund des geltenden »Führer«-Befehls, nach welchem für jeden umgebrachten deutschen Soldaten 100 Geiseln und für jeden von Franktireuren verwundeten Soldaten 50 Geiseln zu erschießen seien. Dieser Befehl wurde in Draginac an dem besagten Nachmittag in der zweiten Oktoberhälfte 1941 exakt ausgeführt.[2] Die Geiseln waren serbische Bauern, der jüngste ca. 15 Jahre, die ältesten – schwer abzuschätzen für Paul. Er hatte die Stallung verlassen, als er die ersten Salven klatschen hörte und gleich darauf die Sprechchöre der Geiseln (in deutscher Sprache): Wir lieben Adolf Hitler. Oben auf der Höhe sah er die Gruppen. Immer 40 bis 50 hatten vorzutreten aus der nach Hunderten zählenden Menschenmenge.

Die Vorgetretenen, auf der Höhe Stehenden, bekreuzigten sich in einem fort. Söhne umarmten ihre Väter, Enkel küßten die Großväter. Sie hatten zu warten, bis die vor ihnen an die Gruben Gegangenen in diesen verschwunden waren.

Als Paul kurze Zeit darauf ins Dorf zurückkam, sah er, wie die Kameraden einzeln aus den Höfen auf ihn zueilten. Aber sie sprachen ihn nicht an, sie fragten nicht, ihre Augen verrieten Angst und Entsetzen. Und sie verschwanden wieder in den Höfen, als

---

2 Die Erschießungen fanden vermutlich zwischen dem 18. und 20. Oktober statt, vgl. Zeitplan Vlado Strugar, Der jugoslawische Volksbefreiungskrieg 1941-1945 (Ostberlin 1969), fast gleichzeitig mit den Erschießungen von 7000 Serben in Kragujevac durch Einheiten der 704. und 714. Infanterie-Division. Johann Wuescht, Jugoslawien und das Dritte Reich (Stuttgart 1969), beruft sich auf Boris Karapandžik, daß nach dem 25. November Vergeltungsmaßnahmen der deutschen Wehrmacht in dieser Größenordnung nicht mehr vorgenommen worden seien. Nach dem Bericht des bevollmächtigten Generals in Serbien verloren die Aufständischen zwischen dem 1. September 1941 und dem 12. Februar 1942 7756 Gefallene und Erschossene, die Zahl der erschossenen Geiseln betrug im gleichen Zeitraum 20 149 (nach Wuescht, S. 197).

ob sie sich verkriechen wollten. So empfand es Paul. Er wurde dann für die nächsten zwei Stunden auf den Abteilungsgefechtsstand gerufen. Telefonwache. Kommandeur, Adjutant und Ordonnanzoffizier waren – so wurde ihm gesagt – unterwegs, nicht in Draginac. Er nahm es zur Kenntnis, war zu verwirrt, um sich einen Reim darauf zu machen. Als er zwei Stunden später abgelöst wurde, ging er die Dorfstraße zurück. Es war schon dunkel und kühl. Die Kameraden hatten in der Mitte der Hofplätze große Feuer angezündet. Einige waren damit beschäftigt, Jungen und Mädchen in Pirschniak und Opanken mit Brot, Wurst und Käse zu füttern. Ganz kleine hatten ihr Abendbrot schon hinter sich. Sie lagen in den Armen der Soldaten, die sie in den Schlaf sangen. Paul hörte »Die Mühle im Schwarzwald« – auf allen Höfen das gleiche Lied. Erst am nächsten Tag erfuhr er, daß die Kinder, die die Nacht bei den Kameraden verbracht hatten, Stunden zuvor ihre Väter durch das Exekutionskommando verloren hatten. Das geschah – wie erwähnt – in der zweiten Oktoberhälfte 1941 am Jadarfluss bei Draginac.

Danach zog der Verband über Osičena nach Valjevo bis Lajkovac/Lazarevac. Zu keinem Zeitpunkt waren Partisanen in Sicht. Das gilt auch für den Zug des Regiments am 25. November nach Užice (dem heutigen Titovo Užice), 72 Kilometer südlich von Valjevo. Paul wurde anfangs Dezember zu einem Reiterzug abkommandiert: 60 Berittene durchstreiften das Karstgebirge oberhalb des Skrapezflusses vierzehn Tage lang, lebten nur von Lammfleisch, Slibowitz und Zucker und entdeckten nicht einen Partisanen. Nur vereinzelte Frauen. Die Höfe waren alle verlassen. Paul wurde nach Weihnachten von der Teilnahme an den beiden Expeditionen nach Zwornik und Loznica entbunden, das einemal, weil er krank war, das anderemal hatte er Wachtmeister in Rechnen und Vermessen zu unterrichten. Er war immer noch Kanonier, noch nicht zum Gefreiten befördert.

Am 14./15. Januar 1942 verließen die Einheiten des Regiments den westserbischen Raum, zogen über Šabac nach dem kroatischen Rača, am nördlichen Saveufer gelegen. Hier wohnte Paul bei Mile und seiner Frau und deren Söhnen. Die Kinder hatten Weihnachten neue Lesebücher erhalten, mit Texten nicht in kyrillischen, sondern lateinischen Buchstaben. Die Kinder hatten sie noch nicht lesen gelernt, die Eltern, die nur kyrillische Zeichen zu lesen verstanden, konnten den Kindern nicht helfen. Also las Paul ihnen abends aus dem Lesebuch vor. Nicht gerade flüssig, aber er war der einzige in der Stube, der Latinize lesen konnte, und zugleich der einzige, der von dem, was er vorlas, kein Wort verstand.

Am 1. Februar wurden die Verbände der Division und des Regiments auf den Bahnhöfen von Ruma und Mitrovica verladen. Für keinen der Soldaten gab es einen Zweifel: es ging nach dem Osten.

Für Marianne

Die Erfahrungen, die Paul während der vier Monate Aufenthalt in Serbien gemacht hat, sind zeit seines Lebens für ihn von großer Bedeutung gewesen. Sie betreffen nicht nur ihn, sondern auch seine Kameraden, die Offiziere seiner Einheit, vor allem den Wahnsinn des »Führer«-Befehls oder den Zusammenhang zwischen Krieg und Verbrechen. Aber auch die Serben: ihre antideutschen Kampfverbände wie die einzelnen Serben, »Zivilisten«, denen Paul damals begegnet ist.

Ich will nicht alles wiederholen, was ich Ihnen schon vor zwanzig Jahren zum letzten Punkt: Pauls Begegnung mit der Familie Seljak in Petlovića berichtet habe. Paul trat in diese Familie ein auf Grund seiner Begegnung mit dem Enkel der Familie, dem damals neunjährigen Oresti. (Wie so häufig bei Paul: er überwand Blockaden und Barrieren dadurch, daß er – ohne Tricks – die Kinder der »Gegner« für sich gewann.)

Die Familie Seljak rettete ihm damals wahrscheinlich das Leben, er, Paul, verstieß gegen die Ordnung der Familie und machte sich so in den Augen des Großvaters schuldig. Orest wurde von diesem beauftragt, mit Paul abzurechnen, wenn es Zeit sei. Sie erinnern sich, wie die Geschichte nach dem Krieg in der Schweiz weiterging. Nur daran wollte ich erinnern: Pauls Verfehlung gegenüber den Seljaks hat nichts zu tun mit den Gruben von Draginac, auch wenn die drei Onkel des Orest: Mate, Prud und Dragutin in sie hineingeschossen wurden. Trotzdem nannte ich seinerzeit den Bericht über die Beziehungen zwischen dem Seljakenkel und Paul: »Mitten auf dem Platz« – »Medio Campi« nach den Annalen des Tacitus I, 61: Mitten auf dem Platz die bleichenden Knochen, zerstreut oder in Haufen, je nachdem die Soldaten die Flucht ergriffen oder Widerstand geleistet hatten. Daneben lagen die zerbrochenen Waffen und Pferdegerippe, zugleich sah man an den Baumstümpfen vorn angenagelte Menschenschädel.

Dies ist der Bericht des Tacitus über den Ort der Varusschlacht. Die Anlehnung an die Tacitusstelle ergab sich für mich aus der Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit der beiden Orte und dem Verhalten der betroffenen staatlichen Repräsentanten zu diesen Plätzen. Der Ort der Varusschlacht wird fünf Jahre nach der vernichtenden Niederlage der römischen Legionen durch die Germanen vom Feldherrn Germanicus aufgesucht, der den Opfern an der Vernichtungsstätte die letzte Ehre erweist. (Ann 61: So ergriff denn den Caesar [Germanicus] das Verlangen, den Kriegern und ihrem Führer die letzten Ehren zu erweisen, da auch das ganze anwesende Heer in Jammerstimmung war wegen der Verwandten, Freunde und überhaupt wegen der Wechselfälle des Krieges und des menschlichen Schicksals.) Vladimir Dedijer, der die von Tito autorisierte Biographie des kommunistischen Partisanenführers und späteren Staatspräsidenten Jugoslawiens geschrieben hat, verliert dagegen kein Wort über die Opfer von Draginac[2] – keine Soldaten wie Varus' Legionäre, sondern wehrlose Opfer deutscher Todeskommandos, aber auch Opfer der Aktionen kommunistischer und nationalistischer serbischer Partisanen. Zehn Jahre nach dem Mord dieser Opfer zu gedenken – Dedijer hätte sich nichts vergeben, auch wenn die gemetzelten Bauern aus der Umgebung von Draginac keine Kommunisten gewesen sind. Vielleicht ist auch folgendes für Sie von Interesse: Pauls Verband suchte die Partisanen des Draža Mihajlović, Dedijer spricht nur von schweren Kämpfen zwischen seinen Partisanengruppen und dem aus Frankreich herangeführten Wehrmachtsverband, also Pauls Einheit. Paul hat zu keinem Zeitpunkt seines Aufenthaltes in Serbien etwas von offenen Kämpfen zwischen deutschen und serbischen Einheiten feststellen können, wohl aber, daß das Karstgebiet südöstlich von Valjevo im Dezember 1942 von Menschen fast entvölkert war.

Was aber die wichtigste Erfahrung jenes Oktobernachmittages in Draginac für Paul gewesen ist, war die Enthüllung des Zusammenhangs von Wahnsinn und Verbrechen,

3 Šabac, Mačva, Pocerina, Radjevina und Podgorica (nach Wuescht, S. 197).

die er hier durch die Exekutoren des nazistischen Systems erlebte. Paul ist während der Kriegsjahre in keinem der großen KZ-Vernichtungslager gewesen, nicht als Opfer, nicht als Handlanger der Verbrecher. Er wußte von der Existenz der Kzs (Dachau), er war als Vierzehnjähriger mit einem Schulkameraden durch das Lager Hohnstein im Elbsandsteingebirge, das erste provisorische KZ Sachsens, gekommen, wo die Stadtverordneten von Dresden, Leipzig und Chemnitz, nur Kommunisten und Sozialdemokraten, weder Klerus noch Adel – in Sicherheitshaft gehalten und im Straßenbau eingesetzt wurden. Gewiß nicht zu vergleichen mit dem, was nach 1945 über die Vernichtungslager bekannt geworden ist.

Insofern hatten die Vorgänge von Draginac, denen Paul und seine Kameraden als stumme Zeugen beiwohnen mußten, Wirkungen, die weit über Ablehnung und Abscheu des Systems (im üblichen politischen Sinne wie die Jahre zuvor) und seiner Promotoren und Verfechter hinausgingen. Paul war, als er mit seinen engsten Kameraden später auf dem Reiterzug im Karst erwog, ob man einem solchen System nicht schaden müsse, sich nicht bewußt, daß er sich mit seinen Kameraden bei »Vergeltungsaktionen« auf eben den gleichen Weg des Verbrechens begeben würde, der der Weg dieses Systems und seiner Helfer (auch in der Wehrmacht) war.

Die Draginac-Morde waren keine aus der Situation allein erklärbaren Taten, sie waren keine Impulshandlungen, sondern sie waren vorgeplant, so wie ein Historiker mir später erklärte: Man hatte schon zuvor in Šabac Gruben ausheben lassen und Juden hineingeschossen, eine – nach deutscher Überlegung – in den Augen der Einheimischen mißliebige und daher nicht ungern gesehene auszuschaltende Konkurrenz. Das sind – Sie sind da gewiß mit mir einer Meinung – schon einigermaßen gespenstische Kombinationen.

Was waren das für Soldaten, die an den Gruben von Draginac Geiseln erschossen? Es waren Deutsche wie Paul und seine Kameraden. Was sie von Paul und seinen Kameraden unterschied, war eine Art Gewöhnung bei ihnen, den Gegner zu sehen, anzuvisieren und auf ihn abzudrücken. Das kannten Paul und seine Kameraden – bis zu diesem Zeitpunkt jedenfalls – nicht. Sie verletzten und töteten, wenn ihre Batterien Menschen trafen, immer so, daß sie selber nicht Augenzeugen ihres Zerstörungswerkes waren. Dies bedeutete – zumindest subjektiv – Entlastung, weniger moralisch als psychisch. Und da, wo nach Plan geschossen wurde, die Ergebnisse ihrer Tätigkeit einer exakten Beobachtung häufig entzogen blieben, gab es für sie die Möglichkeit, ungestraft »aussteigen«, sich der Aufgabe zu zerstören entziehen zu können. Der Rechner konnte dem Batterieoffizier, dem Zugführer, dem Richtkanonier Kommandos durchgeben, die, wenn sie ausgeführt waren, die Salven irgendwo im Gelände herunterkommen ließen. Die Daten konnten aber auch so verändert werden, daß durch ihre Exekution da zerstört wurde, wo gar nicht zerstört werden sollte. Paul hat mir versichert, das alles habe es gegeben – bei zunehmender Barbarisierung des Krieges in steigendem Maße.

Doch zurück zu den deutschen Todesschützen von Draginac. Waren sie Killer? Pauls Meinung war damals: Wenn diese deutschen Soldaten, die die serbischen Geiseln am Jadarfluß erschossen haben, keine Killer waren, dann gab es im Zweiten Weltkrieg keine Killer.

Vielleicht ist die Schlußfolgerung Pauls etwas voreilig. Sie erinnern sich gewiß der Kontroverse auf der EKD-Synode in Travemünde, wo einer der Teilnehmer

behauptete, der deutsche Soldat des Zweiten Weltkrieges sei ein Killer gewesen, was bei der Versammlung, lauter urteilsfähige, in jeder Hinsicht über dem Verdacht nationalistischer Denkungsart stehende Leute, einen solchen Protest auslöste, daß der Ankläger seine Behauptung (der deutsche Soldat sei ein Killer) öffentlich zurücknehmen mußte. Ich will jetzt nicht räsonieren, welche Folgerungen wir aus diesem Vorgang ziehen müssen im Hinblick auf Tötungsaktionen unserer militärischen Gegner (etwa im Falle der Bombardierung Dresdens am 13. 2. 45). Vermutlich wollten die Synodalen nur zum Ausdruck bringen, daß jede moralische Pauschalierung und Etikettierung der am Krieg direkt Beteiligten ungerecht und daher unzulässig ist. Eine solche Interpretation des Protests der Synodalen würde Paul vermutlich akzeptieren. Er hat es mir noch vor Kriegsende – er war im Januar 1945 noch einmal vier Wochen auf Urlaub – auseinandergelegt: Es gab deutsche Soldaten, die mit der Waffe in der Hand – im Feindesland – während der fünfeinhalb Jahre Krieg nicht einen einzigen Schuß abgegeben haben. Es gab deutsche Soldaten, die auf den militärischen Gegner befehlsgemäß geschossen haben, weil er – so lautete die Weisung – zu vernichten sei. Es gab deutsche Soldaten, die auf den militärischen Gegner schießen mußten, um ihr Leben und das Leben der Kameraden zu retten. Und es gab auch deutsche Soldaten, die während des ganzen Krieges nicht einen einzigen Vertreter des »Feindes« umgebracht haben, wohl aber Männer, die die gleiche Uniform trugen wie sie selbst. Aber alle diese Täter und Töter waren – so Paul – in der Regel keine Killer. Die in Draginac an den Gruben des Jadarflusses waren für Paul Killer. Es bleibt schließlich zu bedenken: Die Soldaten des Hinrichtungskommandos – schon das Wort Hinrichtung ist in diesem Zusammenhang irreführend, setzt doch Hinrichtung als Strafvollzugsform eine Straffindung und ein Urteil durch ein wie immer geartetes Gericht voraus: sei es ein ordentliches, ein fliegendes oder ein Standgericht: nichts davon in Draginac – die Mitglieder des Tötungskommandos also führten einen Befehl aus, dessen Verweigerung sie in größte Schwierigkeiten, unter Umständen in Lebensgefahr hätte bringen können. Das gilt natürlich auch für ihre Vorgesetzten, wenn diese gegen die Durchführung des »Führer«-Befehls protestiert hätten. Paul hat später bei seinem Vorgesetzten, als er ab Ende 43 als Regimentsgefechtsschreiber mit dem Regimentsadjutanten, einem besonnenen Hauptmann, zusammenarbeitete, nicht erfahren können, ob einer der durch den »Führer«-Befehl betroffenen Dienstränge bei der vorgesetzten Dienststelle protestiert habe. Der Hauptmann versicherte ihm nur, daß er als damaliger Abteilungsadjutant zusammen mit dem Kommandeur Draginac vor den Erschießungen verlassen habe, nicht aus Protest, sondern weil sie sich außerstande sahen, Zeugen des Verbrechens zu werden, ohne etwas dagegen unternehmen zu können. Die Mitglieder des Tötungspelotons, angenommen nach dem Krieg vor ein Gericht gestellt – so Paul –, hätten gewiß eine Berücksichtigung ihrer Zwangssituation als Abhängige, Befehlsausübende zu erwarten gehabt. Straffrei aber wären sie nicht ausgegangen, denn sie seien Töter, Killer, gewesen.

Tatsächlich hat Paul zu keinem Zeitpunkt nach dem Kriege gehört, daß die Verantwortlichen, die die Befehle, die Geiseln zu erschießen, weitergegeben haben, vor Gericht gestellt worden seien. Draginac hat nicht wie Marzabotto einen Fall Reder[4] zur Folge gehabt.

4 Gemeint ist SS-Sturmbannführer Walter Reder.

Paul hat zu Ende des Krieges einige Ergebnisse schlimmster Greueltaten zu Gesicht bekommen. Sie haben ihn nicht so beeindruckt wie die Geiselerschießungen von Draginac. Sie und ich könnten vermuten, es habe da bei ihm eine gewisse Gewöhnung an das zunehmend Grausame des Krieges gegeben, Draginac sei der Anfang gewesen, der Schuß vorm Bug, der Paul fast umgeworfen hat. Vielleicht. Aber ich meine doch, daß für seine lebenslange seelische Verletztheit durch die Vorgänge von Draginac mitentscheidend gewesen ist, daß die drei Söhne des alten Großvaters vom Hofe in Petlovića mit in die Gruben hineingeschossen wurden, die Onkel des neunjährigen Orest, die Brüder von dessen Mutter, der er, Paul, wahrscheinlich sein Überleben damals in Serbien verdankt. Daß er also von den Gruben in Draginac nicht loskommen sollte, das ist meine Meinung, lag vor allem daran, daß er damals in gewisser Weise Angehörige mit verloren hat, um die er zu trauern hat, weil er ihrem Vater, ihrer Schwester und ihrem Neffen nahegestanden hatte. Was Paul widerfahren ist, hat mit Schuld, auf die Situation dieses Spätherbstes bezogen, im rechtlichen Sinne nichts zu tun. Paul spricht hier von einer Mitwisser- oder Augenzeugenschuld, weil er den Vorgang des Verbrechens mit eigenen Augen gesehen hat. Ich meine, wir sollten es Mitwissertrauer nennen: die Trauer derer, die dabei waren, eine Trauer, die nicht jenen vermittelbar ist, die nicht mit dabeigewesen sind, keine Augenzeugen waren. Und diese zeitlebens anhaltende Trauer läßt sich nicht verdrängen. Verdrängen läßt sich aus dem Zentrum des Menschen nur, was periphär zur Existenz des Menschen steht. Manchmal freilich, wir sollten das nicht bestreiten, hat diese Art Trauer die Qualität von Schuld.

Das wurde mir deutlich in dem Filmstreifen, den ein US-amerikanisches Regiment mit Handkameras von seinem Einzug im April 1945 in das KZ Mauthausen gedreht hat: Bilder, so unvorstellbar gespenstisch, jede menschliche Phantasie übersteigend, daß der Kommandeur der Einheit, ein Oberst, vierzig Jahre später nach seinen Eindrücken von damals befragt, mit Mühe nur die Tränen zurückhalten kann und die Welt anklagt, daß sie ihn in seiner Ohnmacht damals im Stich gelassen habe. (Die Amerikaner fanden in Mauthausen 700 KZ-Leichen vor, wie Holzscheite auf dem Hof gestapelt, 1500 weitere Häftlinge starben nach der Befreiung, weil die Amerikaner nicht in der Lage waren, die vom Tode Gezeichneten entsprechend zu ernähren.)

Solche Vorkommnisse werden von Menschen (sofern sie Menschen sind) nicht vergessen, nicht verdrängt. Die Erschütterung durch sie ist aber nicht übertragbar auf Personen, die Vergleichbares nicht mit eigenen Augen erlebt haben. Deren Erschütterung und Entsetzen durch Berichte und Bilder sind von einer anderen Art Tiefe, sie sind vor allem zeitlich begrenzt. Es gibt, was Schuld und Trauer solcher Art anlangt, keine Übernahmen, keine Lernprozesse von Generation zu Generation. Man darf die Jungen nicht schelten, wenn sie nicht bereit sind, die Trauer der Väter und Großväter mitzutragen. Versuchten sie es zu tun, sie könnten nur simulieren. (Das genau war letztlich das Problem des 43jährigen Österreichers Friedhelm Frischenschlager, als er den SS-Sturmbannführer Reder zu übernehmen hatte, was mißlang).

Georges Chantraine SJ, geboren 1932 in Namur, zunächst Professor am Institut d'Etudes Théologiques in Löwen, lehrt heute in seiner Vaterstadt. Den Beitrag auf Seite 294 übertrug aus dem Französischen Hans Urs v. Balthasar.

Jan Hendrik Walgrave, geboren 1911, Dominikaner, war Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Löwen. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 307 übersetzte aus dem Französischen Hans Urs. v. Balthasar.

Gerhard Ludwig Müller, geboren 1947 in Mainz, Priester seit 1978, hat sich in diesem Sommer an der Universität Freiburg i. Br. mit dem Thema: »Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen« habilitiert.

Anton Emmanuel van Hooff, geboren 1944 in Heerlen (Niederlande), seit 1963 Benediktiner der Abtei St. Benedictusberg (Vaals), ist Dozent für systematische Philosophie und Religionsphilosophie. Redaktionsmitglied der niederländisch-flämischen Communio.

Balthasar Fischer, geboren 1912 in Bitburg (Eifel), von 1950 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1980 Inhaber des Lehrstuhles für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1951 bis 1964 hat er an der gleichen Fakultät einen Lehrauftrag für Homiletik wahrgenommen.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. 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 Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes sind beigefügt ein Prospekt des Bonifatius-Verlages, Paderborn, und zwei Prospekte des Johannes-Verlages, Einsiedeln.

Adrienne von Speyr

Das Allerheiligenbuch

Zwei Halbbände. 508 und 295 Seiten
Band 1: DM 35,–; Band 2: DM 26,–

Das Fischernetz

218 Seiten; DM 19,–

Kreuz und Hölle

Zwei Bände. 423 und 463 Seiten
Jeder Band DM 28,–

Das Wort und die Mystik

Zwei Bände. 296 und 576 Seiten
Band 1: DM 34,–; Band 2: DM 50,–

Johannes Verlag Einsiedeln

Adrienne von Speyr

Geheimnis der Jugend

319 Seiten; DM 19,–

Erde und Himmel

Drei Bände. 488, 498, 373 Seiten
Jeder Band DM 29,–

Ignatiana

447 Seiten; DM 29,–

Theologie der Geschlechter

254 Seiten; DM 25,–

Johannes Verlag Einsiedeln

Wer ist ein Laie?

Von Hans Urs von Balthasar

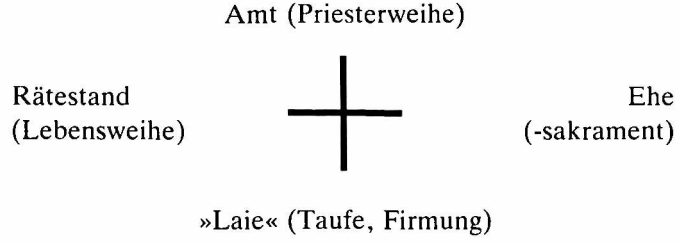
Als eine erste Antwort sagte man gern: jeder Getaufte, durch Christus aus der Profanität in seine heilige Kirche Gerufene, im Sakrament mit ihm Gestorbene und Begrabene (Röm 6,4), mit ihm zu einem neuen himmlischen Leben Auferstandene (Eph 2,6), alle Christen, die zum heiligen Volk *(Laos)* gehören, hätten ein Anrecht auf den Ehrentitel eines Laien: Papst, Bischöfe, Priester so gut wie der in Ehe und weltlichem Beruf lebende Christ. Lange Tradition verbietet uns einen solchen Gebrauch des Wortes, wir müssen alle zum heiligen Laos Gehörigen als Gläubige bezeichnen; das ist die grundlegende und absolute Kategorie, die zugleich besagt, daß alle aufeinanderhin bezogenen möglichen kirchlichen Standorte nur relativ, nämlich im Für- und Miteinander sinnvoll sind. Dies wird schon daran ersichtlich, daß sie alle im Zentrum der Kirche (in Christus) miteinander kommunizieren. Es kann einen »Priesterstand« geben, und trotzdem haben alle Christen am allgemeinen Priestertum (Christi!) Anteil, was (1 Petr 2,9!) keine inhaltslose Phrase ist. Es kann einen »Rätestand« geben, aber alle Christen werden von Paulus ausdrücklich zum gelebten Geist der Räte verpflichtet (1 Kor 7,29–31). Es kann einen »Ehestand« geben, aber Verheiratete wie nicht Verheiratete sind in eine (nicht bloß leibferne) Nachfolge Marias gestellt. Und was schließlich die »eigentlichen Laien« in der Welt angeht, sind sie wie alle Christen »Pilger und Fremdlinge« in dieser Welt (1 Petr 3,11) und haben »ihr Bürgerrecht droben« (Phil 3,20), während doch wieder alle zusammen ihr Stück Welt in jedes Priestertum und hinter jede Klostermauer mitnehmen, »denn sonst müßtet ihr ja aus der Welt herausgehen« (1 Kor 6,10). Wir sind als Gottes *Laos* alle in »der gleichen Gnade« (1 Kor 1,4) und »im gleichen Gericht« (Lk 23,40). Neben diesem Mit- und Ineinander auch das Für-einander; keiner geht in einen Orden für sich, sondern für das Wohl von Kirche und Welt; keiner wird Priester, es sei denn für seine Brüder und Schwestern, keiner übt einen weltlichen Beruf aus, ohne sich um das Heil seiner Mitmenschen zu kümmern, denn »jeder Getaufte ist ein geweihter Seelsorger« (K. Rahner),[1] und jede christliche Familie ist wesenhaft offen zur großen kirchlichen Familie.

Differenzieren wir nun dieses Kirchenbild nach den bereits angedeuteten Lebensformen, so sollten wir uns von vornherein vor einer schlagwortartigen

---

1 Schriften III (1956). Vgl. mein »Christlicher Stand« (Johannesverlag Einsiedeln 1979) S. 309 ff.

Vereinfachung hüten, nämlich die Christen in »Kleriker« (die dann gar noch die »eigentliche Kirche« wären) und »Laien« (die primär als Nichtkleriker und damit nicht selten als untergeordnete Christen zu gelten hätten) einzuteilen. Will man schematisieren (und damit notwendig vereinfachen), so bilden die Hauptstände ein Kreuz:



Sogleich werden Verwandtschaften klar: zwischen Laienstand und Ehestand (obschon nicht jeder Laie verheiratet sein muß), zwischen Priesteramt und Rätestand (da jeder Priester wenigstens Gehorsam und Ehelosigkeit verspricht, und die Ordenspriester und Priester in Säkularinstituten alle drei Räte geloben), zwischen Rätestand und Laienstand (da Orden auch Laienbrüder haben, und die Laien-Säkularinstitute die Besonderheiten beider Stände vereinen). Man könnte selbst zwischen Ehestand und Rätestand eine gewisse Linie herstellen im Witwerstand, dem in der Urkirche sehr genaue Vorschriften und Erwartungen entsprachen (1 Tim 5). Nach dem Vorgesagten könnte auch ein Band zwischen Priestertum und Ehestand darin gesehen werden, daß beide auf eine ganzmenschliche, christliche Fruchtbarkeit ausgerichtet sind, beide im Aufblick zur Einigung Christus-Kirche (Eph 5). Aber diese Affinitäten lassen die Besonderheiten jedes Standes nicht ineinander verschwimmen, und unsere erste Aufgabe wird nun sein, das Kennzeichnende des christlichen »Laien« (die Anführungszeichen müssen bleiben!) herauszustellen. Doch muß jeder Stand sich bewußt bleiben, daß er im kirchlichen Verbund und der entsprechenden Kommunikation mit den andern zu bleiben hat und keine Monopolstellung beanspruchen kann.

Der »Laie«, sofern er sich den andern Ständen gegenüber abgrenzt, ist nicht primär aufgrund seines soziologischen Stehens »in der Welt«, sondern seiner sakramentalen Weihe durch Taufe und Firmung dazu ausersehen und ausgerüstet, die christliche Existenz innerhalb der weltlichen Bereiche, in die er eingebunden ist, zur Geltung zu bringen. Er kann dazu auch ein eigenes Charisma vom Heiligen Geist erhalten haben; Charismen brauchen keineswegs immer auffallend und außergewöhnlich zu sein – Paulus nennt zum Beispiel Almosenspenden, Erbarmen, Gastfreundschaft unter solchen Gaben (Röm 12.8.12) –, sondern die schlichte Eignung, innerhalb seines christlichen Verhaltens in der Welt sich auszuzeichnen. Jeder Christ hat eine

Sendung (das an die Apostel anknüpfende Wort »Apostolat« sollte man nicht unbesehen an dessen Stelle setzen), der »Laie« hat von Christus die Sendung, innerhalb seines Weltbereichs (seiner »Säkularität«, die nicht Profanität ist), in dem er wirken kann, den gelebten Glauben nach Möglichkeit zur Darstellung zu bringen. Er tut dies in Gehorsam zu Christus und im übrigen mit seiner freien Verantwortung, ohne dazu einer eigenen kirchlichen »Weihe« oder auch nur »Beauftragung« zu bedürfen. In einer bestimmten Sicht der Kirche steht er hierin am zentralen Posten: der Rätestand ist dazu da, um für sein Gelingen zu beten und zu opfern, das kirchliche Amt dazu, ihn in seinen mündigen Glauben hinein zu erziehen und darin zu erhalten.[2] Das ist, was den Beruf angeht, heute schwerer als früher, ob der enormen Spezialisierung der Fächer, ihrer Verzahnung auch mit Politischem und Wirtschaftlichem, aber diese Erschwerungen sind um so dringlichere Aufforderungen, die Posten zu halten. Die Erfordernisse, in allen Zweigen der Wissenschaft (man denke nur an Grenzfragen der heutigen Biologie), der Medizin, der Literatur (wo sind heute die christlichen Dichter?), der Kunst (sollen Picasso und Dali das letzte Wort haben?), der Journalistik, der Politik, der Wirtschaft das christliche Element durch das *berufliche Können* hindurch zur Geltung zu bringen, sind dringlicher als je. Der Run vieler junger Katholiken in Richtung »Laientheologie« kann, in solchem Zusammenhang betrachtet, und trotz dem neuen Kanon 119 § 2–3, oft als Flucht und Verrat an der eigenen Aufgabe und als ein verkappter, unbewußter Klerikalismus angesehen werden. Manche Laientheologen wären in einem ähnlichen Sinn als ein *clericus occasionatus* zu bezeichnen, wie im Mittelalter die Frau als ein »mas occasionatus« benannt wurde. Manche, sage ich, und keineswegs alle, da ein guter »Laien«-Lehrer durchaus auch unter anderen das Fach Religion geben kann. »Kirche« wird von manchen mit den Aufgaben des kirchlichen Amtes verwechselt, wie in den (in den meisten Ländern nun glücklich überwundenen) Zeiten der »Katholischen Aktion« die Sendungen der »Laien« durch das Amt organisiert und beaufsichtigt wurden, wobei die Bischöfe und Priester der Meinung waren, sie könnten durch die »Laien« einen verlängerten Arm in die Welt hinein gewinnen, an Orte, wo sie selbst nicht mehr hinlangen konnten. Das wird heute dadurch noch problematischer, als man Priester-Theologen in Gebieten gesetzgeberisch auftreten sieht, in denen nur ein fachlich durchgebildeter »Laie« wirklich Bescheid wissen und bei Mißständen Abhilfe schaffen kann, nämlich in Politik und den so kompliziert gewordenen Gesetzen der Weltwirtschaft. »Den ›Laien‹ steht das Recht zu, daß ihnen in Dingen des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zuerkannt wird, die allen Bürgern zukommt; indem sie von dieser Freiheit Gebrauch machen, sollen sie besorgt

2 ebd.

sein, daß ihr Handeln vom Geist des Evangeliums beseelt sei und daß sie sich« natürlich! »nach der vom kirchlichen Lehramt vorgelegten Doktrin ausrichten, wobei sie sich bloß hüten werden, in Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, die eigene Ansicht als Lehre der Kirche auszugeben« (CIC 227). Man kann an die Schilderungen A. v. Harnacks von der »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten«[3] erinnern: welche Rolle die Beamten, das Heer und besonders die Frauen dabei gespielt haben. Und dies, wie es den »Laien« ziemt, mehr durch die Wirksamkeit des Sauerteigs als durch direkte Bekehrungsversuche, wie sie dem amtlichen Missionar zustehen. »Würden die Laien dieses ihnen scheinbar nur ›beschränkt‹ zugebilligte Feld ihres Apostolats voll ausfüllen, die Welt wäre in einem halben Jahrhundert christlich.«[4]

Während so der »Laien«-Stand in der Kirche in gewisser Hinsicht (und nur in solcher, da alle Stände gemeinsam die Kirche bilden) als der Hauptstand betrachtet werden kann, dem gegenüber Amt und Rätestand mehr »dienend« sich verhalten – das letzte Konzil hat mit seinem »Volks«-Begriff auch in diese Richtung gezielt – treten doch aufgrund der Verzahnungen der kirchlichen Bezüge vielerlei schwer in Begriffe zu fassende Grenzfälle auf. Unvereinbar sind nur (gemäß unserem Schema) die reinen Oppositionen: Das Priesteramt mit dem des hauptamtlich in der Welt engagierten Laien, der Ehestand mit dem auf die Ehe verzichtenden Rätestand. Überall sonst sind Einigungen möglich, wobei doch immer die Frage auftritt, welches Moment dabei das ausschlaggebende ist. Ein klares Beispiel dafür ist der Arbeiterpriester, der durch seine Fabrikarbeit kein »Laie« wird, auch nicht werden will, da ihm sein Mitwirken mit den Arbeitern als das geeignete Mittel erscheint, seinen priesterlichen Dienst wirksamer zu verrichten.

Eine gewisse, aber nicht tiefgehende Problematik kann, trotz der aufgewiesenen Affinität zwischen beiden, die Verbindung von Amt und Rätestand haben. Sie wird vielleicht am sichtbarsten daran, daß der Hauptakzent auf je einer der sich verbindenden Sphären liegen kann. Ein Ordensmann, der zugleich Priester ist – gleichgültig ob er einem prävalent kontemplativen oder aktiven Orden angehört –, hat seinen Stammort im Rätestand; er kann ausnahmsweise Pfarrer einer Gemeinde sein, wird aber für gewöhnlich in einer solchen nur aushelfen. Ein Diözesanpriester dagegen, der (wie in einem Priestersäkularinstitut) die evangelischen Räte ausdrücklich befolgt – wozu jeder nicht verheiratete Christ ohne weiteres das Recht hat –, wird seinen Stammort in der Diözese anerkennen.

---

3 Hinrichs. Leipzig 1903.

4 K. Rahner, l. c. 363.

Ein tiefergehendes Problem entsteht bei der Verbindung von »Laientum« und Rätestand. Zunächst wird der »Laien«-stand hier notwendig vom Ehestand getrennt, da der Rätestand Ehelosigkeit verlangt. Aber auch die andern beiden evangelischen Räte scheinen Beschränkungen am Stand des »Laien« zu fordern, dann nämlich, wenn »Armut« als eigentliche Besitzlosigkeit verstanden und »Gehorsam« mehr oder weniger auch auf den weltlichen Beruf ausgedehnt wird, um den Sinn des Rätestandes in seiner Ganzheit zu wahren. Für den Laienbruder eines kontemplativen oder aktiven Ordens wird die besagte Spannung nicht fühlbar, da sein Stammort eindeutig im Orden liegt. Für die Säkularinstitute von in der Welt arbeitenden Männern und Frauen dagegen bestehen nicht zu umgehende Reibungsflächen, die indes nichts gegen die christliche Fruchtbarkeit einer solchen Lebensform besagen. Kanonistisch ist die Frage klar geregelt: »Das Mitglied eines Säkularinstituts ändert kraft seiner Weihe nicht seine eigene kanonische Stellung als Kleriker oder *Laie* im Volk Gottes, unbeschadet der die Institute geweihten Lebens betreffenden Normen« (CIC 711). Die Mitglieder solcher Institute, die inmitten von andern christlichen und nichtchristlichen Laien in der Welt arbeiten, haben diese juristische Bestimmung durchgesetzt. Dennoch erhält die Bestimmung »Laie« hier eine bestimmte Modifikation, eine Schwankung, die sich praktisch sehr deutlich anzeigt, wenn die Frage gestellt wird, ob die Mitglieder solcher Institute ihren Stammort mehr im »Laien«-Stand oder im Rätestand sehen. Im ersten Fall wird sich die Tendenz durchsetzen, die Räte möglichst zu »vergeistigen« (etwa: Gehorsam weniger einem Obern gegenüber als zu Gott und zur »Situation«, demokratische Beschlußfassungen, Armut mehr als eine »Gesinnung« denn als etwas durch Regeln Bestimmtes), im zweiten Fall wird sich die Gemeinschaft strikter nach dem Rätestand in seiner Reinheit ausrichten. In beiden Fällen, aber mit verschiedener Gewichtung, kann die Frage erhoben werden, ob bei der Bezeichnung »Laie« hier nicht unterschieden werden müßte zwischen dem soziologischen und dem theologischen Gesichtspunkt: »Laien« sind die Mitglieder solcher Institute sicherlich im ersten Sinn, wieweit sie es im zweiten Sinn sein wollen, wird vom innern Selbstverständnis des Instituts und den daraus sich ergebenden Richtlinien abhängig sein. Will man endlich eine Affinität zwischen Priesterstand und »Laien- (und Ehe-)Stand« herstellen, so kann an die Charismen erinnert werden, die beiden zukommen können, ja an die Möglichkeit, auch das Amt als eine Form von Charisma anzusehen (2 Tim 1,6), obwohl beides keinesfalls auf die gleiche Stufe gestellt werden kann. Amt ist Herausnahme aus der Säkularität, in welcher Charismen möglich sind. Diese Herausnahme ist der tiefste Grund, weshalb Priestertum nicht mit säkularem Ehestand zu verbinden ist.

Zum Schluß soll ein Wort der Klärung versucht werden über die 31 Paragraphen, die im neuen Kodex die »Vereine von Gläubigen« betreffen.

Unter den Zwecken solcher Vereine werden (298) aufgezählt: 1. ein Leben höherer Vollkommenheit zu pflegen, 2. den amtlichen Gottesdienst oder die christliche Lehre zu fördern, 3. andere Apostolatszwecke zu verfolgen, nämlich a) Vorhaben zur Evangelisierung, b) zur Ausübung von Werken der Frömmigkeit oder der Caritas, c) Belebung der weltlichen Ordnung mit christlichem Geist. Zudem werden die Gläubigen dazu angehalten, »bevorzugt den Vereinen beizutreten, die von der zuständigen kirchlichen Autorität entweder errichtet oder belobigt oder empfohlen werden«. Ferner werden diese Vereine in öffentliche und private eingeteilt, jenachdem sie von der kirchlichen Autorität (301 § 3) oder von den Gläubigen selbst (299 § 1 bis 2) errichtet werden. Private Vereine werden von der »Kirche« nur anerkannt, wenn ihre Statuten »von der zuständigen Obrigkeit überprüft sind« (299 § 3), wenn sie trotz ihrer »Autonomie« (321) »der Aufsicht der kirchlichen Autorität und deren Leitung unterstehen« (323); sie können sich einen geistlichen Berater wählen, »dieser bedarf jedoch der Bestätigung des Ortsordinarius« (324 § 2), der Verein kann auch »von der zuständigen Autorität aufgelöst werden, wenn seine Tätigkeit zu einem schweren Schaden für die kirchliche Lehre bzw. Disziplin wird oder den Gläubigen zum Ärgernis gereicht« (326 § 1). Betrachtet man die in 298 angeführten Zwecke solcher Vereine, so erscheinen darin spezifisch laikale (ein vollkommeneres Leben, Belebung der weltlichen Ordnung mit christlichem Geist) und spezifisch klerikale (Gottesdienst, Förderung der Lehre, Evangelisierung) vermischt, bei »frommen und karitativen Werken« kann an beide Stände gedacht werden. Nun können wir, wenn es um spezifisch »laikale« Unternehmungen, zum Beispiel einen Verein katholischer Ärzte, Juristen, Journalisten usf. geht, von vornherein alle hier als »öffentlich«, das heißt von der kirchlichen Autorität errichteten Vereine ausschließen (auch wenn sie nicht unter kirchlicher Führung stehen 317,1 und 3), solche wären praktisch Hilfsorgane des Klerus, von dem sie »einen Sendungsauftrag für die Ziele, die sie im Namen der ›Kirche‹ zu verwirklichen haben« (313), erhalten. K. Rahner würde sich nicht scheuen, Personen in solchen Vereinen als im weiteren Sinn zum (ungeweihten) »Klerus« gehörig zu zählen.[5] Etwas anderes ist es natürlich, wenn Laien *gelegentlich* vom Klerus (etwa von einer Bischofssynode) ihrer Kompetenz wegen als Berater beigezogen werden. Es ist aber

5 l. c. 361: »Das Apostolat der Laien ist . . . nicht durch eine eigene Sendung von oben bestimmt«, S. 351: »Eine Partizipation an diesem Apostolat (des Klerus) durch Laien ist unmöglich und schlechthin ein Widerspruch in sich«, weshalb man nicht von »Laienapostolat«, sondern höchstens von »Apostolat der Laien« reden sollte: »Das Apostolat der amtlichen Aussendung . . . ist kein Apostolat des Laien. Wenn er es sich anmaßt oder es wirklich erhält, hört er auf, Laie zu sein, auch wenn es ihm ohne Weihe, aber dauernd, standesmäßig übertragen wird.«

beachtenswert, daß bei den abschließenden Bestimmungen (327) den Laien ans Herz gelegt wird, unter den genannten Vereinen »jene besonders zu schätzen, die die Ordnung der weltlichen Verhältnisse mit christlichem Geist beleben wollen«, jene also, von denen wir feststellten, daß sie dem »laikalen« Auftrag am klarsten entgegenkommen. Man wird aber heute, im Gegenzug zu Vereinnahmungen der Laien durch den Klerus, auch vor dem Umgekehrten sich in acht zu nehmen haben: vor der Vereinnahmung von Klerikern durch angeblich autonome »Basisgemeinden«, die, von Laien geleitet, den Geistlichen nur zu gelegentlichen Hilfsdiensten beiziehen.

Das Apostolat der Laien

Von Lucjan Balter SAC

Über »Laien« spricht man viel in diesem Heft. Darum wird es genügen, wenn sich diese Untersuchung zum »Apostolat der Laien« auf den ersten der beiden Begriffe konzentriert. Das II. Vatikanische Konzil versteht unter »Apostolat« jene Tätigkeit des mystischen Leibes Christi, die darauf gerichtet ist, durch die Verbreitung des Reiches Christi in der ganzen Welt alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig zu machen, und durch diese Menschen die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hinzuordnen (vgl. *Apostolicam actuositatem,* AA 2). In einem solchen Verständnis ist das Ziel des Apostolates eindeutig: es geht um eine echte Teilhabe aller Menschen am Erlösungswerk Christi, um die Erneuerung der ganzen Schöpfungswirklichkeit in Christus und um die tatsächliche Verwirklichung des Reiches Gottes auf der ganzen Erde. Auch wenn es um die Träger des Apostolates geht, gibt es in den Konzilstexten keine Unklarheiten: die Kirche verwirklicht es »auf verschiedene Weise durch alle ihre Glieder; denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat« (AA 2).

Die Einheit der Mission der Kirche hebt aber die selbstverständliche Verschiedenheit der Dienstleitungen und Tätigkeiten in dem mystischen Organismus nicht auf: nicht alle gehen in der Kirche denselben Weg (vgl. *Lumen Gentium,* LG 32). Anders gestaltet sich das Apostolat der geweihten Amtsträger und anders das der gläubigen Laien, obwohl seine fundamentalen Inhalte in beiden Fällen dieselben sind.

Um die heutige Lehre der Kirche über das Apostolat aufzuzeigen, möchten wir

1. zunächst die Lehre und Praxis des Apostolates vor dem II. Vatikanischen Konzil darstellen,
2. auf den Einfluß gewisser Inspirationen aus dem 19. Jahrhundert hinweisen, die vom II. Vatikanum aufgenommen wurden, und
3. die authentische Interpretation des Apostolates gemäß den Dokumenten des II. Vatikanums hervorheben.

1. Das Verständnis des Apostolates vor dem II. Vatikanum

Theologisch gesehen hängt der Begriff »Apostolat« von zwei aufeinander bezogenen Wirklichkeiten ab, nämlich vom Verständnis von »Kirche« und »Erlösung«. Der jeweilige Begriff von der Wirklichkeit der Kirche sowie das Konzept von der Erlösung beeinflußten im Laufe der Jahrhunderte entscheidend auch das theologische Verständnis des Apostolates.

Begriff des Apostolates im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert herrschte in der Kirche noch das mittelalterliche hierarchische Organisationsmodell der Kirche, das bis zum II. Vatikanischen Konzil dauerte. Man verstand die Kirche weitgehend als eine Gesellschaft, die nach dem Bild eines weltlichen Staates geformt war. Sie übersteigerte zuweilen dieses Bild aufgrund ihrer göttlichen Provenienz. In dieser Schau bestand die Kirche aus Oberen und Untergebenen, aus der Hierarchie und den Laien. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen war im ganzen ziemlich deutlich, was man eben in dieser Zeit mit dem spezifischen Erlösungsverständnis begründete. Gemäß der neuplatonischen Auffassung von der von oben nach unten wirkenden Erlösung gingen alle Wohltaten von Gott in die Niederungen dieser Welt durch jene Gewalt, die, wie man sagte, von Gott ausging. Die von Christus eingesetzte kirchliche Hierarchie war in dieser Konzeption die einzige Übermittlerin der Erlösung, die in Christus ihre Quelle hatte. Nur die Hierarchie hatte die aktive Teilnahme an dem heilbringenden Werk Gottes, während die Laien passive Empfänger jener Wohltaten sein konnten, die in Gott ihren Ursprung hatten und durch die Vermittlung dieser Hierarchie ihnen gegeben wurden.

Die Hierarchie, und ausschließlich sie, war die lehrende Kirche; die Laien wie auch der niedere Klerus – Diakone und Priester – bildeten nur die hörende Kirche: wenn sie ihrerseits den anderen das Wort Gottes verkündeten, taten sie es aufgrund einer besonderen Ermächtigung, nämlich der *Missio canonica* von seiten des Ortsbischofs.[1] Die Hierarchie, aber nur jene des höheren Grades, hatte nicht nur das Recht, das Volk zu leiten, sondern es auch zu heiligen, und nur ihr wurde die Unfehlbarkeit im Lehren zugesprochen; die anderen Glieder der Kirche erfreuten sich, wie dies im Laufe der Zeit formuliert wurde, der Unfehlbarkeit des Glaubens.

Es ist also nicht zu verwundern, daß das Apostolat einzig als Sache der höheren kirchlichen Hierarchie angesehen wurde. Der wahre apostolische Mann *(vir apostolicus)*, war nur der »sichtbare Stellvertreter Christi« – wie man ihn in dieser Zeit vornehmlich bezeichnete, also der Papst.[2] Es ist auch selbstverständlich, daß in dieser Perspektive jeder Gedanke über die Verantwortlichkeit der Laien für die Kirche und über deren Apostolat einen spontanen Widerspruch erwecken mußte.

---

1 Dieser Unterschied wurde besonders in der Liturgie sichtbar, wenn z. B. ein Priester in der Anwesenheit des Bischofs das Wort Gottes verkündigte. Der Priester, der vor der Predigt um den Segen des Bischofs bat, bekam von diesem die Stola, das Zeichen der Jurisdiktion, aufgelegt. Auch gab es im Meßbuch eigene Formulare für heilige Bischöfe, während die Priester unter die Bekenner eingereiht waren.

2 Vgl. Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat. Paris 1964, S. 19 f.; E. Weron SAC, Laikat i apostolswo (Laien und Apostolat). Paris 1973, S. 9 ff.

Pallotti und Newman als Vorkämpfer des Laienapostolates

Einer der großen Pioniere auf dem Gebiet des neueren Apostolatsverständnisses ist zweifellos der hl. Vinzenz Pallotti (1795–1850).[3] In seiner Größe liegt aber auch – wie oft bei den Trägern eines besonderen Charismas – seine eigentümliche Tragik: er sah jene »Zeichen der Zeit«, die erst ein Jahrhundert später von der Gesamtkirche verstanden wurden, als er die apostolische Verantwortung aller Gläubigen klar aufzeigte. Das war eine gewaltige Überraschung seiner Zeitgenossen, die allgemein weder verstanden noch wohlwollend aufgenommen wurde. Man muß feststellen, daß Vinzenz Pallotti in kirchlichen Kreisen keine besondere Popularität gewann. Seine Idee vom universalen Apostolat wäre sicher ganz abgelehnt worden, wenn nicht Papst Pius IX. den Heiligen persönlich gekannt und unterstützt hätte. Auch die Geschichte des Werkes vom Katholischen Apostolat, das Pallotti ins Leben rief, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß seine Ideen nicht verstanden wurden. Daher war auch das Geschick des »Katholischen Apostolates« nach dem Tod des Gründers ganz ungewiß.[4]

Eines der ersten »Opfer« von Pallottis Idee war – so kann man sagen – J. H. Newman. Dieser große Denker, der in seinem Leben nur die Wahrheit suchte, schrieb – schon sehr früh –, daß man in den Sachen der katholischen Doktrin die Gläubigen zu Rate ziehen solle.[5] Er schrieb u. a. unter Bezugnahme auf mehrere Zeugnisse der Tradition und auf die Autorität neuerer Theologen, daß die Gläubigen in ihrer Ganzheit eines der Zeugnisse der Existenz der Tradition einer geoffenbarten Lehre bilden, und daß »ihr Konsens in der christlichen Gemeinschaft die Stimme der unfehlbaren Kirche ist«, weil kein anderer als der fromme Mensch diesen zuverlässigen Instinkt hat, der sich offenbart in dem Erkennen von Geheimnissen, durch deren Vermittlung der Heilige Geist in die Kirche mit seiner Gnade eindringt. Dieser Instinkt lehne ganz zweifellos alles ab, was der Lehre der Kirche fremd sei. Die gemeinsame Zustimmung der Gläubigen habe ein großes Gewicht auch bei sehr gelehrten Theologen.[6]

Newman faßte in seinem Artikel das Problem des Laienapostolates nicht direkt an, berührte aber eine sehr wichtige Problematik, die die Grundlage

---

3 Vgl. Francesco Amoroso SAC, San Vincenzo Pallotti Romano, Roma 1962; J. Frank SAC, Vinzenz Pallotti, Bd. I–II. Friedberg bei Augsburg 1952–1963; Heinrich Schulte SAC, Das Werk des katholischen Apostolates. Limburg 1966–1967.

4 Schon im Jahre 1854 hat man die Bezeichnung »Die Gesellschaft des Katholischen Apostolates« in »Pia Societas Missionum« geändert.

5 On Consulting the faithful in matters of doctrine, The Rambler, Bd. II, Col. II, July 1858, S. 198–230.

6 Zitiert nach: J. Guitton, L'Eglise et les laics. Paris/Brüssel 1963.

des gesamten Laienapostolates ist, nämlich die Verantwortung der Christen für die Kirche als ganze und ihre Rolle im kirchlichen Leben. Er berief sich auch niemals auf die Autorität des Förderers der Idee des Apostolates in der Kirche, Vinzenz Pallotti, obwohl er ihn während seines Aufenthaltes in Rom persönlich kennengelernt hatte.[7] Er zitierte vielmehr häufig das Werk des römischen Jesuiten J. Perrone[8], mit dem er in ständigem Kontakt stand. Trotzdem hat der Newman-Artikel, der acht Jahre nach dem Tode Vinzenz Pallottis veröffentlicht wurde, scharfe Kritik von kirchlicher Seite hervorgerufen. Man warf ihm vor, der fehlbare Teil der Kirche könne die Unfehlbaren führen, was auf keine Weise anzunehmen sei.[9] Man hat J. H. Newman zu einem der »gefährlichsten Menschen Englands« erklärt, denn er könnte die Laien gegen die kirchliche Hierarchie wenden. Man war der Meinung, daß, wenn man die Laienchristen in der Kirche nicht rechtzeitig abbremse, »sie die katholische Kirche beherrschen (werden) und sie leiten wollen anstatt des Heiligen Stuhles und des Episkopates«.[10] Die Situation J. H. Newmans blieb kritisch bis zu dem Augenblick, als ihn Papst Leo XIII. auf Bitten vieler Laien zum Kardinal ernannte.

Die Apostolatsidee J. Perrones

Wer weiß, ob nicht das Buch J. Perrones, das dem Apostolat gewidmet ist und in der Zeit, in der J. H. Newman die größten Schwierigkeiten hatte, herausgegeben wurde, als Hilfe für J. H. Newman gedacht war?[11] Perrone schrieb offensichtlich aus der Perspektive des damaligen Kirchenverständnisses; er äußerte aber viele neue Gedanken, die fast im Wortlaut mit den Texten des II. Vatikanischen Konzils übereinstimmen. »Das katholische Apostolat«, stellt er fest, »ist die Fortsetzung auf der Erde des menschgewordenen Gottes

---

7 In den Jahren 1846–47 studierte J. H. Newman katholische Theologie in Rom. Er bereitete sich in dieser Weise vor, um als ehemaliger anglikanischer Pastor die Priesterweihe zu empfangen. V. Pallotti war in dieser Zeit Spiritual und Beichtvater im Römischen Seminar. In den Briefen, die Pallotti an Pater Melia nach London schrieb, erwähnte er, daß er der Beichtvater der englischen Konvertiten sei. Später, in den Briefen nach 1848, empfiehlt V. Pallotti P. Melia Personen wie W. Faber, J. Newman und andere. Diese kleinen Erwähnungen und die Aussage Newmans während des Informationsprozesses V. Pallottis (vgl. Archiv des Generalates SAC) können hier von großer Bedeutung sein.

8 Vgl. J. Perrone SJ, De immaculato B. Mariae Virginis conceptu. Romae 1847.

9 J. Guitton, L'Eglise et les laics. Polnische Übersetzung: Kośció wspóczesny. Warszawa 1965, S. 24.

10 Ebd. S. 13; Dieser Satz kommt von Msgr. Talbot, Berater von Papst Pius IX., den er in einem Brief an Erzbischof Manning schrieb.

11 Vgl. J. Perrone, L'Apostolato cattolico e il proselitismo protestante ossia L'opera di Dio el'opera dell'uomo. Genua 1862.

Jesus Christus, der in den Gesandten weiterlebt und den Menschen in ihrer irdischen Pilgerschaft zur Ewigkeit hilft.«[12] Um das Apostolat von seiner Natur her und in seinem Ziel zu verstehen, müsse man die Tatsache der Erbsünde und der Erlösung durch Jesus Christus berücksichtigen: die Rehabilitierung des durch die Sünde gefallenen Menschen und seine Hinführung zur Erkenntnis und zur Liebe Gottes durch und in Jesus Christus bilden das Fundament des katholischen Apostolates. Das Apostolat ist also von seiner Natur her Werk Gottes, der in seiner unbegreiflichen Liebe und Güte den sündigen Menschen, jeden Menschen erlösen wolle. Denn das Apostolat könne nichts anderes bedeuten als die »lebendige Wirkung der Liebe Gottes, der universalen Liebe; denn sie bezieht sich auf alle Menschen, der ewigen Liebe, sie dauert unendlich fort, der wirksamen Liebe; sie gebiert die Früchte für das ewige Leben und gibt auch die Kräfte für das Leben in dieser Welt, die Liebe, die auf alle mögliche Weise die Welt erleuchtet und bereichert.«[13]

Der gütige Gott verwirklicht jedoch sein großes Werk der Barmherzigkeit nicht allein. Er wählt Mitarbeiter aus, die er als Werkzeuge in der Durchführung seiner Pläne sendet. Gott erfüllt sie mit seinem Geist, gibt ihnen Kraft, Macht und Gaben, also Charismen, und auch die Mittel, die notwendig und angebracht sind für die Verwirklichung des apostolischen Zieles.[14] Die Apostel sind die Helfer Gottes, Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Die Mitarbeiter Christi waren sich dieser Tatsache ganz bewußt. Und wenn sie sich selbst so betrachteten; gaben sie zum Ausdruck, daß Gott selber durch sie sprach und wirkte, daß Gott sie mit seiner Kraft erfüllte und ihnen Geduld und Demut gab, die in ihrer apostolischen Arbeit so notwendig sind. Die apostolische Tätigkeit würde keinen Sinn haben, wenn sie nur zu rein menschlichen Zielen durchgeführt würde und wenn sie nur menschliches Werk wäre.[15] Das Apostolat als solches schöpft seine Kraft und Wirksamkeit von Gott und ist die Verwirklichung des verborgenen Erlösungsplanes Gottes, den Gott durch gerufene Menschen in die Tat umsetzt. Wenn also das katholische Apostolat letzten Endes »die Fortsetzung des Apostolates des göttlichen Erlösers ist, der durch den Vater zur Heiligung der Welt gesandt wurde«, dann könnte man infolgedessen sagen, daß die Kirche Jesu Christi »ewiges und universales Apostolat« sei.[16] Jesus Christus hat nämlich die Kirche mit vielfältigen Gaben des Geistes, besonders mit Liebe, Demut, Sanftmut, Geduld und Opfer ausgestattet: die Kirche kontinuiert das Erlö-

12 Ebd., S. 15.

13 Ebd.

14 Vgl. ebd. S. 11 ff., 37 ff.

15 Vgl. ebd. S. 16 ff., 164 ff.

16 Ebd. S. 15.

sungswerk der Welt, sie hält die geoffenbarte Wahrheit unverfälscht aufrecht und verkündet sie der ganzen Welt. Die Kirche führt den Menschen zur Erlösung. In dieser Weise werden die am meisten charakteristischen Merkmale der Kirche wie Einheit, Universalität, Heiligkeit und Fruchtbarkeit auch zu Attributen des Apostolates.

Gemäß dem Geist der Zeit betont Perrone die besondere Rolle des Papstes und des Heiligen Stuhles sowie die spezifische Bedeutung der Hierarchie in der Kirche und im Apostolat: Der Heilige Stuhl ist das Haupt und das Herz der Kirche, sowie auch das »Zentrum des katholischen Apostolates«[17], wohingegen der sichtbare Vertreter Christi auf der Erde – der Papst – in Christi Namen das gesamte Apostolat leitet: er sendet nämlich die apostolischen Männer in die ganze Welt, er gibt ihnen die notwendige Gewalt und gewisse Rechte, er regiert sie und er stützt sie in ihrer Arbeit.[18] Die kirchliche Hierarchie wacht über das Apostolat und führt es in der Praxis aus. Sie bekommt ihren Auftrag vom Papst.[19]

Trotz dieser scheinbaren Einschränkung des Apostolates auf die Hierarchie spricht Perrone auch von der unersetzlichen Rolle und Funktion der Laien im Apostolat der Kirche. Die Laienchristen sollen die Welt von innen her mit dem Geiste des Evangeliums durchdringen.[20]

Beziehungen zwischen Pallotti und Perrone

Schon Newman bemerkte in seinem oben erwähnten Artikel, daß Perrone eine offensichtliche Entwicklung erlebte; es war nämlich in seinem Handbuch »Praelectiones Theologicae« aus dem Jahre 1842 noch nichts über das Thema Laienapostolat gesagt worden; aber fünf Jahre später (als Newman in Rom studierte), war die Rolle der Laien in der Kirche schon stark akzentuiert. Es ist bekannt, daß Perrone persönliche Beziehungen zu Pallotti gehabt hat und ihn sehr schätzte.[21] Man kann also vermuten, daß Perrone über Pallottis Einfluß und durch Gespräche mit ihm die große Rolle des Laien in Kirche und Apostolat entdeckt hat. Auch die Beschreibung des Apostolates als »das Werk der Barmherzigkeit Gottes, das *alle* Zeiten, *alle* Orte, *alle* Menschen

17 Ebd. S. 542.

18 Ebd. S. 544 ff.

19 Vgl. ebd. S. 569.

20 Vgl. ebd., S. 88 ff., 569 ff.

21 P. C. Orlandi sagt in seinem Tagebuch, daß er in das neu entstehende Werk V. Pallottis auf den Rat seines Spirituals eintrat. Der Spiritual in dieser Zeit war J. Perrone, der ihn zum Vertrauen auf die Worte und auf die Heiligkeit des Dieners Gottes ermunterte. Vgl. J. Weidner SAC, Autobiographicae Caroli M. Orlandi notitiae. In: Acta SAC 2/1951–54/590.

auf der Erde umfaßt«[22], scheint deutlich die starke Verwandtschaft, wenn nicht sogar die direkte Abhängigkeit Perrones von Pallotti zu zeigen. Man kann also annehmen, daß Perrone als der bekannte römische Theologe zur Popularisierung der Idee Pallottis und zu ihrer Anerkennung durch das II. Vatikanische Konzil beigetragen hat.

2. Die Anerkennung der Idee vom Laienapostolat durch das II. Vatikanum

Die Kirche als allumfassendes Heilssakrament

Das II. Vatikanische Konzil schätzt nicht nur die Laien neu ein und sagt offiziell, daß sie als solche zusammen mit der Hierarchie das eine große Volk Gottes bilden, sondern es betont gleichzeitig, daß die Hierarchie als solche dienen muß. Das führt zu einem anderen Modell der Kirche, die »das allumfassende Heilssakrament« (LG 48) ist.

Das Konzil erörtert aufs neue auch das Problem der Erlösung. Es bemüht sich, den Grundsatz »Extra Ecclesiam nulla salus« tiefer zu deuten, indem es die Kirche »das Sakrament, das Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) nennt. Dieser Grundsatz bringt eine neue inhaltliche Bedeutung mit sich, weil das Konzil das Verständnis von der Erlösung in zwei Punkten bedeutend modifiziert:

1. Vor dem Konzil wurde die Erlösung in der Theologie mehr vom Objekt her verstanden als das Ankommen beim gewünschten Ziel (z. B. zur beglükkenden Anschauung Gottes).[23] Das II. Vatikanische Konzil stellt dagegen die Erlösung mehr dynamisch-existentiell dar, indem es sagt, daß die Erlösung eine Hinwendung des Menschen zu Gott, die Entwicklung des göttlichen Lebens im Menschen und die Vereinigung mit Gott in Tod und Auferstehung Christi sei.[24] Das Heil beginnt gemäß dem Konzil schon hier auf der Erde und erlangt seine ganze Fülle in der Ewigkeit. Weil aber das irdische Anliegen des Menschen zu Gott immer lückenhaft und durch die Sünde gefährdet ist, kann das Heil in der Fülle erst in dem zukünftigen Leben realisiert werden, dann nämlich, wenn der leibliche Tod besiegt wird und wenn »dem Menschen sein Heil (. . .) vom allmächtigen und barmherzigen Erlöser wiedergeschenkt wird« *(Gaudium et spes,* GS 18).

---

22 J. Perrone, ebd., S. 11.

23 Vgl. H. Nys, Le salut sans l'Evangile. Paris 1966, S. 103 ff.; Y. Congar, Un peuple messianique. Paris 1975, S. 145 ff.

24 Vgl. X Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi. Roma 1967, S. 444 ff.

2. In der vorkonziliaren Theologie herrschte ein Verständnis der Erlösung vor, die durch die Hierarchie verwirklicht wird: Die Erlösung, die Gott dem Menschen schenkt, kommt zu den Gläubigen nur durch die Hierarchie, deren Mitglieder, jeder an seinem Platz in der Kirche, die »Weitergebenden« des Heiles waren, während die Laien nur »Empfänger« des Heils sein konnten.[25] Das Konzil hat diese, man kann sagen »klerikale Heilskonzeption« überwunden, indem es die tiefere Bedeutung der Taufe betont hat: Die Taufe vereinigt den Menschen mit dem Tode Christi und tötet deswegen den Tod der Sünde. Sie verbindet ihn auch mit der Auferstehung Christi und gibt ihm die Fülle des Gotteslebens, das durch die Sünde getötet war. Der Christ, »gleichförmig geworden dem Bilde des Sohnes«, also ontologisch assimiliert durch Christus, hat aufgrund der »Erstlingsgaben des Geistes« (Röm 8,23), die er in diesem Sakrament empfangen hat, die faktische Möglichkeit, in seinem täglichen Leben Christus gleichförmig zu sein. Das Heil, an dem er realen Anteil hat, soll und muß in ihm fruchtbar werden. Denn der Getaufte, der durch die Taufe mit dem österlichen Geheimnis verbunden und durch die Kraft dieses Sakramentes »dem Tod Christi gleichgestaltet ist«, wird »durch die Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegengehen« (GS 22).

Es geht aber nicht nur um das persönliche Heil der Getauften. Die Taufe zieht den Menschen in die dreifache Dimension des Lebens und Dienstes Christi hinein: in die priesterliche, königliche und prophetische Funktion, und zwar zu dem Zweck, daß jeder Christ der lebendige Teil des Heilssakramentes sein kann, das die Kirche Christi ist: »Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu (. . .) einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. So sollen die Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen; überall auf Erden soll sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist« (LG 10).[26]

Diese grundsätzlichen Ausführungen des Konzils über die Erlösung sind dann der Ausgangspunkt, über die verschiedenen Gruppen in der Kirche und ihrer Relation zur Kirche als dem universalen Heilssakrament zu sprechen.

---

25 Vgl. A. Manaranche, Quel salut? Paris 1969, S. 189 ff.

26 Vgl. P. L. Balter SAC: Posoborowe spojrzenie na kaplaństwo katolickie (Das katholische Priestertum im nachkonziliaren Verständnis). In: Homo Dei 40/1971/9–20; ders.: Kapańska godność Maryi (Die Priesterliche Würde Mariens). In: Studia teologiczno-dogmatyczne, Bd. II. Warszawa 1979; S. 7–183; ders.: Kaplaństwo Ludu Bozego (Das Priestertum des Volkes Gottes). Warszawa 1982, S. 27 ff., 157 ff., 181 ff.

Das Konzil erörtert die Probleme der Zugehörigkeit zum Volk Gottes in folgenden Kreisen: katholische Christen und Katechumenen, nichtkatholische Christen, Juden, Muslimen sowie Mitglieder anderer Religionen.[27] Es wird dabei der geistige Charakter der Bindung sehr stark betont. Darüber hinaus unterstreicht das Konzil, das die göttliche Vorsehung das, was zum Heil notwendig ist, auch denen nicht verweigert, die »ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahren bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe« (LG 16).

Kirche und Welt

Besondere Aufmerksamkeit muß in dieser Betrachtung der Änderung der Haltung der Kirche gegenüber der Welt gewidmet werden. Wenn sich früher die Kirche – getreu einigen Worten Christi – in ihrer grundsätzlichen Einstellung eher von der Welt fernhielt, so wies das II. Vatikanische Konzil unter Berufung auf andere Worte Christi auf die wichtige Rolle und positive Bedeutung der Gegenwart der Kirche in der Welt hin (vgl. Joh 3,16–17; Mt 16,15 ff.). Dazu hat die Theologie der irdischen Wirklichkeiten bedeutend beigetragen. Die Kirche, die in ihrem Wesen gleichzeitig »sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft« ist, geht den »Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen Sauerteig und Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft« (GS 40). Die Kirche ist als Werkzeug der Erlösung für alle Menschen in die ganze Welt gesandt, damit sie das Licht der Welt und das Salz der Erde werde (vgl. LG 9). Diese Heilssendung der Kirche verpflichtet das ganze Volk Gottes und jedes einzelne Glied zum Wirken, damit die Kirche auch tatsächlich ihre Berufung des »allumfassenden Heilssakramentes« verwirkliche. Daher sollen alle Söhne und Töchter der Kirche nicht nur an der Entfaltung und an dem Wachstum des Leibes Christi mitwirken, sondern auch »ein lebendiges Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Welt besitzen, eine wahrhaft katholische Gesinnung in sich hegen und ihre Kräfte für das Werk der Evangelisierung einsetzen« *(Ad gentes,* AG 36).

Das Konzil empfiehlt den Christen nicht, sich von der Welt zu sehr fernzuhalten, rät aber auch nicht zu einem gänzlichen Engagement in Sachen

27 Vgl. LG 14–16.

»Welt«. Das eine wie das andere Extrem wäre gleich falsch. Deswegen fordert das Konzil die Christen auf, »nach treuer Erfüllung ihrer irdischen Pflichten zu streben, und dies im Geist des Evangeliums«. Die Spaltung zwischen Glauben und Alltagsleben, die sich in der Überzeugung ausdrückt, die irdischen Sachen seien dem religiösen Leben fremd, und das religiöse Leben solle auf den Bereich des Kultes und auf die Erfüllung der moralischen Verpflichtungen beschränkt werden, gehört nach der Lehre des Konzils »zu den schweren Verirrungen unserer Zeit« (GS 43). Das Konzil weist darauf hin, daß die Kirche und die Welt in einem gegenseitigen Güteraustausch stehen: Die Kirche gibt der Welt vor allem die übernatürlichen Güter, profitiert aber gleichzeitig von den Werten der Welt. Diese Wechselbeziehung darf jedoch in keiner Weise die fundamentale Sendung der Kirche antasten, denn die Kirche strebt nach dem einen Ziel, »nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heils der ganzen Menschheit« (GS 45).

Die Kirche als Leib Christi

Da die Kirche »allumfassendes Heilssakrament« ist, wird in gewissem Grade auch ihre innere Struktur darin bestimmt. Die Kirche ist nach der Lehre des Konzils das »Volk Gottes« und der »Leib Christi« (LG 7 ff.). Sie besteht aus vielen verschiedenen Gliedern, die durch den einen Geist vereint sind. Man muß jedoch sagen, daß das Bild der Kirche als Leib Christi, so wie es in den Texten des II. Vatikanischen Konzils dargestellt wird, bedeutend anders ist als der Begriff der Kirche, den das I. Vatikanische Konzil aufzeigte. Denn bei der Definierung der Kirche als »mystischer Leib« auf dem I. Vatikanum dachte man damals – gemäß dem Geist der Zeit – noch nicht an die Gleichheit aller Glieder und an ihre gemeinsame Verantwortung für die Kirche. Im Vordergrund stand damals die Differenzierung der Glieder, die Unterordnung der einen unter die anderen.

Das II. Vatikanische Konzil will nicht die hierarchische Struktur der Kirche verwerfen. Wenn es jedoch vom mystischen Leib Christi spricht, so ist die fundamentale Gleichheit aller Glieder der Kirche stark betont: »Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ›Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‹ (Eph 4,5); gemeinsam ist die Würde der Glieder aus der Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Vollkommenheit, ein einziges ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht« (LG 32). Ausnahmslos alle haben auch diesen übernatürlichen Glaubenssinn, von dem schon J. H. Newman schrieb und durch den das ganze Volk Gottes unter der

Leitung des Lehramtes den einmal empfangenen Glauben unverlierbar festhält (vgl. LG 12).

Wenn man dennoch gewisse Unterschiede in der Kirche feststellt, dann deswegen, weil nicht alle »den gleichen Weg gehen« und »einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit, in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Den Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi« (LG 32).

Diese Gleichheit aller Glieder der Kirche und ihre gemeinsame Verantwortung für sie ist das Fundament des universalen Apostolates, das die Teilnahme an der Heilssendung der Kirche bedeutet, zu dem der Herr alle durch die Taufe und Firmung bestellt (vgl. LG 33). Die Seele des gesamten Apostolates der Kirche ist die Liebe, die Gott selbst durch die Sakramente mitteilt und nährt.[28] In der Kraft dieser Liebe sollen alle Christen mit ihrem Wesen und Leben Christus transparent machen. Sie sollen zugleich Zeugen und lebendige Werkzeuge der Sendung der Kirche werden und sie »an jenen Stellen und Verhältnissen anwesend und wirksam machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann« (LG 33).

Alle Gläubigen können außerdem »zur unmittelbaren Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden«, denn ihre Eingliederung in das königliche Priestertum befähigt sie dazu, »von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen« (LG 33). Alle Glieder der Kirche sind also verpflichtet, die Sorge für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden zu tragen.

3. Die Kirche als apostolische Gemeinschaft

Begründung, Ziel und Träger des Apostolates

Das Konzil betont, daß das Apostolat seine Begründung in der christlichen Berufung selbst hat. Deswegen bleibt es ein immerwährendes Element in der Kirche.[29] Wie bereits gesagt, kann die Kirche selbst aufgrund ihrer Natur als

28 Vgl. LG 33.

29 Vgl. AA 1–2.

eine »apostolische Gemeinschaft« bezeichnet werden. Sie verwirklicht ihr Apostolat auf verschiedene Weise, jedoch »jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf dieses Ziel ausgerichtet ist, wird Apostolat genannt« *(Apostolicam actuositatem,* AA 2).

Im Licht einer solchen Begründung des Apostolates und seiner Zielsetzung weist das Konzil auf die Berufung aller Christgläubigen zum Apostolat hin: auf die Hierarchie und die Laien, die geistlichen Gemeinschaften des aktiven und kontemplativen Lebens, die christlichen Familien, die Alten, die Jungen und Alleinstehenden. Die Träger des Apostolates sind alle Christen gleichermaßen, wenn es in der Praxis auch auf verschiedene Weise vollzogen wird.

Fruchtbarkeit und Höhepunkt des Apostolates

Die Fruchtbarkeit und Wirkungskraft des Apostolates hängt vom Grad der lebendigen Vereinigung mit Christus ab; je inniger der Einzelne mit Jesus vereinigt bleibt, je tiefer sein geistliches Leben ist, desto intensiver ist seine Teilnahme am Aufbau des Leibes Christi, der Kirche.[30]

Man kann also sagen, daß der Grad der persönlichen Heiligkeit das Maß der apostolischen Fruchtbarkeit ist.

Es existiert selbstverständlich eine gewisse Stufung der apostolischen Werke (und Mittel), obwohl alles apostolische Wirken »seinen Ursprung und seine Kraft von der Liebe herleiten« muß: An erster Stelle werden jene apostolischen Werke genannt, die aus Liebe zu Gott und dem Nächsten vorgenommen werden. Sie sind schon »ihrer Natur nach geeignet, die Liebe lebendig zum Ausdruck zu bringen« (AA 8). Deswegen stehen in der Kirche besonders diese Aktivitäten in Ehren, die den Sinn für die Armen und Kranken und die sog. caritativen Werke, die gegenseitige Hilfe zur Erleichterung der menschlichen Nöte zum Gegenstand des apostolischen Wirkens haben (vgl. AA 8).

Man kann auch sagen, daß das Apostolat im Grunde nichts anderes bedeutet als die Aktualisierung des priesterlichen Amtes des Christen, die in der Hingabe ihrer selbst als Opfer für die anderen zum Ausdruck kommt. Von der Intensität der Verwirklichung dieses königlichen Priestertums hängt nicht nur die Stufe der persönlichen Heiligkeit, sondern auch die Wirkungskraft jeder apostolischen Tätigkeit des konkreten Menschen ab. Das II. Vatikanum sagt deutlich, daß das gesamte menschliche Leben, die verschiedenen Tätigkeiten wie Gebet, Arbeit, Lasten des Lebens und das Leiden geistige

30 Vgl. P. R. Forycki SAC: Apostolskie powolanie Ludu Bozego (Die Berufung des Volkes Gottes zum Apostolat). In: Powolanie do apostolstwa (Berufung zum Apostolat, hrsg. P. L. Balter SAC). Poznań 1975, S. 144–156.

Opfer durch Jesus Christus sein können und sollen (vgl. 1 Petr 2,5; LG 34). Diese Opfer, vereint mit dem Opfer Jesu Christi, werden Gott dem Vater durch die Hände des Priesters (vgl. SC 48) in der liturgischen Feier dargebracht. Deshalb wird »die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« *(Sacrosanctum concilium,* SC 10) und die Eucharistie, die in der Mitte aller liturgischen Feier steht, zugleich auch als »Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation« *(Presbyterorum ordinis,* PO 5) bezeichnet. Das Apostolat muß also im Licht der Liturgischen Feier betrachtet werden, denn »die apostolische Arbeit ist darauf hingeordnet, daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen« (SC 10). Die Eucharistie enthält nämlich »das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst«, der »durch sein Fleisch, das durch den Heiligen Geist lebt und Leben schafft«, den Menschen das wahre Leben spendet; »so werden sie ermuntert und angeleitet, sich selbst, ihre Arbeiten und die ganze Schöpfung mit ihm darzubringen« (PO 5). Die Eucharistie wird dadurch zum wirksamsten Mittel und zum eigentlichen Inhalt des Apostolates der Kirche. Denn in der Eucharistiefeier tritt das Wesen der Kirche am deutlichsten hervor: sie ist nämlich »die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft«, die »mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft« und zugleich »der geheimnisvolle Leib Christi« (LG 8), sie ist also ein einheitlicher Organismus, der in den Funktionen seiner Glieder die Vielfalt aufweist – das Sakrament des Heiles.

Pfarrei, Familie und Jugend als Apostolatsfelder

Der Gedanke an die eucharistische Versammlung, der der Priester vorsteht, und die die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen ist (vgl. PO 5), führt uns zur Pfarrgemeinde als dem kleinsten Teil der Ortskirche und dem privilegierten Ort der Aktivitäten der Gläubigen (vgl. SC 42; LG 28). Im Zusammenhang damit stellt das II. Vatikanische Konzil fest: »Die Pfarrei bietet ein augenscheinliches Beispiel für das gemeinschaftliche Apostolat; was immer sie in ihrem Raum an menschlichen Unterschiedlichkeiten vorfindet, schließt sie zusammen und fügt es dem Ganzen der Kirche ein« (AA 10). In der Pfarrei erscheinen auch am deutlichsten die Unterschiede zwischen dem hierarchischen Apostolat, dessen Schwerpunkt im liturgischen Dienst liegt, und dem Apostolat der Laien, deren Aufgabe sich besonders im Durchdringen der Welt von innen im Geist des Evangeliums ausdrückt.

Die Träger des hierarchischen Dienstamtes in der Pfarrei (der Pfarrer, die Kapläne und andere Seelsorger) sind »nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt« (LG 32).

Sie bilden also, kraft ihrer heiligen Gewalt, die sie innehaben, das priesterliche Volk Gottes heran und leiten es (vgl. LG 10). Ihre gesamte Tätigkeit soll sich aber auf die Liturgie konzentrieren, weil sie vor allem während der liturgischen Feier Christus selbst in seiner dreifachen Funktion des Lehrers, des Priesters und des Hirten inmitten der Gläubigen vergegenwärtigen (vgl. LG 28). Sie vollziehen in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringen es Gott dem Vater im Namen des ganzen Volkes Gottes dar (vgl. LG 10). Ihr Apostolat ist also mit der Liturgie engstens verbunden; ihre grundsätzliche Pflicht und fundamentale apostolische Aufgabe besteht aber nicht nur im Feiern der Liturgie, sondern auch im Anleiten der Gläubigen, damit sie »die göttliche Opfergabe in der Meßfeier Gott dem Vater darbringen und mit ihr die Hingabe ihres eigenen Lebens verbinden« (PO 5).

Die Laien ihrerseits »wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe« (LG 10). Sie haben auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil und »verwirklichen in der Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der weltlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächliches Apostolat aus. So legt ihr Tun in dieser Ordnung offen für Christus Zeugnis ab und dient dem Heil der Menschen« (AA 2).

Im Bereich der Pfarrgemeinschaft sind die christlichen Familien der Stützpunkt des Apostolates. Das Konzil nennt die Familie »die erste Schule der sozialen Tugenden, auf die kein gesellschaftliches Gebilde verzichten kann«. In ihr erfährt der Mensch zum ersten Mal, »was gesunde menschliche Gemeinschaft und was Kirche ist« *(Gravissimum educationis,* GE 3). Darum hat auch »das Apostolat der Eheleute und Familien eine einzigartige Bedeutung für die Kirche und für die menschliche Gesellschaft. Die christlichen Eheleute sind füreinander, für ihre Kinder und die übrigen Familienangehörigen Mitarbeiter der Gnade und Zeugen des Glaubens« (AA 11). Vor allem üben die Eheleute einen bedeutenden Teil ihres Apostolates aus, wenn sie die Unauflöslichkeit und Heiligkeit des ehelichen Bandes durch ihr Leben sichtbar machen und erweisen, Recht und Pflicht der Eltern und Vormünder zur christlichen Erziehung ihrer Kinder entschlossen vertreten sowie die Würde und das rechtmäßige Eigenleben der Familie verteidigen (vgl. AA 11).

Das Konzil spricht auch vom Apostolat der Jugend, die heutzutage auf das gesellschaftliche Leben einen sehr bedeutsamen Einfluß hat. Ihr gesteigertes Engagement in der Öffentlichkeit fordert auch von den jungen Menschen ein entsprechend gesteigertes apostolisches Wirken: »Jungen Menschen selbst müssen die ersten und unmittelbaren Apostel der Jugend werden und in

eigener Verantwortung unter ihresgleichen apostolisch wirken« (AA 12). Das Konzil erwähnt sogar die Kinder, indem es sagt: »Auch die Kinder haben schon ihnen eigentümliche apostolische Betätigung. Ihren Kräften entsprechend sind sie wahre Zeugen für Christus unter ihren Kameraden« (AA 12).

Das Spezifikum des Laienapostolates

Das Apostolat der Laien unterscheidet sich in seiner Natur vom Apostolat der Ordensleute, die nach ihrem Charisma und Lebensstil als gottgeweihte Personen für den Aufbau des Reiches Gottes auf der ganzen Erde Sorge tragen. Wenn in den vielen aktiven Ordensgemeinschaften »das ganze Ordensleben der Mitglieder vom apostolischen Geist« geprägt wird und »alle apostolische Arbeit vom Ordensgeist« durchdrungen sein muß (vgl. *Perfectae caritatis,* PC. 8), hat das Apostolat der Laien ein anderes Spezifikum. Die Laien leben in der Welt und in all den irdischen Aufgaben und Werken. »Dort sind sie von Gott berufen, ihre eigentümliche Aufgabe vom Geist des Evangeliums geleitet auszuüben und als Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kundzumachen« (LG 31). Das Apostolat der Laien erschöpft sich aber nicht im Leben des Glaubens. Es soll im Tun und Wirken zum Ausdruck kommen: »durch eine brüderliche Liebe, die sie am Leben, Arbeiten, Leiden und Sehnen ihrer Brüder teilnehmen läßt und in der sie die Herzen aller allmählich und unaufdringlich für das Wirken der Heilsgnade vorbereiten; endlich durch jenes volle Bewußtsein ihres Anteils am Aufbau der Gesellschaft, indem sie ihre häusliche, gesellschaftliche und berufliche Tätigkeit mit christlichem Großmut auszuüben trachten« (AA 13).

Das Laienapostolat in der Diskussion

Von Jan Kupka SAC

Das Apostolat gehört zum Urgestein der Botschaft Jesu Christi und der Kirche. Im allgemeinen wird damit im kirchlichen Bereich jede Tätigkeit der Glieder des Volkes Gottes bezeichnet, die auf die Verwirklichung des Ziels der Kirche gerichtet ist.

Das II. Vatikanische Konzil gab viele neue Impulse, die es erlaubten, das Apostolat in ganz neuem Licht theologisch zu sehen und auch pastoraltheologisch zu deuten. Es entstanden aber auch neue Probleme, die bis heute nicht gelöst wurden, weil theologische Deutung und praktische Verwirklichung der Konzilslehre weiter noch im Stadium der Entwicklung sind und es wäre verfrüht, eine synthetische Darstellung der Theologie des Apostolates zu erwarten. Mit Recht kann man die Feststellung Eugeniusz Werons heute noch wiederholen, die er vor zehn Jahren traf, daß es eine Synthese der postkonziliaren Theologie noch nicht gibt, und daher ist es unmöglich, weittragende Schlüsse für das Apostolat zu ziehen. Eine Theologie des Apostolats befindet sich immer noch im Vorbereitungsstadium.[1]

Die folgende Darstellung will einige Gesichtspunkte der Diskussion über das Apostolat in der nachkonziliaren Zeit erwägen, die sich aus den kirchlichen Dokumenten und aus den aktuellen Entwicklungstendenzen in der Praxis ablesen lassen.

Drei Hauptpunkte werden erörtert:

1. Das Verständnis des Begriffs »Apostolat« im Zusammenhang mit den Begriffen »Mission« und »Evangelisierung«,
2. das Vorstellungsmodell des Apostolates im Lichte des neuen Kirchenbildes,
3. die Problematik des Laienapostolates.

1. Gesichtspunkte zum nachkonziliaren Apostolatsverständnis

Das apostolische Wirken des pilgernden Volkes Gottes unterliegt den Wandlungsprozessen, die sich in der Kirche selbst und in der Welt vollziehen. Wenn man die gesamte Wirklichkeit des apostolischen Tuns der Kirche in ihrer Entwicklungsgeschichte betrachtet, ist es schwer zu beurteilen, ob es sich hierbei um die fundamentalen Wandlungen handelt oder nur um

1 Vgl. Eugeniusz Weron, Laikat i apostolstwo. Paris 1973, S. 184.

Entdeckung und Freilegung der neuen Aspekte und Gesichtspunkte. Abgesehen von der Antwort auf diese Frage, muß man mit Recht feststellen, daß das II. Vatikanische Konzil für die ganze Kirche eine Gnade war und wie Papst Johannes Paul II. vor kurzem sagte: »Zwanzig Jahre nach diesem Ereignis fühlen wir uns gedrängt, die zahlreichen Zeichen des Wirkens Gottes in der Kirche und unter den Menschen zu erkennen und gleichzeitig zu wünschen, daß seine Entfaltung Früchte tragen möge: durch die Stärkung der kirchlichen Gemeinschaft, geistliche Erneuerung, tiefere Zustimmung zu den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens, neuen missionarischen Eifer«.[2] Das II. Vatikanische Konzil brachte viele neue Impulse und Gedanken für das Glaubensleben in der Zeit von heute, vor allem aber für das christliche Apostolat, die sich auf fast allen Gebieten der apostolischen Tätigkeit der Christen weiterhin inspirierend erweisen. Fundamentale Bedeutung kommt hier der dogmatischen Konstitution über die Kirche, die ein neues Bild der Kirche darstellt und die auch Ausgangspunkt und Schlüssel für die weiterführenden Festlegungen über die gesamte Tätigkeit der Kirche ist, wie dies auch Papst Johannes Paul II. in seinen Schreiben und Ansprachen mehrmals betont.[3]

Evangelisierung – Anstoß zu neuem Apostolat

Das neue konziliare Verständnis des Apostolates trug in der nachkonziliaren Zeit dazu bei, daß sich nicht nur das theologische Denken in bezug auf das Apostolat allmählich änderte, sondern auch das neue Vorstellungsmodell vom Apostolat im kirchlichen Bereich entstand, das sich eigentlich bis heute im Bewußtsein der Gläubigen und in der praktischen Ausübung des Apostolates widerspiegelt.

Ein wesentlicher Beitrag zu den Erwägungen über das Apostolat in der Nachkonzilszeit brachten die Diskussionen um die Evangelisierung in der Welt von heute, die dann im Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi«[4] (EN) dargelegt wurden. Auf der 3. Bischofssynode von 1974 diskutierte man vor allem das Problem der Sendung der Kirche in der Welt von heute und suchte man einen Begriff, mit dem man die gesamte Tätigkeit der Kirche und ihre eigentliche Aufgabe umschreiben konnte. Man verwandte fast ausschließlich das Wort »Evangelisierung«. So wurde auch folglich die Evangeli-

2 Papst Johannes Paul II.: Ansprache an die Teilnehmer der 6. Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Laien. In: »L'Osservatore Romano« vom 17. Dezember 1982/Nr. 51–52, S. 10 (deutsche Wochenausgabe).

3 Vgl. Die erste Botschaft Papst Johannes Paul II. vom 17. Oktober 1978; auch die Ansprachen des Papstes während seiner Reisen.

4 Vgl. Papst Paul VI.: Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975. (= Nachkonziliare Dokumentation Band 57./ Trier 1976.)

sierung als zentrale Aufgabe der Kirche genannt, die die tiefste Identität der Kirche ausdrückt und zu deren Verwirklichung alle Gläubigen aufgerufen sind. Papst Paul VI. formulierte dieses Anliegen in »Evangelii nuntiandi« in folgender Weise: »Wir wollen erneut bekräftigen, daß die Aufgabe, allen Menschen die Frohbotschaft zu verkündigen, die wesentliche Sendung der Kirche ist, eine Aufgabe und Sendung, die die umfassenden und tiefgreifenden Veränderungen der augenblicklichen Gesellschaft nur noch dringender machen. Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren, d. h. um zu predigen und zu unterweisen, Mittlerin des Geschenkes der Gnade zu sein, die Sünder mit Gott zu versöhnen, das Opfer Christi in der heiligen Messe immer gegenwärtig zu setzen, welche die Gedächtnisfeier seines Todes und seiner glorreichen Auferstehung ist« (EN 14). Im Lichte dessen müßte jetzt der Grundsatz aus dem Dekret über das Laienapostolat – jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf die Verwirklichung des Ziels der Kirche gerichtet ist, wird Apostolat genannt – so ausgedrückt werden: Jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf die Verwirklichung des Ziels der Kirche gerichtet ist, wird Evangelisierung genannt.

Im Zusammenhang damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Apostolates zur Evangelisierung. Aus der Analyse des apostolischen Schreibens schiene es, als ob die Evangelisierung der Oberbegriff wäre, auf dessen Hintergrund die Missions- und Apostolatstätigkeit der Kirche zu verstehen ist. Soll also das Wort »Apostolat« nicht mehr verwandt werden? Es gibt im Schreiben »Evangelii nuntiandi« eine Bemerkung in bezug darauf, die am Schluß der Erwägungen über den Sinn der Evangelisierung gemacht wurde: »Die Evangelisierung ist also, wie Wir gesagt haben, ein vielschichtiges Geschehen mit verschiedenen Elementen: Erneuerung der Menschheit, Zeugnis, ausführliche Verkündigung, Zustimmung des Herzens, Eintritt in die Gemeinschaft, Empfang der Zeichen und Einsatz im Apostolat. Diese Elemente können als gegensätzlich, ja sogar als einander ausschließend erscheinen. In Wirklichkeit ergänzen und bereichern sie sich jedoch gegenseitig. Man muß jedes einzelne von ihnen stets in seiner integrierenden Funktion zu den anderen sehen. Der Wert der Synode hat vor allem darin bestanden, daß sie uns wiederholt dazu aufgefordert hat, diese Elemente miteinander zu verbinden, anstatt sie zueinander in Gegensatz zu stellen, um so zu einem vollen Verständnis der Evangelisierung der Kirche zu gelangen« (EN 24). Ob damit das Problem der Begriffsunschärfe, d. h. der präzisen Definition der Mission, des Apostolates und der Evangelisierung gelöst wurde, das sich schon auf dem II. Vatikanischen Konzil gezeigt hat, bleibt offen.[5] Allerdings,

5 Vgl. Wolfgang Hering, Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. In: Wie mich der Vater gesandt hat. Herausgegeben von Heinrich M. Köster / Manfred Probst. Limburg 1982, S. 81.

wenn man die nachkonziliaren Dokumente der Kirche und die Ansprachen des Papstes nachschaut, bemerkt man in dieser Hinsicht eine Tendenz zur Änderung in den Formulierungen. In der Zeitperiode bis ungefähr 1975 findet man folgende Themen: Apostolat und Verkündigung, Apostolat und Familie, Apostolat und Laienorganisationen, Apostolat und religiöse Gemeinschaften, Apostolat und christliche Bildung usw. Hingegen nach 1975 kommt häufiger das Wort »Evangelisierung« vor.[6] Auch in den neuesten theologischen Wörterbüchern wird diese Tendenz bemerkbar. Zum Beispiel in einem Wörterbuch, das das Problem des Apostolates sehr umfassend behandelt, wird einfach festgestellt: »Der Begriff Apostolat wird heutzutage nicht bevorzugt und gewöhnlich durch andere Worte ersetzt wie Mission, Dienst, Aufgabe und sogar Pastoral. Die Ursache dafür wird vor allem in der neuen Vision der Theologie und Ekklesiologie gesehen, aber vielleicht auch in gewissen negativen Erfahrungen mit der Katholischen Aktion, die diesen Begriff sich aneignete und ihn manchmal bis zum Mißbrauch verwandte«.[7]

Da also eine exakte Definition des Apostolates zur Zeit nicht gegeben werden kann und Klärungen noch zu erwarten sind, muß man die traditionelle Bedeutung dieser Begriffe weiterhin verwenden. Sie sollten jedoch im Lichte der Konzilslehre und der nachkonziliaren Entwicklung verstanden und interpretiert werden.

Das Vorstellungsmodell des Apostolates in der Kirche von heute

Die Kirche, die ihrer Natur nach missionarisch tätige Kirche ist und daher zur Kundgabe und Erfüllung des Heilsplanes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte verpflichtet ist, verwirklicht ihre Sendung durch die Evangelisierung. Die Evangelisierung ist also die spezifische und fundamentale Aufgabe der Kirche, an der Erfüllung jeder Christ aktiv mitarbeiten soll. Sie ist die gemeinsame Aufgabe aller Getauften und die einzige Mission des ganzen Volkes Gottes, die aus der inneren Einheit des auserwählten Volkes Gottes hervorgeht.

Diese Berufung zur Heiligkeit und zum Apostolat, die allen Gläubigen gemeinsam ist, nimmt in vielen Fällen charakteristische Aspekte und wird auch auf verschiedene Weise verwirklicht, da Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt hat, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Alle Glieder der Kirche, die in der Gemeinschaft des Volkes als Priester, Ordensleute oder Laien ihre Funktionen innehaben

---

6 Vgl. Enchiridion Vaticanum II. Bde 1–7. Bologna 1965–1982.

7 Pino Scabini, Apostolato. In: Dizionario di spiritualità dei laici (hrsg. Ermanno Ancilli). Milano 1981, S. 35.

und apostolisch wirken, haben jeder nach ihrer Art an der Missionsnatur der Kirche teil. Die Verschiedenheit der Glieder, die aus der Vielfalt der Dienste und Charismen hervorgeht, sollte in diesem Sinne verstanden werden, daß die Glieder, obwohl unter ihnen eine grundsätzliche Gleichheit in Würde und Ton herrscht, nicht die gleichen Funktionen haben, aber dienend einer dem anderen, ein Leib bilden (vgl. Röm 12,4), um die Sendung der Kirche besser zu erfüllen; die ganze Kirche ist vom Heiligen Geist zum gemeinsamen Wirken und zur Zusammenarbeit angetrieben, daß der Heilsplan Gottes tatsächlich ausgeführt werde.

In diesem Sinn steht die Gemeinschaft des Volkes Gottes den verschiedenen Berufungen, Diensten, Aufgaben und Charismen offen. Die Kirche erscheint in ihrem Vorstellungsbild als Ort für verschiedene Leute, die durch ihre mannigfachen Begabungen ihr apostolisches Wirken bereichern und stärken.

In einer solchen Vision der Kirche ist eigentlich kein Platz für die »Klerikalisierung der Laien« und für die »Laisierung der Kleriker«. Die Kirche faßt sich auf als Ort des gemeinsamen apostolischen Wirkens der Hierarchie und der Laien, und diese zwei Gruppen von den Gliedern müssen nicht miteinander konkurrieren, sondern in der Vereinigung mit Christus, dem einzigen Apostel, ihre Aufgaben vollziehen und damit das Evangelisierungswerk zur Erfüllung bringen. Somit soll die Ekklesiologie, die die Kirche als »Institution« auffaßt, mit dem Verständnis der Kirche als »Gemeinschaft« ergänzt werden, in der sowohl die Hierarchie als auch die bewußt engagierten Laien entsprechend ihrer Funktionen und Aufgaben am Evangelisierungswerk teilnehmen.

Dieses Vorstellungsmodell des Apostolates in der Kirche von heute setzt dann in der praktischen Verwirklichung das Apostolat der Hierarchie, d. h. der Bischöfe, der Priester und Diakone und das Apostolat der nicht zur Hierarchie angehörenden Glieder, d. h. der Ordensleute und der Laien voraus. Allerdings, wenn man die kirchlichen Dokumente bezüglich der Teilhabe am Apostolat analysiert, findet man folgende Formulierungen: die Rolle des Bischofs, die Verpflichtungen des Priesters, die Teilnahme der Ordensleute und die Berufung der Laien.[8] Wollte man damit die Intensität dieser Teilhabe am Apostolat ausdrücken?

Das neue Bild vom Apostolat, das sich in der nachkonziliaren Zeit in der gesamten Kirche allmählich bildete, hat das Bewußtsein der Christgläubigen bezüglich ihrer Berufung zum Apostolat und ihre Einstellung zum Engagement im kirchlichen Apostolat nachhaltig verändert. Dies kann aufgrund

8 Vgl. Kongregation für den Klerus: Notae directivae »Postquam apostoli« de mutua ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praesertim de aptiore cleri distributione, vom 25. März 1980. In: AAS 72/1980, 343–364.

einer Bilanz der nachkonziliaren Entwicklung festgestellt werden. Bischof Paul Josef Cordes, der aus dem Anlaß des Europäischen Treffens in Wien 1981[9] die Antworten zu diesem Thema analysiert, schreibt folgendes: »Die Überzeugung, selbst die Kirche zu sein, hat die Gläubigen zunehmend befaßt und motiviert, manche von ihnen entscheidend. Auf individueller und gemeinschaftlicher Ebene wurde eine Vielzahl von Neuanfängen sichtbar aus der Erkenntnis, daß allein das Apostolat der Laien in manche Bereiche der komplexen, neuzeitlichen Gesellschaft vordringen kann.

Die auffälligste Veränderung vollzog sich wohl im innerkirchlichen Raum. Überall haben sich auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns Beratungsgremien gebildet, die die Entscheidungsprozesse begleiten und die innerkirchliche Diskussion beeinflussen. Die Bischöfe Österreichs und Belgiens haben dieses Thema in ihren Statements angeschnitten. Zu dem auf Dauer konzipierten Instrumentarium kommen hier und dort punktuelle Veranstaltungen wie Diözesanversammlungen oder Synoden. So hatte beispielsweise die Synode der englischen Katholiken, die vom 2. bis 6. 5. 1980 in Liverpool durchgeführt wurde, eine nachhaltige Wirkung auf die katholische Kirche in England. Gleichfalls müßte hier von der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, vom Österreichischen Synodalen Vorgang sowie von der Synode '72 in der Schweiz die Rede sein. Die Zunahme solcher kirchlichen Dienste, die nicht die Weihevollmacht voraussetzen und doch hauptamtlich in der Kirche geübt werden, soll hier wenigstens Erwähnung finden – auch wenn diese Dienste die Zuständigkeit des Päpstlichen Rates für die Laien nur indirekt berühren.

Wohl gelang das Miteinander von Laien und Amtsträgern nicht ohne Lernphase und beiderseitige Eingewöhnung; manche Amtsträger lassen sich auch nur mit Mühe auf dieses Konzept der Verantwortung in der Kirche ein – wie es zum Beispiel die Berichte von Griechenland und Belgien ausdrücklich bemerken. Doch die neuen Formen der Teilnahme des Volkes Gottes an der Sendung der Kirche sind nicht mehr wegzudenken aus der gegenwärtigen Pastoral.

Und der seelsorgliche Gewinn, den sie gebracht haben, kann von niemandem geleugnet werden. Der Laie ist von seinem Wesen her für die kirchlichen Strukturen und kirchlichen Vollzüge ein ständiger Aufruf zur notwendigen Weltnähe und Weltoffenheit. Er artikuliert die Verpflichtung der Kirche zu zeitgemäßen Formen von Dialog und Verkündigung. Kirchendistanzierte

9 Vgl. Zur bischöflichen Verantwortung für das Laienapostolat. Dokumentationsdienst des Päpstlichen Rates für die Laien, Nr. 9–10. Vatikanstadt 1982.

und Kirchenentfremdete nehmen den oft leichter an, der die Aggression gegen jede Art von Funktionär gar nicht erst aufkommen läßt«.[10]

So entdeckte die Kirche im apostolischen Engagement der Laien große Möglichkeiten und breite Quellen, die ihr entscheidend verhelfen, die Heilsmission in der Welt und in ihrer Geschichte zu verwirklichen. Die Zusammenarbeit zwischen geweihten Amtsträgern und den Laien wird zur Notwendigkeit, die auf fast jedem Gebiet des kirchlichen Wirkens wahrgenommen werden muß. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche Zusammenarbeit tiefgreifende Änderungen der Mentalität, der kirchlichen Strukturen und auch der apostolischen Mittel schon nach sich gezogen hat und weiterhin noch ziehen wird. Die Schaffung der neuen Strukturen, die Veränderungen und die Anwendung der neuen apostolischen Mitteln sollen jedoch dem einen Ziel der Kirche dienen: zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen und durch diese Menschen die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hinordnen.

Als Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer der 6. Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Laien über die Zusammenarbeit der Priester und Laien in der Kirche sprach, wies er auf den Begriff des Zeugnisses hin nach den Worten des Herrn ›Ihr werdet meine Zeugen sein . . . bis an die Grenze der Erde‹ (Apg 1,8) als Bezugspunkt für das Apostolat der geweihten Amtsträger wie auch das der Laien. »Heute – sagte er – wird das Evangelium mehr denn je nur in dem Maß vernommen und akzeptiert, in dem sein Zeuge glaubwürdig ist. Damit nun die Worte und Werke des Apostels glaubwürdig werden, muß zuerst sein Leben sprechen«.[11]

2. Probleme des Laienapostolates

Das Laienapostolat wurde bisher noch nicht erörtert. Einige Probleme wurden im Zusammenhang mit der Gesamtsicht des Apostolates nur angeschnitten. In folgendem soll auf einige Probleme des Laienapostolates hingewiesen und dadurch auch gewisse Tendenzen in der Entwicklung des Problems gezeigt werden.

Es scheint, daß man zur Zeit von zwei Schwerpunkten sprechen kann:

a) die Förderung und Bewahrung der eigentümlichen laienspezifischen Aufgaben im Apostolat der Kirche;

---

10 Paul Josef Cordes, Einführung in die Themen der Arbeitsgruppen. In: Zur bischöflichen Verantwortung für das Laienapostolat, ebd., S. 118–119.

11 Ansprache Papst Johannes Pauls II., ebd., S. 10.

b) die volle Reintegration des durch das II. Vatikanische Konzil promovierten Laienapostolates in das Apostolat der Kirche.

Diese Schwerpunkte scheinen deswegen große Bedeutung für das gesamtkirchliche Apostolat zu haben, weil einerseits das Laienapostolat aufgrund seiner spezifischen Weltbezogenheit in Gefahr läuft, ein Apostolat außerhalb der Kirche zu sein, und andererseits will man die Laien in die Kirche hineinziehen und ihnen Dienste, die den Amtsträgern eigen sind, anvertrauen. Man sieht, daß im Hintergrund dieses Problems des Laienapostolates das vielseitiges Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt steht.

Identität des katholischen Laien

In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils findet man keine klare einheitliche Bezeichnung des Laien als Gliedes des Volkes Gottes. Die Definition, die im *Lumen Gentium* – »Unter Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes« – gegeben wurde, hat keinen theologischen Charakter und sagt eigentlich nichts Konkretes über den Standort der Laien in der Kirche und über sein Verhältnis zur Welt. Deshalb entstand gleich nach dem Konzil das Problem der theologischen Definition des Laien und des Laikats, das bis heute nicht gelöst wurde.[12]

Als Beitrag zur Diskussion um den theologischen Begriff des Laien kann die Untersuchung Aleksander Rajsps über »Priester« und »Laien« in der Kirche betrachtet werden. Folgende Grundgedanken verdienen A. Rajsps Ansicht nach in Zukunft besondere Beachtung: »Allen getauften Christen, auch den Frauen, sind gemeinsam die bisher dem Priester reservierte Befähigung und die Pflicht zum amtlichen und dienenden Handeln in der Person Christi des Hauptes in Kirche und Welt. Mit dieser christologisch-soteriologischen Befähigung und dieser christologisch-soteriologischen Pflicht des gesamten Leibes Christi, der Priester und Laien, für das Heil aller Menschen immer nur im Namen und in der Kraft Christi, des Hauptes, zu wirken, steht und fällt das Priestertum der ganzen Kirche. Beide Dimensionen des Taufpriestertums, die christologische und die ekklesiologische *(in persona Christi* und *in persona Ecclesiae),* sind für die Priester und Laien untrennbar miteinander verbunden. Deshalb ›kann sich nach göttlichem Recht kein Christ selber davon entbinden oder durch andere davon entbinden lassen, Amtsträger Christi und seines Leibes mit seinem Wort und seinem Handeln zu sein‹.«[13]

---

12 Vgl. Eugeniusz Weron, Laikat i apostolstwo, ebd. S. 169–173.

13 Aleksander Rajsp, »Priester« und »Laien«. Ein neues Verständnis (= Theologische Perspektiven). Düsseldorf 1982, S. 153–154.

Die Notwendigkeit einer theologischen Begründung des Laikats in der Kirche und seines Handelns wird um so stärker, wenn man die beachtenswerte Tatsache betrachtet, nämlich: es gibt in unserer Zeit einzelne und Gruppen, die nach dem Verlassen des kirchlichen Hauses die Tür hinter sich schließen. Demnach fühlen sich kirchliche Organisationen verschiedener Bewegungen, die sich keineswegs als politische Parteien verstehen, angetrieben, vor allem andern auf politischem, sozialem oder kulturellen Gebiet Entscheidungen herbeizuführen. Sie werden auf diesem Weg immer seltener vom biblischen Heilsauftrag motiviert. Sie legitimieren und propagieren all ihren Einsatz rein human. Manchmal haben Glaube und Kirche da noch eine Zeit lang einen Platz in den Statuten, aber höchst selten prägen sie das Denken der Mitglieder.[14]

Weltcharakter des Laienauftrags

Mit dem Wachstum des Bewußtseins der innerkirchlichen Verantwortung und des »die Kirche selbst zu sein« darf freilich der besondere Charakter des Laienauftrags nicht leiden. Das wäre nicht die richtige Entwicklung des durch das II. Vatikanische Konzil beschriebenen Auftrags.

Aufgrund des »In der Welt-Daseins« der Laien kommt ihnen in spezifischer Weise die Aufgabe zu, die zeitliche Ordnung zu erneuern und im Geist des Evangeliums zu beleben. Daher ist ihre erste und unmittelbare Aufgabe – präzisiert »Evangelii nuntiandi« – »nicht der Aufbau und die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft – hier liegt die besondere Aufgabe der Hirten –, sondern sie sollen alle christlichen, vom Evangelium her gegebenen Möglichkeiten, die zwar verborgen, aber dennoch in den Dingen der Welt schon vorhanden sind und aktiv sich auswirken, verwirklichen. Das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit ist die weite und schwierige Welt der Politik, des Sozialen und der Wirtschaft, aber auch der Kultur, der Wissenschaften und Künste, des internationalen Lebens und der Massenmedien, ebenso gewisse Wirklichkeiten, die dem Geist des Evangeliums offenstehen, wie Liebe, Familie, Kinder- und Jugenderziehung, Berufsarbeit, Leiden usw. Je mehr vom Evangelium geprägte Laien da sind, die sich für diese Wirklichkeiten verantwortlich wissen und überzeugend sich betätigen, sie mit Fachkenntnis voranbringen und sich bewußt bleiben, daß sie ihre gesamte christliche Substanz, die oft verborgen und verschlossen erscheint, einsetzen müssen, um so mehr werden diese Wirklichkeiten, ohne etwas von ihrer menschlichen Tragweite zu verlieren oder zu opfern, geradezu eine oft verkannte transzendente Dimensionen offenbaren, in den Dienst der Erbau-

14 Vgl. Josef Paul Cordes, ebd., S. 136.

ung des Reiches Gottes treten und damit in den Dienst des Heiles in Jesus Christus« (EN 70). Dadurch ist auch die Kirche, die ihr Evangelisierungswerk der Welt in einer solchen Mannigfaltigkeit von Situationen vollziehen muß, in den konkreten Verhältnissen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig, und die Laien erweisen sich eben darin als wirksame Zeugen des Evangeliums. Außerdem erweist sich auch, daß die Erfahrungen, die von den Laien durch ihre Lebensweise und durch ihre Gegenwart in den verschiedenen Bereichen menschlicher Aktivität gemacht werden, sie dazu befähigen, die Zeichen der Zeit genau aufzuzeigen und zu deuten.[15]

So wird auch im Leben und Wirken der Kirche diesem besonderen Weltauftrag der Laien immer mehr Achtung geschenkt.[16] Wenn es in den ersten Zeitperioden nach dem Konzil dem Engagement der Laien in den Strukturen der Kirche eher mehr Aufmerksamkeit zugewandt wurde, so muß in der Zukunft auf den ureigensten Auftrag der Laien, nämlich dem Auftrag, Zeugnis zu geben in der Welt, Wert gelegt werden – so heißt in den Schlußüberlegungen des Päpstlichen Rates für die Laien nach der Wiener Konferenz.[17] Dies aber schließt ein, daß geweihte Amtsträger sich immer mehr der Tatsache bewußt werden sollen, welchen Ansprüchen und Herausforderungen sich die Laien stellen müssen in ihrem Engagement in den Strukturen der Welt. Dies verpflichtet die kirchliche Hierarchie zu besonderer Verantwortung gegenüber den Laien, damit in dieser Auseinandersetzung mit der Welt sie niemals allein stehen.

Im Zusammenhang mit der Weltbeauftragung der Laien stellt sich die Frage nach einem laienspezifischen Apostolat, die besonders in den theologischen Überlegungen über die Spiritualität der Laien von großer Bedeutung erscheint. Gibt es ein laienspezifisches Apostolat, das nur den Laien zu eigen wird und durch Kleriker oder Ordensleute nicht wahrgenommen werden kann? Norbert Weis, der in der Untersuchung über das prophetische Amt der Laien in der Kirche auch diese Frage erörterte, kommt in der Schlußüberlegung zu folgenden Feststellungen: »Rein theologisch-dogmatisch gesehen kann es kein laienspezifisches Apostolat geben, da die ontologische Basis allen Laienapostolates allen Getauften gemeinsam ist. Doch ist denkbar, daß aus Gründen der Opportunität und Zweckmäßigkeit gewisse apostolische Aufgaben eher den Laien als den übrigen Gliedern der Kirche angemessen sind. Wenn auch Laien und Diözesankleriker im Prinzip gleichermaßen säkular sind, so ist die welthafte Tätigkeit, die nur indirekt einen geistlichen

15 Vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen: Der katholische Laie Zeuge des Glaubens. Rom 1982, S. 7–8.

16 Vgl. Odpowiedzialni za świat (hrsg. Lucjan Balter). Poznań/Warszawa 1982.

17 Vgl. Zur bischöflichen Verantwortung für das Laienapostolat, ebd., S. 200.

Zweck verfolgt, den Klerikern wegen ihrer engen Bindung an den sakralen Bereich doch weniger konvenient als den Laien. Außerdem hat die historische Entwicklung zur Ausprägung von Lebensbereichen geführt, die am ehesten, wenn nicht sogar ausschließlich, den Laien zugänglich sind. Diese Bereiche erfordern eine bestimmte Apostolatsmethode, nämlich von Mensch zu Mensch, von Gleichem zu Gleichem, die wiederum unter den gegebenen Umständen nur Laien anwenden können. Als besonders fruchtbare Form des Apostolates erweist sich dabei die Verknüpfung des Lebenszeugnisses mit dem Zeugnis des Wortes. Da diese Bereiche und die durch sie erforderte Form und Methode keine Einzelfälle sind, sondern die Regel, das Gewöhnliche, und die Laien darin kaum je gehörig ersetzt werden können, kann man im Sinne theologisch begründbarer Konvenienz und sozialempirisch begründbarer Zweckmäßigkeit von einem laienspezifischen Apostolat sprechen. Doch vermeidet das Konzil allzu apodiktische Ausdrucksweisen. Ein lückenlos laienspezifisches Apostolat soll nicht behauptet werden. Flexibilität, die sich an der Zweckmäßigkeit orientiert, soll möglich sein«.[18] Die Unterscheidungen, die hier aufgrund der Praxis des Apostolates gemacht wurden, sind für das Laienapostolat von großer Bedeutung. Sie zeigen einerseits die Einheit der Sendung auf, andererseits aber betonen sie einige spezifische Gesichtspunkte des Laienapostolates.

18 Norbert Weis, Das prophetische Amt der Laien in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung anhand dreier Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Analecta Gregoriana Nr. 225). Roma 1981, S. 464–465.

Die Stellung der Laien in der Kirche des Mittelalters

Von Antonio García y García

Die Pflichten der Laien innerhalb der Kirchenordnung des Mittelalters sind gut bekannt; weniger bekannt jedoch sind ihre Rechte. Deshalb werden wir unser Augenmerk vor allem auf diesen Punkt richten. Im Mittelalter existierte der Begriff »Persönlichkeitsrechte«, so wie wir sie heute verstehen, noch nicht: also Rechte, die man allein schon dadurch besitzt, daß man eine menschliche Person ist, unabhängig davon, ob sie nun im positiven Recht anerkannt werden oder nicht. Die Autoren des Mittelalters hätten vielleicht zu diesem Begriff »Persönlichkeitsrechte« gelangen können, wenn sie das Thema auf dem Hintergrund des Naturrechts behandelt hätten. Doch sie taten dies nicht. Sie sprechen, wenn auch keineswegs eindeutig, von Naturrecht, doch mit anderen Zielsetzungen und in andere Blickrichtungen. Den Schritt zu den Menschenrechten im genauen Sinn setzte man erst im 16. Jahrhundert in bezug auf die Rechte der amerikanischen Indios. Diese Erörterung dient dann Hugo Grotius und seinen Nachfolgern als Brücke, um schließlich zu den bekannten Listen personaler Menschenrechte zu gelangen, die seit der Amerikanischen und der Französischen Revolution von Zeit zu Zeit ausgearbeitet wurden.

Im Kirchenrecht des Mittelalters gibt es keinen konkreten Titel, der sich mit der Stellung des Laien und seinen Persönlichkeitsrechten befassen würde. man beschäftigt sich jedoch da und dort mit verschiedenen solchen Rechten, die ich hier nur in einer knappen Zusammenfassung aufzeigen möchte.[1]

Wir werden die Rechte des Laien im allgemeinen, die Rechte des Kindes und die Rechte der Frau betrachten.

---

1 »Los derechos de la persona humana en el ordenamiento canónico medieval«, in Druck in den Akten des »V Colloquio giuridico: I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa«. Laterano (Roma), 8.–10. März 1984. Vgl. auch folgende Bibliographie: J. Delmaille, Age. In: Dictionnaire de droit canonique. Paris 1935, S. 315–347; R. Metz, La protection de la liberté des mineurs dans le droit matrimonial de l'Eglise. In: Acta congressus internationalis iuris canonici. Romae in aedibus Pontificiae Universitatis Gregorianae 25.–30. September 1950. Rom 1953, S. 170–183; ders., Le statut de la femme en droit canonique médiéval. In: La femme (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 12). Brüssel 1962, S. 59–113; ders., L'enfant dans le droit canonique médiéval. Orientations de recherche. In: L'enfant. Deuxième partie: Europe médiévale et moderne (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 36). Brüssel 1976, S. 9–96; P. Riché, L'enfant dans la société chrétienne aux XI^{e} et XII^{e} siècles. In: La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e struttura di una società (Miscellanea del Centro dei Studi Medioevali 10). Mailand 1983, S. 281–302; A. García y García, Judíos y moros en el ordenamiento canónico medieval. In: Actas del II Congreso Internacional de las Tres Culturas. Toledo (im Druck); verschiedene Autoren, La ética en la conquista de América (Corpus hispanorum de pace 25). Madrid 1984.

I. Die Rechte der Laien im allgemeinen

Man macht dem kanonischen Recht des Mittelalters den Vorwurf, es sei ein klerikales Recht gewesen, das für die Laien keinen Platzt gehabt habe. Wie jede allzu kategorische Behauptung erfordert jedoch auch diese Klarstellungen und Berichtigungen. Wir werden hier kein vollständiges Verzeichnis der Rechte erstellen, die innerhalb der kanonischen Rechtsordnung des Mittelalters jeder menschlichen Person zuerkannt werden, sondern uns damit begnügen, diejenigen Rechte anzuführen, die wir für die wichtigsten und bedeutsamsten halten.

Eines der fünf Bücher der Dekretaliensammlung, das vierte, bezieht sich nicht so sehr auf die Kleriker, sondern auf die Ehe der Laien. Darin wird das Recht jedes Laien auf die Heirat anerkannt und geregelt mitsamt weiteren Rechten, die sich daraus ergeben.

Die Laien hatten das Recht, von den Klerikern zu verlangen, ihnen die Sakramente zu spenden, sofern die entsprechenden Voraussetzungen dazu gegeben waren. Auch durften sie von seiten des Klerus die Feier verschiedener kirchlicher Funktionen verlangen. Diese beiden Punkte sind mehr als Pflicht der Kleriker denn als Recht der Laien formuliert.

Bei den kanonischen Visitationen übten die synodalen Zeugen (Laien) ein fragloses Recht aus, das Verhalten der Kleriker zu kritisieren.

Die Laien hatten zwar das vormals bestehende Recht, an der Wahl ihrer Seelenhirten teilzunehmen, verloren, doch gewannen sie es im Mittelalter auf dem Weg der Präsentation, des Patronatsrechts oder ähnlicher Verfahren wieder zum Teil zurück.

Sie hatten das Recht auf ihr Gewissensurteil gegenüber den Gerichtsurteilen einschließlich der Exkommunikation.[2]

Sie hatten das Recht, bei einem klugen, verschwiegenen Priester zu beichten statt bei dem von Kanon 21 des Vierten Laterankonzils vorgeschriebenen »sacerdos proprius«, sofern dieser die genannten Eigenschaften nicht aufwies.[3]

Bei einigen Partikularsynoden und manchmal auch bei ökumenischen Konzilien waren auch Laien anwesend. Die Einladung ging zwar mehr auf die Absicht zurück, sie mit dem, was bei der Synode entschieden würde, vertraut zu machen, doch in einigen Fällen, z. B. beim Vierten Laterankonzil, hatten sie sogar Recht auf Stimme und Gehör.

---

2 In bezug auf das angegebene Recht des Gewissens vgl. die ausführliche Darlegung in X 4.9.2 und in der Glossa Ordinaria des Bernardo de Botone ad loc.; Ioannes de Friburgo, Apparatus ad Summam de matrimonio S. Raymundi de Peñafort. Ausg. Avignon 1715, S. 722, wo der Titel De impedimento conditionis, § 1, v. Prohibitorium kommentiert wird. Zum Recht, den Beichtvater zu wählen, vgl. S. Raymundus de Peñafort, Summa de casibus poenitentiae lib. 3, tit. De poenitentiis et remissionibus, § 15. Ausg. Avignon 1715, S. 656–657.

Innerhalb des mittelalterlichen Zunftwesens errangen die Laien manchmal einen starken Einfluß auf den Gang der in ihren Zuständigkeitsbereich fallenden Geschehnisse. Man denke beispielsweise an die Universitäten, an denen neben einer klerikalen Mehrheit Laien als solche tätig waren.

Laien hatten in gewissem Ausmaß an den Vorrechten der Kleriker teil, ohne daß sie deswegen mit deren Verpflichtungen belastet wurden. Dies war bei vielen Studenten der Fall, die bloß die Tonsur zu empfangen brauchten, nicht aber die klerikale Laufbahn fortsetzen mußten, um kirchliche Pfründen zu erlangen, mit deren Hilfe sie ihre Studien zu Ende führen konnten.

Gewisse Laienvereinigungen, so die Dritten Orden, erhielten anschlußweise die Vorrechte des entsprechenden Ordens, ohne daß sie deswegen die Pflichten der Ordensangehörigen übernehmen mußten, die diese Vorrechte ursprünglich allein besaßen.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die Laien eine allzu starke Einschränkung ihres Rechtsstatus dadurch ausglichen, daß sie sich selbst Rechte und Vorrechte zuerteilten – wie die Eigenkirchen, die Patronate, die Kommenden usw. –, die in irgendeiner Form und während einiger Zeit von der Kirche anerkannt und auf jeden Fall in die Praxis umgesetzt wurden, so daß es schwierig war, sie wieder abzuschaffen. Die Kirche selbst übertrug Laien beispielsweise die Aufgabe, ihr als rechter Arm zu dienen bei der Ausführung gewisser Tätigkeiten, die mehr Aufgabe des Laien als des Klerikers waren.

Der Inhalt und die Anliegen der religiösen Laienbewegungen wurden schließlich von den Bettelorden übernommen, die bei Innozenz III. und seinen Nachfolgern eine starke Unterstützung fanden.

II. Die Rechte der Laien im besonderen

1. Rechte des Kindes

Das kanonische Recht des Mittelalters verteidigte das Recht des Kindes auf das Geborenwerden, indem es den Gebrauch von unfruchtbar machenden oder die Empfängnis verhütenden Arzneien und weiteren Mitteln verbot.[3] Es fehlt nicht an einigen Anspielungen auf gewisse getarnte Formen des Kindermordes, in denen dieser als Unglücksfall erschien, wie z. B. das Ersticken von Kleinkindern, die bei ihren Eltern schliefen.[4] Die Kirche zeigte viel Verständ-

3 Gratiani Decretum, C. 32 q.2 c.8; X 5. 12. 5 und 20.

4 Alain de Lille, Liber poenitentialis 47 (PL 210). Zum Partikularrecht vgl. beispielsweise die Synode von Braga (1505) c. 25. Ausg. Synodicon hispanum 2: Portugal. Madrid 1982, S. 159, worin Fälle angeführt werden, die sich gegen Ende des Mittelalters vervielfachen.

nis für die Sitte, Neugeborene an der Pforte eines Klosters oder einer Wohltätigkeitsinstitution auszusetzen, und sie schuf Heime für solche Findelkinder. Hingegen verurteilte sie scharf, Kinder als Sklaven zu verkaufen, was manchmal auch bei Juden- oder Sarazenenkindern der Fall war[5], und sie wiederholte diese Verurteilung bis zum Ende des Mittelalters.[6]

Im zwölften Jahrhundert nahm die Kirche vom römischen und vom germanischen Recht insofern Abstand, als sie zur Heirat minderjähriger Kinder das Einverständnis des Vaters verlangte. Sie trennte sich darin von Hugo von St. Victor, Gratian und Petrus Lombardus[7], und diese Position verfestigte sich mit Rolando Bandinelli.[8] Merkwürdigerweise blieben viele moderne staatliche Gesetze bis zum 19. Jahrhundert der romanischen Tradition verhaftet. Eine Verlobung (Versprechung der künftigen Heirat) konnten Kinder vom Alter von sieben Jahren an eingehen, mußten aber ihren Entscheid beim Eintritt in die Pubertät ratifizieren oder rektifizieren; auf jeden Fall Mädchen mit 12 Jahren und Jungen mit 14 Jahren.[9] Kinder waren auch von sieben Jahren an berechtigt, die Tonsur und die niederen Weihen zu empfangen, womit sie zu Inhabern gewisser kirchlicher Pfründen (»beneficia sine cura animarum« und »beneficia simplicia«) befähigt wurden – eine Regel, die in bezug auf das für den Empfang dieser Weihen vorgeschriebene Alter bis zum Kodex von 1917 in Kraft war und die in bezug auf die Übernahme kirchlicher Pfründen vom Konzil von Trient leicht abgeändert wurde, insofern dieses dazu das Alter von mindestens vierzehn Jahren vorsah.[10]

Das kanonische Recht des Mittelalters übernahm die alten Texte, die von der »oblatio puerorum« an Klöster sprachen – ein System, worin der Entscheid darüber bei den Eltern und nicht bei den minderjährigen Kindern

---

5 Conc. 3 Lat. (1179) c. 26. In: G. Alberigo u. a. (Hrsg.), Conciliorum oecumenicorum decreta. Bologna ^{3}1979, S. 223–224.

6 Vgl. z. B. die Constituciones antiguas de Orense c. 63. Ausg. Synodicon hispanum 1: Galicia. Madrid 1981, S. 126.

7 Hugo von St. Victor, De sacramentis lib. 2, cap. II, n. 5–6 (PL 176, S. 487 ff.); Gratiani Decretum C. 30 q. 5 dpc. 9 und dpc. 11; Magistri Petri Lombardi Sententiae in quattuor libris distinctae lib. 4, dist. 28, cap. 2, n. 1–2. Ausg. Grottaferrata 1981, Bd. 2, S. 533–534. Die Herausgeber bemerken, daß der Einfluß, den Hugo von St. Victor und Gratian auf den Sentenzenmagister möglicherweise ausübten, nicht klar ist.

8 Vgl. seinen Kommentar zu Gratiani Decretum C. 30 q. 5; C. 32 q. 2 c. 16; C. 35 q. 2 c. 19. Ausg. F. Thaner, Summa Magistri Rolandi. Innsbruck 1874 = Aalen 1962, S. 151, 169 und 213.

9 Gratiani Decretum C. 30 q. 2 c. un. (palea), übergehend in XX X 4.2.2.; X 4.2.7–8; In VI 4.2 un. In den beiden angeführten Dekretaliensammlungen trägt dieses Thema den Titel »De desponsatione impuberum«.

10 Gratiani Decretum D. 28 c. 5; D. 77 c. 2–3; X 1.11.14; X 1.14.2–3, 5; X 3.5.35; In VI 1.9.4; In VI 1.10 un.

lag. Nach und nach wurde jedoch der endgültige Entscheid über ihre Berufung den Kindern überlassen, bis dann zur Zeit Martins V. die Institution der »oblatio puerorum« aufgehoben wurde.[11]

Die Kirche verurteilte nicht bloß Mißbräuche, sondern befaßte sich bekanntlich auch mit der Kindererziehung in den Klöstern und anderen Heimen. Sie betonte die Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder im Glauben und der Sittenlehre zu unterweisen. Auch erkannte sie den Kindern nicht nur das Recht zu, gewisse Sakramente zu empfangen, sondern sie verpflichtete die Verantwortlichen, diese ihnen zu spenden. Seit dem sechsten Jahrhundert drang sie darauf, die Kinder schon kurz nach der Geburt zu taufen, und sowohl die allgemeine[12] als auch die partikuläre Gesetzgebung betonte diese Pflicht bis zum Ende des Mittelalters.[13] Ganz eindringlich verbot sie, Kinder von Juden oder Mauren zu taufen.

Die Firmung wurde anfänglich zusammen mit der Taufe gespendet, sodann aber auf später verlegt, da man sie für eine dem Bischof übertragene Funktion betrachtete.[14] Etwas Ähnliches geschah mit der Kommunion, die zu Beginn anläßlich der Taufe gespendet und später bis auf die Zeit verschoben wurde, in der das Kind das notwendige Minimum an religiöser Unterweisung erhalten hatte. Das Vierte Laterankonzil von 1215 macht den Kindern vom Alter von sieben Jahren an die jährliche Beichte zur Pflicht.[15] Von der Krankensalbung ist in bezug auf Kinder nicht die Rede, da sie nicht gebräuchlich war. Einige Ritualien halten die Kinder von sieben Jahren an, andere von vierzehn Jahren an für geeignet, dieses Sakrament zu empfangen. Auch in der Liturgie sieht man einen Platz für die Kinder vor: man nimmt sie zu Ministranten oder manchmal zu Mitspielern in den geistlichen Spielen des Mittelalters, z. B. in Weihnachtsspielen, und führt Kinderfeste ein, so am Tag der unschuldigen Kinder.

Behauptungen, die man öfters hören kann, wie beispielsweise die folgende: »Das Mittelalter kennt keine Kinder«[16], stimmen also nicht ganz.

---

11 Gratiani Decretum C. 20 per totum; X 3.31; In VI 3.14; Clem. 3.9; Extravag. com. 3,8; vgl. L. Oliger, De pueris oblatis in ordine minorum. In: Archivum Franciscanum Historicum 8 (1915), S. 389–447.

12 Gratiani Decretum De cons. D. 4 c. 16, 142, 153; X 3.42.3; Conc. 4 Later. (1215), c. 1 ca. fin. (X 1.1.1.); Conc. Vien. (1311–1312) c. 1 ca. fin. (Clem. 1.1 un. ca. fin.); Conc. Flor., Bulla unionis Coptorum. Ausg. in Anm. 5, S. 576–577.

13 Vgl. das Inhaltsverzeichnis der drei ersten Bände des Synodicon hispanum.

14 Gratiani Decretum De cons. D. 5 c. 1–2, 6.

15 Conc. 4 Lat. (1215) c. 21 (X 5.38.12) und die Kommentare der Kanonisten zu diesem Text.

16 J. Le Goff, La civilización del Occidente medieval. Barcelona 1969, S. 389.

2. Rechte der Frau

Die Stellung der Frau im kanonischen Recht des Mittelalters hing stark von der allgemeinen Einstellung zur Situation der Frau ab, die das Christentum von Beginn der Kirche an hatte. In den Evangelien findet sich einerseits keine weitere Einschränkung oder negative Kennzeichnung der Frau außer das Faktum, daß Christus keine Frau zum Apostel wählte; er wäre in der jüdischen wie in der römischen Welt auch kaum ernst genommen worden, wenn er es getan hätte. Bei Paulus finden sich beide Haltungen – die Gleichstellung[17] und die Diskriminierung[18] – Seite an Seite. Und angesichts dieser zwiespältigen Mentalität nehmen die Kirchenväter und die kirchlichen Schriftsteller bis zu der Epoche des Mittelalters, von der hier die Rede ist, Stellung. Die Schwierigkeit, sich von dieser widersprüchlichen, paradoxen Behandlung zu lösen, zieht sich in das Mittelalter hinein und schlägt sich sowohl in der Theologie wie im kanonischen Recht nieder.

Das kanonische Recht des Mittelalters befaßt sich mit der Frau gemäß den drei Ständen: gottgeweihte Jungfrau, verheiratete Frau, Witwe.

a) Die gottgeweihte Jungfrau. Einen besonderen Status gewährt die Kirche der Frau, die auf die Ehe verzichtet und ihr Leben und ihre Jungfräulichkeit Gott weiht, womit nicht der Mann der einzige, ausschließliche Bezugspunkt ist, auf den sich das Leben der Frau ausrichtet. Das kanonische Recht und die Liturgie regeln diesen Stand im einzelnen und bringen ihm große Hochachtung entgegen. Das kanonische Recht führt in diese Institution eine Norm ein, welche die Freiheit der Frau begünstigt.[19] Die Liturgie hebt die Bedeutung dieses Standes durch eindrückliche Riten hervor, die sich von den Heiratszeremonien inspirieren lassen.

b) Die verheiratete Frau. Hier ist die Stelle, an der das kanonische Recht unbedingt an der Gleichberechtigung der Geschlechter in bezug auf die Ehe in allen ihren Phasen festhält: Bildung des Ehebandes, eheliche Pflicht, Trennungsgründe und so weiter. Wie erwähnt, gibt man im zwölften Jahrhundert die Notwendigkeit der Zustimmung des Vaters auf, die das römische Recht für alle und das germanische Recht für die Frau verlangte. Die Gleichstellung erstreckte sich auch auf die Ehehindernisse[20], die zur Einwilligung hinzugefügten Bedingungen[21], die soziale Situation[22], auf das von einem

17 Gal 3,26–28; Eph 6,25–32.

18 1 Kor 11,3 und 7 (vgl. Eph 5,21–23 und Kol 3,18); 1 Kor 14,34–35; 1 Tim 2,12–14.

19 Gratiani Decretum C. 17 q. 2 c. 1; X 3.31.16; In VI 3.14.2.

20 Gratiani Decretum C. 32 q. 6 c. 5; C. 36 q. 2 c. 4 und 11.

21 X 4.5.7.

22 Gratiani Decretum C. 29 q. 2 c. 4.

der Gatten ohne Zustimmung des Partners abgelegte Gelübde[23], auf die Trennungsgründe[24] und die Wahl des Begräbnisses.[25] Gratian gesteht indes dem Gatten das Vorrecht zu, seine Gattin zu tadeln[26] und der Frau ein bestimmtes Domizil zuzuweisen.[27]

c) Die verwitwete Frau. Das kanonische Recht betrachtet die Witwenschaft der Frau unter folgenden Situationen:

aa) Die Witwe verheiratet sich wieder. Das Recht erlaubt das, obgleich Zweitheiraten von Alters her ungern gesehen wurden. Es behält indes einige Texte bei, die Bußübungen vorsehen und den Brautsegen verweigern.[28]

bb) Die Witwe gelobt Ehelosigkeit. Deswegen besteht seit der frühen Christenheit der »ordo viduarum« mit seinem entsprechenden liturgischen Ritual, das ihn in der Kirche mit Hochachtung umgibt und seine Bedeutung hervorhebt. Innerhalb dieses Ordo entstehen die Diakonissen, über die diskutiert wurde und immer noch wird, ob sie – wie der Diakon – eine eigentliche Ordination erhalten haben oder ob es sich dabei bloß um eine Segnung gehandelt habe. Im Unterschied zu den Jungfrauen erhalten die Witwen keine Weihe.[29] Dieser »ordo viduarum« verschwindet im Verlauf des Mittelalters und seine Mitglieder werden in die monastischen Ordensgründungen übernommen.

cc) Die Witwe bleibt Witwe, ohne daß sie ein Ehelosigkeitsgelübde ablegt oder eine neue Ehe eingeht. Die Kirche nahm solche Witwen als »personae miserabiles« unter ihren Schutz. Was unter anderem besagte, daß sie dem ordentlichen Laiengericht entzogen und dem kirchlichen Gericht unterstellt waren, bis dann im 13. Jahrhundert die weltlichen Gerichte diese Causae vor ihr Gericht ziehen und damit die Kirche auf eine bloße karitativ-moralische Schutzrolle beschränken.

Von diesen drei Frauentypen standen dem Ansehen nach in der Kirche die Jungfrauen an erster Stelle, die Witwen an zweiter und die verheirateten Frauen an dritter.

---

23 Gratiani Decretum C. 27 q. 2 c. 19 ff.; C. 32 q. 5 c. 23; C. 32 q. 6 c. 1; C. 32 q. 7 c. 3 und 5; C. 33 q. 5 dpc. 11; X 3.32.1 ff.; X 4.19.5; X 5.16.6–7.

24 X 4.19.14; X 4.20.2–3.

25 X 3.28.7.

26 C. 33 q. 2 c. 10.

27 In VI 3.12.3 ca. fin.

28 X 4.21.1 und 3.

29 C. 20 q. 1 c. 15; C. 27 a. 1 c. 34–36; X 3.32.14.

3. Benachteiligungen und Begünstigungen der Frau

Innerhalb der Logik der Gleichheit und Ungleichheit der Geschlechter blieben jedoch im kanonischen Recht des Mittelalters eine Reihe von Benachteiligungen und Begünstigungen der Frau bestehen.

Benachteiligungen.

a) Die Frauen waren von jeder Teilhabe an der Weihegewalt ausgeschlossen (wie gesagt, streitet man sich zwar darüber, ob die Diakonissen gleich dem Diakon eine eigentliche Weihe erhielten oder nicht). Bemerkenswerterweise gilt ihr Ausschluß von den Weihen für die meisten Autoren als eine Bestimmung *de iure divino*. Doch Huguccio, einer der wichtigsten Autoren des ganzen Mittelalters, vertritt die Ansicht, daß es sich um ein auf das positive Kirchenrecht zurückgehendes Verbot handle[30] – eine Auffassung, die auch von einigen weniger bekannten Kanonisten vertreten wird.[31]

b) Frauen waren von der Jurisdiktions- oder Leitungsgewalt in der Kirche ausgeschlossen. Bloß einigen Äbtissinnen wurde eine Art häuslicher Gewalt zugebilligt. Im Mittelalter gab es jedoch manche Fälle, wo Äbtissinnen eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt ausübten: Ernennung von Klerikern zu gewissen Pfründen, Kaplaneien, Kanonikaten; Abberufung von diesen Pfründen; Teilnahme an Konzilien, Einberufung von Synoden; Entgegennahme des Gelübdes von Ordensmännern, Leitung von Männerklöstern, von Doppelklöstern und so weiter. All dies gehört, wenigstens zum Teil, zum Bereich der dem Bischof vorbehaltenen Rechte. Das Merkwürdigste ist, daß, zumindest in gewissen Fällen, diese Gewalten unter Billigung der Kirche ausgeübt wurden. Deren Approbation erlangten jedoch nicht verschiedene Versuche von Äbtissinnen, Jurisdiktionsgewalt im sakralen inneren Forum, bei der Jungfrauenweihe und der Überreichung des Schleiers und bei weiteren kirchlichen Funktionen zu erreichen, sondern die zuständige kirchliche Autorität sah dies stets als Mißbräuche an.[32]

c) Frauen war es absolut verboten, das Predigtamt auszuüben.[33]

d) Sie durften auch nicht Strafgewalt ausüben: nicht Kirchenstrafen wie die Exkommunikation, Suspension oder das Interdikt auferlegen.[34]

e) Auch war den Frauen verwehrt, ein Richter- oder Schiedsrichteramt

---

30 Vgl. R. Metz, a. a. O. (Anm. 1), S. 98.

31 Vgl. ebd., S. 99.

32 X. 5.28.10.

33 C. 33 q. 5 c. 19; De cons. D. 4 c. 19; X 5.38.10.

34 X 1.33.12.

auszuüben.[35] Ausnahmsweise gab es jedoch Frauen, die Schiedsrichteraufgaben ausübten in solchen Fällen, wo es um materielle Güter der Kirche ging.[36]

f) Frauen waren nicht berechtigt, Verbrechen anzuklagen.[37]

g) Frauen waren als Zeugen bei Kriminalprozessen zugelassen[38], was jedoch einige zivile Gerichtssachen nicht betraf.[39]

h) Es war ihnen untersagt, heilige Gefäße oder Tücher zu berühren, sich während der Zelebration dem Altar zu nähern, bei der Messe zu ministrieren, im Gotteshaus unbedeckten Hauptes zu sein; sie mußten im allgemeinen sich im Seitenschiff oder im linken Kirchenschiff aufhalten.[40]

Begünstigungen:

a) Schutz des Jungfrauen- und Witwenstandes, wobei solchen, die diese irgendwie angreifen wollten, strengste Strafen angedroht waren.[41]

b) Schutz der zur Verheiratung bestimmmten Frauen und ihrer Freiheit, diesen Stand zu wählen. Dazu dienten Institutionen wie die Ungültigkeit der Ehe, wenn das Jawort erzwungen worden war[42], das Ehehindernis des Raubes[43], die Gesetzgebung gegen heimliche Ehen.[44]

c) Die Frau war nicht verpflichtet, bei Gerichtsverhandlungen, welche zivile Rechtssachen betrafen, persönlich zu erscheinen.[45]

d) Während Männer im Prinzip verpflichtet waren, sich nach Rom zu begeben, um von der dem Papst vorbehaltenen Exkommunikation losgesprochen zu werden, galt diese Regel für Frauen nicht.[46]

e) Die Kirche verpflichtete sich dazu, einer vergewaltigten Frau Schadenersatz zu leisten.[47]

---

35 C. 15 q. 3 pr.

36 X 1.43.4.

37 C. 15 q. 3 pr.; C. 2 q. 1 c. 14; C. 15 q. 3 c. 1–3.

38 C. 33 q. 5 c. 17.

39 X 2.20.3.

40 Vgl. die Kommentare der Kanonisten zu C. 33 q. 5 c. 17; X 2.20.

41 Vgl. das vorher zu diesem Thema Gesagte.

42 C. 27 q. 1 c. 6, 13–14, 17, 30 und 37; Clem. 4 un. un.

43 C. 31 q. 2 c. 1 und 3; X 4.1.6, 13–15 und 28.

44 C. 6 q. 1 c. 17; C. 27 q. 2 c. 33–34; C. 36 q. 2 c. 4 und 11.

45 In VI 2.1.2.

46 X 5.39.6.

47 Zu diesem Aspekt vgl. Martín Pérez, Libro de las confesiones, parte I (León, Biblioteca de la Real Colegiata de S. Isidoro).

Codex des kanonischen Rechtes: Volk Gottes (Buch II)

Teil I
Die Gläubigen

Can. 204 – § 1. Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat.

§ 2. Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist in der katholischen Kirche verwirklicht, die von dem Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.

Can. 205 – Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt stehen jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Verband mit Christus verbunden sind, und zwar durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung.

Can. 206 – § 1. Auf besondere Weise mit der Kirche verbunden sind die Katechumenen, jene nämlich, die, vom Heiligen Geist geleitet, mit erklärtem Willen um Aufnahme in sie bitten; durch dieses Begehren wie auch durch ihr Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe werden sie mit der Kirche verbunden, die sie schon als die ihren umsorgt.

§ 2. Den Katechumenen widmet die Kirche ihre besondere Sorge; während sie diese zu einer dem Evangelium gemäßen Lebensführung einlädt und in die Feier der heiligen Riten einführt, gewährt sie ihnen schon verschiedene Vorrechte, die den Christen eigen sind.

Can. 207 – § 1. Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien.

§ 2. In diesen beiden Gruppen gibt es Gläubige, die sich durch das von der Kirche anerkannte und geordnete Bekenntnis zu den evangelischen Räten durch Gelübde oder andere heilige Bindungen, je in ihrer besonderen Weise, Gott weihen und der Heilssendung der Kirche dienen; auch wenn deren Stand nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche gehört, ist er dennoch für ihr Leben und ihre Heiligkeit bedeutsam.

Titel I
Pflichten und Rechte aller Gläubigen

Can. 208 – Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.

Can. 209 – § 1. Die Gläubigen sind verpflichtet, auch in ihrem eigenen Verhalten, immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren.

§ 2. Mit großer Sorgfalt haben sie ihre Pflichten zu erfüllen, die ihnen gegenüber der Gesamtkirche wie gegenüber der Teilkirche obliegen, zu der sie gemäß den Rechtsvorschriften gehören.

Can. 210 – Alle Gläubigen müssen je nach ihrer eigenen Stellung ihre Kräfte einsetzen, ein heiliges Leben zu führen sowie das Wachstum der Kirche und ihre ständige Heiligung zu fördern.

Can. 211 – Alle Gläubigen haben die Pflicht und das Recht, dazu beizutragen, daß die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt.

Can. 212 – § 1. Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.

§ 2. Den Gläubigen ist es unbenommen, ihre Anliegen, insbesondere die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen.

§ 3. Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun.

Can. 213 – Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen.

Can. 214 – Die Gläubigen haben das Recht, den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern und der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt.

Can. 215 – Den Gläubigen ist es unbenommen, Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei zu gründen und zu leiten und Versammlungen abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen.

Can. 216 – Da alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben, haben sie das Recht, auch durch eigene Unternehmungen je nach ihrem Stand und ihrer Stellung eine apostolische Tätigkeit in Gang zu setzen oder zu unterhalten; keine Unternehmung darf sich jedoch ohne Zustimmung der zuständigen kirchlichen Autorität katholisch nennen.

Can. 217 – Da ja die Gläubigen durch die Taufe zu einem Leben nach der Lehre des Evangeliums berufen sind, haben sie das Recht auf eine christliche Erziehung, durch die sie in angemessener Weise zur Erlangung der Reife der menschlichen Person und zugleich zur Erkenntnis des Heilsgeheimnisses und zu einem Leben danach angeleitet werden.

Can. 218 – Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen; dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren.

Can. 219 – Alle Gläubigen haben das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen.

Can. 220 – Niemand darf den guten Ruf, den jemand hat, rechtswidrig schädigen und das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre verletzen.

Can. 221 – § 1. Den Gläubigen steht es zu, ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen.

§ 2. Wenn Gläubige von der zuständigen Autorität vor Gericht gezogen werden, haben sie auch Anrecht auf ein Urteil, das nach Recht und Billigkeit gefällt wird.

§ 3. Die Gläubigen haben das Recht, daß kanonische Strafen über sie nur nach Maßgabe des Gesetzes verhängt werden.

Can. 222 – § 1. Die Gläubigen sind verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolats und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden notwendig sind.

§ 2. Sie sind auch verpflichtet, die soziale Gerechtigkeit zu fördern und, des Gebotes des Herrn eingedenk, aus ihren eigenen Einkünften die Armen zu unterstützen.

Can. 223 – § 1. Bei der Ausübung ihrer Rechte müssen die Gläubigen sowohl als einzelne wie auch in Vereinigungen auf das Gemeinwohl der Kirche, die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen Rücksicht nehmen.

§ 2. Der kirchlichen Autorität steht es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln.

Titel II
Pflichten und Rechte der Laien

Can. 224 – Die Laien haben außer den Pflichten und Rechten, die allen Gläubigen gemeinsam sind, und denen, die in anderen Canones festgesetzt sind, die Pflichten und Rechte, die in den Canones dieses Titels aufgezählt sind.

Can. 225 – § 1. Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird; diese Verpflichtung ist um so dringlicher unter solchen Umständen, in denen die Menschen nur durch sie das Evangelium hören und Christus kennenlernen können.

§ 2. Sie haben auch die besondere Pflicht, und zwar jeder gemäß seiner eigenen Stellung, die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen und so in besonderer Weise bei der Besorgung dieser Dinge und bei der Ausübung weltlicher Aufgaben Zeugnis für Christus abzulegen.

Can. 226 – § 1. Die im Ehestand leben, haben gemäß ihrer eigenen Berufung die besondere Pflicht, durch Ehe und Familie am Aufbau des Volkes Gottes mitzuwirken.

§ 2. Da die Eltern ihren Kindern das Leben geschenkt haben, haben sie die sehr schwerwiegende Pflicht und das Recht, sie zu erziehen; daher ist es vor allem Aufgabe der christlichen Eltern, für die christliche Erziehung ihrer Kinder gemäß der von der Kirche überlieferten Lehre zu sorgen.

Can. 227 – Die Laien haben das Recht, daß ihnen in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zuerkannt wird, die allen Bürgern zukommt; beim Gebrauch dieser Freiheit haben sie jedoch dafür zu sorgen, daß ihre Tätigkeiten vom Geist des Evangeliums erfüllt sind, und sich nach der vom Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre zu richten; dabei haben sie sich jedoch davor zu hüten, in Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, ihre eigene Ansicht als Lehre der Kirche auszugeben.

Can. 228 – § 1. Laien, die als geeignet befunden werden, können von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen.

§ 2. Laien, die sich durch Wissen, Klugheit und Ansehen in erforderlichem Maße auszeichnen, können als Sachverständige und Ratgeber, auch in Ratsgremien nach Maßgabe des Rechts, den Hirten der Kirche Hilfe leisten.

Can. 229 – § 1. Damit die Laien gemäß der christlichen Lehre zu leben vermögen, diese auch selbst verkündigen und, wenn es notwendig ist, verteidigen können und damit sie in der Ausübung des Apostolats ihren Teil

beizutragen imstande sind, sind sie verpflichtet und berechtigt, Kenntnis dieser Lehre zu erwerben, wie sie der je eigenen Fähigkeit und der Stellung eines jeden einzelnen entspricht.

§ 2. Sie haben auch das Recht, jene tiefere Kenntnis in den theologischen Wissenschaften zu erwerben, die in kirchlichen Universitäten oder Fakultäten oder in Instituten für religiöse Wissenschaften gelehrt werden, indem sie dort Vorlesungen besuchen und akademische Grade erwerben.

§ 3. Ebenso können sie unter Beachtung der hinsichtlich der erforderlichen Eignung erlassenen Vorschriften einen Auftrag zur Lehre in theologischen Wissenschaften von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität erhalten.

Can. 230 – § 1. Männliche Laien, die das Alter und die Begabung haben, die durch Dekret der Bischofskonferenz dafür bestimmt sind, können durch den vorgeschriebenen liturgischen Ritus für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt werden; die Übertragung dieser Dienste gewährt ihnen jedoch nicht das Recht auf Unterhalt oder Vergütung von seiten der Kirche.

§ 2. Laien können aufgrund einer zeitlich begrenzten Beauftragung bei liturgischen Handlungen die Aufgabe des Lektors erfüllen; ebenso können alle Laien die Aufgaben des Kommentators, des Kantors oder andere Aufgaben nach Maßgabe des Rechtes wahrnehmen.

§ 3. Wo es ein Bedarf der Kirche nahelegt, weil für diese Dienste Beauftragte nicht zur Verfügung stehen, können auch Laien, selbst wenn sie nicht Lektoren oder Akolythen sind, nach Maßgabe der Rechtsvorschriften bestimmte Aufgaben derselben erfüllen, nämlich den Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der heiligen Kommunion.

Can. 231 – § 1. Laien, die auf Dauer oder auf Zeit für einen besonderen Dienst der Kirche bestellt werden, sind verpflichtet, die zur gebührenden Erfüllung ihrer Aufgabe erforderliche Bildung sich anzueignen und diese Aufgabe gewissenhaft, eifrig und sorgfältig zu erfüllen.

§ 2. Unbeschadet der Vorschrift des can. 230, § 1 haben sie das Recht auf eine angemessene Vergütung, die ihrer Stellung entspricht und mit der sie, auch unter Beachtung des weltlichen Rechts, für die eigenen Erfordernisse und für die ihrer Familie in geziemender Weise sorgen können; ebenso steht ihnen das Recht zu, daß für ihre Zukunft, die soziale Sicherheit und die Gesundheitsfürsorge gebührend vorgesorgt wird.

Der Laie: seine Pflichten und Rechte

Von Franz Greiner

Der Laie, durch die Taufe Glied der Kirche und in ihr beheimatet, hat Aufgaben, Rechte und Pflichten wie auch der durch die Taufe Glied der Kirche gewordene und in ihr beheimatete Nicht-Laie.[1] Den Laien, der hier fragt, interessiert nicht so sehr die Abgrenzung zwischen Laien und Nichtlaien – im herkömmlichen Sinne: als verschiedenen Ständen –, sondern vielmehr sowohl das sie miteinander Verbindende als auch das sie voneinander Unterscheidende im Hinblick auf Rechte und Pflichten. Also schlägt er das Gesetzbuch der Kirche auf und findet im Buch II (Volk Gottes) 28 Canones, die die Pflichten und Rechte der Gläubigen *(Christfideles)* und der Laien behandeln.

Im Canon 204 heißt es: Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat. Der Canon 208 lautet: Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.

Beide Canones betonen die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen, Laien und Nichtlaien. Dies war im alten CIC von 1917 in so eindeutiger Weise noch nicht der Fall.

In sechs Canones werden die Pflichten aller Gläubigen umschrieben: Gemeinschaft mit der Kirche (209), Heiligkeit des Lebens und Heiligung der Kirche (210), Ausbreitung der göttlichen Heilsbotschaft (211), Gehorsam gegenüber Vorlagen der geistlichen Hirten (212), Beitrag für die Bedürfnisse der Kirche (222/1), Förderung der sozialen Gerechtigkeit (222/2).

Die einzelnen Rechte umfassen folgende: freie Meinungsäußerung (212), geistliche Hilfen (ein Recht gegenüber den Hirten der Kirche wie auch deren Recht gegenüber den Gliedern der Kirche [213], eigener Ritus und eigene Form des geistlichen Lebens (214), Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit

---

1 Das Verhältnis zwischen Laien und Nichtlaien in der katholischen Kirche beträgt rein zahlenmäßig ca. 700 zu 1.

(215), apostolische Tätigkeit (216); (nach Matthäus Kaiser[2] sei hier an die Errichtung von Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern, Altenheimen usw. gedacht), christliche Erziehung (217), Forschungs- und Veröffentlichungsfreiheit (218), freie Standeswahl (219), guter Ruf und Intimsphäre (220); der Kommentar M. Kaisers dazu: Den guten Ruf eines Gläubigen darf niemand rechtswidrig verletzen. Rechtmäßig kann der gute Ruf z. B. dadurch verletzt werden, daß ein Straftäter vor ein kirchliches Gericht gezogen und zu einer Strafe verurteilt wird. Dagegen ist das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre absolut unverletzlich. Dazu gehört auch das Briefgeheimnis. Der Schutz persönlicher Daten ist im privaten wie im amtlichen Bereich zu achten.[3]

Canon 221 regelt den Rechtsschutz. (Nach M. Kaiser: Die Rechte des einzelnen Gläubigen bedürfen des Schutzes vor Verletzung. Das Recht auf diesen Schutz gehört selbst zu den Grundrechten. Die Gläubigen haben das Recht, ihre Rechte, die sie als Glieder der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechtes vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen. Grundsätzlich ist jedes Recht mit der gerichtlichen Klage geschützt . . .)[4]

Im Titel II des Zweiten Buches (Volk Gottes) werden mit acht Canones die Pflichten und Rechte der Laien präzisiert. Es fällt auf, daß im Gegensatz zum mittelalterlichen Kirchenrecht[5] zwischen den Geschlechtern und Ständen (Mann, Frau, Kind, Jungfrau, verheiratet, Witwer, Witwe) nicht unterschieden wird.

Der wichtigste Canon (225) lautet: Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird; diese Verpflichtung ist um so dringlicher unter solchen Umständen, in denen die Menschen nur durch sie das Evangelium hören und Christus kennenlernen können . . . Sie haben auch die besondere Pflicht, und zwar jeder gemäß seiner eigenen Stellung, die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen und so in besonderer Weise bei der Besorgung dieser Dinge und bei der Ausübung weltlicher Aufgaben Zeugnis für Christus abzulegen.

---

2 Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Herausgegeben von Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz. Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1983. Hier: Matthäus Kaiser, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, S. 177.

3 Ebd., S. 178.

4 Ebd., S. 178 f.

5 Vgl. den Beitrag von Antonio García y García in diesem Heft, S. 418

Die weiteren Canones behandeln Aufgaben der Eheleute und Eltern (226), christliche und theologische Bildung der Laien (229) und Beauftragung der Laien mit kirchlichen Aufgaben (224, 228, 229, 230).

Kaiser skizziert in dem Kapitel »die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen« noch vor dem Kapitel »Laien« die Stellung der Frau in der Kirche nach dem neuen Gesetzbuch. Er schreibt:

»Der CIC hat nunmehr die meisten rechtlichen Bestimmungen, welche die Stellung der Frau in der Kirche beeinträchtigten, aufgehoben, aber die volle rechtliche Gleichstellung nicht hergestellt. Wenn nur ein Elternteil der lateinischen Kirche angehört, wird ihr Kind durch die Taufe nur dann der lateinischen Kirche zugeführt, wenn beide Eltern dies übereinstimmend wollen. Wenn eine solche Einigung nicht zustandekommt, wird das Kind durch die Taufe der Rituskirche zugeführt, der der Vater des Kindes angehört. Die Jungfrauenweihe begründet eine besondere Form des geweihten Lebens. Das Ehemündigkeitsalter erreicht die Frau mit der Vollendung des 14., der Mann mit der Vollendung des 16. Jahres. Das Ehehindernis der Entführung gilt nur für eine Frau, die gegen ihren Willen entführt und festgehalten wird. Am einschneidendsten ist die Bestimmung, daß sakramentale Weihen nur Männer gültig empfangen können« (Can 1024).[6]

Die Rechte und Pflichten des Laien sind im Gesetzbuch wohl klar umschrieben, häufig jedoch – verständlicherweise – vage gehalten, also kaum materialisiert. Der Laie wird wissen wollen, was an seinem Ort, in seinem Beruf und in seiner bürgerlichen Stellung die Kirche bzw. die Leitung der Kirche von ihm erwartet, um den Pflichten und Rechten des Canons 225 (Verbreitung der göttlichen Heilsbotschaft an alle Menschen, Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums) zu entsprechen. Dabei ist er auf Hilfen der kirchlichen Führung angewiesen.

Eine solche liegt ihm beispielsweise vor in dem Text der Kongregation für das Katholische Bildungswesen: Der katholische Laie – Zeuge des Glaubens in der Schule (15. Oktober 1982).[7] Er wird diesen Text studieren und bald feststellen, daß vieles, was der Text empfiehlt und nahelegt, von ihm, wenn er Lehrer an einer Schule ist, gesagt und getan wird; manchmal mit dem gewünschten Erfolg, manchmal auch nicht. Doch auch dann wenn ein Erfolg sich nicht einstellt, sieht er sich durch das Wort der kirchlichen Führung unterstützt und gerechtfertigt; das erhält seinen Mut und stärkt seine Hoffnung.

Nimmt man die Verlautbarung des Heiligen Stuhles als Ganze, so fällt auf, wie differenziert und behutsam in ihr vorgegangen wird. Differenziert: Sie

---

6 M. Kaiser, a. a. O., S. 180.

7 Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1.

unterscheidet zwischen Lehrersein an einer katholischen Schule, in Schulen mit verschiedenen Erziehungsprogrammen, in anderen Schulen mit nichtchristlichen oder christentumsfeindlichen Erziehungsprogrammen. Behutsam: In der Zusammenfassung heißt es: »Der katholische Laie übt als Erzieher seine Sendung in der Kirche aus, indem er im Glauben seinen weltlichen Beruf in der Schule als Gemeinschaft *lebt,* und zwar mit der größtmöglichen Befähigung und einer vom Glauben inspirierten apostolischen Hinwendung zur ganzheitlichen Bildung in der Weitergabe der Kultur, in der Praxis einer Pädagogik des direkten und persönlichen Kontaktes mit dem Schüler, in der spirituellen Animation der Erziehungsgemeinschaft zu der er gehört, und der anderen Gruppen von Personen, mit welchen die Erziehungsgemeinschaft in Verbindung steht. Ihm als Glied der Gemeinschaft vertrauen die Familien und die Kirche die Erziehungsaufgabe in der Schule an. Der Laienlehrer muß überzeugt sein, daß er an der Erziehungsaufgabe und somit an der Heilssendung der Kirche Anteil hat und daß er sich nicht von der Kirche distanzieren kann.«

Die Anleitung weiß darum, daß nicht überall gleiches zu erreichen, ja nicht einmal vergleichbares anzustreben ist. Immer gilt es abzuwägen. So heißt es über die Situation des katholischen Laienlehrers in Schulen atheistischer Gesellschaften: »Schließlich darf man die katholischen Laien nicht vergessen, die in Schulen von Ländern arbeiten, in denen die Kirche verfolgt ist und wo das Katholischsein in sich schon ein Verbot der Ausübung der Aufgabe des Erziehers bedeutet. Sie sind gezwungen zu verbergen, daß sie gläubig sind, damit sie in einer Schule atheistischer Orientierung arbeiten können. Ihre Gegenwart allein, die in sich schon sehr schwierig ist, ist bereits, wenn sie sich schweigend, aber vital an das Bild des evangelischen Menschen anpaßt, eine wirksame Verkündigung der Frohbotschaft Christi, die zur schädlichen Intention, welche die atheistische Erziehung in der Schule verfolgt, einen Gegensatz bildet. Das Zeugnis des Lebens und das persönliche Verhältnis zu den Schülern können alle Schwierigkeiten überwinden und die Schüler auch zu einer ausdrücklicheren Kenntnis des Christentums führen. Für viele Jugendliche dieser Länder kann der Erzieher, bei dem man sieht, daß er aufgrund von menschlichen und religiös schmerzlichen Motiven sein Katholischsein anonym leben muß, das einzige Mittel sein, um das Evangelium und die Kirche, welche in der Schule entstellt und angegriffen werden, richtig kennenzulernen.«

Zu einer Reihe von Hinweisen, die das Dokument gibt, wäre aus der Praxis des Lebens etliches anzumerken, auch kritisches. Aber darum geht es hier nicht. Vielmehr scheint uns die Verlautbarung der Kongregation für das katholische Bildungswesen ein Modell zu sein, anhand dessen katholische Laien sich mit ihren Rechten und Pflichten in der Kirche auseinandersetzen können. Nicht daß sie in allem und jedem zustimmen, was im Dokument

steht, sondern daß sie sich ihrer Aufgabe durch das Dokument bewußt werden und bereit sind, in Übereinstimmung mit ihren Pflichten und Rechten in der Kirche ihre Sendung zu übernehmen.

Eine Anleitung, wie die eben kurz vorgestellte, wird sich auch für andere Laienberufe und -tätigkeiten schreiben lassen. Es gibt sie auch schon für etliche klassische (herkömmliche) Berufsfelder. Sie ist um so leichter zu skizzieren, je eindeutiger das Berufsbild und je stärker menschenbezogen der Beruf ist. Doch auch für katholische Laien, die im Bereich ganz andersgebauter Berufe tätig sind (Barpianist, Hochfrequenztechniker), bietet das Dokument einige wertvolle, sicher gültige Gesichtspunkte zur Verwirklichung des Aufbaus der Kirche innerhalb ihrer selbst wie auch nach außen:

1. Nicht auf den anderen warten; vielmehr auf ihn zugehen: immer offen sein.
2. In der Begegnung mit den anderen höchste Ehrfurcht vor seinem Gewissen (das ist mehr als Toleranz).
3. Keine Verbote, keine Verdikte gegenüber dem andern.
4. Das Zeugnis des aus dem Glauben gelebten Lebens ist immer wichtiger als die Rede, das gesprochene Wort.

Können katholische Laien in unserer Gesellschaft nach diesen Maximen heute apostolisch wirken? Einige sicher, einige vielleicht. Die Mehrzahl der Gläubigen nicht. Die meisten von uns sind Abhängige (im direkten unmittelbaren Sinne), die Rücksichten nehmen müssen.

Sie können nur begrenzt Risiken wagen. Das gilt vielleicht weniger für verbale Aktivitäten als – in weitgehend paganisierten Gesellschaften – für das christlich gelebte Leben; denn – in der Regel jedenfalls – kann niemand gegen den Strom schwimmen. Wenn daher der profanierte Geist der Zeit durch das Zeugnis des christlich gelebten Lebens nach und nach überwunden werden soll, bedarf es der gegenseitigen Stützung und Hilfe der Christen. Gewiß haben wir katholische Verbände und Vereine, viele von ihnen verdienstvoll, unverzichtbar auch in ihrem derzeitigen Zuschnitt. Aber sie haben ihren verschiedenen historischen Ansatz, sie haben Funktionen und daher auch Kriterien für Mitgliedschaften. Benötigt werden zur Verwirklichung und Verlebendigung christlichen Zeugnisses in unserer Welt weder Apparaturen noch Funktionäre, sondern Menschen, die die Begegnung, suchen, Aussprache von Auge zu Auge, die Beheimatung schaffen und zugleich Initial sind zum unverdrossenen Dienst am Reich Gottes.

Das kann gewiß auch in Verbänden erfolgen, und sollte in jeder Pfarrgemeinde angestrebt werden. Es müßte vor allem oberstes Ziel jeder religiösen Vereinigung und der Laieninstitute sein.

Ansätze dazu sind vorhanden: junge begeisterungsfähige Menschen, die auf Führung warten, die bereit sind, ihr Leben einzubringen für das Werk der Heiligung dieser Welt auch heute; die begriffen haben, daß ihr persönliches

Zeugnis gläubiger Existenz kein intellektualisiertes Glaubenswissen voraussetzt, daß das Konkurrenzieren zwischen den apostolischen Gruppen, die »Grabenkämpfe« an den Schulen und Hochschulen und die nur mühsam kaschierten elitären Ansprüche ihrer Führungen immer wieder das Zeugnis zu verdunkeln drohen. Und schließlich wissen sie auch, daß es nie »runde, volle Erfolge« ihrer Bemühungen geben wird, daß alle apostolische »Aktion« unter dem vom Heiligen Vater in »Redemptionis Donum« genannten Gesetz der »österlichen Dualität« steht: Tod und Auferstehung gehören zusammen. Das ist das Grundgesetz jeder christlichen Existenz, aus dem das Zeugnis hervorgeht, das die Welt verändert.[8]

8 Vgl. dazu die Ausführungen von John R. Sheets SJ in diesem Heft, S. 453.

DIE LAIEN

Zur Vorbereitung der Bischofssynode 1986

Von Oskar Simmel SJ

Ende dieses Jahres findet in Rom die außerordentliche Bischofssynode statt, die sich mit der Lage der Kirche zwanzig Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil befassen soll, das am 8. Dezember 1965 feierlich geschlossen wurde. Diese außerordentliche Bischofssynode verdrängt die ordentliche Synode der Bischöfe, die im Oktober abgehalten werden sollte und verschiebt sie um ein Jahr auf den Oktober 1986. Ihr Thema ist die »Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil«.

Dazu hat das Sekretariat der Bischofssynode ein 43 Seiten langes Diskussionspapier erarbeitet *(Lineamenta)*, das in drei Teilen auf die Problematik eingeht und sie den Bischöfen der Kirche vorlegt, damit sie sich ihrerseits Gedanken zu dem Thema machen. Das Papier will weder der Entwurf für ein Schlußdokument sein noch eine systematische Darstellung einer »Theologie des Laikats«. Im Anschluß an jeden der Teile werden Fragen gestellt, die sich eher mit den sich seit dem Konzil ergebenden pastoralen Fragen zur Stellung der Laien in den Diözesen befassen als mit der »Theologie des Laien«.

Im ersten Teil wird kurz die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils über die Laien dargestellt, die von den Synoden der Jahre 1971 (Gerechtigkeit in der Welt), 1974 (Evangelisierung), 1977 (Katechese), 1980 (Familie) und 1983 (Versöhnung) unter bestimmten Rücksichten weiterentwickelt worden sei.

Das 2. Vatikanische Konzil hat »den Laien und ihrem Wirken innerhalb der christlichen Gemeinde und der Gesellschaft einen weiten, neuen und herrlichen Horizont eröffnet«. Sehen wir davon ab, daß man an Stelle der »christlichen Gemeinde« in der deutschen Übersetzung lieber »Kirche« gelesen hätte, weil das Wirken der katholischen Laien keineswegs auf die Ortsgemeinde beschränkt ist, sondern ebenso weltweit sein soll wie das der Bischöfe, dann ist dem nur zuzustimmen.

Die Vielfalt der Aufgaben für die Laien fordert von den Bischöfen und Priestern gewiß ein großes Maß an Klugheit und Unterscheidung.

Die Zeit blieb nicht stehen. Schon die meisten der bisherigen Bischofssynoden haben sich immer wieder, wenn auch nicht hauptsächlich, mit der Stellung der Laien in der Kirche befaßt. In dieser Synode soll dies das eigentliche Thema sein. Denn »eine Kenntnis der nach und dank dem Konzil gereiften Früchte, ein Aufgreifen der Herausforderungen und neuen Probleme, die die geschichtliche Entwicklung gebracht hat und weiter bringt, eine Deutung der noch offenen Erwartungen und Forderungen sind Voraussetzung und Vorbedingung, wenn die Kirche nicht nur der Lehre des Konzils treu bleiben möchte, sondern auch deren ungewöhnlichen Reichtum ange-

sichts der Forderung, die ihr heute von der Geschichte gestellt wird, fruchtbar machen will.«

Dieser so erwünschte und notwendige Reichtum macht die Kirche gewiß glaubwürdiger, die Arbeit der Bischöfe und Priester dagegen schwerer:

»Die Vielfalt und Vitalität dieser Laienverbände, die zum Teil spontan und informal da sind, erfordern heute von seiten der Hirten eine größere Aufgeschlossenheit und Fähigkeit, die Gaben des Geistes zu unterscheiden und anzuerkennen: ›(Die Priester) sollen gern auf die Laien hören, ihre Wünsche brüderlich erwägen und ihre Erfahrung und Zuständigkeit in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können. Sie sollen die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, und die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen.‹ Anderseits schafft diese Entwicklung der Laienverbände zuweilen neue Probleme, wie z. B. das ihrer ›Kirchlichkeit‹ (wie weit können sie, vor allem in ihrem irdischen Wirken als echtes Sichtbarwerden der Kirche anerkannt werden?), dann das ihrer ›Einbindung‹ und ›Zusammenarbeit‹ zum gemeinsamen Aufbau des einen Leibes, der die Kirche Christi ist.«

Das Konzil hatte seinerzeit erklärt, daß die Laien in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Bischöfe und Priester berufen und zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen werden können (Konstitution über die Kirche, 33). Das Dokument führt als Beispiel die in verschiedenen Diözesen eingeführten Pastoralräte an, die in der Bundesrepublik Deutschland nach Anordnung der Würzburger Synode sowohl auf der mittleren Ebene der Dekanate oder Regionen wie auch auf Diözesanebene eingerichtet werden sollten (Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche). Die Mehrheit der Diözesanpastoralräte sollte danach aus Laien bestehen. Dieser Rat kann zwar nach dem Beschluß der Würzburger Synode keine Entscheidungen fällen. Sie bleiben dem Bischof vorbehalten. Aber sie sollen diesem durch Beratung bei der Willensbildung und Entscheidungsfindung in der gemeinsamen Verantwortung für die Diözese helfen. Neben diesen Pastoralräten müßte man für Deutschland hier ebenfalls die Pastoralreferenten nennen, die heute schon in vielen Pfarrgemeinden und Diözesen tätig sind. Das Dokument nennt sie nicht mit dem bei uns gebräuchlichen Namen. Der Sache nach aber sind sie gemeint, wenn von einigen Laien die Rede ist, die den Wunsch haben, »zu verschiedenen kirchlichen Dienstämtern zugelassen zu werden«.

Dazu führt das Dokument aus:

»Zu bemerken ist ferner bei einigen Laien der immer größere und stärkere Wunsch, zu verschiedenen ›kirchlichen Dienstämtern‹ zugelassen zu werden. Es sind dabei neue Probleme entstanden, die geistliches und pastorales Unterscheiden erfordern, das einerseits das Wertvolle aufgreift, bekräftigt und entfaltet, und andererseits Gefahren zu erkennen und auszuschalten vermag, die mit jüngsten Erfahrungen einer Beteiligung von Laien an Dienstämtern der Kirche verbunden waren. Tatsächlich läßt sich in bestimmten Situationen, wie sie in einigen Ortskirchen gegeben sind, eine Tendenz feststellen, die das apostolische Wirken auf die kirchlichen Dienste beschränken möchte und sie einzig vom Klerikalen her deutet. Das kann die Gefahr einer Unklarheit über das rechte Verhältnis heraufbeschwören, das in der Kirche zwischen Klerus und Laienschaft herrschen muß, und dadurch könnte die Heilssendung der

Kirche geschmälert werden, die sich – besonders durch die Laien – in der Welt der zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten und für sie verwirklichen soll: ›Erste und unmittelbare Aufgabe (der Laien) ist nicht der Aufbau und die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft – hier liegt die besondere Aufgabe der Hirten –, sondern sie sollen alle christlichen, vom Evangelium her gegebenen Möglichkeiten, die zwar verborgen, aber dennoch in den Dingen der Welt schon vorhanden sind und aktiv sich auswirken, verwirklichen‹.

Das II. Vatikanische Konzil hat zugleich ein theologisches Verständnis des Weltcharakters der Laien aufgezeigt und diesen im Zusammenhang mit der wahren und echten Berufung des Christen dargestellt: ›Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt . . .‹

Im Zusammenhang der ausgeprägt weltförmigen Berufung und Sendung der Laien sind nun einerseits die zahlreichen positiven und tröstlichen Früchte zu sehen, andererseits einige Dinge, die kritisch zu bewerten sind. Unter den ersteren ist das Wirken zahlreicher Laien für die Förderung des Menschen zu nennen, für den Schutz und die Entfaltung der Rechte aller Menschen und die jedes einzelnen Menschen. Gerade die Laien haben die Aufforderung des Konzils aufgegriffen und tun es weiter: ›Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Bereichen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag leisten, daß die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen entwickelt und besser unter ihnen verteilt werden und in menschlicher und christlicher Freiheit auf ihre Weise dem allgemeinen Fortschritt dienen.‹

Von den problematischen Bestrebungen verdienen zwei genannt zu werden:

– Da sind zunächst jene Laien, die zwar in den zeitlichen und irdischen Dingen am Werk, jedoch von der Säkularisierung derart ergriffen sind, daß sie das grundlegende und unverzichtbare Maßnehmen am Glauben ablehnen oder es wenigstens aufs Spiel setzen. Und doch kann der Glaube allein jene ›christliche Prägung‹ hervorbringen und erhalten, die das Wirken der Laien in der Ordnung des Zeitlichen innerlich mit Leben erfüllen muß.

Es fehlt nicht an Formen der Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem, sozialem, politischem und kulturellem Gebiet, wobei christliche Laien auf ihre *Identität* verzichten sowie Maßstäbe und Methoden übernehmen, die der Glaube nicht billigen kann. In diesen und ähnlichen Fällen wird dann *Weltlichkeit* zum *Säkularismus,* der in radikalem Widerspruch steht zur echten Weltberufung christlicher Laien.

– Die zweite Tendenz könnte man ›Flucht aus der Welt‹ nennen. Gemeint ist nicht jene Weltflucht, die im Verlauf der Kirchengeschichte immer von den Mönchen vollzogen wurde, sondern die Flucht der Laien selber aus der Welt, jener Gläubigen also, die in der Welt leben und in die weltlichen Dinge verwickelt sind und die ›von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt sind, nach Art des Sauerteigs ihr Apostolat in der Welt auszuüben‹.

Die Gefahr liegt auf der Hand: ein äußerst wichtiges Problem, nämlich das heutige Verhältnis zwischen Kirche und Welt, Evangelisierung und Geschichte, droht wegen dieser ›Flucht aus der Welt‹ ohne entsprechende Antwort zu bleiben.

In Verbindung mit diesen Tendenzen müssen die ›Versuche einer Klerikalisierung

der Laien und einer Laisierung des Klerus‹ gesehen werden, auf die Johannes Paul II. hingewiesen hat.

Diese und andere Dinge ergeben sich aus der Deutung, die man der Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt gibt, wie sie das II. Vatikanische Konzil vorgelegt hat. Erweist sich diese Deutung als nicht genau oder gar falsch, können unvermeidlicherweise Berufung und Sendung der Laien nicht wahrheitsgemäß vorgelebt werden; sie erweisen sich vielmehr als schädlich nicht nur für die einzelnen oder Gruppen, sondern auch für die gesamte Gemeinschaft der Kirche: auch deren Glaubwürdigkeit wird aufs Spiel gesetzt, und noch mehr wird ihre pastorale Durchschlagskraft beeinträchtigt.

In diesem Sinn erfordert die Lehre des Konzils über die Beteiligung der Laien an der Sendung der Kirche, verstanden in ihrer Gesamtheit und Einheit zwischen Hirten und Gläubigen, von allen ein neues Nachdenken.«

Der zweite Teil, »In der Kirche für die Welt: Berufung und Sendung der Laien«, geht nicht über das hinaus, was das Konzil zu diesem Thema gesagt hat. Es werden auch keine brennenden Probleme angeschnitten. Wohl aber birgt die Darstellung des Dokuments selbst ein Problem, auf das einzugehen sein wird. Wie das Konzil geht das Dokument von der Heilswirklichkeit der Kirche aus, die das allgemeine Sakrament des Heils für die Welt ist. Kirche, das ist zunächst das Volk Gottes der Getauften, die durch das Grundsakrament der Kirche alle die gleiche Würde und eine gemeinsame Sendung erhalten haben, aus der sich für den Laien Pflicht und Recht zum Apostolat herleiten. Darauf wird, ähnlich wie im Konzil und mit seinen Worten, auf den Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem Weihepriestertum eingegangen. Aus den nach diesem Teil gestellten Fragen kann man vielleicht schließen, daß dieser Punkt nach Ansicht des Sekretariats besonderer, weniger theologischer als vielmehr pastoraler Überlegungen bedarf. Die Frage lautet:

»Wie wird der Unterschied, den das 2. Vatikanische Konzil zwischen allgemeinem und Dienstpriestertum, zwischen der Sendung der Gläubigen und der Sendung der Hirten wieder betont hat, im pastoralen Überlegen und Wirken verstanden, angenommen und vorgelebt?«

Bevor das Dokument die Aufgaben der Laien im engeren Sinn behandelt, geht es noch einmal auf die Verantwortung jedes Christen in der Kirche ein.

»Durch die Taufe und die übrigen Sakramente und Gaben ins priesterliche und missionarische Volk eingegliedert, ist jeder Christ zur aktiven und verantwortlichen Beteiligung an der einen Heilssendung der Kirche aufgerufen und damit zum konkreten Vorleben des christlichen Dienstes, gemäß der Verschiedenheit der *Charismen* und der Besonderheit der *Sendung,* die der Heilige Geist einem jeden zuteilt: ›Der Heilige Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern ›teilt den Einzelnen, wie er will‹ (1 Kor 12,11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort: ›Jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben‹ (1 Kor 12,7).‹

›Es besteht in der Kirche eine *Verschiedenheit* des *Dienstes, aber* eine *Einheit* der *Sendung*‹. Dies ist die wiederholte und klare Lehre des Apostels Paulus, der in seinen

pastoralen Weisungen für die christlichen Gemeinden einlädt, sowohl die Verschiedenheit und Vielfalt der Gaben als auch ihre gegenseitige Zuordnung und Zusammenarbeit zu schätzen, um den einen Leib des Herrn aufzubauen.

Die Verantwortung eines jeden Christen kann nur *in innigster* und *lebendiger Gemeinschaft* mit der *ganzen Kirche* wahrgenommen werden, die den wunderbaren Reichtum der Verschiedenheit besitzt und zur Einheit berufen ist: ›Wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören‹ (Röm 12,4-5).

Notwendig wird damit in Treue zur Natur der Kirche Christi eine ständige und wachsende Gemeinschaft unter allen Gliedern des Volkes Gottes, *zwischen den Gläubigen und den Hirten,* wie das 2. Vatikanische Konzil wiederholt betont hat.«

In zwei Punkten, »Die Berufung der gläubigen Laien in der Welt« und »Die den Laien anvertrauten Dienste«, wird als erstes auf die Stellung der Laien in der Kirche hingewiesen, die untrennbar durch ihr Getauftsein und ihren Weltstand gekennzeichnet ist. Die Laien sind voll und ganz in Christus und der Kirche eingefügt. »Anderseits stellt das Konzil die Einfügung der Laien in die zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten bzw. ihre ›Welthaftigkeit‹ nicht nur als soziologische Tatsache dar, sondern auch und besonders als theologische und kirchliche Gegebenheit bzw. als die eigentümliche Weise, in der die christliche Berufung zu leben ist: ›Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen . . . Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen.‹

Die Laien besitzen eine *einzige und ungeteilte Identität,* insofern sie gleichzeitig Glieder der Kirche und Glieder der Gesellschaft sind.«

Innerhalb der Sendung der Kirche haben die Laien gegenüber den zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten ihren ursprünglichen und unersetzlichen Platz. »Paul VI. sagt in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* von den Laien: ›Das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit ist die weite und schwierige Welt der Politik, des Sozialen und der Wirtschaft, aber auch der Kultur, der Wissenschaften und Künste, des internationalen Lebens und der Massenmedien, ebenso gewisse Wirklichkeiten, die der Evangelisierung offenstehen, wie Liebe, Familie, Kinder- und Jugenderziehung, Berufsarbeit, Leiden usw. Je mehr vom Evangelium geprägte Laien da sind, die sich für diese Wirklichkeiten verantwortlich wissen und überzeugend in ihnen sich betätigen, sie mit Fachkenntnis voranbringen und sich bewußt bleiben, daß sie ihre gesamte christliche Substanz, die oft verschüttet und erstickt erscheint, einsetzen müssen, um so mehr werden diese Wirklichkeiten, ohne etwas von ihrer menschlichen Tragweite zu verlieren oder zu opfern, geradezu eine oft verkannte transzendente Dimension offenbaren, in den Dienst der Erbauung des Reiches Gottes treten und damit in den Dienst des Heiles in Jesus Christus.‹

Die Präsenz christlicher Laien in der Welt muß mutig und prophetisch sein und kann verschiedene Formen des Zeugnisses annehmen, immer begleitet freilich von der Unterscheidung im Sinn des Evangeliums und manchmal kritisch. Wie der hl. Johannes und der hl. Paulus feststellen, stellt die Welt eine Wirklichkeit dar, in der gleichzeitig Gutes und Böses gegeben ist, was Unterscheidung und freie Wahl notwendig macht.«

Besonders wichtig scheint für das Selbstverständnis der Laien folgende Bemerkung des Dokuments zu sein: »Im Volk Gottes und für es muß daher die Verantwortung aller und jedes einzelnen anerkannt und gefördert werden, also auch die der gläubigen Laien.

Doch während alle Berufungen in der Kirche anerkannt und gefördert werden müssen, erfordern doch nicht alle auch eine *institutionelle amtliche* Anerkennung und Förderung von seiten der Hierarchie.«

Auf ein Problem geht das Dokument kaum und nur in einem Nebensatz ein, das aber, wie es scheint, für eine Kirche, die sich so stark auf die Mitarbeit und Mitverantwortung der Laien verläßt und verlassen muß, immer drängender wird. Mit Recht wird den Laien eine ursprüngliche und unersetzliche Aufgabe an der Welt zugeschrieben, mit Recht gesagt, daß sie dazu keineswegs für alle Aufgaben eines amtlichen Auftrags bedürfen. Wenn den Laien so stark die Aufgabe an der Welt zugewiesen wird und dies als ursprüngliche und unersetzliche Aufgabe bezeichnet wird, dann entsteht zweifellos die Gefahr, daß Klerus und Laien auseinanderdriften. Zwar sagt das Dokument, daß die Sendung der Kirche gegenüber den irdischen Wirklichkeiten die gesamte Kirche und daher auch die Hirten der Kirche betrifft. Es beruft sich dabei auf das konziliare Dekret über das Laienapostolat, worin gesagt wird, daß es den Hirten obliege, die Grundsätze über das Ziel der Schöpfung und über den Gebrauch der Welt klar zu verkünden (nr 7). Das ist gewiß nicht falsch. Doch dürfte es zu wenig sein, weil Grundsätze zu leicht im Allgemeinen steckenbleiben und dann als unverbindlich betrachtet werden. Man kann die Welt nicht in den sakralen und irdischen Sektor aufteilen, weil es mindestens seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, aber gewiß schon seit Grundlegung der Welt (vgl. Kol 1,16f.) keine profane Welt gibt. Eine solche Unterscheidung kann hilfreich und nützlich sein für das Handeln. Für uns werden Unterscheidungen jedoch allzu leicht zu Trennungen, die unüberbrückbar werden, wenn man vergißt, daß es sich nur um eine Unterscheidung handelt. Die Sendung der Kirche kann schwerlich nach Zuständigkeiten aufgeteilt werden. Das Ineinander und das Zusammen von Klerus und Laien, vor allem der kirchlichen Führung und der Laien in der Arbeit an der einen Welt ist die große Aufgabe für alle Glieder der Kirche in den kommenden Jahrzehnten. Sie kann nur schwer, wenn überhaupt institutionalisiert werden. Sie bedarf großer freier Männer und Frauen auf beiden Seiten.

Der 3. Teil ist überschrieben: »Zeugen für Christus in der Welt«. Darin wird auf verschiedene Möglichkeiten eines solchen Zeugnisses hingewiesen, zunächst im religiösen Bereich, indem man dem Menschen hilft, Gott zu suchen und zu finden wie überhaupt die religiöse Dimension des Lebens und der Welt wieder zu entdecken. Dem Menschen dienen heißt auch, ihn in seinem Verhältnis zu sich selbst zu fördern, ihm zu helfen, seine Personwürde zu entdecken und zu bewahren, wie die Welt der Werte und sich gegen die verschiedensten Formen von Versklavung und Manipulation

zu schützen. Den Menschen fördern heißt auch sein Verhältnis zu den Mitmenschen richtig zu gestalten, indem man z. B. dem moralischen Maßstab den Vorzug vor dem der Effizienz gibt. Schließlich wird noch auf das Verhältnis des Menschen zu den Dingen hingewiesen, auf ihren rechten Besitz, Gebrauch, das Umgestalten und Verteilen. Ein besonderes Gewicht kommt heute den Mitteln der sozialen Kommunikation zu.

Das Zeugnis können die Laien entweder als einzelne geben oder in Verbänden und Organisationen.

»Das *Einzelapostolat* bleibt immer notwendig und ist zuweilen das einzig konkret mögliche . . . Es leitet sich von der Tatsache her, daß jeder Laie seine eigene Berufung und Sendung in der Kirche für die Welt hat: jeder kann es im Licht seiner empfangenen Talente ausmachen; seine Charismen und die konkreten Umstände, in denen er zu leben und zu wirken hat, weisen darauf hin.

Bevor es sich aber noch in spezifischen Werken zeigt, besteht das Einzelapostolat im Zeugnis des christlichen Lebens bzw. eines täglichen Lebens, das sich am Evangelium ausrichtet und es konkret übersetzt.«

»Das *Apostolat im Verband* entspringt mehreren Quellen und entspricht verschiedenen Bedürfnissen: einerseits drückt es die soziale Natur der Person und zumal die Beteiligung des Christen am Geheimnis der Kirche als Gemeinschaft aus; anderseits antwortet es auf die geschichtliche Notwendigkeit einer umfangreicheren und tieferen Wirksamkeit beim apostolischen Wirken der Laien: im Raum der Kultur als Quelle und Anregung für jede weitere Umwandlung der Umwelt und der Gesellschaft läßt sich Wirkung nicht so sehr durch einzelne als vielmehr durch ein soziales Subjekt erzielen: durch eine Gruppe, Bewegung, einen Verband oder eine Gemeinschaft.

Im Grunde zielt auch das Einzelapostolat immer darauf hin, ein Geflecht christlicher Freundschaft zu schaffen und daher die Gemeinschaften zu formen.

Vielfältig sind die pastoralen Probleme, die in den verschiedenen Ortskirchen vom Verbandsapostolat der Laien herkommen.

Als Beispiele nennen wir folgende:

– In einigen Kirchen zeigt sich eine Krise des Verbandswesens, wenigstens in seiner überlieferten Form, zugleich das Suchen nach neuen, besseren Formen von Laienverbänden;

– die Anerkennung des Rechtes der Laien auf solche Verbände: ›Unter Wahrung der erforderlichen Verbundenheit mit der kirchlichen Autorität haben die Laien das Recht, Vereinigungen zu gründen, zu leiten und den gegründeten beizutreten‹;

– die Berechtigung einer Pluralität von Verbänden – Gruppen, Bewegungen und Verbänden von Laien – aufgrund verschiedener angestrebter Ziele oder unterschiedlicher Methoden, die man anwendet, oder unterschiedlicher Berufungen der Laien: ›Bei den Vereinigungen des Apostolates finden wir eine große Verschiedenheit. Einige nehmen sich das allgemeine apostolische Ziel der Kirche vor, andere verfolgen nur die Teilziele der Evangelisierung und Heiligung, andere die Ziele der christlichen Beseelung der zeitlichen Ordnung, andere wieder legen in besonderer Weise durch Werke der Barmherzigkeit und der Liebe Zeugnis für Christus ab‹;

– die Notwendigkeit, einer lebendigeren gemeinsamen Mitverantwortung bei der Durchführung des Laienapostolates in Form von gegenseitiger Achtung und Wertschätzung, mehr noch durch tieferen *Sinn für die Kirche,* der alle Verbände und jeden

einzelnen die Kirche lieben läßt, und zwar vor dem Verband, der Bewegung oder Gruppe, zu der man gehört, und mehr als sie;

– die Notwendigkeit, ständig die Treue zur Kirche zu erweisen, deren Ausdruck man sein muß;

– die Beurteilung der Aktualität bestimmter Formen: ›Dabei ist eine Zersplitterung der Kräfte zu vermeiden. Diese tritt dann ein, wenn man ohne ausreichenden Grund neue Vereinigungen und Werke fördert oder an veralteten Vereinigungen und Methoden festhält, die keinen Nutzen mehr bringen. Es ist auch nicht immer zweckmäßig, Formen, die in einer Nation eingerichtet sind, unterschiedslos auf andere zu übertragen.«

Da die Sendung der Laien nichts anderes ist als eine Teilnahme an der Heilssendung der Kirche, muß sie sich auf die Sendung der übrigen Mitglieder der Kirche einstellen, also auf die Bischöfe, Priester und Ordensleute. Dabei dürfte dem Verhältnis zu den Priestern die größte Bedeutung zukommen. Dieses ist jedoch keineswegs einseitig von den Priestern her bestimmt. Es ist gegenseitig.

In einem eigenen Kapitel behandelt das Dokument die Ausbildung der Laien. Es bleibt darin notwendigerweise allgemein und wird wenig konkret. Zu verschieden sind in den einzelnen Ländern die Möglichkeiten und die Voraussetzungen. So hebt es mit Recht vor allem einen Punkt hervor: »Hauptsächlichstes Ziel dieser allgemeinen Ausbildung der Laien muß die Herausbildung persönlicher verantwortlicher, also moralischer Haltungen sein, wie sie den großen Wahrheiten der Kirche entspricht, und diese existentiell im Leben als einzelner und als Glied der Gesellschaft ausprägen. Notwendig muß vor allem das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Gott als grundlegender Gehalt der christlichen Freiheit und Maßstab des Urteils über das Weltgeschehen entfaltet werden, dazu das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Christus in der Kirche. Vorbild dieser gelebten moralischen Haltung ist Maria, die ihre Freiheit als gänzlichen Gehorsam gegen Gott und als Dienst für die anderen lebt.«

In einem letzten Kapitel wendet sich das Dokument der Laienspiritualität zu, die es als »Leben nach dem Geist« versteht. Dazu sagt es: »Die Laien-Spiritualität muß sich als christliche Spiritualität an den gemeinsamen Quellen nähren, vom Hören des Wortes Gottes, von der Feier der Sakramente, vom Gebet und einem Leben der Liebe; diese Quellen werden zugleich eine wirklich dem Evangelium gemäße Haltung bei der Erfüllung der Pflichten sicherstellen, die die Laien im Bereich von Familie, Beruf, Politik, Kultur und der sozialen Verhältnisse usw. haben. Diese Spiritualität kann gewinnen durch Einzelheiten, wie sie den verschiedenen gesunden Formen der Spiritualität eigen sind, die in der Kirche blühen.

Unter den wesentlichen Elementen einer laikalen Spiritualität sind unter anderen folgende zu erwähnen:

– die Laien sollen nicht vor den zeitlichen und irdischen Wirklichkeiten fliehen, um den Herrn zu suchen, vielmehr seinen Willen in den täglichen Pflichten erfüllen und so den Herrn finden, ihn lieben und andere zur Liebe zu ihm hinführen;

– die Laien sollen in der Welt, die vergeht, die christliche Hoffnung vorleben: ›Diese Hoffnung sollen sie nicht im Inneren des Herzens verbergen, sondern in ständiger Bekehrung und im Kampf ›gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen‹ (Eph 6,12) auch durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken‹;

– die Laien sollen sich bei ihren zeitlichen und irdischen Tätigkeiten immer mehr von Glaube und Liebe leiten lassen: im Glauben werden sie die Zeichen der Gegenwart Gottes in der Geschichte erkennen und in der Liebe jeden Menschen mit der gleichen Liebe umgeben, die Gott in Jesus Christus geoffenbart und mitgeteilt hat, der gestorben und auferstanden ist.«

Auf dem Hintergrund des gesamten Dokuments interessieren die Fragen zum 3. Teil, um deren Beantwortung die Bischöfe gebeten werden:

»1. Welches sind im Leben der Menschen von heute, zumal innerhalb Ihrer Ortskirche, jene Bereiche, die den apostolischen Einsatz der Laien am dringendsten fordern?

2. Wie wird in Ihrer Ortskirche der Reichtum der verschiedenen Apostolatsformen genutzt, auch um ein persönliches apostolisches Bewußtsein in den einzelnen Gläubigen zu wecken?

3. Welche Probleme stellt der Pluralismus der Formen des Laienapostolates, und wie sollte man die Tätigkeit der Laien auf Pfarr-, Diözesan-, nationaler und internationaler Ebene koordinieren?

4. Welche Früchte haben in Ihrer Ortskirche die Pastoralräte gebracht?

5. Wie sollte man die Laien für ihre Berufung und Sendung in Kirche und Welt schulen?

6. Welche Elemente sind bei der den Laien eigenen Spiritualität als wesentlich zu betonen?

Welche Anregungen können sich von der Spiritualität der Säkularinstitute ergeben?

Beurteilt man das Dokument als Ganzes, dann muß man feststellen, daß es theologisch über das Konzil hinaus nichts gebracht hat. Das wollte es nicht tun und hat darum nicht einmal den Versuch dazu unternommen. Diese Zurückhaltung mag dadurch erklärlich sein, daß es die Beratungen der Synode nicht durch unzeitgemäße Betrachtungen eines Klosterbruders beeinflussen wollte. Dafür verdient es Lob. Aber warum es mit keinem Wort das Problem der Frau in der Kirche angeschnitten hat, findet mit dem Hinweis, daß schließlich auch die Frauen Laien seien, keine genügende Antwort. Auch wenn man gegen die sogenannte feministische Theologie und nicht weniger gegen das Priestertum der Frau Vorbehalte hat, so sollte ein derartiges Dokument doch zeigen, daß es keine Angst hat, ein heißes Eisen anzupacken. Dies wird auch geschehen; denn die eine oder andere Bischofskonferenz wird verlangen, daß das Thema auf die Tagesordnung gesetzt werde.

Trotz dieser Vorbehalte ist aber anzuerkennen, daß das Dokument zwei wichtige Punkte, nicht weniger heiße Eisen als die Frage nach der Stellung der Frau, kurzerhand genannt hat, auch wenn die Fragen danach nicht so klar unter den Fragen zu den Hauptteilen zu finden sind: die Klerikalisierung und die Säkularisierung der Laien und damit der Kirche. Das sind gewiß Fragen, die, wenn schon keine Antwort, so doch eine Wegweisung verdienen und nötig haben.

Armut in der Nachfolge heute

Von John R. Sheets SJ

Als ich anfing, diese Überlegungen zum Gelöbnis der Armut in unserer Zeit zusammenzustellen, fiel mir ein mehrere Jahre zurückliegender Besuch in einem ehemaligen Jesuitennoviziat in Florrissant, Missouri, ein. Es liegt etwa sechs Meilen außerhalb von St. Louis, nicht weit vom Zusammenfluß von Mississippi und Missouri entfernt. Heute gehört es den Jesuiten nicht mehr; sie haben es vor etwa fünfzehn Jahren an eine Bibelschule verkauft.

Natürlich stürmten viele Erinnerungen auf mich ein, als ich den schmalen Wegen aus Kalksteinplatten folgte; dort waren wir oft zusammen spazierengegangen und hatten den Rosenkranz gebetet. Die Steinsockel für die vielen Statuen waren noch da, die Statuen nicht mehr. Die schloßartige Kapelle für Unsere Liebe Frau – ein beliebter Ort zum Beten, kühl in den heißen Sommern – ist noch da. Jetzt hängt die Tür lose in den Angeln. Von den bunten Glasfenstern sind nur noch Scherben da, der Altarstein ist zerbrochen. Heute ist es bloß eine jener »kahlen zerstörten Kapellen«, die allenfalls noch von historischem Interesse sind.

Ein Teil des Jesuitenfriedhofs ist noch da als Teil einer historischen Stätte. Fast alle Jesuiten aus der frühen Zeit, die von Belgien nach Maryland kamen und die sogenannte Missouri-Mission gründeten, sind hier begraben. Auf Wunsch von Bischof Du Bourg von St. Louis fuhren sie den Ohio hinunter und gründeten an einem Ort namens Florissant eine Missionsschule für Indianer, auf einem Landstück, das der Bischof ihnen geschenkt hatte. Sie übernahmen eine Farm, mit einem einzigen Blockhaus. Dort wohnten sie, und dort wurden in den nächsten sieben oder acht Jahren etwa zwölf junge Jesuiten aus Belgien ausgebildet.

1849 beendeten sie den Bau eines wohnlicheren Gebäudes, das Rock Building (Felsgebäude) genannt wurde. Felsen aus Steinbrüchen der Gegend, Bauholz vom unteren Missouri sowie an Ort und Stelle gebrannte Ziegel dienten als Baumaterial für das Gebäude, das heute auch unter Denkmalschutz steht.

Der gelegentliche Besucher, der sich diese alten Gebäude ansieht, die sich kaum von anderen alten Seminaren unterscheiden, wäre zweifellos überrascht zu hören, daß der mittlere Teil der Vereinigten Staaten zum großen Teil von diesem Seminar aus missioniert worden ist. Etwa 80 Jahre nach der Ankunft der ersten Jesuiten wurden bereits Missionare von dort in den Westen bis zum Pazifik, in den Südwesten und bis nach Louisiana gesandt. Das ausgedehnte Netz von Schulen und Colleges im Mittleren Westen wurde von diesen Männern gegründet; sie waren in Orten wie St. Louis, Kentucky, Cincinnati, Detroit, Chicago, Milwaukee und Omaha. Diese Jesuiten versorgten die Pfarreien in den größeren Städten mit Priestern, predigten das Evangelium bei Indianerstämmen und bildeten schließlich fünf neue Provinzen, ausgehend von dieser Mutterprovinz.

Im Rock Building ist ein Museum mit einigen Gegenständen, die aus der Zeit um 1800 stammen. Andere gehören in die Zeit, als ich im Noviziat war, vor etwa 45 Jahren. Ein eigenartiges Gefühl überkam mich, als ich Dinge, die Teil meines eigenen Lebens gewesen waren, jetzt als Antiquitäten und Kuriositäten ausgestellt sah.

Besucher schauten diese Dinge mit demselben Staunen an, mit dem sie sich Ruinen der alten Römer ansehen würden.

Es ist schwer, meine Gefühle zur Zeit des Besuches zu beschreiben. Es war fast so, als betrachtete ich Szenen, über die ich irgendwo gelesen hatte, die aber nicht zu meinem Leben als Jesuit gehörten. Die Ausstellungsstücke, obwohl aus der nahen Vergangenheit stammend, waren »alt« im selben Sinn des Wortes wie die Gegenstände im Zimmer des hl. Ignatius in Rom, die seit vier Jahrhunderten dort stehen.

Das Gefühl der Verlorenheit war besonders stark, als ich die einfache Ausstattung von damals sah: ein Waschbecken auf einem Gestell, ein kleiner Tisch aus Kiefernholz, eine Leselampe mit langem Hals. Unsere Kleidung war einfach, manches kam aus dem Bestand des Hauses. Wir hatten kein Geld, es sei denn es wurde uns für einen bestimmten Zweck ausgehändigt. Was wir auch an Kleidung, Ausrüstung oder Geld erhielten – immmer ging eine Erlaubnis voraus.

Ich betrat die Kapelle, wo ich meine ersten Gelübde abgelegt hatte. Wieder schien es eine Szene aus einem Traum zu sein, nicht aus der Welt, in der ich lebe. In der Kapelle ist nichts mehr, was an katholisches Brauchtum erinnern könnte. Als wir unsere Gelübde ablegten, sang der Chor das »Suscipe« – Nimm, o Herr, und empfange alles, was ich habe . . . Du hast es mir gegeben, Dir gebe ich es zurück . . . Gib mir nur Deine Liebe und ich bin reich genug und brauche nichts mehr.« Ich hatte gewußt, was diese Worte bedeuteten und war entschlossen gewesen, sie in meinem Leben, den Gelübden entsprechend, zu verwirklichen.

Derjenige, der jetzt dort im Rock Building und in der Kapelle stand, war derselbe und doch so verschieden von dem, der damals dort war. Zum Beispiel kann ich jetzt nach jedem äußeren Maßstab als gutsituierter Mann gelten. Mir fehlt nichts. Ich habe eine Kreditkarte, die das Einkaufen erleichtert. Ein Urlaub im Jahr ist mir garantiert. Ich weiß, daß ich im Alter aufs beste versorgt werde.

Daß ich hier nun einen Artikel über das Gelöbnis der Armut in unserer Zeit schreibe, deutet darauf hin, daß es Verwirrung und Unklarheit über ihren Sinn gibt. Als ich meine Gelübde ablegte, war klar, was ich damit meinte. Wir lernten den Katechismus der Gelübde. Es gab Normen, an denen man die Übertretung und die Einhaltung der Armut messen konnte. Und wenn in der Vergangenheit Reformer auftraten, um das religiöse Leben zu erneuern, dann riefen sie auf zur Rückkehr zu den Normen, die in der Regel niedergelegt waren.

Warum lasse ich diese Erinnerungen und Kontraste hier vorüberziehen? Nicht aus Nostalgie, auch nicht um die Gegenwart herabzusetzen und die Vergangenheit in den Himmel zu erheben. Ich möchte Aufmerksamkeit auf etwas lenken, was wir bereits wissen. Die »Winde des Wandels«, die in den letzten 25 Jahren soviele Aspekte unseres Lebens verändert haben, haben auch die Praxis der Armut und die Einstellung ihr gegenüber verändert.

Die einschneidendste Veränderung betrifft nicht nur die Auffassung des Armutsgelöbnisses, sondern, viel umfassender, die Einstellung zu den Gelübden und anderen Verpflichtungen überhaupt. Sie besteht in einem Vorurteil gegenüber jeder Art von Normen, verbunden mit der Hinnahme eines Lebens ohne Norm als Norm. Ich kann die Entstehung dieser Einstellung nicht aufzeigen. Sie wird jedoch stillschweigend als Voraussetzung akzeptiert. Vielleicht kommt sie von der Haltung des Leben-und-Leben-Lassens, die zum Beispiel die Welt der Politik charakterisiert – denn anschei-

nend kann man in einer pluralistischen Welt nur leben, wenn man den kleinsten gemeinsamen Nenner akzeptiert. So tritt unmerklich eine Form des Handelns aus der politisch-sozialen Welt an die Stelle von Gesetzen und Regeln, die gehalten oder übertreten werden können.

Ich möchte meine Erfahrung nicht verallgemeinern. Ich glaube jedoch, daß viele mir beipflichten würden, daß die Bedeutung des Armutsgelöbnisses heute unklar ist. Ein Zeichen für verzweifeltes Nichtwissen ist die Art, wie einige Orden von dem Begriff der Armut, der mit der Einstellung zu den Dingen und ihrem Gebrauch zu tun hat, abgerückt sind zugunsten eines übertragenen Begriffs, beispielsweise der Bereitschaft zum Dienst an anderen.

Wie können wir die Bedeutung des Armutsgelöbnisses heute wiederfinden (oder neu finden)? Wir können nicht zu einer vergangenen Welt zurückkehren, genausowenig wie ich in die Welt in Florissant vor 50 Jahren zurückkehren konnte. Wir können nicht die naive Haltung von Reformern einnehmen, die glauben, daß die Antwort auf Probleme der Gegenwart ein striktes »Zurück zur Bibel« ist. Auch kann es keine bloße Rückkehr zu den Ordensregeln der Gründer und Gründerinnen geben.

Das ausgedehnte Netz von Regeln, Bewilligungen und Gesetzen, das den Rahmen für die Armut in der Kirche abgab, hatte jedoch einen klaren Zweck. Erstens sollte es das gemeinsame Leben fördern, indem es einen für alle gleichen Besitzstand sicherte und damit die Trennungen ausschloß, die durch Ungleichheit hervorgerufen werden; zweitens sollte es die Herzen vor den Versuchungen bewahren, die aus dem Besitz von Dingen erwachsen, sodaß jeder Christus besser nachfolgen konnte; so diente es der apostolischen Mission der Kirche.

Ich glaube nicht, daß es möglich ist, dieses ausgedehnte Netz von Regeln zurückzubringen, das die Armut jahrhundertelang so gut förderte, obwohl es auch oft in leeren Formalismus abgeglitten ist – wie andere Maßnahmen, die den Geist des Gesetzes hochhalten sollten. Mir scheint, wir müssen die Wurzeln der evangelischen Armut wieder entdecken, die innere Struktur, die sie charakterisiert. Das heißt nicht, daß diese Struktur oder das Erfassen der Natur der Armut auf die äußeren Gesetze verzichten kann. Es heißt vielmehr, daß wir die äußeren Gesetze im Zusammenhang mit der inneren Natur sehen müssen, nicht als willkürlich von außen aufgesetzt.

Deshalb sollten wir die evangelische Armut nicht lediglich in Begriffen wie »Haben« oder »Nicht-Haben« fassen, sondern als Seinsweise. Es ist jedoch eine Seinsweise, die aus der Beziehung erwächst. Das Geheimnis der Armut Christi wird ein Mitgeheimnis bei denen, die ihm in einem Leben nach den evangelischen Räte folgen wollen.

Aber wir müssen erst einige Schritte zurückgehen, ehe wir uns der Bedeutung der Gelübde und speziell der Armut zuwenden. Wenn Haben eine Seinsweise ist, dann müssen wir das Sein des Menschen betrachten. Mit anderen Worten, wir müssen eine philosophische Anthropologie in Umrissen geben. Dann müssen wir sehen, wie die menschliche Seinsweise in eine begnadete Beziehung erhoben wird. Schließlich müssen wir betrachten, wie »Haben« zur Seinsweise Christi gehört.

Die Seinsweise des Menschen als Geistwesen in der Welt

Natürlich gibt es mehrere Wege zu einer philosophischen Anthropologie. Als einfachen und naheliegenden Weg möchte ich die Bedeutung des Menschen als »Geistwe-

sen in der Welt« bedenken. Um Heideggers Ausdruck zu brauchen, der Mensch ist die »Lichtung im Walde«, der Ort, wo das Sein sich enthüllt. Der Mensch ist die einzige Wirklichkeit, die nicht nur ist, sondern ex-istiert, d. h. heraus-steht. Er ist das Geheimnis geistiger Transzendenz in der Welt der Materie.

Als Geistwesen in der Welt lebt der Mensch in vielen Paradoxen. Er ist zugleich Person und Ding, Subjekt und Objekt, frei und der Notwendigkeit unterworfen, begrenzt und unbegrenzt, rational und nicht rational, Individuum und soziales Wesen, in der Zeit und außerhalb der Zeit, agierend und reagierend; er hat Verantwortungsgefühl, weil er Gewissen hat, und ist zugleich ein Instinktwesen; er lebt in der Welt der Veränderung und ist doch für die Ewigkeit gemacht; er ist unendlich aufnahmebereit für Freude, Glück, Lachen und Kameradschaft, ist aber auch dem Schmerz, dem Leiden der Einsamkeit und der Todesfurcht unterworfen.

Als »Geistwesen in der Welt« führt der Mensch eine dreidimensionale Existenz. Er lebt in der Welt der Dinge. Er kann nicht ohne die Dinge existieren; sie sind notwendig für Körper, Gefühl und Gemüt, für sein soziales und geistiges Leben. Das ist die Welt des »Habens«. Die Seinsweise des »Habens« ist also ein Aspekt der Natur des Menschen als »Geistwesen in der Welt.«

Weiterhin lebt er durch uns für zwischenmenschliche Beziehungen, die verschiedene Formen von Achtung, Fürsorge und Liebe mit sich bringen. Dieser Aspekt seines Lebens wird Einigung oder Vereinigung genannt.

Aber außerdem wirkt in ihm, dem Geistwesen in der Welt, der Ruf, sich durch den Gebrauch seiner Freiheit zu erkennen und zu verwirklichen, indem er die Möglichkeiten wählt, die zu größerer Authentizität führen. Zu seiner Natur gehört also die Verantwortung, ein Korrelativ zum Gerufensein. Das bedeutet Berufung im weitesten Sinn.

In der philosophischen Anthropologie finden wir schon die Gebiete, wo die evangelischen Räte von Armut, Keuschheit und Gehorsam ihre natürliche Grundlage haben. In der dreidimensionalen Existenz des Menschen gibt es Beziehungsbündelungen, die mit Haben, Beziehung und Gehorsam zu tun haben. Diesen Bündelungen geben die evangelischen Räte eine gewisse Prägung, eine Orientierung, und zwar auf Christus hin.

Dieser Entwurf einer philosophischen Anthropologie erscheint jedoch als Abstraktion, wenn wir ihn mit dem Menschen vergleichen, wie er tatsächlich ist – zerfallen mit sich selbst, mit anderen, mit Gott. Es gibt sogar eine gewisse Vorliebe für Nicht-Authentizität anstatt Authentizität, für Zwiefältigkeit statt Einfalt, für Sklaverei statt Freiheit. Paulus beschrieb diese Erfahrung, als er sagte: »Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft in Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden« (Röm 7; 22,23).

In Wirklichkeit ist der Mensch also nicht die klar begrenzte Lichtung im Wald. Der Mensch ist nicht nur ein Geheimnis, sondern ein verdorbenes Geheimnis. Er ist ein Rätsel. Er widersteht dem Ruf zur Fülle des Seins. Er muß zurechtgerückt werden, auf daß er wachse in der Welt des »Habens« und des »Sich-Beziehens«. Mit anderen Worten: dem Menschen tut Erlösung not.

Die Offenbarung von der Berufung des Menschen: Existenz in der Gnade

Wir wenden uns nun von der philosophischen Betrachtung des Menschen zur geschichtlichen Ordnung, wie wir sie durch die Offenbarung kennen. Der Mensch als »Geistwesen in der Welt« in der dreifachen Dimension, nämlich der Welt der Dinge (»Haben«), der zwischenmenschlichen Beziehungen (»Sich-Beziehen«) und gerufen zur Verwirklichung größerer menschlicher Authentizität durch Freiheit in Verantwortung, ist nur eine philosophische Konstruktion. Rahner sagt, es ist ein »Rückstandskonzept«, es bleibt zurück nach Ausklammerung der durch die Gnade bewirkten Verhältnisse.

Es ist historische Wirklichkeit, daß das natürliche Sein des Menschen von Anfang an durch eine geheimnisvolle Gabe oder Gnadenpräsenz eingehüllt ist. Die dreifache Beziehung, durch die er als Geistwesen in der Welt charakterisiert ist, erhält eine neue Bedeutung durch eine neue Berufung. Er ist nicht nur zu immer größerer menschlicher Authentizität berufen, sondern zu einer Art der Teilnahme, die ihn in seinem Verhältnis zu der Welt der Dinge, Personen und seinem Lebensziel verwandelt.

An dieser Stelle gibt es vielleicht nichts Wichtigeres, als dem Wort »Berufung« wieder die volle Bedeutung zu geben, die es in der Schrift hat. Die ganze Offenbarung ist in diesem Wort enthalten: die Offenbarung des einen Gottes, der Sinn für das Ziel der Geschichte, die Abkehr von der zyklischen Geschichtsauffassung und von einer fatalistischen Sicht des menschlichen Lebens, das Geheimnis von Gnade und Erlösung, das Verständnis für Bund, Auserwählung und Aussendung. Gott tritt in die Geschichte ein, um den Menschen zu einer Existenz zu rufen, die völlig jenseits seiner natürlichen Fähigkeiten liegt. Kurz gesagt, es ist die Offenbarung der Berufung, an Gottes Heiligkeit teilzuhaben.

Heiligkeit – ein anderes Wort, das wieder die Bedeutung, die es in der Bibel hat, erlangen muß – ist kein moralisches Attribut Gottes. Es deutet auf die Wirklichkeit Gottes hin, an der nur teilhaben kann, wer in einem geheimnisvollen Akt an seinem Sein teilhat. Das wird nicht mit der Schöpfung verliehen, sondern nur durch eine unerforschliche Gabe von Ihm selbst. Die Seinsweise Israels wird damit beispielhaft. »Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig, und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört« (Lev 20,26).

Erst im Blick auf die durch die Gnade beschenkte Existenz des Menschen können wir die Unordnung im Menschen nach dem Fall aus der Gnade ermessen. Sein Verhältnis zur Welt der Dinge, der Personen und zu der Berufung, an Gottes Heiligkeit teilzuhaben, geriet in Unordnung. Gottes Ruf nahm also die Form des Zurückrufens, der Erneuerung, der Erlösung an. Der Prozeß dieses Zurückrufens heißt Werk der Erlösung. Er geschah konkret durch den Ruf an Abraham, Mose, die Propheten und das Volk Israel.

Das enge Verhältnis von Haben, Sich-Beziehen und Berufung wird deutlich in der Berufung der Leviten, die kein Land besaßen, um zu zeigen, daß wirklich Gott ihr Los war. Dieselbe Gleichsetzung von »Haben« und Beziehung zu Gott kommt in vielen Psalmen heraus. »Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig« (Ps 73, 25–26).

In der Berufung der Propheten und bei dem geheimnisvollen Gottesknecht bei

Jesaja kommen wir jedoch dem am nächsten, was das erlösungbringende Leben Christi charakterisiert und worin sich die Berufung zu einem Leben nach den evangelischen Räten konstituiert. Rabbi Herschel betont in seinem Buch über die Propheten, daß sie die Offenbarung des Leidens Gottes sind. Auf geheimnisvolle Weise sind sie selbst leidende Diener, in deren Leben sich das Geheimnis der Konsequenzen der Absage an Gott zeigt.

Der Gedanke der Berufung zum Leid oder der Berufung zu einem erlösungbringenden Leben führt uns zum Neuen Testament. Das Verhältnis von Haben, Sein und Sich-auf-Gott-Beziehen nimmt jetzt diese leidende Form an.

Redemptionis donum, »Das Geschenk der Erlösung«

Zum Glück hilft uns an diesem Punkt der vor einiger Zeit erschienene Apostolische Brief Papst Johannes Pauls II., all diese verschiedenen Elemente zusammenzubringen. Wir haben gesehen, daß die evangelischen Räte ihre Basis in dem dreifachen Verhältnis haben, das den Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidet – sein Verhältnis zu den Dingen, zum Bereich der Zuneigung oder Beziehung und seine Verantwortung gegenüber dem Ruf Gottes. Dann sahen wir, wie diese dreifache Beziehung tiefere Bedeutung annimmt durch die Offenbarung der eigentlichen Berufung des Menschen, nämlich an Gottes Heiligkeit teilzuhaben. Aufgrund des Sündenfalles erfordert Erlösung oder Erneuerung eine erlösungbringende Lebensform, die wir im Leid der Propheten und im Gottesknecht verwirklicht sehen.

In seinen Überlegungen befaßt sich der Papst nicht so sehr mit den verschiedenen Formen, die das religiöse Leben in der Geschichte angenommen hat. Er möchte aufdecken, welches die zur Gnade führenden Strukturen sind, aus denen das religiöse Leben hervorgeht, das Beständige unter den verschiedenen historischen Formen religiösen Lebens. Es gibt innere Gesetze, die den verschiedenen Formulierungen in den Konstitutionen der Orden eine grundsätzliche Übereinstimmung geben. Religiöses Leben kann *ex definitione* nur innerhalb der Kirche entstehen und besteht nur in Beziehung zur ganzen Kirche. Diese in die Tiefe gehenden Auslassungen über das religiöse Leben sind heute besonders angebracht, da oft soziologische Kategorien die Diskussionen über religiöses Leben bestimmen.

Über die evangelischen Räte spricht der Heilige Vater in Kapitel 5. Um jedoch eine Vorstellung von seinem Gedankengang zu geben, werde ich die Hauptideen der vorhergehenden Artikel skizzieren.

An den Anfang stellt er den Ruf, der an den reichen Jüngling ergeht (Mk 10,17–22) und nimmt ihn als Beispiel für die Berufung zu einem Leben nach den evangelischen Räten. Er deutet die Worte »Jesus sah ihn und liebte ihn« als Beschreibung des Geheimnisses der Berufung im weitesten Sinn, als Ruf zur Existenz in der Gnade. Die Worte »er sah ihn« werden zur Sprachfigur, die die Konzentration der Liebe Gottes auf ein bestimmtes Individuum beschreibt. Es ist ein Blick, der in einem Brennpunkt der Liebe die Person in allen ihren Beziehungen zusammenfaßt. Mit diesem Blick ergeht die Aufforderung an einen Menschen, in Freiheit eine neue Richtung in seinem Leben einzuschlagen.

In den Worten »wenn du vollkommen sein willst« sieht er eine Aufforderung, das Bild Gottes im eigenen Herzen zu seiner ganzen Fülle anwachsen zu lassen – »Ihr sollt

vollkommen sein wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48). Es ist der innere Anstoß des Hl. Geistes, das »Haben« dem »Sein« unterzuordnen.

Die Worte »du wirst einen Schatz im Himmel haben« versteht er nicht nur als die endgültige Belohnung im Himmel. Es ist vielmehr eine Bereicherung des Herzens hier und jetzt, ein Freiwerden des menschlichen Herzens, um die Schätze zu verteilen, die durch Natur und Gnade vorhanden sind. Er sagt: »Der fundamentale Wert des Menschseins ist unter diesem Aspekt mit der Tatsache des ›Seins als Selbsthingabe‹ verbunden« (§ 6).

Im Kapitel über die Weihe zeigt er, wie das Leben nach den evangelischen Räten durch die Taufweihe im sakramentalen Leben der Kirche verwurzelt ist und erhebt diese Initialweihe auf eine neue Ebene. Wegen der Intimität der Vereinigung mit Christus nimmt die Beziehung den Charakter von bräutlicher Liebe an.

Das Leben nach den evangelischen Räten hat dieselbe Struktur wie die Hauptelemente des Erlösungswerkes. Ein solches Leben nimmt die erlösungbringende Form von Christi Leben an. In diesem Sinn erhält das religiöse Leben einen gewissermaßen sakramentalen Charakter, denn in ihm zeigt sich die Dynamik der erlösungbringenden Liebe.

Höhepunkt des Erlösungswerkes ist das Osterereignis. Dort finden wir, was der Papst »österliche Dualität nennt«, Tod und Auferstehung, die jeden Aspekt von Christi Leben kennzeichnete. Die Ordensgelübde zeigen einen besonderen Weg, um diese österliche Dualität von Tod und Auferstehung zu leben.

Die biblische Bedeutung des Wortes Berufung ist der Schlußstein des Bogens, der alle Aspekte von Offenbarung zusammenhält. Die Fülle der Offenbarung in Christus ist auch die endgültige Enthüllung der Berufung.

Es ist die Berufung Christi, als Gottesknecht die Erlösung zu bewirken. Das ist auch seine Sendung, die sich aus seiner Berufung ergibt. Alle Predigten Jesu sind im Grunde ein Ruf – Berufung und Aussendung der Apostel, Berufung zur Jüngerschaft, und besonders der Ruf, ihm nachzufolgen, wie er an den reichen Jüngling erging.

An die ganze Kirche ergeht dieser Ruf – ebenso wie an die Apostel. Paulus zieht diese Parallele (Röm 1,1; Röm 1,7; 1 Kor 1,1–2).

In unserer kurzen Skizze einer philosophischen Anthropologie sahen wir, daß es das Gespür für den Ruf, für die Gesamtvision eines Lebens ist, das die Bereiche »Haben« und »Sich-Beziehen« in einem Leben zusammenbindet. Die Natur der Berufung und Sendung Christi durch den Vater bildet den Rahmen für diese Bereiche seines »Geistwesen-in-der-Welt-Seins«. Dieser Rahmen gibt allen diesen Beziehungen die erlösungsbringende Art und Weise.

Gleichermaßen erhält die Berufung des Christen, die nun eine Mit-Berufung mit und in Christus ist, die erlösungbringende Form. Vor allem jedoch durch die Ordensgelübde prägt diese Form das Leben in einer dem Taufcharakter vergleichbaren Weise. Die bewußte Wahl einer erlösungbringenden Lebensform steuert dann alle Verhältnisse im Bereich des »Habens« und »Sich-Beziehens«.

Das führt uns zu dem speziellen Aspekt der erlösungbringenden Lebensform, die evangelische Armut genannt wird.

Der evangelische Rat der Armut

Das Wort Armut meint einen bestimmten Ausschnitt aus dem Beziehungsgeflecht, das mit dem Menschen als Geistwesen in der Welt zu tun hat. Es deutet auf eine Entbehrung von Dingen hin. Man hat die Dinge nicht, auf deren Basis man ein volles menschliches Leben führen kann. Das ist die primäre Bedeutung des Wortes. Im übertragenen Sinn bezeichnet das Wort auch das Fehlen nichtmaterieller Dinge.

Man kann die Frage der Armut nicht anschneiden, ohne eine tiefergehende Frage zu berühren. Wir sprachen vom Menschen als »Geistwesen in der Welt«, dessen Seinsweise bedingt wird durch »Haben« und »Sich-Beziehen« im Verhältnis zum »Sollen« seiner Berufung. Wie wird dieses dreifache Verhältnis durch unterschiedliche Grade des »Habens«, zum Beispiel Überfluß, ausreichenden Besitz oder Entbehrung beeinflußt? Ich kann diese Frage abstrakt nicht beantworten. Das kollektive Wissen der Menschheit erkennt jedoch eine Korrelation zwischen dem Grad des Besitzes und den anderen Aspekten im Leben eines Menschen.

Überfluß jeder Art, sei es des Besitzes oder der Talente, bringt Gefahr. Die Gefahr erwächst daraus, daß der Überfluß die verderbte Seite des menschlichen Herzens anspricht und zu Gier, Ausbeutung, zügellosem Ehrgeiz und Stolz führt. Abdeckung der Bedürfnisse oder auch Mangel schaffen dagegen eine schützende Atmosphäre, wo Aufrichtigkeit, Echtheit und Integrität wachsen können.

Es ist interessant, den Wandel des Wortsinns von Armut im Alten Testament zu verfolgen. Anfänglich bezeichnete es die materielle Armut mit allen begleitenden Übeln – Machtlosigkeit, Schwäche, Ausgebeutetsein. Bei den späteren Propheten und in den Psalmen wird das Wort jedoch fast zum Synonym für den religiösen Menschen, das besondere Objekt der Liebe Gottes, einen, der Gott nahe steht. Man findet das Gefühl der völligen Abhängigkeit von Gott, das Gefühl, daß unserer Kraft letztlich nicht aus uns oder aus unserem Besitz kommt, sondern von Gott.

Welche Stelle nimmt nun Christi Leben ein, wenn wir Ihn mit anderen großen religiösen Gestalten der Geschichte vergleichen? Als das Eingeborene Wort, als der, der unsere Menschennatur angenommen hat, gehört er auch zu der Welt des »Habens« und »Sich-Beziehens«. Aber diese Aspekte seines Lebens nehmen eine einzigartige Bedeutung an aufgrund seiner einzigartigen Berufung. Seine Art des Lebens in dieser Welt, wo »Haben« untrennbar ist von den anderen Aspekten des Lebens, paßt in keine der uns bekannten Kategorien.

Er gehört nicht zu dem religiösen Typus mit einer dualistischen Sicht der Welt, wo das Geistige gut ist und das Materielle von vorneherein böse. Er gehört auch nicht dem stoischen Typus an, der durch Ausgewogenheit ein angemessenes Verhältnis zu den Dingen erreicht. Er ist kein Asket wie Johannes der Täufer, der die Leute durch die krasse Armut seines Lebens anzog.

Seine Lebensweise verband ihn mit einer bestimmten sozialen Gruppe, den Landleuten, also den Armen. Das hinderte ihn jedoch nicht, sich auch mit den höheren Klassen zusammenzutun, unter ihnen auch enge Freunde zu haben, mit denen er das Mahl einnahm. Es war einer seiner reichen Freunde, der für sein Grab und seine Beerdigung aufkam. In seiner Mission wurde er durch die Gaben und Dienste anderer unterstützt. Es gab auch einen Fond, aus dem Almosen verteilt wurden.

Wo immer wir Christi Leben betrachten, werden wir mit dem Geheimnis konfrontiert, besonders in seinem »Haben«. Ein Hinweis auf dieses Geheimnis findet sich in der ersten Seligpreisung, die sicher von seinem eigenen Leben spricht. »Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.« Aber dies heißt, ein Geheimnis durch den Hinweis auf ein anderes zu erklären.

Es muß jedoch eine geheimnisvolle Koordination von »Haben« und »Sich-Beziehen« und dem Willen des Vaters geben. »Ich tue immer, was Ihm gefällt« (Joh 8,29).

Diese Koordination der Welt des »Habens« und der Welt des »Sich-Beziehens« kommt aus dem Gebot des Vaters. Es ist eine erlösungbringende Koordination. »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht es hinzugeben und ich habe Macht es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen« (Joh 10,17–18).

Aus dem Wissen um diese Koordination erwachsen seine Lehren in der Bergpredigt – dem Vater zu vertrauen, um unser tägliches Brot zu bitten. Aus dieser erlösungbringenden Koordination erwächst auch seine Lehre vom Verzicht. Und aus diesem Bewußtsein stammt auch der Ruf nach evangelischer Armut.

Nachdem wir nun das Gelöbnis der Armut unter der Perspektive der Schrift geprüft haben, wollen wir uns dem Teil des Apostolischen Mahnschreibens zuwenden, wo Papst Johannes Paul von der evangelischen Armut spricht (§ 12).[1] Den entscheidenden Text für sein Verständnis evangelischer Armut nimmt der Heilige Vater aus dem Korintherbrief des hl. Paulus. »Denn ihr wißt, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen« (2 Kor 8,9). Im Folgenden ermahnt Paulus die Korinther, großzügig zu spenden, um den Armen in der Mutterkirche in Jerusalem zu helfen. Aber unvermittelt geht er zu einem übertragenen Gebrauch über, statt für materielles Wohlergehen und Elend benutzt er die Begriffe als Metapher für aufopfernde Liebe. Er versteht diese Worte als Beschreibung der Struktur erlösungbringender Liebe. »Diesen Worten zufolge gehört die Armut tatsächlich in das Zentrum der erlösungbringenden Gnade Jesu Christi. Ohne Armut ist es nicht möglich, das Geheimnis der Gabe der Göttlichkeit an den Menschen zu verstehen, eine Gabe, die in Jesus Christus vollendet ist« (§ 12). Das Armwerden Christi ist sein Opfertod, zu dem er durch seine erlösungbringende Liebe bewegt wurde. Wir werden reich durch die Gabe der Göttlichkeit, das größte mögliche Geschenk.

Dieses Armwerden und dieser Reichtum charakterisierten sein ganzes Leben und erreichten ihren Höhepunkt in seinem Leiden und Sterben. »Dieser Prozeß des Reichwerdens entfaltet sich in den Seiten des Evangeliums und kulminiert im Osterereignis. Christus, durch seinen Kreuzestod der Ärmste der Menschen, ist auch der, der uns unendlich bereichert mit der Fülle des neuen Lebens durch die Auferstehung« (§ 12).

Christus will nichts mehr als das menschliche Herz mit dieser bereichernden Liebe wecken und beleben. Daher sagt er zu dem jungen Mann »Geh und verkaufe, was du

1 Redemptionis Donum: Für Ordensmänner und Ordensfrauen über ihre Weihe im Lichte des Geheimnisses der Erlösung. (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 1984).

hast und gib es den Armen . . . und du wirst einen Schatz im Himmel haben« (Mt 19,21). »In diesen Worten ist ein Ruf, andere mit der eigenen Armut zu bereichern, aber in der Tiefe dieses Rufes ist das Zeugnis des unendlichen Reichtums Gottes verborgen. Wenn dieser durch das Mysterium der Gnade in das menschliche Herz übertragen wird, schafft er im Menschen selbst, gerade durch die Armut, eine Quelle zur Bereicherung anderer, die mit keinem Vorrat materieller Güter zu vergleichen ist, eine Möglichkeit, andere zu beschenken, wie Gott selbst es tut« (§ 12).

Was ist also evangelische Armut? Der Papst nennt sie eine »erlösende Struktur«. »Nehmt also in euer ganzes Leben diese erlösende Struktur der Armut Christi auf. Sucht Tag für Tag, sie stärker zu entwickeln! Sucht vor allem das ›Reich Gottes und seine Gerechtigkeit‹ und das andere ›wird euch dazu gegeben werden‹« (Mt 6,33).

Wir haben von der zentralen Bedeutung der Berufung gesprochen. Mit diesem Wort wird die Rolle umschrieben, die ein Mensch im Erlösungsgeschehen spielt. Christus selbst ist berufen und gesandt, uns durch seine aufopfernde Liebe zu bereichern. Er beruft andere, sich dieser Liebe zu öffnen, um die Kirche und die Welt zu bereichern. Zweifellos fällt einem Mutter Teresa von Kalkutta als herausragendes Beispiel der bereichernden Macht aufopfernder Liebe ein.

Das Gelöbnis der Armut in der Geschichte der Kirche

Im Achten Buch seiner Konfessionen beschreibt Augustinus, wie sein Herz durch die Lebensbeschreibung des hl. Antonius bewegt wurde, sich Christus ganz hinzugeben. Eines Tages kam der hl. Antonius zufällig in die Kirche, als der Lektor die Worte las: »Wenn du vollkommen sein willst, verkaufe alles was du hast, gib es den Armen und folge mir nach.« Antonius fühlte diese Worte an sich gerichtet. Er ging hinaus, verkaufte, was er hatte, gab den Erlös den Armen und zog sich in die Wüste zurück, um ein Leben des Gebetes und der Askese zu führen.

Wenn die erlösungbringende Liebe einen Menschen ergreift, verändert sie unweigerlich die Koordinaten seines Lebens, nämlich »Haben«, »Sich-Beziehen« und den Sinn für »Sollen«, der der erlösungbringenden Liebe eigen ist. Konkret gesagt, das Ablegen der drei Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams ist die Verpflichtung, das eigene Leben nach dieser erlösungbringenden Liebe auszurichten, auf der Ebene des Besitzes, der Zuwendung und der Unterordnung durch Gehorsam. Das religiöse Leben hat immer diese Komponenten gehabt: Gelübde, Gemeinschaft und Dienst Christi in der Kirche.

Das religiöse Leben hat jedoch zu- und abgenommen in Zeiten kollektiver Heiligkeit und kollektiver Dekadenz. Die Geschichte zeigt, daß ein zuverlässiger Gradmesser für den Wert des religiösen Lebens die Verwirklichung der evangelischen Armut ist.

St. Ignatius von Loyola empfand in der Tiefe seines Seins die enge Verwandtschaft von evangelischer Armut und der Echtheit des religiösen Lebens. In seinen Konstitutionen braucht er verschiedene Metaphern, um zu beschreiben, wie Armut hilft, das religiöse Leben zu bewahren. Er spricht von der Armut als einer Mutter, die Leben gibt und nährt; als einer Mauer, die gleichzeitig die Einwohner einer Stadt schützt und den Feind abhält, und als einem Bollwerk gegen den Feind.

Er war der Meinung, daß die religiöse Armut das Hauptziel der Angriffe des Feindes sei. »Weil der Feind der menschlichen Natur sich zu bemühen pflegt, diese Verteidigung und Schutzwehr, die Gott unser Herr den Orden gegen ihn und die anderen Feinde ihrer Vollkommenheit eingegeben hat, zu schwächen, indem er das von den ersten Gründern gut Angeordnete mit Erläuterungen und Neuerungen abändert, die nicht mit dem ursprünglichen Geist jener übereinstimmen, sollen, um in dieser Hinsicht, soweit es in unserer Hand liegt, Vorsorge zu treffen, alle, die in dieser Gesellschaft Profeß ablegen, versprechen, sich nicht dazu bereitzufinden, in den Satzungen abzuändern, was die Armut betrifft.«[2]

Derselbe Instinkt für das enge Verhältnis von Armut und geistlichem Leben findet sich in den Geistlichen Exerzitien des Ignatius. In zwei aufschlußreichen Meditationen zeigt er die Verbindung von Armut und dem Ruf zu besonderem Dienst im Königreich Christi. In der Meditation über das Königreich Christi zeigt er, wie Christus seine Anhänger zum innersten Dienst ruft, sogar bis zur Teilhabe an seiner erlösungbringenden Lebensweise in Armut und Leiden. In der Meditation über die Zwei Standarten vergleicht er die Strategie Satans mit der Christi. Satan beginnt mit der Versuchung durch Reichtümer und führt die Seele von da zur Gier nach Ehre und Anerkennung und dann zum Stolz. Christus dagegen führt seine Anhänger zum Gegenteil, nämlich zur Armut – geistlicher und tatsächlicher, zum Ertragen von Schmach in seinem Namen und zur Demut.

Alle Gründer und Gründerinnen religiöser Kongregationen, und auch die Erneuerer religiösen Lebens haben – wie Ignatius – die wesensmäßige Interdependenz zwischen der Armut und der Qualität des religiösen Lebens hervorgehoben.

Das Gelöbnis der Armut heute

Was also bedeutet das Gelöbnis der Armut heute? Wie kann man ein Leben in Armut führen in einer Welt, deren Wohlstand ansteckend ist und nicht einmal die ausläßt, die das Gelübde der Armut auf sich genommen haben? Wie kann man in unserem Alltag, wo es so oft keine Normen und Grenzen gibt, konkret in Armut leben? Wie ist es möglich, zu einem Konsens über den Sinn der Armut zu kommen, wenn schon in einer und derselben Kongregation soviel Pluralismus in Gedanken und Praxis herrscht?

Wenn wir vor den konkreten Problemen stehen und erfahren, wie sie unser tägliches Leben beeinflussen, dann mögen die oben dargelegten Gedanken leicht abstrakt, zu prinzipiengetreu oder zu theologisch, ja sogar etwas mystisch und unpraktizierbar erscheinen.

Ich begann diesen Artikel mit einigen persönlichen Erinnerungen, um zu zeigen, daß die »Winde des Wandels« im Laufe der letzten zwanzig Jahre eine verwirrende Situation mit sich gebracht haben, was die Theorie und Praxis des Armutsgelöbnisses betrifft. Zwar gibt es im Herzen vieler Menschen den großen Wunsch, Christus in seiner Armut nachzufolgen, aber es gibt keine praktische Anleitung dafür; oder, anders gesehen, es gibt viele, und es ist schwer zu wissen, welche gültig ist. Vielleicht

2 Constitutiones S.J. Pars VI c 2.

sind wir an einem Punkt angelangt, wo wir die eigentliche Bedeutung besser erfassen können – aufgrund der Umstände, die diese Veränderungen mit sich gebracht haben. Oft bringen Veränderungen in den sozialen Verhältnissen eine größere Klarheit mit sich, indem sie das Wesentliche von den kulturellen Einkleidungen trennen. Dieser Prozeß wird deutlich bei den Priestern, denen in der Vergangenheit häufig weltliche Aufgaben übertragen worden sind; Veränderungen in der Aufteilung der Dienste haben zu der Unterscheidung geführt, was am Priestertum wesentlich ist und was zweitrangig. Vielleicht sind wir heute auch in bezug auf die evangelische Armut in einer solchen Lage.

Ich möchte nun vortragen, was evangelische Armut bedeutet im Lichte dessen, was ich oben geschrieben habe und im Hinblick auf die sich wandelnden Umstände heute.

1. Prämisse und notwendige Bedingung, um die Bedeutung evangelischer Armut wirklich zu erkennen, ist die *Conversio*. In »Redemptionis Donum« zitiert Papst Johannes Paul II. den paulinischen Text »Ich bete, daß die Augen Eurer Herzen erleuchtet werden, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid« (§ 16, Eph 1,18). Wir sind im Bereich des Mysteriums, das im Glauben erfahren und durch Liebe geübt wird, nicht im Bereich anderer Arten des Wissens wie Philosophie, Soziologie oder Psychologie.

2. Mit den Augen des erleuchteten Herzens können wir zunächst die Bedeutur von Christi Berufung erkennen, seinen Ruf und seine Sendung, und daß seine Welt des »Habens«, »Sich-Beziehens« und »Wählens« der Ausdruck der völligen Vereinigung mit dem Willen des Vaters in Zeit und Geschichte ist. Es ist der Wille des Vaters, daß Jesus, der reich ist, um unsretwillen arm werde, damit wir mit seinem Reichtum bereichert werden. Er ist gekommen, damit wir Leben haben und es in größerer Fülle haben. Dies wird durch seinen Opfertod bewirkt.

3. Mit dem Sinn für das Geheimnis von Christi Berufung und Sendung erlangen wir ein Verständnis für unsere eigene Berufung und Sendung. Es ist eine Mit-Berufung und Mit-Sendung. Unser menschliches Geheimnis als »Geistwesen in der Welt« wird zunächst durch die Taufe in das Geheimnis Christi aufgenommen; sie verändert den Charakter unseres Lebens, indem sie ihm das Siegel von Christi Tod und Auferstehung aufdrückt. Durch die Ordensgelübde versprechen wir, mit Hilfe der göttlichen Gnade diesen Charakter auf eine besondere Ebene zu erheben, die Ebene des »Mehr«, das zu allen evangelischen Räten gehört.

4. Der Ruf zum »Mehr« ist kein Ruf zu geistlichem Elitenwesen oder zur Mitgliedschaft in einem System heiliger Kasten. Er bedeutet, als Antwort auf Christi Ruf »Komm und folge mir nach« dieselbe erlösungbringende Liebe zu leben, die ihn beseelte. Diese erlösungbringende Liebe zeigt sich in dem, was der Papst »österliche Dualität« nennt. Es ist ein Leben, das durch Aufgeben (»Geh und verkaufe . . .«) und Auferstehung, durch eine neue Art des Lebens (»Komm und folge mir nach«) gekennzeichnet ist. Diese österliche Dualität findet im Neuen Testament viele Ausdrucksformen: Das Samenkorn, das sterben muß, um Frucht zu bringen; das Leben verlieren, um es zu finden. Jeder der evangelischen Räte zeigt auf seine Weise diese österliche Dualität.

5. Im Bereich der evangelischen Armut zeigt sich diese österliche Dualität speziell in der Wirklichkeit des »Habens«. Tod ist das Ende des Lebens. In Analogie bedeutet dies, daß ein Animationsprinzip aufhört, wenn ein höheres einsetzt. Der Geist Christi

selbst, der Heilige Geist, hat die Macht, das Geheimnis von Christi Berufung in das menschliche Herz zu transponieren. Dies bewirkt das Ende des Lebens auf einer Ebene und eine Wiederbelebung auf einer anderen. Christi eigene Weise des »Habens« wird durch den Heiligen Geist in das menschliche Herz transponiert.

6. Seine Weise des Habens kann von drei Standpunkten aus betrachtet werden. Vom sozialen Standpunkt aus, gehörte er zu den »Leuten vom Land«, den Armen. Er zog Leute an sich als einer der »sanftmütig und demütig« von Herzen war, nicht durch das Bild des Wohlstands. Als Angehöriger dieser Klasse forderte er seine Jünger auf, ihm zu folgen, nicht weil sie persönlich etwas dafür bekommen würden, zum Beispiel in eine höhere Kaste erhoben zu werden. Zweitens gab es seine persönliche Haltung zu den Dingen oder zu der Welt des Habens. Sie paßt in keine der Kategorien, die wir kennen. Es war eine Weise des Habens, die immer durch die österliche Dualität geprägt war. Es ist die Art, wie jemand in einer fahrbaren Blutbank die Dinge bewerten würde. Die Menschen sind da, um es ihm möglich zu machen, sein Blut hinzugeben. Für Christus ist die Welt des Habens da, um es ihm zu ermöglichen, sich selbst hinzugeben. Drittens war seine Welt des Habens abhängig von den Gaben, ja dem Wohlstand anderer. Ohne diese Gaben hätte er sich seiner Sendung nicht völlig widmen können. Seine Armut zeigte sich also darin, daß er abhängig war von der Mildtätigkeit anderer.

7. Wer Christus in der Armut nachfolgt, sollte auch zur sozialen Kategorie der »Armen vom Land« gehören. Damit sind nicht die im Elend Lebenden gemeint. Der Ausdruck bezeichnet etwas anderes in verschiedenen Situationen, variiert von Land zu Land. Ihre Einstellung zu den Dingen sollte die österliche Dualität haben, die Christi eigene Einstellung kennzeichnete. Es sollte ein Gefühl der Dankbarkeit jenen gegenüber geben, die ihnen die Mittel geben, um ihr Apostolat fortzusetzen. Sie sollten in ihnen sogar enge Mitarbeiter in ihrem auf Zeugnis und apostolische Mission ausgerichteten Leben sehen.

8. Die dem Evangelium entsprechende Einstellung gegenüber dem »Haben« muß im Gesamt der Berufung angesiedelt sein, muß jeden Aspekt unserer Existenz als »Geistwesen in der Welt« berühren. Sie ist daher von den anderen erlösungbringenden Weisen unseres Lebens nicht zu trennen. Nicht von der Keuschheit, die unsere Zuneigung durch die erlösungbringende, bräutliche Liebe bezeichnet, und nicht vom Gehorsam, der uns in die erlösungbringende Art von Christi eigenem Gehorsam hineinzieht.

9. Das Leben nach den evangelischen Räten erwächst aus dem sakramentalen Leben der Kirche und läßt innerhalb der Kirche Gemeinschaften entstehen, die in der erlösungbringenden Weise gestaltet sind. Daher hat die evangelische Armut – ebenso wie Keuschheit und Gehorsam – ihren Sinn nur im Zusammenhang mit der größeren Gemeinschaft der Kirche und der kleineren des Ordens. Die Kirche hat also, genau wie die kleinere Gemeinschaft, das Recht, die Normen aufzustellen, die die Praxis der evangelischen Armut regulieren.

10. Das Ablegen der Ordensgelübde beseitigt die Unordnung der Begehrlichkeit im menschlichen Herzen nicht, der Hang zu Sinnenlust, Gier und Stolz bleibt bestehen. Ein Leben nach den evangelischen Räten besteht daher aus dauernden Kriegen und Siegen über die Bedrohungen. Ein solches Leben kann nur durch Gebet, Buße und die Sakramente ertragen werden. Es heißt, auch die Vorposten gegen die

Bedrohung zu schützen, denn noch gilt die alte Maxime: »Wer kleine Dinge übersieht, fällt nach und nach über Kleines.«

11. Es gibt jedoch nicht nur die Begierde des einzelnen Herzens, sondern auch Lüsternheit, Gier und Stolz der Gruppe. Eines der Hauptprobleme im Ordensleben ist die Ansteckung, die sozusagen in der Luft liegt. Das gilt besonders für die Gier nach Sachen, die nicht nur die Reichen, sondern sogar auch die sehr Armen befällt. Das dichte Kommunikationsnetz heute dient nicht nur dazu, die Vorzüge der Kulturen zu verbreiten, sondern auch die Infektion der Begierde, und das in großem Maßstab. Die Armut des Einzelnen und der Gruppe muß daher dauernd wachsam verteidigt werden, denn diese Atmosphäre breitet sich wie eine Pest über die Erde aus.

12. Der Sinn des Armutsgelöbnisses, ebenso wie der anderen Gelübde, ist es letztlich, die erlösungbringende Liebe Christi zu den Menschen zu vermitteln. Das Ablegen der Gelübde soll in den Herzen der Ordensleute einen Schatz anhäufen, den sie an andere austeilen sollen. Dies wird primär durch ihr Zeugnis, an zweiter Stelle durch ihre apostolische Sendung bewirkt. Ihre Sendung ist immer – den Menschen als »Geist in der Welt« mit der erlösungbringenden Liebe Christi anzurühren, und die gesamte Welt des »Habens, Sich-Beziehens und Dienstes« zu verändern. Sehr oft entsteht Streß beim Zurechtrücken der Welt des »Habens«, weil man übersieht, daß dieser Aspekt des Menschen nicht getrennt von den anderen zurechtgerückt werden kann.

Ich habe versucht, ein Bild zu entwerfen von einem Menschen, in dem diese Aspekte des Menschen als »Geist in der Welt«, »Haben, Lieben und Gehorchen«, hineingehoben in die Berufung und Sendung Christi, voll verwirklicht wären. Mir fiel das Bild von C. S. Lewis für Sarah ein, eine seiner Gestalten, deren Leben von der göttlichen Liebe durchdrungen war. »Liebe strahlte nicht nur aus ihrem Gesicht, sondern von allen ihren Gliedern, als ob es eine Flüssigkeit wäre, in der sie gerade gebadet hätte . . . Ich kann mich nicht mehr erinnern, ob sie nackt oder bekleidet war. Wenn sie nackt war, dann muß es der beinahe sichtbare Halbschatten ihrer Gefälligkeit und Freude sein, der in meiner Erinnerung die Einbildung erzeugt von einer großen glänzenden Schleppe, die hinter ihr her durch das blühende Gras schleifte. War sie bekleidet, dann rührt die Einbildung der Nacktheit zweifellos von der Klarheit her, mit der ihr Innerstes durch die Kleider hindurchstrahlte.«[3]

Diese Beschreibung mag zeigen, wie Armut aussähe, wenn die Weise des Habens und Besitzens eines Menschen in erlösungbringende Liebe getaucht wäre. Es gäbe eine Entsprechung von Außen und Innen eines Lebens. Wir wären damit im Reich des Schönen. Die evangelische Armut würde dann nicht länger als ein Mehr oder Weniger von Dingen gesehen. Irgendwie hätte das Leben eines Menschen diese wunderbare begnadete Harmonie, die wir Schönheit nennen. Vielleicht hat ein Autor seine Lebensbeschreibung von Mutter Teresa deshalb »Something Beautiful for God« (Etwas Schönes für Gott)[4] genannt.

---

3 C. S. Lewis, The Great Divorce. New York 1971, S. 109–10.

4 Malcolm Muggeridge, Something Beautiful for God. London 1972 (Anm. d. Übers.).

Friedrich von Spee

Zum 350. Todestag am 7. August 1985

Von Curt Hohoff

Der Name des Dichters Friedrich von Spee, der vor dreihundertfünfzig Jahren in Trier gestorben ist, lebt in zwei Werken bis auf den heutigen Tag fort, in der *Trutz-Nachtigall,* einem »geistlich-poetischen Lustwäldlein« von zweiundfünfzig Gedichten, und der *Cautio Criminalis,* »oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse«. Beide Bücher waren zu ihrer Zeit hoch berühmt, die Trutznachtigall als geistliche Liedersammlung in deutscher Sprache, die Cautio Criminalis als theologisch-juristischer Traktat in lateinischer Sprache. Die Erinnerung an Spee ist nie verlorengegangen, hat sich aber verwischt. Als Lyriker galt Spee in den letzten zweihundert Jahren als Dichter frommer religiöser Gefühle, und als Kämpfer gegen den Hexenwahn galt er als Aufklärer. Erst in unserer Zeit haben neue Ausgaben[1], Interpretationen und Übertragungen das dichterische und seelsorgerische Anliegen Spees geklärt und auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt, die brennende Sorge eines heiligmäßigen Jesuitenpaters um das Heil der Seelen.

Wie von so vielen Dichtern der Barockzeit, z. B. Hofmannswaldau und Grimmelshausen, wissen wir nicht sehr viel von Friedrich von Spees Leben.[2] Die moderne Sucht, den Dichter von seinem Leben her zu deuten, gab es nicht. Spee ist am 25. Februar 1591 in Kaiserswerth bei Düsseldorf als Sohn des Amtmanns und Burgvogts Peter Spee von Langenfeld geboren. Peter Spee war kurkölnischer Kommandant der alten Kaiserpfalz. Er stammte aus einem weitverzweigten niederrheinischen Geschlecht. Friedrich hatte zwei Brüder und zwei Schwestern. Die Zeit war unruhig, und so schickte der Vater die Söhne auf das berühmte Gymnasium Tricoronatum in Köln, wo sie im Konvikt der Jesuiten wohnen konnten. Als die Pest ausbrach, mußte der Schulbetrieb unterbrochen werden; vermutlich hat Spee diese Monate im Elternhaus verbracht. 1608 bestand er an einer anderen Schule, dem Gymnasium Montanum, das Abitur und ließ sich anschließend in der philosophischen Fakultät der Universität immatrikulieren. Sieben Monate nach seinem neunzehnten Geburtstag, im September 1610, trat er auf eigene Initiative in Trier bei den Jesuiten ins Noviziat. Er wollte als Missionar nach Indien und Japan gehen. Sein Vorbild war Franz Xaver, der einige Jahre später heiliggesprochen wurde und Friedrich von Spee seit seiner Knabenzeit als Held erschienen war. In einem Brief an den Ordensgeneral, Pater Mutius Vitelleschi, schrieb Spee: »Gewiß hat schon vor langer Zeit, als ich noch im Knabenwams mich

---

1 Es gibt zahlreiche Spee-Ausgaben sehr verschiedener Qualität. Sie alle sind überholt durch die Ausgaben von Oorschot. Friedrich Spee, Güldenes Tugend-Buch, hrs. von Theo van Oorschot. Nimwegen 1968. Friedrich Spee, Trutz-Nachtigal. Historisch-kritische Ausgabe, Bern 1985. Friedrich Spee, Trutz-Nachtigal. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Reclams UB 1985; siehe auch Seite 480.

2 Joachim Friedrich Ritter, Friedrich von Spee, 1591–1635, ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier 1977. Der Verf. ist kein Philologe und Theologe, sondern Diplomat. Sehr verdienstliche Studie.

kindlichen Spielen widmete, irgendein Genius meinen Sinn dorthin ausgerichtet, ganz von mir Besitz ergriffen und mir das als Lebensziel klar vorgezeichnet. Meine Eltern haben es schon bemerkt; es fiel ihnen nicht schwer, mich auf andere Gedanken zu bringen . . . Als ich älter wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß die nur schlecht verheilte Wunde von neuem aufbrach: Nur sie, und kaum etwa anderes, hat mich getrieben, in diesen Heiligen Orden einzutreten . . . Da las ich kürzlich den von Euer Hochwürden an den ganzen Orden gerichteten Brief, und die Erwähnung Indiens darin hat mein Herz von neuem durchbohrt . . .«[3]

Spee erhielt einen freundlich ablehnenden Bescheid. Die Aufgaben in Deutschland seien so groß, daß der Orden dort keine Kräfte entbehren könne. Im Jahre 1618 brach jener Krieg aus, den wir den Dreißigjährigen nennen. Unter dem Deckmantel der Religion trugen die Großmächte ihre politischen Streitigkeiten auf deutschem Boden aus. Friedrich von Spee wurde also nicht Missionar, sondern oblag den vorgeschriebenen Studien für das Lehramt. Schon früh muß er theologische Traktate geschrieben haben, so wie er auch religiöse Vorträge hielt. Wir wissen nur indirekt darüber Bescheid in einem Brief aus Rom, worin der Ordensgeneral die Genehmigung zum Druck der Traktate versagte und Spee den Rat erteilte, seine Arbeiten auszufeilen und zu glätten. Der Brief, 1621 datiert, ließ das Wohlwollen der Ordensleitung gegenüber dem adligen Scholastiker erkennen.

Die Aufgaben des Ordens waren damals Volksmission, Krankenpflege und Schuldienst. Spee war auf allen Gebieten tätig. Zur Vortragstätigkeit kam die literarische. Er schrieb zahlreiche religiöse Lieder, etwa hundert. Sie erschienen, ohne Angabe des Verfassers, in verschiedenen Erbauungs- und Gesangbüchern. Spees früheste Lieder waren Kinderlieder und -verse, die in den Katechismus eingestreut wurden. Andere Lieder fanden Aufnahme in die Kölnischen Kirchenliederbücher; sie begleiteten das Kirchenjahr und haben sich zum Teil bis auf den heutigen Tag in den Gesangbüchern gehalten, so das berühmte Adventslied:

O Heiland reiß die Himmel auf,
Herab, herab vom Himmel lauf.
Reiß ab vom Himmel Tor und Tür,
Reiß ab, wo Schloß und Riegel für.

O Gott, ein' Tau vom Himmel gieß,
Im Tau herab, o Heiland, fließ.
Ihr Wolken brecht und regnet aus
Den König über Jakobs Haus.

Das Lied wurde 1622 zum ersten Mal gedruckt. Fünfzehn Jahre später erschien das nicht minder berühmte:

Zu Bethlehem geboren
Ist uns ein Kindelein,
Das hab ich auserkoren,
Sein eigen will ich sein . . .

3 Ritter, S. 13.

1621 hatte Spee ein Lied auf den Erzengel Michael, den Patron der Deutschen, geschrieben:

Unüberwindlich starker Held,
Sankt Michael,
Komm uns zu Hilf, zieh mit ins Feld!
Hilf uns zum Streite,
Zum Sieg uns leite,
Sankt Michael!

1623 wurde zum ersten Mal das Osterlied gesungen:

Die ganze Welt, Herr Jesu Christ
In Deiner Urständ fröhlich ist

1628 erschien das Passionslied:

O Traurigkeit, o Herzeleid . . .

Schon seit 1623 gab es das Auferstehungslied zu Ehren der Muttergottes:

Laßt uns erfreuen herzlich sehr,
Maria seufzt und weint nicht mehr,
Verschwunden sind die Nebel all,
Jetzt glänzt der lieben Sonne Strahl . . .

Diese Lieder stehen heute noch in dem katholischen Gebet- und Gesangbuch »Gotteslob«.[4] Ihr kindlich frommer Ton ist dem Kirchenvolk ans Herz gewachsen. Das Wort und der Titel »Gotteslob« stammt von Spee und findet sich im Eingangslied der »Trutz-Nachtigall«, wo der Dichter das Motiv seines Singens nennt. Er will:

Den Lorbeerkranz ersingen
In Teutschem Gotteslob.

Dies Jahrzehnt, vom Noviziat in Trier bis zur Priesterweihe, war für Spee sehr unruhig. Als 1612 in Trier die Pest ausbrach, mußten die Novizen nach Fulda ausweichen, wo Spee die ersten Ordensgelübde ablegte. Danach wurde er mit sechs Gefährten zum Studium der Philosophie auf die Würzburger Universität geschickt und erwarb nach drei Jahren den Grad eines Magister Artium. Die Ordenslaufbahn schrieb jetzt eine Unterbrechung in der Praxis vor. Spee mußte in Speyer elf- bis dreizehnjährigen Schülern einen Grundkurs in Latein erteilen und wurde Leiter der Sodalitas Angelica, einer »Schutzengelbruderschaft« von Schülern. In den Jahren darauf leitete er in Worms und Mainz die Poetik- und Rhetorikklasse des Gymnasiums: Von hier aus bat er Rom, als Missionar nach Indien gehen zu dürfen.

4 Es sind die Nrn. 105, 140, 188, 219, 585 und 606 des Gesang- und Gebetbuchs »Gotteslob«.

Nach der Priesterweihe in Mainz, 1622, und dem Abschluß des theologischen Studiums hätte Spee noch das Terziat abzuleisten gehabt, die Ausbildung als Seelsorger. Offenbar brauchte man ihn zu dringlicheren Aufgaben. Die Hansestadt Paderborn in Westfalen war seit hundert Jahren in den Kriegen zwischen Protestanten und Katholiken hin- und hergerissen worden. Während das Land weitgehend protestantisch blieb, war die Stadt durch das Wirken der Jesuiten wieder katholisch geworden, und zum Dank dafür hatte der Fürstbischof dem Orden ein prächtiges Kolleg erbaut, das Universitätsrang erhielt. Es gab aber keine Ruhe. Herzog Christian von Braunschweig, der sogenannte tolle Christian, ein vierundzwanzigjähriger Bandenführer, hatte Paderborn überfallen, hatte Stadt, Klöster, Stiftungen und Kirchen geschröpft, das Kolleg und die Bibliothek dem Gesindel und Hurentroß preisgegeben und die Patres als Geiseln genommen. Die Schüler und Studenten waren geflohen. Als Spee kurz darauf, 1624, als Professor nach Paderborn kam, war der Spuk vorüber, aber die Aufgaben waren groß: Es gab spanische, französische und italienische Truppen in der Stadt, und für sie, die zum Teil krank und verwundet waren, gab es eine Lagermission.

In diesem Zusammenhang richtete Spee ein Gesuch nach Rom mit der Bitte, die französische oder italienische Sprache lernen zu dürfen. Als Antwort erhielt er die Erlaubnis, das Terziatsjahr in Mailand verbringen zu dürfen – allerdings mit der Einschränkung, daß seine deutschen Oberen zustimmten. Pater Hermann Baving, Provinzial der rheinischen Provinz, stimmte jedoch nicht zu, vermutlich aus disziplinären Gründen. So blieb Spee in Paderborn – bis auch dort, im gleichen Jahr, die Pest ausbrach, die Schüler aufs Land geschickt und die Dozenten auf andere Kollegs verteilt wurden. Spees Name taucht in den folgenden Jahren an verschiedenen Orten auf, ohne daß wir genau wüßten, was er tat. Da der Name Spee beim Westfälischen Adel infolge Versippung und Verschwägerung einen guten Klang hatte, versuchte er abgefallene Familien zum Katholizismus zurückzuführen. Er muß in dieser Zeit, vor allem in Paderborn und Würzburg, als Beichtvater von »Hexen« Verwendung gefunden und sich kritisch darüber geäußert haben. Auch schrieb er einen Traktat über das Lob Gottes, den er unter Umgehung der Ordensprovinz Köln nach Rom schickte. 1626/27 leistete er das Terziat in Speyer ab. Zur Ausbildung gehörten, unter anderm, Hospitaldienst, Missionsreisen und Pilgerfahrten, also praktische Seelsorge. Bei dieser Gelegenheit scheint er wieder in Würzburg gewesen zu sein. Im November 1627 erscheint sein Name auf einer Liste der Beichtväter in Wesel. Kurz darauf erhielt er die oberste Gymnasialklasse seiner alten Schule, des Tricoronatum in Köln.

Der Übergang zur Universität wurde ihm verwehrt. Pater Baving erhob auf eine Anfrage aus Rom den schweren Vorwurf, Pater Spee hege »abwegige Meinungen über die Armut im Orden und andere Dinge«. Hat sich Spee vielleicht durch Kritik an der aufwendigen Bautätigkeit des Ordens unbeliebt gemacht? Den Oberen konnte auch nicht verborgen bleiben, daß Spee die Hexenverfolgung und die Anwendung der Tortur in ihren dogmatischen, rechtlichen, politischen und seelsorglichen Zusammenhängen zum Gegenstand einer weitläufigen Untersuchung machte oder gemacht hatte, deren lateinischer Text vor der Veröffentlichung stand und dem Orden womöglich Schwierigkeiten bereiten konnte. Obendrein schrieb er Gedichte – was von Vorgesetzten nie gern gesehen wird.

Im Jahre 1625 war in einem Gesangbuch in Neuburg an der Donau, der Bayerischen Hochburg der Jesuiten, ein fünfzigstrophiges Lied mit dem Titel »Die Geistliche Nachtigal, gezogen aus der Nachtigal des H. Bonaventura« erschienen, zwar ohne Nennung des Autors, aber in Ton und Stimmung unverkennbar von Friedrich Spee. Es war der Vorläufer der »Trutz-Nachtigal«:

Nachtigall dein edler Schall ist ein gewisses Zeichen,
Daß es Sommer überall; Winter der muß weichen.
Berg und Tal dein süße Stimm
Lieblich tut durchstreichen.
Sei gegrüßt! Wie ich vernimm
Ist nicht deinesgleichen.

Von der edlen Nachtigal schreibt man Wunderdinge:
Wenn sie merkt des Todes Fall, daß sie mit ihm ringe:
Wie sie sich als zu dem Zweck
Z'höchst in Gipfel schwinge,
Ihren Kopf gen Himmel reckt,
Wunderlieblich singe.[5]

Als Lehrer am Kölner Tricoronatum muß Spee Erfahrungen mit dem Schuldrama der Jesuiten gewonnen haben. In der eben wieder aufgebauten, neben der Schule liegenden Mariae Himmelfahrtskirche führten die oberen Klassen eine fünfaktige »Comoedia« über Stephan von Ungarn und zu Ehren der Himmelskönigin auf. Es gab zweihundertsieben Sprechrollen und etliche Statisten. Einer der Speeschen Schüler mußte vier Rollen spielen: Kardinal, Hofkaplan, Gefolgsmann und Verschwörer. Es war Jakob Masen, der später hochberühmte Autor des Jesuitendramas. Nach Spees Tod hat Masen, im Namen seiner Metaphysica-Klasse, des Lehrers in einem lateinischen Gedicht liebevoll gedacht, wobei er den Namen zu einem Kompliment benützte: In Spee spes fuerat, spes Fridericus erat.

Der Übergang zur Kölner Universität wurde Spee verwehrt unter dem Vorwand, er sei Magister der Würzburger Alma Julia. Man sandte ihn mit einem Missionsauftrag nach Peine im Stift Hildesheim, wohl in der Meinung, sein Name – und das stimmte auch – werde auf den Adel der Landschaft Eindruck machen. Damals begann sich die deutsche »Adelskirche« herauszubilden. Das bedeutendste Beispiel bot der Erzbischof und Kurfürst von Köln, Ferdinand von Wittelsbach. Über die vom Adel besetzten Domkapitel war er zugleich Bischof von Paderborn, Lüttich und Münster, sowie Administrator von Hildesheim geworden. Die geistlichen Pflichten oblagen den

5 Der Text steht in dem Band »Barock«, hrs. von Albrecht Schöne. München 1963. Die Schreibungen Spees wechseln. So wird Nachtigall manchmal mit einem, manchmal mit zwei -ll geschrieben. Es hat wenig Sinn, Spees Orthographie und Zeichensetzung zu egalisieren, wie das in den letzten zwei Jahrhunderten bis zur Entstellung der Texte und Zerstörung des Sinns geschehen ist.

Weihbischöfen. Ferdinand hatte die Gesellschaft Jesu beauftragt, sich die »Religions-Reformation« vor allem auf dem Lande und beim Adel angelegen sein zu lassen, mit anderen Worten, die Erneuerung der katholischen Kirche in dieser infolge ständigen Wechsels der Herrschaften religiös degenerierten Gegend.[6] Spee scheint Erfolg gehabt zu haben. Die Bauern machten keine Schwierigkeiten. Sie hatten den Glauben in jeder Generation mehrmals auf Geheiß der Obrigkeit wechseln müssen und wollten vor allem wissen, ob Taufe und Eheschließung durch den katholischen Geistlichen billiger komme als bei den Predigern des Luthertums. Spee besorgte ihnen vor allem vierzig Wagen mit Saatgut und konnte ihre Geldsorgen beschwichtigen: Die geistlichen Handlungen würden um Gotteslohn verrichtet. Spee scheint aber auch das Vertrauen der ihrer Ämter enthobenen evangelischen Prediger gewonnen zu haben, wie sich bald zeigen sollte.

In Peine hatte es böses Blut gegeben. Ein lutherischer Pastor war als Agitator und Lästerer hingerichtet worden. Das politische und religiöse Klima war vergiftet, und so kam es zu einem heimtückischen Mordanschlag auf Spee, als er allein durch einen Hohlweg ritt. Spee entkam mit Mühe, am Kopf schwer verletzt. Die Erste Hilfe leistete ein protestantischer Praedikant. Er wusch, stärkte, kleidete Spee und geleitete ihn, das Gewehr vor sich auf dem Sattel, nach Peine zurück. Der Fall ist nie aufgeklärt worden, die Details haben sich in den behördlichen Akten erhalten. In Hildesheim mußten Spee Teile der zersplitterten Schädeldecke entfernt werden. Elf Wochen lag er im Spital, dann war er mehrere Monate auf einem Landgut des Ordens. Die Zeit der Genesung benützte Spee zu schriftstellerischen Arbeiten. Zwischendurch erteilte er den Benediktinern von Corvey, dessen Prior mit ihm verwandt war, ignatianische Exerzitien.

Spee schrieb an seinem größten Werk, dem »Güldenen Tugendbuch«. Es wandte sich an fromme Frauen, die sich unter geistlicher Aufsicht der Unterrichtung der Kinder und Krankenpflege widmeten, an die »geistlichen Töchter« ihrer Beichtväter, an »andächtige, fromme, doch verständige Seelen«, nicht aber an »sehr gelehrte und hohe Gemüter«. Die am Niederrhein aufkommenden Laienschwesternschaften erteilten Katechismusunterricht auf eine damals moderne Art: Die Fakten werden im Frage- und Antwortspiel, durch Lieder, kleine szenische Darstellungen und Prozessionen eingeprägt. Es gibt Lehrgespräche zwischen Beichtkind und Beichtvater, Einkleidungen der Glaubenssätze in Gesprächen über das Vaterunser und Glaubensbekenntnis. Auch Lieder sind eingestreut, etwa siebzig, Bearbeitungen und Umdichtungen aus dem 1603 in Köln in zweiter Auflage erschienenen Psalmen Davids und deutschen Gesangsreimen des Caspar Ulenberg.

Ulenbergs Psalmlieder, 1583 zum ersten Mal erschienen und zum Teil bis heute im Gebrauch, waren die katholische Antwort auf die Ausdeutung der Psalmen im lutherischen Kirchenlied. Einen Teil von ihnen hat Orlando di Lasso 1588 dreistimmig als »Teutsche Geistliche Psalmen« komponiert. Ulenberg war 1576–83 Pfarrer in

6 Eine Spiegelung der trostlosen Zustände dieser Zeit und dieser Gegend findet man in Wilhelm Raabes Roman »Höxter und Corvey«.

Kaiserswerth und mit der Familie des Burgvogts bekannt. Die etwas spröde Masse der Ulenbergschen Lieder wurde durch Spees Nachdichtungen sprachlich in Bewegung gesetzt[7], wenn man will modernisiert. So Psalm 129:

> Zu dir aus tiefem Grunde / hab ich gerufen, Herr:
> Ach höre mich zur Stunde, / nit bleibe doch so ferr(n).
> So du die Zahl der Sünden / vielleicht wollst schauen an,
> Wer würd ohn Schaden könden / vor deinen Augen stahn?

Die sprachlichen Eigentümlichkeiten (nit statt nicht, ferr statt fern, könden statt können) sind nicht der Reime wegen eingeführt; sie spiegeln vielmehr ältere und Dialektformen der Sprache. Ein Hoch- oder Literaturdeutsch gab es nicht; Spees Muttersprache war niederdeutsch, die Gebrauchssprache auf dem Lande war plattdeutsch. Der Gemeindegesang in den Kirchen – und dafür dichtete Spee – war nicht Wortkunst (»Literatur«), sondern ins Deutsche übertragene Liturgie, daher versifizierte Psalmen, Gebete, Bibelstellen, Paulusbriefe und Gespräche der »Gespons Jesu«. Ein Teil der Gedichte ist später, zum Teil stark verändert, in die »Trutznachtigall« aufgenommen worden, und zwar als Kunst-Stück, als »geistliches poetisches Lustwäldlein, als noch nie zuvor in Teutscher Sprach auf recht poetisch gesehen ist«.[8]

Im dritten Teil des Tugendbuchs wendet sich Spee an Leser, die »höheren Verstandes« sind, und nimmt zu aktuellen Fragen Stellung. Die katholische Erneuerung hatte unter der Führung der Habsburger und Wittelsbacher[9] unerhörte Erfolge. Unter Tilly und Wallenstein waren Böhmen, Mähren, die Pfalz, Mecklenburg, Schleswig-Holstein und Jütland erobert. Der König von Dänemark wurde zum Frieden gezwungen. Kaiser Ferdinand, einer der größten Herrscher Europas, konnte das Restitutionsedikt erlassen; es forderte die Rückgabe aller von den Protestanten eingezogenen geistlichen Güter. In Österreich und Süddeutschland begann die Blüte des katholischen Barock auf baulichem, musikalischem, literarischem und theatralischem Gebiet in Gesamtkunstwerken in höfischem Rahmen mit starker Wirkung auf das Volk. Unter den wittelsbachischen Kurfürsten und Erzbischöfen von Köln strahlten die Künste nach Westfalen und Niedersachsen aus. In Abwehr des strengen, sündenbewußten puritanischen Protestantismus gab man sich, trotz des Krieges, glücklich, dankbar und heiter. Spee will nichts anderes als »auf schöne Weis Gott allezeit Tag und Nacht loben«, und in diesen Zusammenhang gehört das Lob Kaiser Ferdinands:

> O Keyser gross, dich uberall
> Die Völcker hoch verehren,
> Man lobet dich mit freudenschall
> Und wird es niemand wehren.

---

7 Ritter geht auf Ulenberg nicht ein. Hinweise gibt es bei Jos. Nadler, Literaturgeschichte, und Günther Müller, Geschichte des deutschen Liedes. München 1925.

8 So Spee im Titel der Trutz-Nachtigall.

9 Das Haus Wittelsbach hatte im Auftrag des Heiligen Reiches im Jahre 1583 den vom Glauben abgefallenen Kölner Erzbischof mit Hilfe von 10 000 Bayern und Spaniern vertrieben und mit der wittelsbachischen Herrschaft am Rhein den Katholizismus für diese Landschaften bis auf den heutigen Tag gesichert. Siehe Benno Hubensteiner, Biographenwege. München 1984, S. 51 ff.

Der Erfolg Ferdinands wurde zwar im Jahr darauf durch den Siegeslauf Gustav Adolfs von Schweden mit seinen finnischen Mordbrennern durch das Heilige Reich beendet, aber die Erneuerung des Katholizismus konnte nicht aufgehalten werden.

Spee war freilich kein politischer Dichter. Ihn inspirierte allein die geistliche Erneuerung, und die kam aus seiner Praxis als Beichtvater, Seelsorger, Lehrer der Jugend und dem Dienst an Kranken, Sterbenden, Witwen und Waisen, Gefangenen und Verwundeten und den gefesselten Opfern einer durch und durch verlogenen und verkommenen Justiz, den Hexen.

Im April 1631 erschien die »Cautio Criminalis« in Rinteln (Weser) mit Genehmigung der dortigen juristischen Fakultät, in einem evangelischen Verlag, anonym. Die Auflage wurde rasch verkauft, sodaß nach wenigen Monaten die zweite erscheinen konnte. Da durchgesickert war, daß Spee der Autor sei und er von seinen Kölner Gegnern Schwierigkeiten zu bekommen fürchten mußte, wandte er sich mit der Bitte um Versetzung in eine andere Ordensprovinz nach Rom. (Der Paderborner und Hildesheimer Weihbischof nannte das Buch eine höchstverderbliche Novität.) Der Streit dauerte länger als ein Jahr, bis der Ordensgeneral in Rom zu der Überzeugung kam, die Veröffentlichung sei ohne Mithilfe und sogar gegen das Wissen des Autors erfolgt. Spee lehnte es ab, einen Widerruf zu leisten. Er konnte und wollte nicht leugnen, das Buch geschrieben zu haben. Als die Kölner Gegner verlangten, die Cautio Criminalis solle auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden, weigerten sich der Ordensgeneral und der neue Pater Provinzial, den Antrag zu unterstützen. In Rom war man ohnehin nicht glücklich über die Hexenprozesse in Deutschland. Die Einzelheiten des Streits um Spee lassen sich nicht mehr klären. Jedenfalls fand Spee Rückhalt bei seinen Oberen. Die seelsorgerische Absicht war verdienstlich. Der Erfolg des Buches – als Autor wurde »ein römischer Theologe« ausgegeben – sprach für seine Wirkung. Ein nachträgliches Verbot und eine Maßregelung des Verfassers hätten einen negativen Eindruck gemacht. Es kam hinzu, daß die Familie[10] Spee im Rheinland und Westfalen hoch angesehen war. Der Orden wußte derartige Verbindungen zu schätzen und zu nutzen.

Das Kolleg war wegen des Krieges von Paderborn nach Köln verlegt worden. Kurze Zeit hielt Spee sogar Vorlesungen an der Kölner Universität, wurde dann allerdings, auf Betreiben seiner Gegner, mit einem Lehrauftrag nach Trier versetzt. Auf dem Titelblatt der Cautio Criminalis hieß es: »Für die Obrigkeiten Deutschlands gegenwärtig notwendig, aber auch für die Ratgeber und Beichtväter der Fürsten, für Inquisitoren, Richter, Advokaten, Beichtväter der Angeklagten, Prediger und andere sehr nützlich zu lesen.« Merkwürdige Sätze enthielt die Einleitung des offenbar hochgebildeten Verfassers über sein ironisches Bewußtsein: »Den Obrigkeiten Deutschlands habe ich dies Buch gewidmet; vor allem denen, die es nicht lesen werden, weniger denen, die es lesen werden. Denn welche Obrigkeit so gewissenhaft ist, daß sie sich

10 Ein Verwandter war z. B. Seger Spee von Altenhof, kurbrandenburgischer und kgl. dänischer Kammerherr. Als Calvinist gehörte er zum engeren Kreis der Berliner Hofes. Als General 1629 gefallen. Über die Stellung der Familie Spee zu den Wittelsbachern vgl. Ritter, S. 70.

verpflichtet fühlt, zu lesen, was ich hier über die Hexenprozesse geschrieben habe, die hat (besitzt) bereits das, um dessentwillen das Buch gelesen werden sollte, nämlich Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bei der Prüfung dieser Fälle . . .«[11]

Zu Anfang muß sich der Autor gegen den Verdacht wehren, er bestreite grundsätzlich die Existenz von Hexen und Dämonen. Er bestreitet aber energisch, daß es so viele und alle die waren, welche seither in Glut und Asche aufgegangen sind. Gleich darauf stellt er die Frage, weshalb vor allem in Deutschland die Scheiterhaufen so oft rauchen, sodaß der Name Deutschlands an Glanz sehr eingebüßt habe. Er nennt als Ursachen Unwissenheit und Aberglauben, sowie Neid und Mißgunst des Volkes. Es scheint ein Nationallaster der Deutschen zu sein: »In jedem andern Land wird man zugeben, daß es immer wieder Leute gibt, die der Herrgott ein wenig reichlicher mit irdischen Gütern gesegnet hat, die ihre Waren rascher absetzen, mit mehr Glück einkaufen, kurz, eher zu Reichtum und Einfluß kommen als andere. Geschieht dies aber einmal im deutschen Volk, so stecken gleich ein paar Nachbarn, denen das Glück weniger hold ist, die Köpfe zusammen und setzen, von Hexerei raunend, haltlose Verdächtigungen in die Welt. Die verdichten sich dann, wenn einer von denen, die man beneidet, besondere Andacht in der Kirche merken läßt, wenn er seinen Rosenkranz außerhalb der Kirche betet, wenn er vielleicht auf dem Felde oder in seiner Schlafkammer zum Beten niederkniet, und so fort . . .«

In fünfzig Fragen und Antworten, dem Stil gelehrter Traktate der Zeit entsprechend, stellt Spee die Verfahrensweise, den fragwürdigen Nutzen, die grausamen Methoden, die Unmenschlichkeit der Richter der Prozesse dar. Er redet den Obrigkeiten, den Fürsten, ins Gewissen, setzt sich mit den Details der Urteilsfindung, den Fragwürdigkeiten auf der Folter erzwungener Geständnisse auseinander – und fragt, ob die Rechtsgrundsätze und Beweismittel in diesen Fällen sachlich und richtig angewendet werden. Spee beschreibt nicht nur die Unausweichlichkeit des Untersuchungssystems, z. B. ob der Schweigezauber – also das Schweigen oder Verstummen des Angeklagten – ein neues Indiz zu weiterer Folterung gibt. Er antwortet auf die Frage nach der Folter: »Die allenthalben angewandte Tortur ist ungeheuerlich und verursacht übermäßig furchtbare Schmerzen. Mit furchtbaren Schmerzen aber ist es so: Wenn wir ihnen dadurch entgehen können, dann scheuen wir nicht einmal den Tod. Es besteht also die Gefahr, daß viele der Gefolterten, um sich den Qualen der Tortur zu entziehen, ein Verbrechen gestehen, das sie gar nicht begangen haben, und daß etliche sich viele Missetaten andichten, die ihnen von den vernehmenden Beamten eingegeben werden oder die sie sich selbst schon vorher zu bekennen vorgenommen haben.«

Die terroristische Praxis dieser Methoden ist ein Zirkelschluß, dem niemand entrinnen kann, sodaß selbst die Richter nicht angeben können, was ein Unschuldiger tun oder sagen müsse, um zu entkommen; das echte Geständnis, das Schweigen, die fantastischen Angaben zu Zauberei, Gemeinschaft mit Satan und einer Verschwörung, werden geglaubt. Spee weist nach, daß vor allem *reiche* Männer und Frauen

11 Die Cautio Criminalis wird nach der deutschen Übersetzung von Joachim Ritter zitiert. dtv 1982.

gefährdet sind, denn ihr Vermögen verfällt der Stadt oder dem Staat; die Richter, Zeugen und Henkersknechte sind mit Erfolgsquoten am Gewinn beteiligt. Auch Selbstmord der verzweifelten Opfer im Kerker wird gegen sie ausgelegt und damit erklärt, daß Satan die Seinen der irdischen Gerechtigkeit habe entziehen wollen. Die Denunziationen lösen Kettenreaktionen aus, da die Inquisition verpflichtet ist, allen Angaben der Zauberer und Hexen nachzugehen. So entstehen immer neue Opfer. Gemäß einer teuflischen Logik kommt es soweit, daß jeder schuldig ist, der zur Folter bestimmt wird, und die Folter auch *den* zu einem Schuldigen macht, der unschuldig ist. Wenn jemand nach mehrfacher Tortur kein Geständnis ablegt, heißt es, er sei durch Zauberei gefühllos gemacht, müsse deshalb durch einen Exorzismus vom Bann gelöst – und dann erneut zur Folterung gebracht werden.

Spee führt aus, die Praxis der Prozesse vertrage sich nicht mit den geltenden Recht des Heiligen Reiches, der sogenannten Carolina. Geistlich betrachtet vertrage sie sich nicht mit dem christlichen Gebot des Mitleids mit dem Sünder – ganz zu schweigen von der Nächstenliebe. Spee beschreibt die Psychologie eines Systems, das sich zum Erfolg verdammt sieht. Hat man doch erlebt, daß ein Richter, der eine Hexe oder einen Zauberer freigesprochen hat, in den Verdacht geriet, ein Hexer zu sein und dafür verurteilt und verbrannt wurde! Friedrich von Spee hatte seine Erfahrungen als geistlicher Betreuer der Gefangenen und ihr Beichtvater gesammelt. Er kannte deren psychologische Lage: Aus Angst vor neuen Torturen wagten sie selbst im Beichtstuhl ihre Unschuld nicht zu bekennen. Spee hat entsetzlich gelitten. Philipp von Schönborn erzählte als alter Mann dem Philosophen Leibniz, er habe Spee gefragt, warum er mit vierzig Jahren schon weiße Haare habe. Der habe erwidert, die habe er als Beichtvater unschuldiger Opfer bekommen.

Die »Cautio Criminalis« ist die bedeutendste Schrift gegen den Hexenwahn und hatte, von einsichtigen geistlichen Landesfürsten in Deutschland und den römischen Autoritäten gefördert, erstaunliche Erfolge, zumal der Autor, der unbekannt blieb, den Geist des Christentums für sich hatte und sich theologisch gegen den Mißbrauch göttlicher Gebote wandte. Schon im »Güldenen Tugendbuch« hatte Spee die Pflicht eingeschärft, unschuldig Gefangenen beizustehen, ihrer Not zu gedenken und ihnen die Abpressung falscher Geständnisse zu ersparen. »Wie kannst du, mildester Herr Jesus, zulassen, daß deine Kreaturen dermaßen gepeinigt werden?« Mit diesen Worten eröffnet Spee sein Schlußgebet und versichert, wenn er die Opfer befreien könne, wolle er selbst niederknien und sich den Kopf abschlagen lassen. Spee beruft sich also nicht – und das unterscheidet ihn von der späteren Aufklärung – auf die Vernunft, sondern auf die *veritas christiana*. Auf seinen Gängen durch Kerker, anwesend bei Verhören, in Gesprächen mit Richtern und Anklägern, hatte Spee den unheilvollen Mechanismus der Prozesse studiert, die Rolle der Interessenten bloßgestellt, den Mißbrauch des Aberglaubens beim Volk und die Leichtfertigkeit der Beamten und Richter im Umgang mit dem Gesetz angeprangert.

Fast Jahr um Jahr erschienen in der Mitte des Jahrhunderts neue lateinische und deutsche Ausgaben. Das Buch wurde ins Französische und Polnische übertragen – immer noch ohne Angabe des Autors. Erst 1714 erschien Spees Name in einer polnischen Ausgabe in Posen. Die letzte lateinische Ausgabe, 1731 in Augsburg, enthielt neben der Druckerlaubnis seines Ordens einen kurzen Lebenslauf des Verfassers. Schon im Jahre 1657 erschien in Rom eine Instruktion über die Verfahren

in den Prozessen, wo den Inquisitoren, angesichts der groben Verstöße in den Verfahren gegen Zauberer, Wahrsager und Hexen, die äußerste Vorsicht geboten wurde. Der Einfluß der »Cautio Criminalis« war deutlich, wenn sie auch nicht genannt wurde. Königin Christine von Schweden ließ 1649 alle Prozesse einstellen und die inhaftierten Hexen freilassen. Dem Juristen und Philosophen Christian Thomasius gelang es schließlich, in mehreren Schriften, um das Jahr 1700, dem Hexenwahn in Sachsen und Preußen die Speeschen Argumente wirksam entgegenzusetzen. In seiner Dissertation »Über das Verbrechen der Magie«, 1701, wies er auf Spee hin und erklärte, Spee habe nur so getan – oder so tun müssen – als ob er an Hexen und Teufelspakte glaube. Friedrich II. von Preußen setzte 1740 das Verbot der Hexenprozesse durch – nachdem schon 100 Jahre vorher Philipp von Schönborn in seinem Würzburger Fürstbistum alle Hexenprozesse untersagt hatte. Er war es gewesen, der als erster Spee als Autor der Cautio Criminalis genannt hatte. Für Leibniz war Spee ein Vorkämpfer der neuen Welterkenntnis. Er nennt ihn etwa dreißigmal in seinen Traktaten und Briefen.

Die andere Säule des Speeschen Ruhms, die Gedichte, hat Leibniz negativ beurteilt; er wundert sich, wie ein so bedeutender Mann, der würdig sei, Mitglied einer zu errichtenden gelehrten Sozietät zu werden, dessen »Tugendbuch« er göttlich nennt und deren Vorrede er ins Französische übertragen hatte, so schlechte und fast lächerliche Teutsche Verse geschrieben habe.[12] Leibniz spielt Opitz gegen Spee aus. Habe der nicht bereits vor siebzig Jahren bewiesen, zu welcher Vollkommenheit die deutsche Dichtung gebracht werden könne? Dann holt er zu einem bildungspolitisch verhängnisvollen Schlag aus: Die Römisch-Katholischen wüßten ebensowenig wie der gute Pater Spee, was ein deutscher Vers sei, und das sei allgemein in Österreich, Bayern und andern katholischen Ländern.

Mit Spees »Trutz-Nachtigall« kam der Protestant Leibniz nicht zurecht. Wohl erkannte er Spees Absicht, eine neue deutsche geistliche Dichtung heraufzuführen. Da sich Spee aber der auf Luther sich gründenden dialektfreien Sprachreform eines Opitz versagt habe, wirkten seine Oden und Eklogen schon beim Entstehen veraltet. Zwar erkannte Gottsched, ein halbes Menschenalter später, die Relativität der Leibnitzschen Bevorzugung der schlesischen Schule, aber erst die Romantik begann Spee zu begreifen – sodaß Lessing, Herder, Goethe und Schiller die »Trutz-Nachtigall« nicht zur Kenntnis genommen haben.[13]

Der Band besteht aus zweiundfünfzig Gedichten, ist zyklisch geschlossen, hat etwa vierhundert Druckseiten, und ihr Thema ist das Lob Gottes aus der Schöpfung und der Erlösung durch Jesus Christus, ein geistliches Erbauungsbuch, an dessen Eingang die

12 Zitate und ausführliche Darstellung der Beziehung Leibniz' zu Spee bei Ritter, Fr. von Spee, besonders S. 144 ff.

13 Eine gewisse Parallele in der Wirkungsgeschichte eines großen Dichters stellt Konrad Weiß dar. Auch er hat sich wegen seiner engen Bindung an die Kirche und das Heilige Reich nur beschränkt durchsetzen können. Siehe meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 4/80, S. 356 ff. »Der christliche Epimetheus«.

sizilischen Musen angerufen werden: »Bekränzet den geistlichen Dichter (Sacrum Poetam), der euch jetzt in deutscher Sprache (Germano ore) zum Reden bringt.« Sizilianisch heißen die Musen des Theokrit und Vergil, der großen Vorbilder der Eklogen in griechischer und lateinischer Sprache. Darauf folgen etliche »Merkpünktlein für den Leser«. Spee verkündet kein Programm, das war nicht üblich, wohl aber lenkt er das Verständnis in damals ungewohnte Bahnen: »TrutzNachtigal wird das Büchlein genannt, weil es trutz allen Nachtigallen süß und lieblich singet – und zwar auf recht Poetisch. Also daß es sich auch wohl bei sehr guten lateinischen und andern Poeten dürfte hören lassen.« Anspruchsvolle Dichtung war damals lateinisch, französisch, spanisch und italienisch. Spee will die deutsche zu deren Rang erheben: »Denn daß auch in der Teutschen Sprach man gut poetisch dichten und reden könne, . . . wird der Leser gleich aus diesem Büchlein erfahren.«[14]

Dem modernen Leser fällt bei Spees Trutz-Nachtigall sofort auf, daß die Natur scharf, genau, zärtlich und liebevoll betrachtet wird, vor allem die atmosphärischen Erscheinungen, die Gärten und die Vögel. Daraus ein modernes Naturempfinden zu begründen, gleichsam einen Vorklang der empfindsamen Naturpoesie von den Anakreontikern bis Goethe, führt in die Irre. Spees »Natur« entstammt der europäischen Überlieferung seit Theokrit und Vergil. Sie gehört in den Zusammenhang der Hirten-Dichtung, nur daß Spee deren Motive in der Heiligen Schrift entdeckte: Schafe, Hirten, Gärten, die Esel, die Ziegen, die Bienen, das verlorene Schaf, das Wild und die Gefühle von Trauer und Jubel. Sie lassen sich ohne weiteres christlich deuten: »Ecloga oder Hirtengesang, darin die erwähnten Hirten (Damon und Halton) morgens früh Gott loben, allweil die schöne Sonne scheinet,« oder: »Christnächtliche Ecloga oder Hirtengesang, darin zween Hirten, Damon und Halton, das Christkindlein besucht haben, gegen ihm mit Liebe befangen ihren Brand entdecken« (d. h. in Liebe zu IHM, ihre brennende Liebe kund machen). Sehr deutlich wird das biblische Motiv, wenn es heißt: Der »evangelische gute Hirt sucht die verlorenen Schäflein.« Schließlich kann der gekreuzigte Christus unter der Person des Hirten Daphnis vorgestellt werden.

Die Natur wird bei Spee mit zierlichen Schritten in fast tänzerische Bewegung gesetzt. Der Rhythmus, würden wir sagen, ist entscheidend, die Kürze und Länge der Silben gemäß dem natürlichen Akzent der Sprache, also ohne »Beugungen« des Sprechakzents unter das Gesetz der antiken Metren. Spee schärft peinlich ein: »Nun soll man aber auch im Lesen acht geben daß man keinen Buchstaben auslasse oder auch hinzusetze, damit man nicht zwo Syllaben mache, wo nur eine ist oder eine wo zwo seind. Und derohalben solle man aufmerken, ob exempelweis geschrieben sei Drauf oder Darauf, Drum oder Darum, Lieb oder Liebe, Grab oder Grabe, Stehn oder Stehen und dergleichen . . .« In Nr. 8, dem zweiten Liebgesang der Gespons Jesu zum Anfang der Sommerzeit, heißt es scheinbar naiv:

---

14 Mit fast den gleichen Gründen setzt sich Martin Opitz um die gleiche Zeit für die Verwendung der deutschen Sprache in der Literatur ein. Ob Spee Opitz kannte, ist zweifelhaft. Beide betonen die Sprachrichtigkeit und die Übereinstimmung von Vers- und Wortakzent. Opitz' Vorbilder waren Franzosen und Niederländer, die Spee schwerlich gekannt hat.

Der trübe Winter ist fürbey,
Die Kranich wider kehren;
Nun reget sich der Vogelschrey,
Die Nester sich vermehren:
Laub mitt gemach
Nun schleicht an tag,
Die blümlein sich nun melden,
Wie Schlänglein krum
Gehn lächelnd umb
Die Bächlein kühl in wälden.[15]

In Wirklichkeit paraphrasiert das Gedicht Bibelstellen. Es beginnt mit Zitaten aus dem Hohen Lied (Der trübe Winter ist vorbei: Jam enim hiems transiit. Hld 2,11). Der wiederkehrende Kranich stammt aus Jeremias 8,7: Kranich und Schwalbe merken ihre Zeit, wann sie wiederkommen sollen. Die Natur wird in Bewegung gesetzt: Das Laub schleicht mit Gemach (gemächlich, ruhig), die Blumen melden sich. Die Bäche verlaufen schlängelnd und lächeln. In der nächsten Strophe geht die tänzerische Bewegung weiter, wobei die Bilder (Töchter der hohen Berge, wie Pfeile von den Felsen) fließend ineinander übergehen:

Der Brünnlein klar und quellen rein
Vil hier, vil dort erscheinen,
All silberweisse Töchterlein
Der holen Berg und Steinen:
In grosser meng
Si mitt gedreng
Wie pfeil von Felsen zihlen:
Bald rauschens her,
Nitt ohn gepleer,
Vnd mitt den Steinlein spielen.

In diese Szenerie tritt Diana mit dem Personal der Hirtendichtung ein:

Die Jägerin Diana stolz,
Auch Wald- und Wasser Nymphen
Nun wider frisch in grünem holtz
Gan spielen, schertz, und Schimpfen.

(Das Wort schimpfen hat hier den alten Sinn von »scherzen«.) Das Naturgemälde des Jubels wird ausgemalt, bis in Strophe sechs die Gespons Jesu, die Braut Christi, mit der Klage auftritt, daß sie, obzwar mit IHM »vermählet«, von ihm geschieden ist:

Nur Ich O JESV bin allein
Mitt stätem leyd vmbgeben,
Nur Ich muß nur in schmertzen sein,
Weil nitt bey Dir mag leben . . .

15 Hier und in den folgenden Zitaten Spees Grammatik, Wortlaut und Orthographie nach der Trierer Handschrift.

Der erste Teil der Gedichte sind Liebesgesänge der Gespons Jesu mit dem Echo, mit der Natur, mit den Jahreszeiten. Sie sucht und findet ihren Herrn im Garten, und zwar in Gethsemane, »all da er gefangen ward«, und auf dem Kreuzweg. Eine andere Reihe von Gedichten sind Spiegel der Liebe: Maria Magdalena sucht Jesus früh am Ostermorgen im Grab (Joh 20). Auch hier beginnt es höchst weltlich, ja übermütig, indem die Sonne als erwachender Trunkenbold personifiziert erscheint:

Die Sonn sampt ihren Rossen
Späth Oesterlich bezecht
Mitt Schlaff noch vbergossen
Wolt früh kaum wachen recht:
Da fand ich schon beyzeiten
Am Grab in trawren stehn,
Und Salb und Büchs bereiten
Die weinend Magdaleen.

Auch sonst werden die Naturerscheinungen als Personen gefaßt. Die Morgenröte hat eine reine Stirn, die Schwäne haben ihre Brust gebleicht, der Mond galoppiert am Himmel entlang. Die Sonne trägt ihre Haare am Morgen lose fallend und verbirgt den Brand »in ihrem Purpurschoß«. Die Nacht kleidet sich in schwarze Schatten. Abends trägt die braune Nacht den Tag zur Ruhe. Die Bienen trinken das Blut der Blumen, den Honig. In einem Lobgesang Gottes wird rhetorisch gefragt:

Wer läret auß den vollen Mon?
Wer schleifet ihm die Spitzen?
Wer heißt die Flüss von Felsen gan?
Wer macht die Brünnlein spritzen?
Wer wicklet hoch in wolcken ein
Die Spitz der wilden Bergen?
Wer tut den lieben Sonnenschein
Mitt schwartzer Nacht verbergen?

Die Personalisierung der Natur findet ihren Höhepunkt in der Hirtenidylle. Das Schema der bukolischen Dichtung zeigt einfache Menschen in schlichter Natur. Die Jäger, Schäfer und Fischer stellten in der Antike einen Nachhall des Paradieses, des Goldenen Zeitalters dar. Die bukolische Dichtung idealisiert das Landleben unter dem Gesichtspunkt städtischer Verfeinerung, daher die gefühlvollen Töne. Die christliche Literatur fand die Motive der Hirtenmaskerade im Hohenlied, im Buch Ruth, in den Hirten des Alten und Neuen Testaments und vor allem in der Geburt Jesu in Bethlehem. In Anlehnung an die heidnische Idyllik wurde die Hirtenpoesie ein Topos der patristischen Literatur. In der Renaissance wird die Schäferdichtung zum Ausdruck der Liebe, des Suchens, der Sehnsucht und Klage. Als literarische Weltmode finden wir sie bei Tasso, Guarini, Cervantes, Lope de Vega, Spenser und Shakespeare.

Aus der Bibel und seiner Kenntnis der modischen Literatur hat Spee seinen Hirtenapparat entwickelt: In den Jahren seiner Schul- und Universitätsbildung

erschienen umfangreiche Anthologien europäischer Lyrik in lateinischer Sprache. Für den Gebrauch der lateinisch sprechenden und schreibenden Gelehrten kamen heraus die *Deliciae poetarum Italorum* (Frankfurt 1608, 2 Bde.), *Deliciae poetarum Gallorum* (Frankfurt 1609, 3 Bde.), *Germanorum* (Frankfurt 1612, 6 Bde.) und *Belgicorum*, also der Niederländer (Frankfurt 1614, 4 Bde.) Bei Spee dient die Gattung der Verkündigung:

Auf, auf, nun anzubeten
Das gülden schöne Kind:
Auf, auf, zur Hirten-Metten
Du frommes Feld-Gesind.
Ihr fromme Schäfer-Scharen
Zusamt der weißen Zucht,
Euch, euch soll widerfahren
Das Heil vorlängst gesucht.

Schon in seinem Tugendbuch hatte Spee die Beichtkinder aufgefordert, »mit dem König David in die Höhe und Tiefe, durch die Luft, durchs Meer und die Welt zu spazieren,« also Gott aus seinen Werken zu loben. Die Engel, die Luft, das Meer mit Fischen und Schiffen, die Erde und ihre Gewächse, vor allem der Himmel und seine Gestirne werden zum Lob des Schöpfers aufgerufen. Das Motiv ist alt, aber der Ton ist neu. Wir spüren, wie Spee, von Enthusiasmus erfüllt, etwas sagen möchte, was in der deutschen Sprache bisher nicht erklungen war:

Ach lobet Gott ihr Himmel klar
Gewölbet von Crystallen:
Mitt sampt den Flüssen allegar,
Welch vber euch noch wallen.
Die Ihr mitt Wasser wurd bedeckt,
Mit Wällen hoch bezogen,
Als euch der Schöpffer ausgereckt,
Vnd in die Ründ gebogen.

So war »Natur« bisher nie verkündet worden, als eine in Bewegung gesetzte, sich bewegende Schöpfung. Die Anmut der Sprache, Ton und Rhythmus sprechen ebenso davon wie die Masse der Strophen – als könne der Dichter sich nicht genugtun in Variation des Themas. Das Unerhörte soll Wort werden. Daher das Spielerische von Klang und Reim, die Benützung des Echos und die Exaltation mancher Ausdrücke: »Mit Feur und Flamm besaamet«; Sonne und Mond sollen »Ihm allweg« jubilieren.

Das Hauptmotiv menschlicher Beglückung sind jedoch Christi Leben und Leiden, Auferstehung und Erlösung. Spees mystische Erotik oder erotische Mystik sind nicht Ausdruck individueller Erschütterung. Sie kommen aus der Auslegung der kirchlichen Lehre. Unablässig werden die antithetischen Liebesbegriffe der weltlichen Lyrik des siebzehnten Jahrhunderts variiert: »Die Lieb ist Feur! O Abenteur! . . . Bringt Herzensleid, bringt Herzensfreud.« Immer wieder erscheint der Vergleich der Liebe mit dem Feuer: »Das Flämmchen, das ich meine, / Ist Jesu süßer Nam. / Er zehret

Mark und Beine, / Frißt ein gar wundersam.« Schließlich wird die Jesusminne als *Cupido* personifiziert: »O heiße Lieb, Cupido rein, / Allda dein Hitz erkühle . . .« Christus wird am Ölberg vorgestellt in Versen von unerhörter Melodik:

Bey stiller Nacht / Zur ersten Wacht /
Ein Stimm sich gund (begann) zu klagen. /
Ich nahm in Acht, / Was die dann sagt; /
Tat hin mit Augen schlagen. /
Ein junges Blut / Von Sitten gut /
Alleinig ohn Gefährten /
In großer Not, / Fast halber tot /
Im Garten lag auf Erden.

Spee hält sich an die kirchliche Lehre, aber nur wenige Lieder haben einen abstrakt theologischen Gehalt. Am großartigsten ist das der Fall in den sechsunddreißig Strophen über das Geheimnis der Trinität:

Der Vater, Sohn und Heilig Geist
Ist eines nur zusammen,
Doch drey mans je verschieden heißt
Mit Eigenschaft und Namen.
Selbständig seind Personen drey,
Sols niemand nit verneinen:
Daß diese Drey doch Eines sei,
Mit Schrift mans kann bescheinen.

Solche Fälle sind selten, zumal die Berufung auf den Beweis (Bescheinigung) aus der Heiligen Schrift. Natürlich setzten solche Lieder gläubige Leser voraus, die wissen, wovon die Rede ist. Ebensowenig wie die späteren Oratorien von Joh. Seb. Bach sind sie zum bloß ästhetischen Genuß bestimmt.

Der moderne Leser muß sich einlesen in Spees Sprache. Das ist so schwierig oder so leicht wie bei Shakespeare, Gryphius oder Grimmelshausen. Dazu kommen Eigenheiten seiner Grammatik: Er zieht Artikel und Fürwort zusammen: »Zun« statt zu den; gern lehnt er das Pronomen an das Verb: Statt »sie erklingen« sagt er »erklingens«. Er flektiert meistens stark, bildet also, wenn ein bestimmter Artikel vor einem attributen Adjektiv steht, »die flügelreiche Scharen« (statt »reichen«), oder »der gläser Bogen« statt der gläserne Bogen. Wie Paul Gerhard, Opitz und die meisten Zeitgenossen vernachlässigt er den Umlaut, also Luften statt Lüften. Er sagt trauren, verwechslen und singlen. Die Scheidung von wann und wenn, dann und denn kennt er nicht. Er benützt fast noch mittelhochdeutsche Umschreibungen, so die im Volk bis heute lebende Umschreibung mit »tun«: Es tut mich brennen. Sehr alt ist die Form »ich dachte sein Genießen« für: Ich gedachte ihn zu genießen. Manche Speeschen Wortbegriffe klingen für uns abgegriffen, etwa seufzen und klagen. Wenn er den Leser auffordert, bei der Lektüre einzuhalten und einen Seufzer auszustoßen, handelt es sich um einen Topos aus den *Exercitia spiritualia* des Hl. Ignatius, der auf Paulus zurückgeht, wo dieser vom Seufzen der unerlösten Kreatur spricht (Röm 8,22). In

Psalm 79,11 findet man das Seufzen der Gefangenen. Das Seufzen der *anima christiana* ist die Klage über das Befinden aller Kreaturen.

Nicht nur biblische und ignatianische Stellen lassen sich bei Spee nachweisen. In seinem ersten Nachtigall-Lied hatte er sich ausdrücklich auf die Theologie des Hl. Bonaventura bezogen. Bonaventura hatte die Nachtigall in die geistliche Dichtung eingeführt. In seinem *Itinerarium mentis in Deum* hatte er dem Mittelalter einen alten Gedanken wieder eingeprägt, daß die Schönheit der Schöpfung einen Schluß auf Gott als *artifex* erlaube. Bonaventura hatte beim Hl. Augustin gelesen, daß *mundum quasi carmen pulcherrimum quodam discursu temporum venustare:* Die Welt ist als Carmen nicht nur Gedicht, sondern ein Lied des Weltalls durch den Lauf der Zeiten. Hier ist der Ausgangspunkt von Spees Naturbegeisterung. Sie ist kein Vorklang sentimentaler Schwärmerei, sondern Lob Gottes. Trotz ungewöhnlicher Wendungen (sich aufwikkeln: Klar werden; wegen: bewegen; umgürt: umgürtet; scheinbar: leuchtend; halber: halb; noch noch: weder noch) besitzen viele Strophen Spees eine poetische Durchschlagskraft, die erst bei Brentano und Goethe wieder erreicht wird:

Jetzt wicklet sich der Himmel auf,
Jetzt wegen sich die Räder,
Der Frühling rüstet sich zum Lauf,
Umgürt mit Rosen-Feder.
O wol, wie scheinbar, frisch und kraus!
Wie glantzend Elementen!
Nit mögens halber sprechen aus
Noch Redner noch Scribenten.
O Gott, ich sing von Herzen mein,
Gelobet muß der Schöpfer sein.

Die Liebe Spees gilt Jesus, dem Gespons der Seele: Die Gespons Jesu lobt Gott bei dem Gesang der Vögel. Die Gespons Jesu stimmt ihre »Liebgesänge« an. Sie nehmen das aus dem Hohen Lied stammende Seufzen und Klagen auf und teilen ihm die seit Petrarca die europäische Lyrik beherrschende bittere Süßigkeit und süße Bitternis mit. Maria Magdalena nimmt diese Klagen auf. Alle Schönheit der bloßen Natur wird verworfen, aber auch der Abschied von der Welt hat bei Spee noch berückende Töne:

Ade, du schöne Frühlingszeit,
Ihr Felder, Wald und Wiesen . . .

Die Verachtung der Welt führt nicht zu ihrer Verwerfung, wie es der mittelalterlichen Askese entsprach. Die Welt ist schöne Schöpfung Gottes. Es gibt nur *eine* Ausnahme, das ist die Zerknirschung des Sünders. Die Seele brennt dann »in Mark und Bein«, »die Lieb ist Feur«. Heilung gibt es dann nur durch das *»Ostende mihi faciem tuam«* des Hohen Liedes 21,4. In Anspielungen auf Hoheliedmotive und -begriffe nimmt Spee ein Wortspiel mit Augen-Blick und Augen-Weid auf, ein barockes Kunst-Stück in Worten. Jesus wird angesprochen:

Ja wiltu sehn
All Pein und Peen
Im Augenblick vergangen,
Mein Augen beid
Nur führ zur Weid
Auf dein so schöne Wangen.

Die »tausendschönen Wangen« Jesu sind ein fester Begriff des geistlichen Barock, z. B. auch bei Angelus Silesius. Die Braut sucht und findet den Geliebten im Garten Gethsemane, auf dem Ölberg, auf dem Kreuzweg und immer wieder am Kreuz. Bei allem theologischen Ernst werden das elegante Sprechen und die Hirtenmaskerade nicht aufgegeben. Nr. 39 wird folgendermaßen tituliert: »Eine Ecloga oder Hirtengesang vom Blutschweiß Christi in dem Garten, darin der Mon(d) als ein Sternenhirt poetisch eingeführt wird, so (welcher) Christum under der Person eines Hirten, Daphnis genannt, beklaget.« Angesichts solchen Leides verstummt die Kreatur: »Kein Vogel-Sang / noch freuden-Klang / Man höret in den Luften / Die wilden Tier traurn auch mit mir / in Steinen / und in Kluften.«

Die Komposition der »Trutz-Nachtigall« folgt im ersten Teil dem Gedanken des Hohen Liedes wie das Mittelalter es auslegte, als Brautmystik, durchweg und fast unausweichlich in der Überlieferung des Hl. Bernhard von Clairvaux. Ihnen folgen Buß- und Lobgesänge des zerknirschten Herzens, unterbrochen wiederum von einer poetischen Auslegung des Vaterunser und dem Gesang vom Hl. Franz Xaver, »als er in (nach) Japon schiffen wolte«. Ab Nr. 20 (die »Trutz-Nachtigall« ist durchnumeriert) wechseln wieder Lobgesänge auf die Schöpfung mit Hirtengesängen. Sie gehen über in Lieder auf die Passion Christi bis zur Auferstehuung. Ostern gibt Anlaß (Nr. 50), den Anfang der schönen Sommerzeit mit der Auferstehng zu vergleichen. Daran schließt sich eine Ekloge auf das Fronleichnamsfest. Der Band schließt (Nr. 52) mit einer Aufforderung der Braut Christi an die Vögelein, das Lob Sabaoths zu singen. Die Sprache überschlägt sich förmlich:

Gelobt sei Gott / Gott Sabaoth
Singt tausentmal alleine /
Gelobt sei Gott / Gott Sabaoth /
Noch tausentmal alleine;
Und dann noch tausent / tausentmal /
Gott Sabaoth alleine.

Man hat gesagt, die Komposition sei nicht logisch, vor allem seien die Durchbrechungen mit Vaterunser, Credo und dem Japanlied Fremdkörper. Die Vertiefung in die Geheimnisse des Lebens Jesu hat Spee den Geistlichen Übungen des Hl. Ignatius entnommen. Dieser hat die Jesusvita des Ludolf von Sachsen und die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine benützt, hat sie jedoch auf psychologisch neue Art und Weise vertieft. Spees Gedichte wirken manchmal wie poetische Fassungen der Geistlichen Übungen. Ignatius schreibt z. B. bei der Geburt des Herrn: »Ich schaue die Personen, ich erblicke also U. L. Frau und Joseph und die Magd sowie das Jesuskind, nachdem es geboren ist. Dabei mache ich mich zu einem kleinen, armen und unwürdigen Diener,

indem ich auf sie schaue, sie betrachte und ihnen bei ihrer Hilfsbedürftigkeit Dienste leiste, gleich als wäre ich zugegen, mit aller möglichen Ehrerbietung und Ehrfurcht; und dann richte ich die Gedanken auf mich selbst, um irgendeinen Nutzen *daraus* zu ziehen.«[16]

Der ignatianische Denk- und Verehrungsstil Friedrich von Spees ist überall zu fassen, wenn man einmal aufmerksam geworden ist. (Da soll etwa das Bild der singenden Engel dem Exerzitanden während der Übungen als Trost vor die Augen treten.) Das Lob Gottes aus der Natur bei Ignatius zeigt, daß Spee seinem Ordensstifter fast buchstäblich gefolgt ist: »Ich erwäge, wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde wirkt und arbeitet, d. h. sich verhält wie einer, der arbeitet, so z. B. an den Himmeln, in den Elementen, Pflanzen, Früchten, Herden usw.«. In Spees fünfhundert Zeilen langem »Spiegel der Liebe« ist die von Ignatius immer wieder verlangte sinnliche Vorstellung der suchenden Seele am weitesten getrieben. Magdalena fordert die »zween Jüngling flügelreich« (Engel) auf, ihr beim Suchen nach Jesus zu helfen:

> Drumb Jüngling frisch, und lebend
> Euch hebet aus dem Grab
> Sucht vberall durchschwebend
> Wen Ich verloren hab.
> Auf, eilend auf, ihr Knaben,
> Ihr schöne Diener sein,
> Nach ihm tut zeitlich traben
> Nit lasset ihn allein.

Spees Trutz-Nachtigall steht im Dienst der ignatianischen Frömmigkeit des Ordens. Sie will das geistliche Leben mit einer neuen Methode und einer dynamischen Poesie durchformen. Die Laien sollten durch eine gleichsam spielerische Konzentration auf die wesentlichen Punkte der Heilslehre ergriffen werden. Dichtung und Musik hatten diesem Zweck zu dienen, daher die verspielten und, wie man fälschlich gemeint hat, »kindlichen« Töne bei Spee. Der Christ soll vor den Ablenkungen einer rapid sich säkularisierenden Welt geschützt und vom frohen Bewußtsein der kirchlichen Erneuerung ergriffen werden.

Trier sollte Spees letzte Station sein, zugleich eine Spiegelung seines Eifers. Er lehrte Kasuistik (Moraltheologie) und Exegese (Schriftauslegung). In seinen freien Stunden stellte er die letzte Fassung der »Trutz-Nachtigall« her. Als Trier in den Wirren des Krieges von Verwundeten und Kranken, morodierenden Truppen und Gefangenen überschwemmt wurde, war Spee in Krankenhäusern und Gefängnissen als Beichtvater und Tröster der Sterbenden Tag und Nacht unterwegs. Er zog sich eine Infektion zu und ist an ihr am 7. August 1635 gestorben. Er wurde in der Jesuitenkirche begraben. Die Gruft mit seinem Grab wurde im Zuge der Renovierung der Kirche im Jahre 1980 wieder aufgefunden.

---

16 Die Übersetzung folgt der Neu-Ausgabe der Geistlichen Übungen von Raitz von Frentz. Freiburg 1951.

Lucjan Balter, geboren 1936 in Wilna, Pallottiner, ist Professor für Dogmatik und Prodekan an der Theologischen Fakultät in der Akademickie Studium Teologii-Katolickiej-Warszawa. Mitglied der Redaktion der polnischen Communio. Der Autor hat den Beitrag auf Seite 392 in deutscher Sprache verfaßt.

Jan Kupka lebt zur Zeit als Mitarbeiter des Generalats der Pallottiner in Rom. Er schrieb seinen Beitrag auf Seite 407 in deutscher Sprache.

Antonio García y García OFM, geboren 1928 in Bretoña (Lugo), 1952 Priester, ist seit 1959 Professor für Kanonisches Recht an der Päpstlichen Universität Salamanca. Den Beitrag auf Seite 418 übertrug aus dem Spanischen August Berz.

John R. Sheets, geboren 1922, ist Professor für Theologie an der Creighton University in Omaha. Mitherausgeber der US-amerikanischen Communio. Den Beitrag auf Seite 447 übersetzte aus dem Amerikanischen Bettina Halbe.

Nachtrag zu dem Beitrag Wayne Teasdale, Bede Griffiths und die Einzigartigkeit des Christentums. In dieser Zeitschrift 3/85, S. 265ff.: Das Werk Griffiths' »The Marriage of East and West« ist unter dem Titel »Die Hochzeit von Ost und West« im Verlag Otto Müller, Salzburg 1983, erschienen.

Zu Seite 480: Friedrich Spee: »Trutz-Nachtigall«, herausgegeben von Theo G. M. Oorschot, ist der erste Band einer historisch-kritischen Ausgabe von Spees Schriften im Verlag A. Francke Bern/München. Es war eine äußerst mühsame Arbeit, aus den verschiedenen Handschriften und wohlmeinend korrigierten ersten Drucken nach Spees Tod, den »Grundtext« herauszufiltern. Der Band hat 592 Seiten. Mehr als die Hälfte davon bilden den gelehrten Apparat mit Lesarten, Erklärungen, einem Nachwort und 29 Melodien der Erstausgabe von 1649 und aus der Pariser Handschrift. Die Herkunft dieser Melodien aus dem Fundus des Kirchenlieds ist noch nicht geklärt. Jedenfalls hat Spee selbst komponiert bzw. einen Teil seiner Lieder vorhandenen Melodien unterlegt. Oorschots Edition, nach den Grundsätzen heutiger Technik, zeigt, wie schwierig es für Spee war, »ein Geistliches Poëtisch Lvst-Waeldlein, als noch nie zuvor in Teutscher Sprach auff recht Poëtisch gesehen ist«, zu schreiben. – Die Ausgabe erschien während des Drucks dieses Aufsatzes.

Aus Anlaß des 350. Todestags Spees veranstaltet die Stadtbibliothek Trier eine Ausstellung. Der Katalog enthält Bilder, Aufsätze, Dokumente und Literaturangaben, auch zur Wirkung und Wirkungsgeschichte Spees.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. 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 Paderborn

Der Inlandsausgabe dieses Heftes sind beigefügt ein Prospekt des Bonifatius-Verlages, Paderborn, und zwei Prospekte des Johannes-Verlages, Einsiedeln.

Papst Paul VI.:
Über die Versöhnung innerhalb der Kirche

Die Versöhnung, die von Gott in Christus, dem Gekreuzigten, verwirklicht wurde, ist in die Weltgeschichte eingeschrieben, welche zu den Ereignissen, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können, auch die Tatsache zählt, daß Gott Mensch geworden und gestorben ist, um uns zu retten. Sie findet ihren bleibenden geschichtlichen Ausdruck im Leibe Christi, der die Kirche ist.

Da die Kirche der Leib Christi und Christus »der Erlöser seines Leibes« (Eph 5,23) ist, müssen alle, um würdige Glieder dieses Leibes zu sein, in Treue zu ihrer Verpflichtung als Christen, dazu beitragen, daß dieser Leib in seiner ursprünglichen Natur als einer Gemeinschaft von Versöhnten verbleibe, die sich von Christus, unserem Frieden (vgl. Eph 2,14) herleitet, »der bewirkt, daß wir versöhnt sind«. Die Pflicht der Versöhnung geht alle und jeden einzelnen Gläubigen persönlich an, und ohne ihre Erfüllung bliebe sogar das Opfer, das sie beim Gottesdienst darbringen wollen, ohne Wirkung (vgl. Mt 5,23ff.). Denn die gegenseitige Versöhnung hat teil an dem inneren Wert desselben Opfers und bildet mit ihm eine einzige Opfergabe, die Gott wohlgefällig ist.

In der Versöhnung ist die ganze Schöpfung miteinbegriffen »bis zur Zeit, da alles wiederhergestellt ist« (Apg 3,21), wenn alle Geschöpfe sich erneut in Christus, dem Erstgeborenen der von den Toten Auferstandenen (vgl. Kol 1,18),begegnen werden. Aber weil die erwähnte Versöhnung ihren bevorzugten Ausdruck und ihre intensivste Konzentrierung in der Kirche findet, ist diese »gleichsam das Sakrament oder Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott und der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes« *(Lumen gentium 4)*. Sie ist nämlich die Stätte, wo die Vereinigung der Menschen mit Gott und ihre Einheit untereinander aufleuchten. Deshalb müssen alle Gläubigen, um an den Plänen Gottes in der Welt mitzuwirken, in der Treue zum Heiligen Geist verharren. Diese Treue kann nur glückliche ökumenische Auswirkungen haben bei der Suche nach der sichtbaren Einheit aller Christen in der von Christus festgesetzten Weise in einer und derselben Kirche. Dennoch weiß die Kirche, daß unter ihren Gliedern, ob Kleriker oder Laien, im Laufe so vieler Jahrhunderte immer auch Untreue gegen den Geist Gottes sich fand *(Gaudium et spes 43)*.

In der Tat sind in dieser einen und einzigen Kirche Gottes schon von den ersten Zeiten an gewisse Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt. Aber gleichermaßen gefährlich erscheinen die Ansätze der Untreue gegen den Heiligen Geist, die sich in unseren Tagen in der Kirche finden und sie leider von innen her zu bedrohen versuchen; sie

erfordern diese Richtigstellung und diesen Aufruf zur Einheit. Die Förderer und die Opfer dieses Prozesses beanspruchen, in der Kirche zu bleiben und mit denselben Rechten und den gleichen Möglichkeiten zu sprechen und zu handeln wie die anderen, um gegen die Einheit der Kirche vorzugehen. Weil sie in der Kirche keine einheitliche Wirklichkeit anerkennen, widersetzen sie sich der Hierarchie, gleichsam als sei jeder Akt solchen Widerspruchs ein grundlegendes Element der Wahrheit, das uns die Kirche wiederentdecken ließe, so wie sie Christus gegründet habe. Sie stellen die Pflicht des Gehorsams in Frage, klagen die Hirten der Kirche an, nicht so sehr dessentwegen, was sie tun oder wie sie es tun, sondern einfach, weil sie nach ihrer Meinung die Hüter eines Systems oder kirchlichen Apparates sind, der mit der Gründung Christi konkurriert. Wir appellieren an alle Christen guten Willens, sich nicht beeindrucken oder irreleiten zu lassen durch den unzulässigen Druck dieser irregegangenen Mitbrüder, der Wir dennoch stets im Gebete gedenken und die Unserem Herzen nahe sind.

Der Prozeß, den Wir beschrieben haben, nimmt die Formen einer abweichenden Lehre an, die vom theologischen Pluralismus gestützt werden soll und nicht selten bis zu einem dogmatischen Relativismus vorangetrieben wird, der auf verschiedene Weise der Reinheit des Glaubens schadet. Wir geben zu, daß ein ausgewogener theologischer Pluralismus sein Fundament im Geheimnis Christi selbst hat, dessen unergründliche Reichtümer (vgl. Eph 3,8) die Ausdrucksfähigkeiten aller Epochen und aller Kulturen übersteigen. Die verschiedenen Auffassungen im Verständnis des gleichen Glaubens beeinträchtigen nicht seinen wesentlichen Inhalt, weil sie in der Bejahung des Lehramtes der Kirche geeint sind. Insofern dieses als erste Norm bindend ist für den Glauben aller, schützt es auch alle gegen die subjektive Willkür jeder anderslautenden Interpretation des Glaubens.

Was aber soll man von dem Pluralismus sagen, der den Glauben und seine Ausdrucksweise nicht als ein gemeinschaftliches und damit kirchliches Erbe betrachtet, sondern als eine individuelle Erfindung der freien Kritik und der freien Prüfung des Wortes Gottes? Wenn einmal das Verharren in der von den Aposteln überlieferten Lehre in Frage gestellt ist, geschieht es leicht, daß man vielleicht in der Absicht, die Schwierigkeiten des Geheimnisses zu umgehen, Formeln von trügerischer Verständlichkeit sucht, die den wirklichen Inhalt auflösen; auf diese Weise erfindet man Lehren, die nicht zum objektiven Bestand des Glaubens gehören oder ihm sogar entgegengesetzt sind und die sich darüber hinaus in einem Gefüge von auch untereinander widersprüchlichen Auffassungen gebildet haben.

Man darf sich ferner nicht verbergen, daß jedes Nachgeben bezüglich der Identität des Glaubens auch ein Nachlassen in der gegenseitigen Liebe mit sich bringt. Diejenigen nämlich, die die Freude verloren haben, die aus dem Glauben kommt (vgl. Phil 1,25), werden dazu verleitet, sich voneinander

Ruhm zu erbetteln und nicht den zu suchen, der allein von Gott kommt (vgl. Joh 5,44), was die brüderliche Gemeinschaft nachteilig beeinflußt. Die Gesinnung der Kirche, die allen die gleiche Würde und Freiheit der Kinder Gottes *(Lumen gentium 9)* zuerkennt, kann man nicht durch Gruppengeist ersetzen, der zu diskriminierender Auswahl führt, wobei die Liebe auch ihres natürlichen Haltes beraubt wird, der die Gerechtigkeit ist. Es wäre ein eitler Versuch, die kirchliche Gemeinschaft nach dem auf Gruppenebene unterteilten Modell verändern und verbessern zu wollen. Schließlich wirkt sich dieser Gruppengeist auch negativ auf die notwendige Übereinstimmung im Kult und Gebet aus und führt zu einer Isolierung, die von der Haltung eines Anspruchs bestimmt ist, der sicher nicht biblisch ist und eine Rechtfertigung vor Gott verhindert (vgl. Lk 18,10-14).

Die inneren Gegensätze, die die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens betreffen, führen, wenn sie sich zu einem Zustand der Absonderung verfestigen, dazu, der einen Institution und Gemeinschaft des Heils eine Vielheit von Institutionen und Gemeinschaften unterschiedlicher Meinungen entgegenzustellen. Es kommt zu einer Polarisierung, auf Grund derer sich dann das ganze Interesse auf die entsprechenden Gruppen konzentriert, die praktisch eigenständig sind und von denen eine jede glaubt, Gott die Ehre zu geben. Diese Situation führt, soweit sie es vermag, die Keime der Auflösung in die kirchliche Gemeinschaft ein. »Bedenke also, von wo aus du gefallen bist, bekehre dich und tue die früheren Werke« (vgl. Offb 2,5). »Nichts soll nämlich der Christ so fürchten, wie vom Leibe Christi getrennt zu werden. Wenn er nämlich vom Leibe Christi getrennt wird, ist er nicht mehr sein Glied; wenn er nicht mehr sein Glied ist, wird er nicht mehr durch seinen Geist belebt. Wer aber, so sagt der Apostel, Christi Geist nicht mehr hat, der gehört nicht mehr zu ihm« (Augustinus, Joh. Evang. 27,6).

Wer sich deshalb in irgendeiner Weise an diesem Zustand der Zersplitterung beteiligt fühlt, der kehre um und höre auf Jesu Stimme, die ihn, auch im Augenblick, da er betet, unwiderstehlich bedrängt: »Geh hin und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder« (Mt 5,24). Alle mögen erneut das Heilswerk Gottes uns gegenüber bedenken und sich darum bemühen, das Klima zu schaffen, das geeignet ist, damit die Versöhnung Wirklichkeit werde. Und da unsere Versöhnung sich aus dem Opfer Christi herleitet, der freiwillig für uns gestorben ist, sei das Kreuz, das als Großmast in der Kirche aufgerichtet worden ist, um sie auf ihrer Fahrt in der Welt zu führen, die inspirierende Kraft für unsere gegenseitigen Beziehungen, auf daß sie alle wahrhaft christlich seien. Keine von ihnen wird sich einem gewissen persönlichen Verzicht entziehen können.

Diese Öffnung gegenüber den anderen, die vom Willen zum Verständnis und der Fähigkeit zum Verzicht getragen ist, wird jenen Akt der Liebe in einer beständigen und geordneten Weise zur Auswirkung bringen, den uns

der Herr aufgetragen hat, nämlich den der brüderlichen Zurechtweisung (vgl. Mt 18,15). Da diese von jedem Gläubigen jedem Glaubensbruder gegenüber geübt werden kann, wird sie das gewöhnliche Mittel sein, um nicht wenige Meinungsverschiedenheiten zu beheben oder die sich bildenden zu vermeiden. Ihrerseits hält sie den, der zurechtweist, dazu an, selbst den Balken aus seinem Auge zu nehmen (vgl. Mt 7,5), damit die rechte Art der Zurechtweisung nicht verkehrt wird. Versöhnung besteht nicht in einem opportunistischen gegenseitigen Einvernehmen, die schlimmste Feindschaften verschleiern kann, sondern in der inneren Umkehr und in der einenden Liebe in Christus.

Es bleibt jedoch die Tatsache, daß die Verschiedenheit der Glieder und der Aufgaben besteht und daß diese Verschiedenheit unvermeidbare Spannungen verursacht. Man findet solche auch bei den Heiligen, jedoch nicht solche, die die Eintracht zerstören und die die Liebe aufheben. Wie kann man es verhindern, daß sie in unheilbare Spaltungen entarten? Erster und unersetzlicher Bestandteil in dieser Verschiedenheit sind die Hirten der Kirche, die von Christus als seine Boten bei den übrigen Gläubigen bestellt wurden und dafür mit einer Autorität ausgestattet sind, die alle Standpunkte und Meinungen der einzelnen übersteigt und alle in der Unversehrtheit des Evangeliums vereint, das ja gerade das »Wort der Versöhnung« (vgl. 2 Kor 5,18-20) ist. Da also derjenige, der sie hört oder sie verachtet, Christus hört oder verachtet und den, der ihn gesandt hat (vgl. Lk 10,16), ist der von den Gläubigen der Autorität der Hirten geschuldete Gehorsam eine ontologische Forderung, die sich aus ihrem Christsein ergibt. Es möge also die gemeinsame Bitte an den Erlöser Erhörung finden: »Stehe dem Kollegium der Bischöfe mit unserem Papst immer hilfreich zur Seite; schenke ihnen die Gaben der Einheit, der Liebe und des Friedens« *(Lumen gentium 21)*. Ihre erneuerte gegenseitige Liebe sei ein wirksames Beispiel für die Gläubigen, an erster Stelle für die Priester und Ordensleute, die den Anforderungen ihres Amtes und ihrer Berufung vielleicht nicht mehr voll entsprechen, auf daß alle in der Kirche, »ein Herz und eine Seele« (vgl. Apg 4,32), sich wieder »mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens« (Eph 6,15) vorbehaltlos einsetzen.

Unsere Einladung ist vom Geist des Friedens geprägt. Manch einem mag sie vielleicht als streng erscheinen. Doch ist sie aus einer gründlichen Betrachtung der Situation der Kirche und der unverzichtbaren Forderung des Evangeliums hervorgegangen. Wir hoffen, daß der Heilige Geist auf Unsere Worte ein unwiderstehliches Echo hervorruft.

Der Friede in der Theologie

Von Hans Urs von Balthasar

Wir handeln von der Theologie innerhalb der katholischen Kirche, somit nicht über den ökumenischen Frieden zwischen den verschiedenen christlichen Gemeinschaften, der als solcher trotz bleibenden Divergenzen große Fortschritte gemacht hat. Innerhalb der Kirche dagegen sind, zumal seit dem letzten Konzil, Spannungen aufgetreten, um deretwillen die Erfindung eines neuen Schlagworts: »Pluralismus« (anstelle der früheren »Pluralität« theologischer Schulen) notwendig schien. Diese Spannungen sind so stark, daß viele an einer friedlichen Lösung verzweifeln und damit nicht nur die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung, sondern die Einheit der Kirche gefährdet sehen. Versuchen wir, ohne Irenismus, aber doch aus der nötigen Höhe die Situation zu schildern und dabei kirchlich gangbare Wege für den Frieden in der Theologie aufzuweisen.

1. Normen der katholischen Theologie

Theologie ist mit keiner anthropologischen Wissenschaft, sei es Psychologie, Soziologie oder Religionswissenschaft gleichzusetzen, sie empfängt deshalb von den sich historisch verändernden Formen solcher Wissenschaften keine normativen Auflagen. Die Vielfalt der Kulturen, in die sich der katholische Glaube einzubürgern hatte, hat dem Ausdruck des Glaubens und somit der Theologie bestimmte Eigenarten aufgeprägt – syrisches, ägyptisches, hellenistisches, germanisches, aber auch chinesisches, indisches, lateinamerikanisches Christentum konnten je seine Färbung behalten, ohne aufgrund dieser kulturellen Pluralität einen theologischen Pluralismus zu erzwingen. Man kann deshalb auch nicht sagen (wie bekannte Theologen zu zeigen versuchen), daß die heutige Weltlage oder Wissenschaftsstruktur »pluralistischer« sei als die Welt vergangener Jahrhunderte und deshalb ein neuer »Pluralismus« innerhalb der katholischen Theologie zumindest geduldet werden müsse. Von Anbeginn des Christentums hat nicht die Frage, was die Menschen gern hören, was sie als »religiös« ansehen und von einer Religion erwarten, als eine Norm der christlichen Verkündigung gedient. Etwas ganz anderes ist das Problem, welche Antwort die christliche Offenbarung und Theologie auf neu auftauchende Menschheitsprobleme zu geben hat.

Die Norm für christliche Theologie ist von jeher die Offenbarung Jesu Christi vom Wesen und von der Liebe Gottes des Vaters, welche Offenbarung der Heilige Geist in der Vielfalt kirchlichen Lebens auslegt: zu dieser Vielfalt von Elementen, die einen zusammengehörigen Organismus bilden, gehört

die strukturierte *Communio* der Kirche, ihre Urtradition, die sich in den neutestamentlichen Schriften niedergeschlagen hat, aber auf das sogenannte Alte Testament nicht verzichtet, die in den Glaubensbekenntnissen sich verdichtet, in der Liturgie sich im Gegenteil frei entfaltet, in den ökumenischen Konzilien zum Schutz der von der Offenbarung herkommenden Urtradition sich präzisiert. Thomas von Aquin meint diese ganze zusammengehörige Vielfalt, wenn er sagt, die (im Credo formulierten) Glaubens-Artikel (das heißt die Artikulationen der einen Offenbarungsfülle) seien Inhalt und Norm jeder christlichen Theologie. Man braucht nur den Aussagen des Glaubensbekenntnisses zu folgen, um die Grundartikulationen dieser Norm (»regula fidei«) zu erkennen: Gottes Trinität (in der Dreiteilung des Credo), Schöpfung, Menschwerdung durch den Geist in Maria, Passion und Auferstehung Christi »pro nobis«, seine Funktion als Richter, der Heilige Geist und sein Werk: die eine Kirche (mit der Schrift, dem Amt, der Tradition und der Kommunion in sich), die Sakramente (Eucharistie und Taufe werden genannt), die Auferstehung des ganzen Menschen, das Ziel: ewiges Leben in Gott. Dies alles ist, wie Theologie durch ihre Reflexion zeigen kann und muß, so ineinander verzahnt, daß die »Artikulationen« dieses lebendigen Organismus um der Einheit willen, die sowohl vorgegeben wie Ergebnis »des Wachstums zur vollendeten Einheit« hin ist, weder verringert noch vermehrt werden können, wohl aber in ihrer innern göttlichen Fülle immer weiter, tiefer und oft unerwartet entfaltet werden sollen und dürfen. Der Heilige Geist kann Verengungen, die sich im Lauf der Theologiegeschichte eingeschlichen haben, aufsprengen, er kann auch – wie aus heiterem Himmel – plötzlich neue Aspekte der alten, immer schon bekannten Überlieferung zeigen, Aspekte, auf die man noch nicht geachtet hatte, denn die Offenbarung ist die des unendlichen Gottes, gewiß in die endlichen Formen menschlicher Begriffe und Lebensformen hinein, aber doch so, daß alles Endliche, ohne verleugnet zu werden, sich bereit halten muß, Raum in sich zu schaffen für die vom Geist geschenkte Öffnungen auf die je größere Wahrheit des dreieinigen Gottes hin. Diese Dynamik gehört von jeher zum Wesen katholischer Überlieferung des Verständnisses der göttlichen Oikonomia und damit auch zu den vorhin beschriebenen Normen. Damit sind wir praktisch bei einem zweiten Aspekt.

2. *Alles bleibt Mysterium*

Wenn Gott sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist uns zuwendet und eröffnet, so niemals in der Weise, daß wir seine unendliche Wahrheit in die engen Gefäße unserer Begriffe einzufangen vermöchten. Zwar gibt es ein Verständnis des Glaubensinhalts, aber keinesfalls kann dieser Inhalt je in adäquate rationale Formeln sukzessiv aufgelöst werden. Im Gegenteil ist es

so: je tiefer wir in ein Mysterium des Glaubens einzudringen suchen, desto höher und eindrücklicher übersteigt es unsere Fassungskraft. Alle großen Theologen (von den Griechen zu Augustin und Thomas) haben das gewußt und gesagt, und die Heiligen, die einige Erfahrung der göttlichen Dinge gewannen, erst recht.

Daher die Berechtigung einer Pluralität von Zugängen zum gleichen Glaubensmysterium. Daher auch die Notwendigkeit der theologischen kontroversen Diskussion über die Fruchtbarkeit dieser oder jener Annäherung des Geheimnisses, was zum echten Leben der Theologie gehört und ihren Frieden durchaus nicht gefährdet. Man braucht, um sich dessen zu vergewissern, nur die temperamentvollen Dispute zwischen Paulus und Jakobus im Neuen Testament zu verfolgen, um daran zu erkennen, daß man ein gleiches Mysterium (Rechtfertigung durch Glauben, verstanden als Vollhingabe des Lebens, das heißt durch einen »wirkenden Glauben« oder durch »Glaube und Werke«) von entgegengesetzten Seiten her legitim angehen kann.

Bei solchen Disputen kann sich das Mysterium als tiefer erweisen denn alle Versuche, es durch noch so subtile Begriffe aufzuhellen – das klassische Beispiel dafür ist der unerledigte Abbruch der Diskussionen über die Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit in den Gesprächen »de auxiliis«, aber es gäbe viele andere Beispiele, wie etwa die Einsicht des Trienter Konzils, daß die Bezeichnung »Transsubstantiation« zwar zum Hinweis auf das Mysterium »sehr geeignet« ist, ohne doch dessen adäquate Auswortung zu sein. Es gibt im Neuen Testament offensichtliche Annäherungen an ein zentrales Mysterium, die wir auf Erden in keine unsern Verstand befriedigende Synthese bringen können, etwa die vielfach variierte Aussage: Gott will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim 2,4), daß wir somit auch die Hoffnung für die Rettung aller hegen dürfen, ohne damit eine Sicherheit über den Ausgang des Gerichtes für alle Einzelnen zu gewinnen, weshalb im Exerzitienbuch der einzelne Sünder mit Recht eine Betrachtung über die Hölle, über sein echtmögliches Verloren-gehen-Können anzustellen hat.

In solchen Fällen werden die Grenzen *aller* Annäherungen an das Geheimnis bleibende Zentrum der göttlichen Wahrheit offensichtlich, wobei nur zu beherzigen ist, daß die (scheinbar) entgegengesetzten Annäherungen grundsätzlich in ihrem fragmentarischen Charakter berechtigt sind und sich nicht gegenseitig verketzern dürfen. Man könnte als Beispiel die Spielformen eines gemäßigten (nicht des extremen!) Semipelagianismus anführen, die auf verschiedene Weise die bleibende Existenz einer (gewissen) menschlichen Freiheit auch im Todsünder mit der Notwendigkeit der Gnade zu seiner Bekehrung zu verbinden suchen. Oder auch die unterschiedlichen Nuancen im Verständnis des Begriffs »Appropriation« eines Aspektes innerhalb der gemeinsamen weltlichen Tätigkeit der göttlichen Personen an eine bestimmte Person: das Mysterium besteht darin, daß der dreieinige Gott immer in

Einheit wirkt, aber jede Person innerhalb dieser Einheit ihre eigene Wirkweise hat, was so geheimnisvoll bleibt, daß wir die Gegebenheit nie in übersichtliche Begriffe fassen können. Was geschieht zum Beispiel bei der Feier der Eucharistie? Der Vater schenkt uns seinen Sohn zur Speise, der Sohn nimmt uns in seine Hingabe an den Vater hinein, der Geist aber wirkt die Vergegenwärtigung des Sohnes: in ein- und demselben Ereignis wirken die göttlichen Personen untrennbar zusammen, und doch jede auf ihre Weise. Wir sehen etwas vom Mysterium, auflösen können wir es nicht.

3. Verhärtungen

Vielleicht ist dort, wo ein theologischer Verständnisversuch nicht direkt einem Offenbarungsdatum widerspricht (wie z. B. der Arianismus), nichts notwendiger als die neutestamentliche Grundtugend der Geduld. Es hat in der Geschichte der Theologie viele voreilige ungeduldige Verurteilungen gegeben (zum Beispiel diejenige Thomas von Aquins 1270 durch Bischof Tempier), die später stillschweigend zurückgenommen wurden. Der ungeduldige Hinauswurf der »Strohepistel« des Jakobus aus dem Kanon durch Luther wird von heutigen protestantischen Theologen (z. B. Karl Barth) als überflüssig und verkehrt erachtet. Der Syllabus Pius' IX. (1864), heute von extremen Traditionalisten neu aufgelegt, die im ganzen berechtigte Verurteilung des Modernismus durch Pius X., die bekannten Antworten der Bibelkommission von 1913 haben viel Geduld von den Theologen gefordert, bis die nachfolgende Entwicklung erwies, was davon zeitbedingt war und sich somit selber überholte, was dagegen weiterhin als verbindlich zu betrachten ist. Wenn also Geduld auch bei päpstlichen (nicht *ex cathedra* ergangenen) und anderen römischen Verlautbarungen erfordert ist – Geduld ist etwas ganz anderes als Geringschätzung oder schlichte Nichtbeachtung –, so ist solche noch weit mehr zwischen theologischen Richtungen vonnöten, die mit den Schlagworten »rechts« und »links« abgestempelt werden.

Geduld wäre die zentrale Haltung, mit der der Theologe gegen die Verhärtung der Fronten und damit gegen die unmittelbare Gefahr von Schismen anzutreten hat.

Die Verhärtung von »rechts« dürfte deshalb die gefährlichste sein, weil sie mit ihrem Rekurs auf die Tradition sich fast immer auf den gestrigen Buchstaben beruft, der nach Paulus töten kann, wenn er nicht vom heute wehenden Geist beseelt, erleuchtet, geklärt wird. Fast nach jedem großen Konzil ist eine Gruppe deshalb ausgeschieden, weil das Konzil, in der Tradition weiterdenkend, über den nackten Buchstaben früherer Formulierungen hinauszugehen gezwungen war. Arius konnte sich auf den Buchstaben mancher vornizänischer orthodoxer Theologen berufen. Starr am Buchstaben Kyrills von Alexandrien festhaltend, schieden die Monophysiten in

Chalkedon aus. An den Buchstaben Augustins gegen seinen Geist sich klammernd – denn sein Geist war viel weiter als seine formelle und im Alter sich verengende Gnadenlehre, er war der Geist seiner Psalmen- und Johannesauslegung, seines Gottesstaats und seiner ganzen Theologie der trinitarischen und menschgewordenen Liebe –, schieden die Reformatoren, die Anhänger des Baius und Jansenius aus der Kirche aus. Vatikanum I erzeugte die Altkatholiken, Vatikanum II die Lefebvrianer samt ihrem schwer abzugrenzenden Anhang, der sich noch katholisch nennt, aber seine Hauptaufgabe darin sieht, sich selbst als den Ausbund der Orthodoxie auszugeben und allerorts verkappte Häresien aufzupirschen. Lefebvres Bekenntnis ist für diese Haltung höchst kennzeichnend: er wäre bereit, Vatikanum II »im Geist der Gesamttradition« anzuerkennen, das heißt mit Ausschluß all dessen, was sich in früheren Konzilien nicht buchstäblich findet, zum Beispiel die Religionsfreiheit. Gegenüber der vom Heiligen Geist geschenkten und auch geforderten Biegsamkeit für seine je neuen Einsprechungen besteht hier eine Art Versteinerung oder »Verfelsung« in der Grundattitüde, die den lebendigen, selbst den elementarsten Dialog mit dieser Richtung quasi unmöglich macht. Der Grund für diese Haltung ist die dauernde Verwechslung eines innerkirchlich und innerdogmatisch geforderten Gehorsams dem auslegenden Geist gegenüber mit einer Anpassung an den äußern (sogenannten) Zeitgeist.

Demgegenüber kann der »linke« Flügel durch seine Sorge gekennzeichnet werden, was dieser Zeitgeist oder »moderne Mensch« noch von der überlieferten Wahrheit zu verstehen und im Leben nachzuvollziehen vermag. Diese Sorge kann die verschiedensten Formen annehmen, die von einer durchaus berechtigten Problematik in Sachen der Terminologie sich in unmerklichen Übergängen wandelt zu Fragen, ob diese oder jene Glaubenswahrheit als solche von einem modernen Gemüt noch assimilierbar ist. Eine berechtigte Frage ist zum Beispiel, ob man nach dem evidenten Wandel des Personbegriffs von der Zeit der Kirchenväter zu der unsern noch verständlicherweise von drei göttlichen Personen sprechen kann oder für das Mysterium nicht einen andern Terminus suchen sollte (aber welchen?), eine sehr bedenkliche dagegen wäre die Feststellung, daß man ob der Schwierigkeit des Nachvollzugs das »Für uns« von Kreuz und Auferstehung Christi nicht durch einen harmloseren Ausdruck, zum Beispiel den der »Solidarität Gottes mit den Sündern« ersetzen könnte.

Man könnte alle Artikel des Credo auf diese Bandbreite von der berechtigten bis zur unberechtigten Neuformulierung oder Neuinterpretation durchgehen, und hier müßte erneut die Geduld des Gläubigen erbeten werden, nicht von vornherein alles tiefere, ja exaktere Bedenken eines Artikels von vornherein als »liberal« und «unberechtigt« abzustempeln. Geduld ist hier ein wohl zu weltliches Wort; an seiner Stelle müßte man an den echten Glaubens-

instinkt auch der einfachen Gläubigen appellieren, dem im rechten Augenblick (und erst dann) das rote Licht »Gefahr« aufleuchtet. Es wird sicherlich dort aufleuchten müssen, wo man alle »vertikale« Beziehung des Einzelnen zu Gott (in Gebet, in Buße und Lebenszucht) auf eine bloß »horizontale« Beziehung zum Mitmenschen zurückführt (auch wenn es mit Berufung auf Jesu Wort: »Was immer ihr dem geringsten meiner Brüder tut...« geschieht), oder wenn man Jungfrauengeburt, Auferstehung und alle Wunder Christi, die Wirkung der Sakramente *ex opere operato,* die Erwartung der Wiederkehr Christi ins Reich des Mythischen verbannt.

Die Haltung der Arbeit der Exegeten gegenüber mißt sich an der gleichen Fähigkeit zu Geduld und Unterscheidung der Geister. Der Glaubende wird trennen müssen zwischen dem, was der Gelehrte an dem bloßen literarischen Text an sich und im Zusammenhang mit andern Texten und dem Geist der Zeit, in dem er verfaßt wurde, herausliest, und der theologischen Tragweite dieses Textes, sofern er eine Auslegung des Wortes Gottes (das Christus ist) durch den Heiligen Geist Christi und des Vaters zu sein beansprucht. Beides kann aufs fruchtbarste ineinanderspielen (zum Beispiel wenn es um die Datierung einer alttestamentlichen Aussage geht oder auch um einen von einem Evangelisten gegenüber einem anderen bevorzugten Ausdruck oder Standpunkt), was aber wiederum nicht heißt, daß ein schlichter Betrachter des Wortes Gottes dadurch gefördert wird, daß er vor oder gar während seiner Betrachtung einen exegetischen Kommentar nachschlägt. Wenn man von einer »präferentiellen Option Gottes für die Armen (im Geiste)« spricht, muß man Gott zutrauen, sich in seinem Wort und seiner Selbstauslegung auch den Armen und Ärmsten verständlich machen zu können.

Aber man wird dann die innere Verzahnung der Credoartikel nicht aus den Augen verlieren, wonach die Schöpfung Gottes des Vaters (mit ihren immanenten Gesetzen) in Jesus Christus ihr wahres Ziel und ihren letzten Sinn erreicht, welcher Sinn uns durch den göttlichen Geist, und zwar in der Kirche, in der Schrift, in den Sakramenten, in der Gemeinschaft der Heiligen ausgelegt wird, was aufgrund seiner Vieldimensionalität erneut zeigt, daß es sich nicht um eine menschlich rationalisierbare Wahrheit, sondern um ein dem Menschen zugänglich gemachtes Mysterium Gottes handelt, dem gegenüber der empfangende Mensch sich vor aller sich verhärtenden Besserwisserei zu hüten hat.

4. Naht- und Konfliktstellen

Die eben aufgewiesene Vieldimensionalität, die jede fertige Systematisierung verunmöglicht, zeigt nun auch, daß es zwischen der Geschichtlichkeit der Schöpfungsordnung, den vielen Aspekten der Christusoffenbarung und schließlich der (bei aller bleibenden Grundstruktur) immer neuen Auslegung

dieser Offenbarung durch den Heiligen Geist auch für die je heutige Menschheit und Christenheit viele Nahtstellen geben kann.

Wie zum Beispiel verhält sich politische und soziale Freiheit zu der von Christus erkauften Freiheit von der Sünde, und wie wird der Heilige Geist den Zusammenhang zwischen Freiheit in der Schöpfungs- und in der Erlösungsordnung bestimmen? Oder wie verhält sich die in der konkreten Naturordnung unentbehrliche Staatsgewalt zu der von Jesus geforderten Gewaltlosigkeit, wie nochmals wird der Geist beides einander zuordnen? Auf Erden wird beides – die Frage der Freiheit wie die der Gewalt – nie jenseits aller Konflikte lösbar sein. Dazu kommen Fragen des Eigentums, Fragen der Gestaltung von Geschlechtlichkeit und Familie in sich wandelnden kulturellen Verhältnissen, aber unter unwandelbaren christologischen Normen, wobei wiederum nur durch Horchen auf den Heiligen Geist eine irdische (weltlich wie kirchlich) immer prekäre Balance gefunden werden kann.

In solchen Fragen, von denen hier nur ein paar spektakuläre aufgeführt wurden, kann es weder um eine rechthaberische »Versäulung« (wie die Holländer sagten) gehen noch um ein bloßes Auskultieren des »Zeitgeists«, sondern einzig um ein sorgsames Abwägen der notwendig zusammenführenden Wahrheiten. Das Zweite Vatikanum hat in dieser Hinsicht vorbildliche Arbeit geleistet, ohne den Anspruch zu erheben, für alle Zukunft in jeder Hinsicht das Endgültige, Unübersteigliche gesagt zu haben. Keinesfalls dürfte die Meinung entstehen, in der bisherigen Kirchengeschichte habe der Heilige Geist alles »Wesentliche« gesagt, so daß man von ihm für die Zukunft nichts Bedeutendes mehr zu erwarten habe und die ganze Arbeit des Theologen sich darauf beschränke, schon Gesagtes zu wiederholen, womöglich im Ton der alten Gouvernante, die den dummen Kindern einbläut, was sie – immer wieder – vergessen.

Es gibt auch, um das eben Gesagte zu illustrieren, den Fall, wo durch lange Zeiten von den Theologen Dinge für endgültig angesehen wurden, in denen die Kirche nichts definiert hat; dabei kann es sich gerade um die oben erwähnten Aporien handeln, bei denen man über eine Mehrheit von Annäherungen an das Geheimnis nicht hinauskommen kann. Ein Beispiel ist jene augustinische Tradition, die mit Sicherheit zu wissen vorgibt, daß eine mehr oder weniger große Zahl von Menschen ewig verdammt ist, was nicht nur von den großen Scholastikern, den Reformatoren und vielen Theologen des 19. Jahrhunderts als selbstverständliche Wahrheit hingenommen wurde, obschon die Kirche nie etwas derartiges definiert hat, auch ein Kirchenvater wie Gregor von Nyssa, ohne verurteilt zu werden, eindeutig das Gegenteil verteidigt hat. Die neutestamentlichen Texte lassen die Frage offen; viele sprechen klar vom universalen Heilswillen Gottes, andere drohend von der Möglichkeit, daß ein Mensch ewig verloren gehen kann, daß die Sünde gegen den Geist weder in dieser noch in jener Welt vergebbar ist, und Ignatius stellt,

wie schon erwähnt, in den Exerzitien den einzelnen unerbittlich vor diese ihn persönlich betreffende Möglichkeit, freilich nicht ohne die Höllenbetrachtung mit einem Gespräch zu dem für mich Gekreuzigten zu beschließen. Der Theologe soll nicht *mehr* wissen wollen als die Kirche, die zwar viele Heilige seliggsprochen, aber nie einen Menschen als in die Hölle verdammt erklärt hat. Das heißt, verallgemeinernd, daß derartige Vorstöße einzelner Theologen (und hießen sie Augustinus) über die zurückhaltende Stellung der Kirche hinaus im Licht des Heiligen Geistes revidiert werden können, ja müssen, selbst wenn man dabei einen Schritt zurück zu tun scheint: vom Zuvielwissen zu einem Wenigerwissen, das zugleich einen Fortschritt bedeutet: in Richtung auf ein größeres Vertrauen auf die Gnade, auf eine Tilgung jener dunklen Schatten, die die Lehre von der »doppelten Prädestination« (zum Himmel und zur Hölle) über die ganze abendländische Theologie gelegt hat.

Es gibt, um zu schließen, Grenzen des theologischen Gesprächs, das im kirchlichen Frieden vor sich gehen soll und diesen Frieden auch durch ernsthafte Kontroversen hindurch sichern kann. Die eine Grenze liegt dort, wo man leichtfertig zentrale Wahrheiten der Offenbarung und der sie schützenden Erklärungen der Konzilien fallen läßt, unter dem Vorwand, die Exegese hätte uns eines Bessern belehrt oder diese Wahrheiten seien für den »heutigen Menschen« nicht mehr akzeptabel. Exegese kann vieles in ein neues Licht rücken, zentrale Glaubenswahrheiten kann sie nicht aufheben. Und für den »modernen Menschen« jeglicher Zeit war die christliche Wahrheit immer ein Ärgernis und eine Torheit, aber »Gottes Torheit ist (nach Paulus) weiser als die Menschen«.Die andere Grenze ist die versteinerte und meist sauertöpfische Besserwisserei, die sich nicht auf den *Geist* der Schrift und der kirchlichen Tradition und seine Lebendigkeit verläßt, sondern auf den »tötenden Buchstaben«, in dem man sich scheinbar wie in einem bombensicheren Unterstand verschanzen kann, aber unter Preisgabe jedes lebenspendenden Dialogs innerhalb der *Communio* der Kirche.

Werden diese Extreme vermieden, die leider unter uns nur allzu verbreitet sind, so kann ein ehrliches Aufeinander-Hören und Miteinander-Reden das unentbehrliche Mittel sein, aus den lebendigsten Quellen eine erneuerte Theologie in all ihren Disziplinen – Dogmatik, Ethik, Spiritualität bis hin zu den Grenzfragen, wie christliche Wahrheit sich im Sozialen, Politischen, Psychologischen auswirken kann – aufbaut, ohne Schlagworten und Kurzschlüssen zu verfallen. Stellt man sich diesem Dialog, so wird der Theologe selber, aber auch alle, die von ihm ein fixfertiges Handbuch fordern (»denn was man Schwarz auf Weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen«), sich in der Geduld zu üben haben, die, neutestamentlich gewertet, die Herzen offen hält, während die Ungeduld keine Ruhe hat, bis sie alles lebendig Wachsende als ein Ewig-Gleiches und Endgültig-Totes ins Spiritusfläschchen eines Handbuchs eingesperrt hat.

Autorität in der Kirche

Von Bernhard Hanssler

I

Autorität gehört zur Kirche, sofern Autorität zum Glauben gehört. Aber Religion ist auch im außerchristlichen Raum notwendig mit der Erfahrung von Autorität verbunden. Der Gottesbegriff schließt immer das Element der Macht, also der Überlegenheit ein. Das findet darin seinen Ausdruck, daß in vielen Religionen der Begriff Herr gleichbedeutend ist mit dem Gottesnamen. Religion ist insofern nach der Definition Schleiermachers als »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« zu bezeichnen.

Im Christentum gründet die Gottesbeziehung des Menschen auf dem Hören des Wortes Gottes. Es handelt sich dabei nicht um ein Hören mit dem Vorbehalt der Zustimmung, sondern um die Bereitschaft, sich vom Hören des Wortes vorbehaltlos bestimmen zu lassen, also unter der Autorität des Wortes Gottes zu leben. »Der Glaube kommt vom Hören« (Röm 10,17). Zum Hören muß also das Bewahren kommen (Lk 11,27f.). Im Johannesevangelium wird mit dem Hören des Wortes immer auch die Forderung des Tuns verbunden (Joh 5,24; 6,45; 8,47 u.ö., vgl. Apg 6,7). Das Hören wird also zum Gehorchen entsprechend dem sprachlichen Zusammenhang Hören-Horchen-Gehorchen. Daher betont Paulus mehr als einmal, daß der Glaubensakt ein Gehorsamsakt ist (Röm 1,15; 16,26, vgl. 1 Kor 10,5f.).

Konkret besteht christliche Existenz in der Jüngerschaft. Die Meister-Jünger-Beziehung ist grundlegend verschieden von der Lehrer-Schüler-Beziehung. Im Lehrer-Schüler-Verhältnis wird die Beziehung durch den Unterrichtsstoff hergestellt, weswegen der Lehrer jederzeit auswechselbar ist. In der Meister-Jünger-Beziehung ist der Meister selbst das Thema, und der Jünger ist in seinem ganzen Sein und Verhalten durch die Autorität des Meisters geprägt.

Auch der Leib-Christi-Gedanke des Apostels Paulus schließt das Element der Autorität ein, denn der Begriff Leib Christi ist nicht organologisch gedacht, sondern strukturell. Der entscheidende Gesichtspunkt bei diesem paulinischen Bild ist der Hinweis darauf, daß Jesus Christus das Haupt seines Leibes ist (Eph 1,22; 4,15, Kol 1,18).

Indem Christus als Haupt seines Leibes verstanden ist, ist seine Autoritätsstellung betont. Insofern darf als genaueste Formel für die Kirche die Definition J. A. Möhlers (gest. 1838) gelten, der die Kirche als die »gegenwärtige Auktorität Christi« bezeichnet. Denn Christus ist der Herr der Kirche, er und niemand sonst. Solange wir ihn als den Kyrios anrufen, bekennen wir uns

immer zu dieser seiner Autoritätsstellung. Dabei ist zu beachten, daß in den Kyriosbegriff der alt-testamentliche Gottesbegriff ebenso einfließt wie die Titulatur hellenistischer Herrscher, wodurch der Titel Christos-Kyrios für die Menschen der Frühkirche eine besonders erlebnisstarke Eindringlichkeit bekam.

Wird die Kirche als gegenwärtige Autorität Christi aufgefaßt, dann besagt das, daß die Autorität Christi in der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart durch die Kirche zur Erscheinung kommt. Die sichtbare Darstellung dieser Vergegenwärtigung der Autorität Christi ist das kirchliche Amt. Gerade durch die kirchlichen Organe ist die Kirche der »Christus praesens« (O. Michel).

Die kirchengeschichtliche Erfahrung lehrt, daß das Christentum sehr schnell verwildert, wenn die Repräsentation der Autorität Christi nicht mehr institutionell geschieht (Schwärmertum einerseits, christliche Gruppen in früheren Missionsgebieten, wenn sie verwaist sind, andererseits). Der Diskussion, die in der Ökumene um das Amt geführt wird, käme es durchaus zustatten, wenn sie auch kirchengeschichtliche Erfahrungen dieser Art in die Kontroverse einbezöge.

Dieser Wesenskern der Gemeinschaft um Jesus stellt sich dar in dem Sozialgebilde Kirche. Zur Kirche gehört die Hierarchie, die Summe der Amtsträger, die als solche Autoritätsträger sind. Autoritätsträger aber sind die Inhaber des kirchlichen Amtes nicht aus sich, nicht aus eigener Ernennung, nicht autark und autonom, nicht durch Wahlakte, sondern durch Berufung und Sendung, wie Paulus mit Nachdruck betont (Gal 1,1). Die kirchlichen Amtsträger sind Autorität also nur als Organe und Instrumente der Autorität Christi. Ihre Aufgabe besteht ausschließlich darin, die Autorität Christi geltend zu machen. Aber diese Autorität haben sie wirklich, und diese Autorität müssen sie beanspruchen, sonst hört Kirche auf, Kirche Jesu Christi zu sein. Es ist die Autorität des Amtes, also die Autorität Christi, und nicht etwa persönliche Qualitäten, die die Würde, die »hohe Würde« des Amtsträgers begründet (»Hochwürden«).

Es liegt ganz in der Linie seines Kirchenbegriffes, wonach Kirche die gegenwärtige Autorität Christi ist, wenn J. A. Möhler den auf den ersten Blick provokativen, aber die Sache aufs genaueste bezeichnenden Satz geschrieben hat: »Christus bleibt uns nur insofern die Auktorität, als uns die Kirche Auktorität ist.«

Dieser zunächst so erstaunlich klingende Satz ist keineswegs eine verwegene Spekulation, er ist nur die griffige Formel für die ebenso erstaunlichen Worte Jesu: »Wer euch hört, hört mich, wer euch ablehnt, lehnt mich ab« (Lk 10,16) oder: »Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein« (Mt 18,18). Die Tragweite dieser Worte wird

sofort deutlich, wenn man daran erinnert, daß Binden und Lösen im Judentum zur Zeit Jesu die Begriffe für Rechtsbescheide waren, mit denen eine Verpflichtung im konkreten Fall als verbindlich oder nicht verbindlich festgestellt wurde.

Die Formeln der Identifizierung, mit denen Jesus das Wirken seiner Beauftragten (Apostel = Sendlinge) seinem eigenen Wirken gleichsetzt, haben weittragende Konsequenzen für das Verfassungsrecht der Kirche. Zur Ordnung der Kirche gehört die Hierarchie (nicht das Wort, aber die Sache), und Hierarchie ist in der theologischen Reflexion mit dem Begriff der Stellvertretung beschrieben (Vicarius Christi).

Paulus bedient sich zunächst eines anderen Begriffes, um das Amt und die Stellung des Apostels zu beschreiben. Mittels der Rechtsfigur des Diplomatenstandes beschreibt er die Eigenart seiner Stellung, entsprechend der Auffassung, die schon die Antike kannte, wonach dem Repräsentanten eines Souveräns die entsprechende Stellung wie dem Souverän selbst zukommt: »Wir sind Gesandte an Christi Statt« (2 Kor 5,20).

Daß in dieser herausgehobenen Stellung des kirchlichen Amtsträgers große Gefahren schlummern, ist nicht zu übersehen. Wie soll ein Amtsträger mit dem Bewußtsein, in der Vollmacht und Stellvertretung Christi zu handeln, leben und wirken, ohne daß dieses Bewußtsein gefährliche Rückwirkungen hat, also ohne daß er der Versuchung der Macht erliegt? Aber gerade gegen diese Gefahr hat Jesus eine Sicherung eingebaut, die es so kein zweites Mal gibt in der Geschichte der Beschreibung von Macht. Für das Machtverständnis in der Jüngergemeinde ist nach den Worten Jesu die Handhabung der Macht im politischen Feld das warnende negative Beispiel: »Die Könige herrschen über ihre Völker und die Mächtigen lassen sich Wohltäter (›Euer Hoheit‹) nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende« (Lk 22,25f.). Es verhält sich also so, daß die Autorität in der Kirche ihre Sanktion und ihr volles Volumen behält, aber ihr Ethos ist nicht Machtbewußtsein, sondern Dienstbeflissenheit. Wo es in der Kirche Machtversuchung oder Machtdruck gäbe, wäre die Forderung Jesu verraten. Welche Konsequenzen diese Dialektik der Macht hat, wurde sehr früh reflektiert, zum Beispiel durch Paulus, der nach Korinth schreibt: »Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern Diener eurer Freude« (2 Kor 1,24). Auch der erste Petrusbrief weist auf den möglichen Konflikt hin: »Seid nicht Herrscher über eure Gemeinden, sondern vorbildliche Hirten« (1 Petr 5,2). So werden die Verhältnisse in der Jüngergemeinde im Grunde umgestülpt. Aus den Herren werden Knechte und folglich aus den Knechten Herren. Sie bilden jetzt sozusagen die »hochwürdige Basis«, falls man nur konsequent bleibt.

Unser erstes Ergebnis: Der Gottesbegriff ist nicht nur biblisch, sondern von der Sache her, also religionsphänomenologisch, mit dem Begriff Autorität verbunden. An der Autorität der Gottheit hat auch die Priesterschaft teil. Während das aber in primitiven Religionen ganz unmittelbar gilt (Schamanentum), wird die Autorität der Amtsträger im Evangelium relativiert und durch den Dienstbegriff korrigiert. Das besagt: die Autorität der Amtsträger aller Stufen bleibt ohne Abstrich sachlich in Geltung, aber für ihre Ausübung und Handhabung ist sie an das Dienstethos, d. h. an radikalen Machtverzicht gebunden.

II

Die Zügelung der Machtinstinkte vom Evangelium her wirkt sich auch aus auf die Bewertung der weltlichen Autoritätsverhältnisse. Das gilt also vor allem für die Institutionen Ehe, Familie und Sklaverei.

Daß die Ehe im Alten Testament nicht als Ehe-Idyll entworfen ist, sondern als ein Herrschaftsverhältnis, ist bekannt. Doch ist diese Auffassung der Ehe nicht primär religiös bedingt, sondern kulturgeschichtlich. Jedermann ist der syrische Göttername Baal geläufig. Baal ist der Herr im allgemeinsten Sinn. Dieser Wortstamm nun hat im Hebräischen die Bedeutung von heiraten, wenn es sich um die Heirat des Mannes handelt (z. B. Deut 24,1). Der Mann, der heiratet, wird also der Herr, der Baal seiner Frau.

Im Neuen Testament aber wird die eheliche Beziehung in bemerkenswerter Weise theologisiert. »Ihr Frauen ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn« (Eph 5,22). Dem Mann wird also eine Christusrolle zugesprochen, so daß er nicht nur im profanen Sinn, sondern im religiösen Sinne als »Christos-Kyrios« der Herr im Verhältnis zu seiner Frau wird. Das klingt, so wie es dasteht, nicht gerade ermutigend für die eheliche Rolle der Frau. Aber alles sieht sich sofort anders an, wenn man die Ergänzung des Textes einbezieht. Sie lautet in der Fortsetzung des zitierten Satzes: »Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5,25). Die Christus-Rolle des Mannes gibt ihm also nicht Herrschaftsrechte, sondern fordert jene Dienstgesinnung, von der Christus erfüllt war, der von sich sagte, er sei »nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben für die vielen« (Mk 10,45). Jetzt sieht die Sache für die Frau allerdings anders aus: die von ihr geforderte Unterordnung ist die Unterordnung unter einer Liebe, die bis zur Selbstaufopferung geht. Nicht Unterwürfigkeit wird von der Frau verlangt, sondern Erbötigkeit gegenüber einer Liebe, die bis zum äußersten geht. Denn wenn der Mann dient, wie Christus gedient hat, wird die Frau im Rollentausch die Herrin, der

gedient wird. Hier ist übrigens eine der Wurzeln des Minnedienstes im Mittelalter zu suchen.

Auch die Familienstruktur wird im Neuen Testament theologisiert. Die archaische Familie ist innerhalb und außerhalb der Bibel patriarchalisch. Das vierte Sinai-Gebot übrigens, das verlangt, Vater und Mutter zu ehren mit der Verheißung langen Lebens auf Erden (Deut 5,16), richtet sich vermutlich nicht an die kleinen Kinder, sondern an die Erwachsenen, denen geboten wird, die alten Eltern zu ehren, um den Fortbestand des Volkes zu garantieren. Es wird also nicht dem gehorsamen Kind ein hohes Alter in Aussicht gestellt, sondern dem Volksganzen geschichtliches Überdauern verheißen, wenn die Sippenordnung gewahrt wird.

In der Familie, im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern herrschen im Alten Testament harte Regeln. Ein störrischer Sohn soll gesteinigt werden (Deut 21,18ff.). Die Weisheitsbücher sind im ganzen auf den Ton gestimmt: »Wer seinen Sohn liebt, züchtigt ihn« (Jes Sir 30,1). Es gelten also ähnlich strenge Gesetze wie in Rom mit seiner berühmten *patria potestas,* die zum Beispiel bei Mommsen klassisch beschrieben ist. Im Neuen Testament aber wird zwar den Kindern das vierte Gebot eingeschärft (Eph 6,2), aber Paulus nimmt sich auch die Väter vor. »Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn, sondern ziehet sie auf in Zucht und in der Ermahnung des Herrn« (Eph 6,4). In der Formulierung des Kolosserbriefes lautet dieselbe Forderung: »Ihr Väter, schüchtert eure Kinder nicht ein, damit sie nicht mutlos werden« (Kol 3,21), eine aus der Sicht heutiger Psychologie pädagogisch besonders wichtige Regel.

Daß einmal eine Zeit anbrechen werde, in der das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern nicht auf erzieherischer Strenge aufgebaut sein werde, sondern auf der liebenden Zuwendung, wird schon im letzten Satz des Alten Testamentes angekündigt: Ein neuer Elias werde kommen, der das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern wieder zuwende (Mal 4,6).

Vaterautorität wird also humanisiert, indem sie theologisiert wird. Die entscheidende Veränderung im Selbstverständnis der Väter ergibt sich aber aus dem Vaterbegriff Jesu. Er hat die Seinen ermutigt, Gott Abba, Vater zu nennen. Zum Vaterbegriff Jesu gehört natürlich bleibend das Autoritätselement, d.h. die unbedingte Geltung des väterlichen Willens (»Dein Wille geschehe«, dazu vor allem Mt 21,28-31 und nicht zuletzt das eigene Ringen Jesu um den Willen des Vaters, Mt 26,39-42). Der Begriff der Autorität ist also vom Vaterbegriff nicht zu trennen. Aber der Grundzug im Vaterbegriff Jesu ist die unbeirrbare Liebe, wie die Geschichte vom Verlorenen Sohn zeigt, die besser die Geschichte vom liebenden Vater hieße (Lk 15,11-32). Von diesem Gott-Vater-Begriff aber, sagt der Epheserbrief, schreibe sich alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden her (Eph 3,15). Mit dieser Aussage

wird Gott der himmlische Vater sozusagen als das Sippenhaupt auch für alle irdische Familienordnung bezeichnet.

Die Ausdehnung der Geltung des vierten Gebotes auf die Obrigkeit, eine folgenschwere Entscheidung, vollzieht sich in Luthers Großem Katechismus, während Thomas S. th. II II^{ae}, 122, a 6 diese Ausweitung als sekundäre Ableitung kennzeichnet.

Der schlechthin erstaunliche Fall aber, wie Abhängigkeitsverhältnisse, also Autoritätsbeziehungen im Neuen Testament theologisiert werden, ist die Interpretation der Beziehung des Sklaven zu seinem Herrn. Auch dem Sklaven nämlich wird angesonnen, in seinem Herrn den Christus zu sehen: »Ihr Sklaven, seid euren Herren gehorsam mit Furcht und Zittern in Aufrichtigkeit des Herzens, wie Christus« (Eph 6,5ff.). Das scheint dem Sklavenhalter erst recht eine unbegrenzte Autorität zu geben, die um so bedenklicher sein mußte, je furchtbarer das Los der Sklaven in der Antike war. Aber es werden eben auch die Sklavenhalter zur Rede gestellt: »Ihr Herren, gewähret euren Sklaven, was recht ist und stellt sie euch selbst gleich im Bewußtsein, daß auch ihr einen Herrn habt im Himmel« (Kol 4,1). Indem der Begriff Gleichheit eingeführt wird, wird prinzipiell die Sklaverei aufgekündigt, wenn es auch noch eine lange Zeit dauerte, bis die entsprechenden gesellschaftlichen und kirchlichen Konsequenzen gezogen wurden. Das wichtigste und schönste Zeugnis eines inneren Wandels in der Beziehung Sklave-Herr ist der Philemonbrief, wo Paulus den Sklaven Onesimos in aller Form als Bruder bezeichnet.

Unser Ergebnis: die Autoritätsstrukturen bleiben in Geltung, aber sie werden von innen her verwandelt und vermenschlicht. Autorität wird nicht nur graduell gesteigert, sie wird qualitativ verändert, indem sie transparent gemacht wird auf Christus und auf den Vater hin. Damit wird sie nicht nur gesteigert, sondern zugleich domestiziert, indem alle Machtinstinkte im Autoritätsgebrauch ausgemerzt werden. Autorität wird zu Dienstbereitschaft und Liebeszuwendung geläutert.

Die ideale Forderung bleibt, die Praxis kommt ihr nicht immer nach. Mit der Spannung, die sich daraus ergibt, versuchte man lange zurechtzukommen mittels der beliebten katholischen Regel, es sei zwischen Amt und Person zu unterscheiden. Diesen Grundsatz will der heutige Mensch offensichtlich nicht mehr gelten lassen. Auch die Christen sind von jenem so bezeichnenden Mentalitätswandel befallen, der sich in hoher Empfindlichkeit gegenüber allen Zumutungen der Autorität äußert. Diese Entwicklung ist keineswegs zu bedauern; in ihr meldet sich ein neu erwachtes Gefühl für den Freiheitsanspruch der Person zu Wort, deren vollstes Recht das Recht auf innere Freiheit ist, in der denn auch alles gründet, was wir heute mit dem Begriff der Personwürde verbinden.

III

Soviel also zur Theologie der Autorität und zum Ethos der Autoritätsträger. Autorität kann im Leben der christlichen Kirche nicht zum Verschwinden gebracht werden, aber Autorität darf nicht Macht werden, darf nicht zu Macht- und Herrschaftsgelüsten entarten.

Grundsätzlich ist das klar, für die kirchliche Wirklichkeit der Gegenwart dagegen ist eine massive Autoritätskrise festzustellen. Sie ist zweifellos der überschwappenden Autoritätskrise der weltlichen Gesellschaft verdankt. Vieles darf es bekanntlich jetzt in der Gesellschaft geben, nur nicht Herrschaft von Menschen über Menschen. Die Protestbewegung der Gegenwart ist vor allem antiautoritäre Bewegung. Nie wieder seit der Französischen Revolution war der antiautoritäre Affekt so heftig wie jetzt. Nicht nur die Väter, sondern alle Vaterfiguren sind das große Ärgernis. Zu den Vaterfiguren gehören Könige und Priester. Voltaire hat die Gesinnung seiner Epoche auf die giftige Formel gebracht, es werde in der Welt nicht besser, ehe nicht der letzte König an den Gedärmen des letzten Priesters aufgeknüpft sei. Worte wie Patriarchalismus und Paternalismus sind das rote Tuch für die angriffslustigen Toreros der Protestbewegung. Eine entsprechende Reizbarkeit sitzt bereits tief in der Mentalität der Französischen Revolution. Brüderlichkeit ist dort bekanntlich alles andere als ein sentimentales Versatzstück, Brüderlichkeit ist vielmehr das Bündnis der Brüder zum Sturz der Väter. Nun haben ja gerade, zu ihrem Unglück, die kirchlichen Amtsträger insgesamt usurpierte Vaternamen, angefangen vom Papst (Papa) bis zum *père, father, padre* und zum Ordensmann, der sich Pater nennt. Der Widerstand gegen kirchliche Titel, die nach Paternalismus riechen, schaffte sich auf dem holländischen Nationalkonzil Luft. Dort wurde der Antrag gestellt, der Papst solle sich künftig nicht mehr Papst, sondern Generalsekretär der römisch-katholischen Kirche nennen.

Im deutschen Katholizismus wurden zehn kostbare Jahre vertan mit der sogenannten Strukturdebatte, bei der es darum ging, im Gottesvolk der Kirche (der neue konziliare Name für Kirche) auch die Volkgottessouveränität einzuführen, also Autorität wenn nicht abzuschaffen, so doch an die Kandare zu nehmen. Der Horizontalismus, eines der Schlagworte der ersten nachkonziliaren Jahre, war sozusagen die kirchliche Variante des Säkularismus, vor allem und zuerst aber war er ein Angriff auf den Vertikalismus, d. h. auf den hierarchischen Aufbau der Kirche.

Selbst die Orden wurden angesteckt. Ordensleute legen bekanntlich das Gelübde des Gehorsams ab, aber damals schrieb einer von ihnen flugs ein Buch mit dem Titel »Gehorsam ist keine Tugend mehr«.

Hans Küng machte einen neuen Vorschlag zur Beschreibung der Kirche, für ihn ist die Kirche der Raum von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

(Christsein heute, S. 472f.). Warum auch nicht, schließlich sind alle diese drei Schlagworte Diebesgut aus dem Schatz der Kirche, und wer's gern biedermännisch hat, wird begeistert sein. Andere freilich fühlen wenig Drang, sich den inzwischen verwahrlosten ehemaligen kirchlichen Begriffsbeständen inbrünstig zu verschreiben, um die Kirche hübsch modern zu machen.

Immerhin, was sich hierzulande abspielt, ist sozusagen nur belangloses Wellengekräusel im Vergleich zu dem, was bei den extremen Vertretern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gefällig ist.

Dort wird in aller Form gelehrt, es könne in der Kirche keine andere Autorität geben als die kirchliche Basis. Wer dort etwa beim »pyramidalen« Denken ertappt wird (wie eines der Schimpfworte lautet), ist sozusagen erledigt.

Der Ausbruch antiautoritärer Instinkte in der Kirche wird uns noch zu schaffen machen. Aber Grund zur Verzweiflung besteht nicht. Man kann die Vorgänge auch so deuten, daß die Basis die Einlösung der Diensthaltung der Hierarchie fordert. Wenn sich in diesem Bereich künftig einiges ändern wird, bis in das Erscheinungsbild der Amtsträger hinein, ist das gewiß kein Schaden. Unverzichtbar aber ist auch in Zukunft die Versichtbarung der Autorität Christi im Legatenamt der Kirche, um noch einmal an Paulus zu erinnern.

IV

Um das volle Volumen des Autoritätsanspruchs der Kirche in den Blick zu bekommen, muß die Ausweitung dieses Anspruchs auf die weltlichen Bereiche im Lauf der Geschichte in unsere Überlegungen einbezogen werden.

1. Dabei geht es zunächst um den Anspruch der *potestas ecclesiae in temporalibus*. Papst Gelasius I. (492-496) hatte noch zwischen der geheiligten Autorität der Kirche und der profanen Macht des Königs unterschieden (Denz-Schönm 347). Durch die sogenannte Konstantinische Schenkung, eine Fälschung, die seit dem 9. Jahrhundert auftaucht, wurde der Kirchenstaat und damit der Anspruch des Papstes auf weltliche Herrschaft begründet. Jetzt wird der Begriff der Autorität durch den Begriff der Macht ersetzt. Am rücksichtslosesten vertrat Papst Bonifaz VIII. (1294-1303) in der Bulle *Unam Sanctam* den Anspruch des Papsttums. Er berief sich darauf, daß Petrus nach dem Bericht des Lukasevangeliums zwei Schwerter besessen habe (Lk 22,38), von denen der Petrusnachfolger jetzt eines auf Widerruf dem Kaiser geliehen habe. Die Kirche, sagt Bonifatius, sei die Sonne, der Staat der Mond, der kein eigenes Licht habe, sondern sein Licht von der Kirche empfange. Dieser Doktrin hat niemand leidenschaftlicher widersprochen als Dante (De Mon.; Inferno 19 u. ö.). Die Lehre von der angeblichen *potestas directa ecclesiae in*

temporalibus ist nur aus der erwähnten Konstantinischen Schenkung, von deren Ungeschichtlichkeit das Mittelalter nichts wußte, zu erklären.

Da aber die direkte Oberhoheit der Kirche über den Staat weder theoretisch zu halten noch praktisch durchzusetzen war, haben spätere Theologen abgeschwächt. Robert Bellarmin (1542-1621) vertrat 1610 in seiner Schrift »Über die Macht des Papstes im weltlichen Bereich« die Lehre von der *potestas indirecta*. Daß eine indirekte Gewalt eine im Ernstfall nicht durchsetzbare Gewalt ist, bedarf keines Beweises. Im 19. Jahrhundert hat die Theologie sich dann vollends auf eine *potestas directiva* zurückgezogen. Aber wieder braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, daß Weisungsbefugnis, die der angebliche Adressat der Weisungen nicht anerkennt, praktisch wirkungslos ist.

2. Noch einmal hat die Autoritätsstruktur der Kirche geschichtliche Wirkung gehabt, nach der Französischen Revolution von 1789. Die Kirche verweigerte sich der Anerkennung der Freiheitsrechte, die auf die Beseitigung der alten Autoritäten zielten. Der Katholizismus schlug sich auf die Seite der Restauration und des Legitimismus. Er übte Kritik an der Freiheitsbewegung wie auf dem politischen Feld in England Edmund Burke, wie Joseph de Maistre in Frankreich, wie später Donoso Cortes in Spanien und wie in Deutschland auf publizistischem Gebiet Haller und Stahl. Im deutschen Protestantismus gab es eine Parallelbewegung, die bekannt wurde als die Allianz von »Thron und Altar«. Allen diesen Reaktionen ging es darum, Dämme der Autorität zu schaffen gegen die wilde Brandung der Freiheitsbewegung. Die katholische Kirche ihrerseits ließ sich das Programm schreiben von Joseph de Maistre, den Louis Veuillot popularisierte. Das Buch de Maistres »Vom Papst« eröffnete sozusagen geradezu jene Entwicklung, die in das Erste Vatikanische Konzil (1869-1870) einmündete und zu einer nie dagewesenen Steigerung der kirchlichen Ansprüche des Papsttums führte. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen der Lehre und der Sitten war ebenso gegen den Liberalismus wie gegen Kants Agnostizismus gerichtet, indem der Welt der Freiheit und des Skeptizismus der Anspruch der kirchlichen Lehrautorität entgegengesetzt wurde.

3. Noch einmal hat in unserem Jahrhundert nach dem Urteil mancher Zeitgeschichtler der Autoritätsbegriff der katholischen Kirche fatale politische Folgen gehabt. Der Führerstaat, der die freiheitliche Demokratie abschaffte, bezeichnete sich anfangs gern als autoritären Staat. Prompt tauchen zu Beginn des Dritten Reiches alsbald Hinweise auf eine angebliche strukturelle Verwandtschaft der katholischen Kirche mit dem Dritten Reich auf, sofern auch in ihr seit je die Autorität des Amtes die bestimmende Kraft sei. Insofern, wird behauptet, habe die Kirche dem autoritären Staat vorgearbeitet. Diese Vermutung freilich erledigt sich rasch von selbst, wenn man feststellt, daß im kirchlichen Bewußtsein der Zwischenkriegsjahre, das

deutlich neuromantische Züge trägt, der Autoritätsgedanke schlechterdings keine Rolle spielte. Der Hinweis auf den Autoritätsaspekt der Kirche taucht denn auch erst ab 1933 auf, so daß sich das Argument deutlich als Schutzbehauptung erweist, mit der man argumentierte, um die antikirchliche Agitation zu beschwichtigen, im übrigen mit mäßigem und kurzfristigem Erfolg.

Immerhin zeigen die genannten drei Fälle von Ausstrahlungen des kirchlichen Autoritätsbegriffs in den politischen Raum, daß sich das Autoritätsdenken nicht auf den innerkirchlichen Bereich beschränkte, sondern in gewissem Umfang durchaus geschichtsmächtig wurde. Erst das II. Vaticanum hat die Zustimmung der katholischen Kirche zur Freiheitsbewegung der Neuzeit ausdrücklich vollzogen, indem es jetzt mit der neuen Bezeichnung der Kirche als des Volkes Gottes auch ein Partizipationselement in das kirchliche Leben und Handeln einführte.

V

Zur pädagogischen Seite des Autoritätsbegriffs sollen wenigstens einige Stichworte folgen. Die letztgenannten Hinweise erbringen natürlich nichts für die pädagogische Erörterung des Autoritätsproblems außer insofern, als in diesen Zusammenhang auch das erstaunliche Phänomen der kirchlichen Schulaufsicht bis 1918 gehört. Diese Tradition empfängt freilich ihre letzte Erklärung aus schulgeschichtlichen Tatsachen. Die Kirche war lange Jahrhunderte einzige Trägerin des Schulwesens, und noch der Westfälische Friede von 1648 bestimmte, die Schule sei ein »annexum rei ecclesiasticae«, während in Deutschland zum ersten Mal das »Allgemeine preußische Landrecht« (1794) die Schule zu einer Veranstaltung des Staates erklärte.

Es kann sich hier nicht darum handeln, das Autoritätselement in der pädagogischen Theorie und Praxis der Kirche geschichtlich herauszuarbeiten. Ganz allgemein wird man sagen dürfen, daß alle Erziehung, auch im außerkirchlichen Bereich, bis in unser Jahrhundert hinein Ausübung von Autorität im Dienst der »Kinderzucht« war, wie man dazumal sagte. Ein geschichtlicher Vergleich erbrächte vermutlich sogar das überraschende Ergebnis, daß die großen charismatischen Erziehergestalten der Kirche gerade diejenigen waren, die aus dem Geist des Evangeliums die autoritäre Härte im Geist der Liebe milderten oder überwanden. Sehr früh taucht der Grundsatz »reverentia puero« auf. Diese neue Einstellung zum Kind hat in Mt 18,1-5 ihre Magna Charta. Philipp Neri und Don Bosco, um nur diese beiden zu nennen, wagen es, ihre erzieherische Arbeit aus der Grundhaltung des Vertrauens und der Liebe zu tun.

Außerdem wirkte in der kirchlichen Erziehungsarbeit das Erbe Augustins nach. Er galt im ganzen Mittelalter als kanonisch mit seiner Lehre von der

hilaritas docendi. Daher ist es ein Märchen, das vor allem von Gustav Freytag verbreitet wurde, im Mittelalter habe eine düstere Schulatmosphäre geherrscht. Die historischen Zeugnisse geben ein anderes Bild. Es gab da die *laetabunda schola,* von der schon Walahfrid spricht. Ein anderes Zeugnis ist jener knappste und großartigste Inspektionsbericht, der je geschrieben wurde, nämlich die Feststellung des Trithemius: *laeti tirones, laeti magistri, laetissimus rector.* Zur heutigen Bewertung des Autoritätsprinzips im katholischen Erziehungsbegriff nenne ich nur einige Stichworte. Einmütigkeit herrscht auch unter katholischen Pädagogen darüber, daß nicht die Geltendmachung von Amtsautorität als solcher erzieherisch hilfreich ist (sowenig wie die Geltendmachung väterlicher Autorität in der Familie). Im Gegenteil, wer heute auf seine Autorität »pocht«, hat pädagogisch schon verloren. Nur dort, wo die vorgegebene und unaufhebbare Autorität personal durchformt ist, also Liebesautorität geworden ist, wird sie jene Hilfe des Mündigen gegenüber dem Unmündigen, die diesen selber anruft und zur Entwicklung seiner eigenen Anlagen und Möglichkeiten erweckt. Alle Werterfahrung ist, wie man heute weiß, an die Identifikation mit einem personalen Wertträger gebunden. Wertvermittlung glückt nur im Feld der Liebesautorität.

Dieses von aller modernen Wissenschaft bestätigte Gesetz ist die eindeutige Widerlegung des Prinzips antiautoritärer Erziehung. Diese erweist sich als ein verhängnisvolles Mißverständnis, das nicht nur von der modernen Kinder- und Jugendpsychologie, sondern vor allem von Praxis und Erfahrung mit Kinderläden und ähnlichen Veranstaltungen widerlegt wird.

Zu der Sorge, daß Autorität zur Repression wird, ist keinerlei Anlaß, vorausgesetzt, daß die Autorität im biblischen Sinne als Einstellung des Dienens praktiziert wird. In einer Ausübung der Autorität, die sich sozusagen ständig zurücknimmt, um Freiheit zu gewähren und Freiheit zu ermutigen, wird auch die größte aller Gefahren, die von Autorität ausgehen können, vermeidbar, nämlich daß die Autorität im werdenden Menschen das Über-Ich produziert.

Denn, noch einmal, der Sinn der Autorität ist die Entwicklung von Freiheit im Gegenüber. Im Katholizismus war es lange beliebt zu sagen, Freiheit müsse zwar ein pädagogisches Ziel sein, aber dem Anspruch auf Freiheit stehe die Notwendigkeit der Bindung gegenüber. Diese Unterscheidung ist nicht nur unbefriedigend, sie ist falsch. Richtig muß es heißen: Freiheit ist Mut zum Ich, zum eigenen Selbst, sie ist eben darin gleichzeitig Freiheit zur Bindung. Kühner ist das nie gesagt worden, als in Dantes 27. Purgatoriogesang, wo Vergil, der die Führungs- und Autoritätsgestalt in der Begleitung Dantes ist, sich von seinem Zögling verabschiedet mit der Aufforderung:

»Erwarte nicht mehr Wort und Wink von mir,
Frei, grad und recht ist deine Urteilskraft,
Und falsch wär's, ihrer Leitung nicht zu folgen.

Drum setz ich dir jetzt Kron' und Mitra auf«
(Purgatorio 27,139ff.).

Die Autorität des Führers hat im Sinne Dantes ihre Aufgabe erfüllt, wenn der Geführte in die Freiheit entlassen werden kann. Er wird, wie Dante sagt, dann sein eigener Kaiser und sein eigener Papst. Diese Autoritäten werden nicht entbehrlich, aber sie werden verinnerlicht.

Immer, um den Grundgedanken dieser Darlegung noch einmal zu wiederholen, ist Autorität im kirchlichen Bereich Abbild und Vergegenwärtigung der Autorität, die Jesus beansprucht und überträgt. Er ist es, der alle Vollmacht im Himmel und auf Erden für sich in Anspruch nimmt (Mt 28,19) und ist zugleich der, der die Freiheit als seine eigentliche Gabe anbietet (Joh 8,32-36). In seiner Gefolgschaft entsteht also kein Autoritätsdruck, ganz im Gegenteil: Sein Joch ist sanft und seine Bürde ist leicht (Mt 11,30). Diese Autorität Jesu ist die Norm, die kirchliche Autoritätsträger leitet und richtet.

Das Herz des Friedens

Anmerkungen zum Pazifismus

Von Jean-Luc Marion

Alle Diskussionen über die »Verteidigung des Friedens«, so verschieden sie ihrer ideologischen Herkunft nach sein mögen, setzen voraus, daß wir den Frieden verteidigen können, ihn also auf die eine oder andere Weise bereits besitzen. Wir verteidigen ein Gut, das wir schon haben, voll und ganz zu eigen haben, das wir erworben haben und das uns unstreitig gehört und uns berechtigt, alles zu tun, ihn zu erhalten. Wer den Frieden verteidigt, tut nichts anderes als jener, der sein Leben verteidigt: er tritt für das Bestehende ein. In ihrer jüngsten, auch über die Grenzen Frankreichs hinaus beachteten Erklärung forderten jedoch die französischen Bischöfe auf, »den Frieden zu gewinnen«. Der Unterschied zwischen »verteidigen« und »gewinnen« springt in die Augen. Es ist der Unterschied zwischen dem Bewahren dessen, was man schon hat, und dem sich Mühen, das zu erlangen, was man noch nicht recht zu kennen glaubt. Der Unterschied zwischen den sogenannten »Pazifisten« und den anderen, sieht man einmal von den verschiedenen ideologischen Standpunkten ab, besteht darin, daß man sich zu entscheiden hat, ob wir den Frieden schon errungen haben oder ob er als Ziel erst gewonnen werden muß.

Nun ist der moderne Begriff Friede äußerst zweideutig, worauf Friedrich Nietzsche hinweist: »Nichts macht uns weniger Neid als die Moral-Kuh und das fette Glück des guten Gewissens. Man hat auf das große Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet . . . In vielen Fällen freilich ist der ›Frieden der Seele‹ bloß ein Mißverständnis – etwas anderes, das sich nur nicht ehrlicher zu benennen weiß. Ohne Umschweif und Vorurtheil ein paar Fälle. ›Frieden der Seele‹ kann zum Beispiel die sanfte Ausstrahlung einer reichen Animalität ins Moralische (oder Religiöse) sein. Oder der Anfang der Müdigkeit, der erste Schatten, den der Abend, jede Art von Abend wirft. Oder ein Zeichen davon, daß die Luft feucht ist, daß Südwinde herankommen. Oder die Dankbarkeit wider Wissen für eine glückliche Verdauung (›Menschenliebe‹ mitunter genannt). Oder das Stille-werden des Genesenden, dem alle Dinge neu schmecken und der wartet . . . Oder der Zustand, der einer starken Befriedigung unsrer herrschenden Leidenschaft folgt, das Wohlgefühl einer seltnen Sattheit. Oder die Altersschwäche unsres Willens, unsrer Begehrungen, unsrer Laster. Oder die Faulheit, von der Eitelkeit überredet, sich moralisch aufzuputzen. Oder der Eintritt einer Gewißheit, selbst furchtbaren Gewißheit, nach einer langen Spannung und Marterung

durch die Ungewißheit. Oder der Ausdruck der Reife und Meisterschaft mitten im Thun, Schaffen, Wirken, Wollen, das ruhige Athmen, die erreichte ›Freiheit des Willens‹ . . . Götzen-Dämmerung: wer weiß? vielleicht nur eine Art ›Frieden der Seele‹ . . .«[1]

Der eigentliche Friede, der »Friede der Seele« wird hier zehnmal verschieden verstanden, von der elementarsten Animalität mit ihren Funktionen wie Müdigkeit, Sattheit bis hin zu den Geisteskrankheiten und dem Nihilismus. Wir wollen uns nicht vorschnell auf das eine oder andere Verständnis festlegen, sondern nur die ungeheure Vieldeutigkeit feststellen. Friede in sich besagt nichts und gibt nichts her. Es liegt vielmehr an uns, ihm einen Sinn zu geben. Unser Friede ist jeweils nur soviel wert, als wir ihm an Wert zugestehen, genau das, was wir damit wollen. Sage mir, wer du bist, und ich sage dir, was dein Friede wert ist. Der Friede ist durch sein Verhältnis zu uns bestimmt, nicht wir durch das unsere zu ihm. Anders ausgedrückt: Wir Menschen sind nicht mehr oder weniger Pazifisten. Es ist vielmehr der Friede, der mehr oder weniger menschlich ist, je nachdem wie ihn die Menschen in ihrer Wertung bestimmen. So entsteht die Frage: Welcher Friede ist menschenwürdig?

Die Vieldeutigkeit des Begriffs Frieden bestand schon vor dem modernen Nihilismus. Den zehn verschiedenen Bedeutungen bei Nietzsche entsprechen die berühmten zehn verschiedenen Bedeutungen im »Gottesstaat« bei Augustinus: »So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohbefinden des beseelten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz, der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht, der Friede des Hauses in der geordneten Eintracht der Hausbewohner im Befehlen und Gehorchen, der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung.«[2]

Die fünf ersten Arten des Friedens betreffen den einzelnen auf den verschiedenen Ebenen seines Daseins, angefangen vom biologischen Gleichgewicht bis hin zur Versöhnung mit Gott. Die letzten fünf beziehen sich auf die menschliche Gemeinschaft, von deren grundlegenden Gegebenheiten

1 Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Moral als Widernatur, 3. Leipzig 1904, S. 87.

2 Gottesstaat XIX, 13.

über die Familie bis zu den vielschichtigen Einbindungen auf Erden und im Himmel. Alle kommen in dem Begriff der »Ruhe der Ordnung« überein. Die Ordnungen jedoch, die jeweils den Frieden bestimmen, bilden eine Hierarchie: vom einfachen Funktionieren über die Ruhe, die Übereinstimmung, das Leben, den Gehorsam, bis zur Eintracht, um erst im himmlischen Reich ihre Vollendung als wahre Gemeinschaft zu finden. Die Ordnung verwirklicht sich in jedem dieser Frieden in dem Maß, als man bereit ist, sich dafür einzusetzen. Dieser Einsatz gilt zunächst den Stufen des Lebens, dann der Humanisierung des Menschen und schließlich zuhöchst: dem Frieden des vernunftbegabten Menschen mit Gott und dem der Menschheit mit Gott und mit sich. Zwei Einsichten drängen sich Augustinus auf. Die erste: Den Namen Frieden im vollen Sinn des Wortes verdient nur seine letzte Stufe. Zweitens: Der Mensch erweist sich so weit als Mensch, als er von Frieden zu Frieden bis hin zum letzten fortschreitet. Er darf nicht beim Frieden der Familie stehenbleiben und ebensowenig beim Frieden der Gesundheit von Leib und Seele. Jedes Einhalten bei einem Zwischenfrieden bedeutet einen Verzicht auf die Forderung Gottes, aber auch auf die Größe des Menschen. Der Mensch gewinnt Frieden nur, wenn er bereit ist, den Preis für den Frieden seiner Vernunft (eventuell im Angesicht Gottes) oder für den einer Gemeinschaft zu bezahlen, in der die Menschen wahrhaft menschliche Beziehungen miteinander haben, weil sie in ihrem Frieden mit Gott gründen. Dieser Friede baut sich Schritt um Schritt auf – in einem gewissen Sinn wird er verdient, wird er gewonnen. Gerade weil der Friede verschiedene Preise hat und in einem höchsten Preis gipfelt, hat es wenig Sinn, den Frieden um jeden Preis zu wollen. Der Friede um jeden Preis, der Friede der Basis, der sozusagen elementare, ist noch gar kein menschlicher Friede. Es handelt sich lediglich um das Funktionieren von Körperteilen. Daß ohne ihn die anderen nicht möglich sind, besagt noch nicht, daß er ein wahrer menschenwürdiger Friede ist. Im Gegenteil: Nur ein einziger Friede bringt eine geordnete Gemeinschaft in Eintracht hervor: der letzte Friede. Der erste Friede ist ein Friede für den Körper, nicht für den Menschen. Allein der letzte schenkt dem Menschen Gemeinschaft, weil er sein natürliches Verlangen nach Gott erfüllt. Der Mensch zeigt selbst, wer er ist, wenn er von einem Frieden erklärt, er verdiene es, bei ihm einzuhalten. Die Frage, welcher Friede ist menschenwürdig, vertieft sich also in eine andere: Welche Würde des Menschen wird in der Wahl seines letzten Friedens sichtbar?

So geläufig der Begriff Frieden um jeden Preis ist, so hat er doch keinen Sinn, weil die verschiedenen Arten von Frieden nicht den gleichen Preis haben. Schon die Tatsache, daß wir den Frieden um jeden Preis nicht ernsthaft wollen können, daß er also unserer Entscheidung zu seinem Gunsten entzogen ist, zeigt, daß er nicht auf der Linie unseres Menschseins liegt. Wenn uns der Friede unerläßlich ist, dann gerade deswegen, weil er kein

absolutes Ziel für uns ist. Anders ausgedrückt: wir brauchen unbedingt einen Frieden, weil der Friede, eine einzige Art und keine andere, kein absolutes Ziel für uns sein kann. Peter Schneider machte in einem der »Liberation« vom 19. Mai 1983 gegebenen Interview seine deutschen Freunde von der RAF darauf aufmerksam: »Der Friede kann nie das Ziel des Lebens sein, er ist lediglich seine Bedingung. Wenn wir sagen, daß wir den Frieden wollen, dann bedeutet das nichts anderes, als daß wir Wasser und Luft wollen.« Ob er wohl wußte, daß er fast wörtlich Augustinus zitierte? Dieser schreibt, Gott teile den zeitlichen Frieden den Menschen nicht anders zu »wie all das, was sich den Sinnen freundlich darbietet, Licht und Ton, Luft zum Atmen und Wasser zum Trinken, ferner was zur Ernährung und Bedeckung, zur Pflege und zum Schmuck des Leibes dienlich ist«.[3] Der Gleichklang ist weniger wichtig als sein Inhalt: der Friede des Körpers und der Zeit ist für die Menschheit eine elementare Notwendigkeit. Darum kann er für den Menschen als solchen kein unbedingtes Ziel sein. Im Gegenteil: angesichts der unbestreitbaren Pluralität möglicher Frieden sieht sich der Mensch nicht selbstmörderisch vor die Frage gestellt, ob er lieber den Frieden will als den Tod, sondern für welchen Frieden er kämpfen will, da es zugegebenermaßen ohne Kampf keinen Frieden gibt, sondern nur die Entropie des Todes. Schon das biologische Leben ist das Ergebnis eines Kampfes. Den Frieden wollen heißt einen bestimmten Frieden anzielen, seinen Preis abschätzen und ihn bezahlen. In dem Preis, den wir für unseren Frieden zu zahlen bereit sind, bestimmen wir den Preis, den wir unserer Würde zuerkennen. Die Schwankungen des Preises für den Frieden an der Börse der öffentlichen Meinung haben nichts mit den vergeblichen Preistreibereien zu tun, die in den Kalkülen der Fachleute und Politiker bedeutungslos sind. Sie zeigen lediglich von Mal zu Mal annähernd die Schwankungen an, die der Kurs der Menschlichkeit an der Börse des Geistes hat.

In den Preisverhandlungen um den Frieden, also um den Kurswert der Menschlichkeit des Menschen, haben wir uns seit langem, ganz gewiß seit Hobbes, Spinoza und Rousseau, durchaus zu Recht von einem sozusagen kaufmännischen, also nach allen Seiten abwägenden Modell leiten lassen. Der erstrebte Friede übersteigt normalerweise das Mögliche. Ich kann nicht erwarten, daß die höchste Form des »freien Willens«, nämlich die »Götzen-Dämmerung«, wegen meiner und der anderen Schwäche sofort zu erlangen ist. Ebensowenig kann wegen meiner und der anderen Fehler der Friede aller Dinge im ersten Anlauf gewonnen werden. So verhandle ich, verhandeln wir klugerweise unter der Drohung eines äußeren Feindes (eines Fürsten, einer anderen Partei) oder unter der Drohung einer inneren Schwierigkeit (einer Krankheit meines Geistes). Mit mehr oder weniger Opportunismus, Mut,

3 Gottesstaat XIX, 13.

Ehrgeiz, Risiko verzichte ich auf höhere Formen des Friedens, um wenigstens niedrigere, wenn auch beachtenswerte, zu sichern. So kann ich auf den wirtschaftlichen und internationalen Frieden verzichten, um den Frieden im Haus und im Privaten zu retten; ich wäre zwar arm, müßte auf bestimmte politische Rechte verzichten, aber ich, meine Familie, unsere Seele würden leben. Die Theologen haben für derartige Verhandlungsweisen die Regeln festgelegt: den vollkommenen eschatologischen Frieden gibt es nicht in dieser Welt. Er tritt erst mit dem Kommen Christi ein. Deshalb ist ein Kompromiß über einen unvollkommenen Frieden voll gerechtfertigt. Die Unvollkommenheit des wirklichen Friedens entspricht der Unvollkommenheit dieser Welt, die sündig und gerettet in einem ist. Einen vollkommenen und dauerhaften Frieden anstreben verrät Ideologie und leugnet damit praktisch das Reich Gottes, was die Geschichte hinreichend bewiesen hat. Für solche Verhandlungen setzen die Theologen immer eine Grenze, über die nicht verhandelt werden kann: die Freiheit der Gottesverehrung, kurz die Religionsfreiheit. Die politischen Philosophen haben ihrerseits – allerdings mit beunruhigendem Schwanken – ähnliche Grenzen gesetzt: ich kann, gemeint ist: ich muß durch Vertrag meine Rechte bis auf das des Denkens dem Fürsten übergeben, um so die elementaren Formen des Friedens zu sichern (den bürgerlichen Frieden unter den Parteien, also den zeitlichen Frieden oder die Ausstrahlung einer reichen Animalität). Die Freiheit zu denken, darin auf einer Stufe mit der Religionsfreiheit, ist der einzige Punkt, worüber unter Menschen nicht verhandelt werden kann, wenn es um den Frieden geht, der sie eint (und trennt). Es geht um ihr Menschsein. Für den Christen besteht dieses vor allem darin, daß er den ehren kann, als dessen Bild und Gleichnis er sich versteht. Für den Humanisten ist es die Fähigkeit zu denken, durch die er sein Dasein und Sosein verwirklicht. Für den letzten Metaphysiker, für Nietzsche, besteht es darin, daß er Werte mißt, was nur dem Menschen als dem »abschätzbaren Tier an sich«[4] möglich ist. In jedem Fall aber ist es das Menschsein der Verhandlungspartner, das zu einem bestimmten Zeitpunkt in derartigen Verhandlungen den Preis festsetzt. Ist der Friede gewonnen, ist auch der Preis für das Menschsein festgelegt – weil man eine Instanz gefunden hat, die darüber entscheidet und deswegen unantastbar ist. Man kann hier nicht einwenden, daß diese unantastbare Instanz auf eine heute veraltete Metaphysik zurückgehe, weil sie einen zweifelhaften Begriff des Menschseins voraussetze. Die Phänomenologie hat zwar das »Ende der Metapysik« verkündet, aber sie hat an die Stelle des »Menschen« nur eine seiner ursprünglichen Funktionen gesetzt, das transzendentale Bewußtsein oder das Dasein. Den Menschen des Humanismus gibt es sicher nicht mehr. Aber noch nie haben wir so klar erkannt, was es heißt, seine Seele verlieren

4 Genealogie der Moral II, S. 8.

oder gewinnen. Sie ist das einzige, worüber in Verhandlungen über möglichen Frieden nicht verhandelt werden kann.

Wo stehen wir heute? Ich möchte lediglich unterstreichen, daß das eben gekennzeichnete Modell im Zeitalter der nuklearen Abschreckung nicht mehr möglich ist. Können wir unser Menschsein in Verhandlungen einbringen und auf einen menschlicheren und vollkommeneren Frieden verzichten, um die elementarsten und zugleich prekären Formen einer *pax temporalis* zu bewahren? In anderen Worten: Wenn wir das Risiko zu sterben um jeden Preis meiden wollen, wenn wir also auf alle höheren Formen des Friedens verzichten wollen, wenn wir nur bedingungslos unser Leben bewahren wollen, würden wir uns gewinnen? Das absolut Neue der Bedrohung, die der internationale Kommunismus durch die nukleare Erpressung ausübt, geht allein dahin: Das, was wir für den Verlust der höheren Formen des Friedens eintauschen würden, wäre nicht der elementare Friede, sondern ein anderer Tod. Wieso, hält man uns entgegen, wenn Hunderte von Millionen unter der Herrschaft des internationalen Kommunismus leben? Der andere Tod greift, um mit Solschenizyn, Sinowjew, Michnik, Jakunin und anderen zu reden, die Seele des Menschen an, die der *Sowjetfunktionär* nicht mehr hat, oder wenn man es so lieber hat: er nimmt ihm die Möglichkeit, sich unter vielen Arten des Friedens zu entscheiden, er nimmt ihm das Menschsein der Entscheidung. Was uns ein Eingehen auf Friedensgespräche mit dem internationalen Kommunismus verbietet, ist nichts Geheimnisvolles: Er will, indem er den Frieden als Erpressung einsetzt, die grundlegende Voraussetzung jeglichen Gesprächs darüber zerstören: die Seele seines Partners. Er will uns keinen Krieg machen, auch keinen Frieden, uns nicht einmal nach dem Muster anderer imperialistischer Frieden eine *pax sovietica* auferlegen. Er will uns der Möglichkeit jeglichen Gesprächs über den Frieden berauben, der Seele nämlich, die wählen könnte, auch wenn sie zu Zugeständnissen bereit wäre. Das Risiko eines Krieges bleibt heute das gleiche, ob ein Krieg ausbricht oder nicht (genauer ob er unter einer schon bekannten Form weitergeht oder Formen annimmt, die wir bisher nicht kennen, die aber wohl vorhersehbar sind). Das Risiko bleibt, weil es die menschliche Form des Friedens bedroht. Es bedroht uns so total, daß wir, um der Zerstörung zu entgehen, sogar bereit wären, nicht nur auf alle menschlichen Formen des Friedens zu verzichten, sondern sogar auf das Recht, als Menschen einen menschenwürdigen Frieden zu wählen. Denn der *Sowjetfunktionär* entspricht als Modell weniger der aristotelischen Definition des Sklaven als eines Werkzeugs mit Seele denn der des Werkzeugs als eines Sklaven ohne Seele.[5] Das Weltreich des internationalen Kommunismus kann weder nach außen noch nach innen Gespräche mit beseelten Menschen in Betracht ziehen. Die Verteidigung des Friedens bringt

5 Nikomachische Ethik VIII., 11, 1161, b4.

nach außen das Gleiche hervor wie der Aufbau des Sozialismus nach innen. So wie im Inneren nicht die geringste Rechtsbeziehung einen Rest von Seele bestehen läßt, so läßt ein Gespräch über den Frieden nach außen hin nicht das geringste Recht auf die Seele und das Gewissen bestehen. Es geht im Gegenteil darum, ohne Seele und ohne Gewissen zu verhandeln, kurz: nicht zu verhandeln, oder, was auf dasselbe herauskommt, unter dem Schein des Friedens über seine Seele und sein Gewissen zu verhandeln, kurz: darüber zu verhandeln, was nie Gegenstand von Verhandeln sein kann, da es Verhandeln erst möglich macht. Deshalb verzichtet der Friede um jeden Preis nicht nur auf die höheren Stufen des Friedens, sondern auf das, was das Gespräch erst möglich macht: auf die Seele oder den Geist, ohne die man sich für diesen Frieden nicht entscheiden kann und der deshalb auch nicht gegenseitig angenommen und geteilt werden kann. Ein Friede, für den man sich nicht entscheiden kann, ist tief und ruhig, wie der Tod, der zweite, der Seele.

Die Lektion der Menschen, die sich nicht auf den Stand des *Sowjetfunktionärs* zurückführen ließen, läßt keinen Zweifel: es geht nicht um eine höhere Form des Friedens; sie mußten nicht selten auf die elementaren Formen des Überlebens verzichten, also sterben. Es geht darum, eine allem Verhandeln vorausliegende, nicht verhandelbare, nicht weiter sichtbare Stellung zu gewinnen – Geist und Seele. Es gilt, auch um den Preis des Lebens, die Voraussetzungen für einen wahren Frieden zu entdecken. Daher das Paradox, das für sie und uns gilt: die verschiedenen Arten des Friedens lassen sich nicht gewinnen, wenn man nicht zuvor die Freiheit von Seele und Geist gewinnt, von der aus man erst verhandeln kann. Diese ursprüngliche Freiheit des Menchen ist ab und zu nur unter Einsatz des Lebens zu erringen. Angesichts der Gefahr, das Leben zu verlieren, um zu leben, gibt es nur eine Parade: das Risiko, das Leben zu verlieren, um als Mensch leben zu können. Den Frieden unter mehreren Arten des Friedens gewinnen heißt also die Voraussetzungen einer freien Entscheidung gewinnen: die Freiheit des Geistes. Es geht nicht darum, dem ersten Tod um jeden Preis aus dem Weg zu gehen, sondern den zweiten Tod – ein Leben, das unser Menschsein tötet. Um dem leiblichen Tod zu entgehen, muß man – das kann politische Realität verlangen – vor allem den zweiten Tod meiden, der den Geist tötet. Und um ihm zu entgehen, muß man den Mut aufbringen, dem ersten ins Auge zu schauen; denn der Geist wie die Seele erfahren ihre Kraft nur, wenn sie sich von allem frei machen, auch vom Körper. So wird es uns möglich, das Wort Jesu als politische Maxime zu verstehen: «Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben stürzen kann« (Mt 10,28). Darum kommt unter den zehn Arten des Friedens, die Augustinus und Nietzsche aufzählen, nicht die niedrigste als Voraussetzung für die höheren in Betracht, sondern im Gegenteil die höchste (die Freiheit des Geistes) als die Vorausset-

zung für Verhandlungen über alle niedrigeren Formen des Friedens, wo immer es sich um einen menschlichen Frieden handelt. Im Gegensatz zu früheren Situationen ist es im Zeitalter des durch den internationalen Kommunismus ausgeübten nuklearen Terrors nicht mehr der Friede des Körpers, der Schritt für Schritt den des Geistes ermöglicht, sondern im Gegenteil der des Geistes, der allein die verschiedenen Formen des Friedens, darunter auch die des Körpers ermöglicht.

Jedes Gespräch über den Frieden muß an der Wirklichkeit gemessen werden; denn die kommunistische Bewegung verschleiert durch den nuklearen Terror ihre wahren Absichten (den zweiten Tod) unter dem Schein von Verhandlungen (zur Vermeidung des Todes um jeden Preis). Anders gesagt: So wie man sich nach innen weigern muß, bei einer Lüge mitzumachen, so muß man sich nach außen weigern, unter einer Lüge zu verhandeln. In beiden Fällen muß man eher den leiblichen Tod riskieren als den Tod der Seele.

Jedes Gespräch muß die Wahlfreiheit der beiden Verhandlungspartner anerkennen; das schließt ein, daß nicht alle mit dem, was bei Verhandlungen herauskommt, voll und ganz zufrieden sind. Sonst gibt es keine Verhandlungen und keine Beziehungen. Aber damit das realistisch geschieht, muß jede Partei ihr Recht zu Verhandlungen anerkannt sehen, also das Recht überhaupt. Recht läßt sich nicht gegen den Frieden austauschen. Ohne Recht wird der Friede zur Kapitulation. Eroberer machen Kriege immer nur gegen jene, die ihnen das Recht verweigern, ihnen einen Frieden ohne Recht aufzuerlegen. Die These Egon Bahrs, im Atomzeitalter habe das Prinzip des Friedens Vorrang vor dem Prinzip des Rechts und dem der Hoffnung, ist in seiner Feigheit nicht nur bestürzend, es ist vor allem widersprüchlich. Wenn das Recht als Prinzip zurückgewiesen wird, dann wird nicht der Friede Prinzip, sondern die Abwesenheit jeden Prinzips; denn jedes schließt das Recht ein und drückt sich darin aus. Darum gibt die Niederlage des Rechtsprinzips hoffnungslos den Weg nicht für den Frieden frei, sondern für Gewalt ohne Treu und Glauben. Die Gewalt würde, auch wenn sie die *pax temporalis* nicht aufhöbe, doch den Leib nicht verschonen, weil sie schon die Seelen zerstört hätte und darum den menschlichen Frieden verhindern.

Das Recht kann sich nur dann als letztliches Zentrum der Entscheidung verstehen lassen, wenn es beiden Parteien die Gerechtigkeit vermittelt. Um mit Thomas von Aquin zu sprechen: Der Friede ist die Frucht der Gerechtigkeit. Der Friede schließt ein, daß jedem das Seine zuteil wird. Nichts gehört so zum Menschen wie sein Menschsein, daher die Freiheit seines Geistes. Der moderne Name für Frieden ist nicht zuerst der des Fortschritts (Paul VI.), sondern als dessen Wurzel und Grund: die Menschenrechte (Johannes Paul II.). Die Menschenrechte hängen samt und sonders vom ersten Recht ab: von dem des Menschen, sich als solcher verhalten zu können. Die erste Waffe des Friedens: meine Seele gibt sie mir.

Der Friede

Von Karl Carstens

Das christliche Gebot, mit dem wir uns alle ständig auseinandersetzen müssen, ist das Friedensgebot. Es ist ein zentrales Thema des christlichen Glaubens. Es gilt für jeden Christen, den Pfarrer ebenso wie den Laien, den Staatsmann, den Politiker, den Ingenieur, den Arbeiter, den Soldaten. Es ist ein Gebot, das den Christen in seinem gesamten irdischen Verhalten leiten muß. Geschichtlich gesehen, war der Friedensgedanke ursprünglich eng mit der Gerechtigkeitsidee verknüpft. Nur ein gerechter Zustand verdiente nach dieser Auffassung den Namen Frieden. Damals wurde die Lehre vom gerechten Krieg entwickelt. Aber angesichts der Gefährlichkeit moderner Kriege hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß auch ein ungerechter Zustand nicht durch Krieg beendet werden darf. Selbst gegenüber legitimen Zielen gilt das Verbot der Anwendung von Gewalt. Das sind tragende Grundsätze der modernen Völkerrechtsordnung, und sie werden gewiß von den Christen bejaht.

Aus dem Friedensgebot folgt, ebenso wie aus dem Gebot der Nächstenliebe, daß wir in unserem Gegner, sei es in der Innenpolitik, sei es in der Außenpoltik, nicht den Feind sehen dürfen. Wir dürfen ihn nicht hassen, auch dann nicht, wenn er uns haßt. Rachegefühle dürfen wir in uns nicht aufkommen lassen. Die Erziehung zum Haß gegen den Gegner, die in einigen Armeen betrieben wird, lehnen wir ab, weil sie die Beziehungen vergiftet; aber sie gibt uns nicht das Recht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.

Wir müssen also Unrecht hinnehmen und dürfen es nicht mit Gewalt zu beseitigen suchen. Wir müssen den Gegner in das Liebesgebot des christlichen Glaubens einbeziehen. Aber was ist, wenn wir militärisch angegriffen, wenn wir mit Krieg überzogen werden? Dürfen wir uns dann unter Anwendung von Gewalt verteidigen, oder müssen wir den Angriff widerstandslos hinnehmen? Es ist eine zentrale Frage des christlichen Glaubens.

Immer wieder haben sich christliche Sekten zur völligen Gewaltlosigkeit bekannt: die Täufer, die Quäker, die Zeugen Jehovas, auch heute wieder viele Anhänger der Friedensbewegung. Wir respektieren ihre Entscheidung. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland gibt jedem Wehrpflichtigen das Recht, aus Gewissensgründen den Wehrdienst zu verweigern. Als Christen billigen wir diese Bestimmung unserer Verfassung. Aber ist Wehrdienstverweigerung die für den Christen allein mögliche Entscheidung? Verbietet der christliche Glaube uns, uns zu verteidigen, wenn wir angegriffen werden? Darauf lautet meine Antwort und wohl die Antwort der Mehrheit der Christen: Nein, ein solches Verbot besteht nicht. Wir dürfen uns

verteidigen. Aus der Bergpredigt ergibt sich nichts anderes. Ich teile nicht die Meinung derer, die sagen, die Bergpredigt habe sich nur an die Jünger Jesu gerichtet. Sie gilt nach meiner Überzeugung für jeden Christen, auch für den, der politische Verantwortung trägt, so schwer es sein mag, ihre Gebote zu befolgen. Aber die Bergpredigt verbietet uns nach meiner Überzeugung nicht, das Leben der uns Anvertrauten vor gewaltsamer Auslöschung zu schützen. Es heißt dort zwar: »Wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dann biete auch die andere dar« (Mt 5), aber es heißt nicht: »Wenn einer deinen ältesten Sohn getötet hat, so biete ihm auch den jüngeren Sohn dar, damit er ihn gleichfalls töte«. Die Hinnahme von Terrorismus, der Hunderte, Tausende von Menschen ohne jeden Sinn umbringt und mit Drohung und Erpressung gegen die Überlebenden arbeitet, wird uns nicht anbefohlen. »Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen«, sagt Jesus an einer anderen Stelle (Mt 26). Für den Schutz derer, die uns anvertraut sind, gibt die Bergpredigt keine Anweisung. Sicher meint das auch Luther, wenn er sagt: »Ein ganzes Land oder die Welt mit dem Evangelium zu regieren, sich zu unterfangen, das ist ebenso, als wenn ein Hirte in einen Stall Wölfe, Löwen, Adler und Schafe zusammentäte und ein Jegliches frei nebeneinander laufen ließe und sagte, da weidet und seid rechtschaffen.« Daraus folgt nach meiner Überzeugung, daß wir uns im Falle eines Angriffs verteidigen dürfen, und daraus folgt weiter, daß wir uns im Frieden auf eine Verteidigung gegen einen möglichen Angriff vorbereiten dürfen. Die Aufstellung von Streitkräften, denen jeder Angriff untersagt ist, die nur der Verteidigung dienen, widerspricht keinem christlichen Gebot. So war es konsequent, daß beide großen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland nach der Schaffung der Bundeswehr vor 30 Jahren eine Militärseelsorge einrichteten, die den Soldaten geistlichen Beistand gibt. Aber, so lautet die nächste Frage, gilt das alles auch noch gegenüber einer Bedrohung mit Kernwaffen? Dürfen wir einen Gegner von einem nuklearen Angriff auf uns dadurch abzuhalten versuchen *(dissuader* – wie die Franzosen sagen, ein weit besseres Wort als das englische *deter* – abschrecken), daß wir selbst ein nukleares Verteidigungspotential aufbauen mit der Folge, daß im Falle eines Krieges die Schöpfung, Gottes Schöpfung, ausgelöscht werden könnte?

Die Beantwortung dieser Frage ist schwer; niemand sollte ohne sorgfältige Prüfung seines Gewissens zu ihr Stellung nehmen. Nach meiner Ansicht ist die Politik der gegenseitigen Abschreckung oder der gegenseitigen Vernichtungsfähigkeit, wie man sie auch nennt, auf der Grundlage des christlichen Glaubens vertretbar, wenn wir davon überzeugt sein dürfen, daß sie die bestmögliche, ja vielleicht die einzige Garantie für die Bewahrung des Friedens ist. Diese Überzeugung dürfen wir aufgrund der Erfahrungen der letzten 40 Jahre haben. Die Doktrin der *dissuasion* hat Europa seit über 40 Jahren den Frieden erhalten. Wo sonst auf der Welt kriegerische Konflikte

ausgebrochen sind, besaßen die kriegführenden Parteien diese Fähigkeit zur gegenseitigen nuklearen Vernichtung nicht. Denken Sie an die verschiedenen Kriege im Nahen Osten, an den Golfkrieg zwischen Iran und Irak, den Vietnamkrieg, den Krieg Vietnams gegen Kambodscha, an die Invasion Afghanistans durch die Sowjetunion oder an den Krieg um die Falkland-Inseln. Ja, man kann sicher noch einen Schritt weitergehen und sagen: Zu dem einzigen bisherigen Einsatz nuklearer Waffen, nämlich 1945 gegen Japan, wäre es nicht gekommen, wenn Japan die Fähigkeit zum nuklearen Gegenschlag gehabt hätte.

Deswegen gehen nach meiner Meinung diejenigen leichtfertig mit dem Frieden in Europa um, die von dem westlichen Bündnis den einseitigen Verzicht auf nukleare Waffen verlangen, ohne irgendeine Gewähr dafür zu haben, daß dann auch der Osten seine nuklearen Waffen abschafft. Die gegenseitige nukleare Vernichtungsfähigkeit ist, so schwer es uns ankommen mag, das einzugestehen, zur Zeit leider immer noch die bestmögliche, ja wohl die einzige Garantie für die Erhaltung des Friedens. Das bedeutet nicht, daß jede Einzelheit des Verteidigungskonzepts der Nato Zustimmung verdient.

Ich kann aber Carl Friedrich von Weizsäcker nicht beipflichten, wenn er meint, die Gefahr, daß es zu einer nuklearen Katastrophe komme, werde immer größer. Herr von Weizsäcker gibt dafür auch keine rationalen Argumente, sondern beruft sich, wenn die Presseberichte zutreffen, auf sein Gefühl. Andere, die ähnliche Prognosen stellen, unterliegen, so scheint es mir, einer Verwechslung. Richtig ist, daß das Ausmaß der Katastrophe, wenn es zu einem dritten Weltkrieg kommen sollte, immer größer würde, da das Waffenarsenal ständig wächst und immer vollkommenere Waffen entwickelt werden. Aber davon zu unterscheiden ist die Frage, *ob* es zu einem dritten Weltkrieg kommt. Die Wahrscheinlichkeit dafür wächst nicht, vielleicht vermindert sie sich sogar angesichts der steigenden Schreckensvisionen, die mit dem Ausbruch eines solchen Krieges verbunden sind.

Freilich gibt es keine hundertprozentig sichere Friedensgarantie. Wir bewegen uns im Rahmen von Wahrscheinlichkeitsüberlegungen. Dabei können wir darauf hinweisen, daß die Politik der beiden Supermächte im Verhältnis zueinander von großer Vorsicht gekennzeichnet ist. Das gilt auch für die Sowjetunion. Beide Supermächte attackieren einander mit Worten, oft mit schärfsten Worten. Aber sie vermeiden Konflikte, die sie in eine unmittelbare militärische Konfrontation zueinander bringen würden. Wir haben auch deswegen Grund zur Hoffnung, daß der Krieg vermieden werden kann, aber wir haben keine Gewißheit.

Daher bedarf alles bisher Gesagte einer wesentlichen Ergänzung. Es ist die wichtigste Pflicht aller Politiker in Ost und West, dafür einzutreten, daß die nuklearen Waffen wieder verschwinden. Abrüstungsverhandlungen mit dem Ziel zunächst einer ausgewogenen Verminderung, später einer Abschaffung

dieser Waffen, im Rahmen einer ausgewogenen Gesamtregelung haben höchste Priorität. Keine Mühe darf uns Europäern zu groß sein, die Supermächte immer wieder an den Verhandlungstisch zu bringen und mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln auf sie einzuwirken, damit es zu Abrüstungsvereinbarungen kommt.

Außer den nuklearen müssen auch die biologischen und die chemischen Massenvernichtungswaffen in diese Vereinbarungen einbezogen werden.

Fernsehen als Friedensstörer

Von Otto B. Roegele

Der sozialdemokratischen Landesregierung von Nordrhein-Westfalen widerfuhr im Frühjahr 1985 die Überraschung, daß sie bei der Wahl des Nachfolgers des vorzeitig aus dem Amte scheidenden Intendanten des Westdeutschen Rundfunks, des Freiherrn Friedrich Wilhelm von Sell, das von ihr favorisierte Konzept nicht durchsetzen konnte. Dadurch verstört, suchte sie dem neu gewählten Intendanten Friedrich Nowottny noch vor seinem Amtsantritt Handschellen anzulegen, und zwar durch ein »Sondergesetz«, das eher die Züge einer hastigen Improvisation als die eines Rechtsaktes trug. Das Opfer wehrte sich, es fand breite Unterstützung, und unter den Stimmen, die den unverhüllten Manipulationsversuch zurückwiesen, waren auch – in moderater Lautstärke – solche von Amtsträgern der katholischen Kirche im Lande. Um so expressiver tönte es aus dem Funkhaus zurück: Mit welchem Recht mischt sich die Kirche wieder einmal in die Belange des unabhängigen Rundfunks ein?

Die Frage entbehrte nicht der Komik. Eigentlich hätte schon längst gefragt werden müssen, mit welchem Recht sich der Westdeutsche Rundfunk immer wieder in Angelegenheiten der katholischen Kirche einmische.

Einer der spektakulärsten Fälle dieser Art betraf Kardinal Höffner. Der Erzbischof von Köln wollte von seinem Recht Gebrauch machen und eine Pfarrei – Mariae Himmelfahrt in Köln-Holweide – zwei Priestern des »Opus Dei« übertragen. Durch die polemische Berichterstattung, die der WDR seit geraumer Zeit und namentlich seit der Umwandlung des Säkularinstituts »Opus Dei« in eine Personalprälatur (23. 8. 1982) betrieb – ein erster Höhepunkt war der am 4. 5. 1984 ausgestrahlte Film »Opus Dei« – Irrenhaus Gottes?«, gab es Besorgte, Unzufriedene und Empörte in der Pfarrgemeinde. Nun sah man im Kölner Funkhaus die ersehnte Gelegenheit, den »Volkszorn« gegen den sonst schwer angreifbaren Kölner Kardinal zu lenken.

In einer lehrbuchreifen Campagne, die den massierten Einsatz der verschiedenen Hörfunk- und Fernsehprogramme der nordrhein-westfälischen Monopolanstalt vorführte – insgesamt 23 Sendungen, vom hochpolitischen »Monitor« bis zum »Musik-Pavillon«, über nationale und regionale Kanäle – wurde die Stimmung angeheizt, als gelte es, die Eroberung des Erzbistums Köln durch eine fanatische ausländische Sekte zu verhindern. Glanzstück des Unternehmens war ein am Abend des 13. Novembers 1984 ausgestrahlter, von Klaus Bednarz verantworteter »Monitor«-Beitrag, der alle gemütswirksamen Register zur Verteidigung eines »aufgeklärten« Katholizismus und zur Abwehr mittelalterlicher Bußpraktiken zog, aber mit keinem Wort auf die

beiden Priester, um deren Bestallung es eigentlich ging, informierte. Der Film schrieb dem »Opus Dei« alle erdenklichen Greueltaten zu, die Beteiligung an Waffengeschäften und am Drogenhandel nicht ausgenommen; er ist inzwischen Gegenstand eines Prozesses vor einem Münchner Gericht geworden, in dem die Vertreter des WDR in bisher nicht zu behebende Beweisnot geraten sind. Falls ihnen keine neuen Erleuchtungen zu Hilfe kommen, läßt es sich wohl kaum vermeiden, daß aller Welt offenbar wird, wie kläglich sie einer Kolportage der schlichtesten Art aufgesessen sind, die schon von weitem als solche zu erkennen war.

Schützt die Berichterstattungsfreiheit Campagnen?

Aber nehmen wir einmal an, es hätte alles gestimmt, was die »Monitor«-Redakteure an jenem 13. 11. 1984 über die Sender des Ersten Fernsehprogramms ausstrahlen ließen. Auch und gerade dann erhebt sich nämlich die Frage, was diese Anstalt des öffentlichen Rechtes legitimiert, durch eine nicht nur berichtende, sondern offensichtlich parteiische, zu bestimmten Handlungszielen anleitende Sendung in den Rechtsbereich einer anderen Institution des öffentlichen Rechtes einzugreifen, in den Rechtsbereich der katholischen Kirche, die von Verfassungs wegen ihre eigenen Angelegenheiten selbst regelt.

Die Rundfunkleute berufen sich darauf, daß es ihre Aufgabe sei, über alle Vorgänge in der zeitgenössischen Gesellschaft berichten zu sollen und damit auch zu dürfen, wenn diese die Sphäre der Privatheit überschreiten. Aufruhr in einer katholischen Pfarrgemeinde, Widerstand gegen den Bischof – ist das nicht schon an sich ein ganz ungewöhnliches Ereignis? Wird daraus nicht sogar ein Fall von politischer Bedeutung, wenn sich der Ungehorsam gegen den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz richtet?

Das ist jedoch nicht der Punkt, auf den es hier ankommt. Was dem WDR vorzuwerfen ist, wird nicht durch die Freiheit der Berichterstattung, wie sie in Artikel 5,2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland dem Rundfunk und dem Film ausdrücklich zugesprochen wird, abgedeckt; Campagnen, Agitation, persuasive Publizistik sind privatrechtlichen Medien, wie etwa »Publik-Forum« (aus dessen Mitarbeiterstab der WDR seine Spezialisten für »Opus Dei« bezog) erlaubt, sie stehen aber nicht einer Anstalt des öffentlichen Rechts zu, die als Preis für den privilegierten Status (und die Quasi-Steuer, die sie von den Rundfunk-Abonnenten des Sendebezirks erhebt) auf einige Spielregeln – wie Sorgfalt der Berichterstattung, Ausgewogenheit der Meinungen – festgelegt ist. Mit seiner Campagne gegen »Opus Dei« und den Kardinal von Köln hat der WDR die Grenzen überschritten, innerhalb deren er sich auf seine Berichterstattungsfreiheit berufen kann, und zwar gleich in zwei Richtungen: er hat das unbedingt zu fordernde Minimum des Bemühens

um Objektivität vermissen lassen, und er hat sich auf den Weg agitatorischer Einflußnahme begeben, er hat sich zum Parolen-Geber für die Anti-»Opus Dei«-Partei gemacht.

Kardinal Höffner, der nicht dafür bekannt ist, daß er sich zu übertriebenen Aussagen hinreißen läßt, sprach unverblümt von »Hetze« und wehrte in einem Interview mit der »Katholischen Nachrichten-Agentur« (24. 8. 1984) die gegen ihn und das »Opus Dei« gerichteten Angriffe ab. Er erwähnte, daß Papst Johannes XXIII. dem »Opus Dei« die Seelsorge in der Arbeiterpfarrei San Giovanni in Collatino (Tiburtina) übertragen habe. Der jetzige Papst habe die Pfarrei besucht und die dort inzwischen geleistete Arbeit als vorbildlich gerühmt. Wie sehr der Kardinal sich persönlich unter Druck gesetzt fühlte, zeigte seine Formulierung: »Soll ich mich nach der Hetze der Massenmedien richten?"

Der Regionalvikar des »Opus Dei« für Deutschland, Cesar Ortiz, zog das Angebot zur Übernahme der Seelsorge in der Pfarrei Mariae Himmelfahrt in Köln-Holweide zurück. Seither ist eine andere Gemeinde des Erzbistums Köln in Kreuzweingarten bei Euskirchen dem »Opus Dei« »ausgeliefert« worden – ganz ohne mißtönende Begleitmusik. Da dort schon seit Jahren ein Haus des »Werkes« für Studien und Einkehrtage existiert, kennt man die Priester des »Opus Dei« und hat keine Angst vor ihnen.

Das große, sachlich sehr aufschlußreiche Interview des Kardinals hat der WDR an sein Publikum nicht weitergegeben. Über die reibungsfreie Übernahme der Pfarrei Kreuzweingarten hat er nicht berichtet, obwohl diese doch – nach den Vorwürfen, die öffentlich gegen das »Opus Dei« erhoben worden waren – mindestens ebensosehr als journalistische Sensation hätte gelten müssen wie die Aufregung in Köln-Holweide, die der WDR so planvoll aufbereitet hatte. Aber es sind eben die Redakteure des WDR selbst, die darüber befinden, welche Nachrichten wichtig sind und welche nicht. Kreuzweingarten durfte nicht wichtig sein, weil eine solche Nachricht dem Horror-Bild, das der WDR vermittelt hatte, widersprochen hätte. Es kam ja nicht auf vollständige und möglichst wirklichkeitsgetreue Berichterstattung an, sondern auf die Rechtfertigung einer Campagne, die ein bestimmtes Ziel verfolgte. Selten hat eine Institution der Medienwelt so viele und so eindrucksvolle Beweise für die These des Passauer Politikwissenschaftlers Prof. Dr. Heinrich Oberreuter geliefert, der von der »Autokratie der Medien« und von den Journalisten als einer »Gegenelite gegen die Eliten in Politik, Verwaltung und Wirtschaft«[1] spricht. Es muß nur noch das Wort Kirche hinzugefügt werden.

1 Heinrich Oberreuther, Autokratie der Medien. Verfehlen die Journalisten ihren demokratischen Auftrag? In: »Die politische Meinung« 26. Jg., Nr. 194 (1981), S. 11-21.

Nicht mehr »Kirchenfunk«

Der Fall »Berichterstattung« über Köln-Holweide steht nicht vereinzelt da, wenn er auch durch den ungewöhnlichen Einsatz der publizistischen Mittel und das Ausmaß der öffentlichen Erregung herausragt. Seit Ende der sechziger Jahre gehört es zu den regelmäßigen Erfahrungen des Radiohörers und Fernsehzuschauers, daß er, wenn er eines der »Fensterprogramme« mit kirchlichem Vorzeichen einschaltet, Propaganda für eine bestimmte theologische oder kirchenpolitische Richtung, Kritik an der »Amtskirche« und Argumente für politische Tendenzen vorgesetzt bekommt. Die dafür verantwortlichen Redaktionen in den Funkhäusern verhalten sich zwar nicht ganz einheitlich, es gibt (noch) Ausnahmen; aber auf die große Mehrheit trifft die Beschreibung zu, und darunter sind gerade jene Anstalten, die das zahlreichste Publikum zu versorgen haben. Was ist aus dem guten, alten Kirchenfunk geworden, der sich in erster Linie als Mitträger und Mitgestalter einer Verkündigungsaufgabe verstand, der seine Berichterstattungspflicht im Mittelpunkt der journalistischen Arbeit stehen sah, der auch eine lebendige Vorstellung von Recht und Rang der öffentlichen Meinung in der Kirche besaß und sich an innerkirchlichen Diskussionen kritisch beteiligte? Man kann nicht annehmen, daß die Abkehr von der früheren Formel für Kirchenfunk den Verantwortlichen in den Funkhäusern und außerhalb derselben verborgen geblieben sei. Ein weithin sichtbares Symptom der inneren Veränderung war es, als einige »Kirchenfunk«-Redaktionen diesen Namen ablegten und sich neue, weniger genaue und weniger verbindliche Bezeichnungen z. B. »Redaktion Kirche und Gesellschaft« beim NDR) zulegten. Diese Formeln waren und sind durchaus programmatisch zu verstehen. Wer die von ihnen verantworteten Sendungen kennt, kann bezeugen, daß solche Programme auch verwirklicht werden, mit unüberhörbarer Tendenz sogar.

Für diesen Wandel gibt es eine ganze Reihe von Ursachen. Die jetzt für die Einzelheiten der Programme faktisch verantwortlichen Frauen und Männer haben entscheidende Prägungen in den Jahren der Studentenrebellion erfahren. Auch wenn sie sich weder ganz mit deren Ideen identifiziert haben noch bei ihren eigenen früheren Auffassungen stehengeblieben sind, können sie doch nicht mehr das treuherzig-selbstverständliche »sentire cum ecclesia« empfinden, das die Grundlage der früheren Kirchenfunk-Arbeit war. Ihr Bild von der Kirche ist ganz anders: soziale, gesellschaftspolitische, ökologische und Sicherheitsfragen interessieren sie weit mehr als genuin theologische, dogmatische, historische, pastorale Probleme. Sie haben nicht miterlebt, wie sich die Kirche im »Dritten Reich« gegen einen übermächtigen Feind wehren mußte, wie sehr es auf den festen Zusammenhalt aller nicht vom Nationalsozialismus Verführten ankam, damit Verluste vermieden werden konnten, wie vielen Menschen Schutz vor der geistigen Überwältigung durch das Regime

geboten werden konnte, weil die Kirche ihr eigenes Haus, wenn auch unter schmerzlichen Verlusten, vor Irrlehre und Abweichung hatte freihalten können.

Der Journalisten-Generation nach 1945 waren solche Erfahrungen in Fleisch und Blut übergegangen. Ihnen mußte nicht umständlich erklärt werden, daß Institutionen auch dazu da sind, die Rechte der Einzelperson zu wahren, selbst wenn sie zuweilen als lästig, ja bedrückend empfunden werden mögen. Sie wußten noch, wie gefährlich es ist, wenn Religion, Kirche und kirchliche Lebensvollzüge nicht um ihrer selbst willen erörtert, sondern als Versatzstücke in ganz anderen Zusammenhängen (Friede, Umwelt, Rassengleichheit, Emanzipation) diskutiert, als Instrumente zur Erreichung bestimmter weltlicher Ziele gebraucht und mißbraucht werden.

Weniger verständlich erscheint es, daß die kirchlichen Verantwortlichen diesem Wandel der Dinge nicht energischer widersprochen, nicht wirksameren Widerstand entgegengesetzt haben. Daß sich die Bischöfe des Landes nicht zur Wehr setzten, als die Absetzbewegungen vom »Kirchenfunk« stattfanden, ist bis heute verwunderlich, denn über die damals vorherrschenden Absichten und die daraus sich ergebenden Konsequenzen konnte niemand im Zweifel sein.

Es gibt indessen noch andere Symptome unbegreiflicher Reaktionsschwäche gegenüber Substanzverlusten und Fehlleistungen. Auch die kirchlichen Beauftragten in den Aufsichtsgremien machen nicht durchweg den Eindruck, daß sie ihrer Kontrollaufgabe mit Wachsamkeit und Leidenschaft nachgehen. Wer den Lebens- und Arbeitsstil solcher Institutionen kennt, kann sich das schon erklären: Man will die Harmonie, deren man sich ständig gegenseitig versichert, nicht stören, keiner will aus der Reihe tanzen, auf keinen Fall darf etwas »hinausgetragen« werden. In vielleicht noch höherem Grade gilt Ähnliches von den Beziehungen, die sich zwischen den diözesanen Senderbeauftragten und den Redakteuren im Funkhaus entwickeln, ja fast unvermeidlicherweise entwickeln müssen. Beide Seiten sind auf Entgegenkommen angewiesen, wenn die tägliche Arbeit mit ihren vielen kleinen Schwierigkeiten mit möglichst geringem Reibungsverlust erledigt werden soll; deshalb bemühen sie sich, die Dinge (ihren jeweiligen Vorgesetzten und der Öffentlichkeit) im dafür günstigsten Lichte darzustellen. Schließlich sehen sie selbst die Dinge in so rosiger Beleuchtung. Mit den Jahren entwickelt sich im Hause eine »Solidarität«, die man auch als »in group-Mentalität« bezeichnen kann und die nicht allein die »festen Freien« (Mitarbeiter), sondern auch die »Ansprechpartner« draußen und Persönlichkeiten, die eigentlich ganz anderen Institutionen verantwortlich sind, ergreift und einschließt.

Nicht zuletzt ist es das persönliche Engagement, das Redakteure veranlaßt, ihre eigene Theologie, ihre eigene Kirchenpolitik und ihre eigene Politik in den Programmfenstern, über die sie gebieten, dem Publikum zu präsentieren.

Der »Moderator« Franz Alt kann hier als Musterbeispiel angeführt werden. In striktem Gegensatz zu der Bezeichnung seiner Rolle in dem Fernsehmagazin »Report« hat er sich dort und anderswo als Missionar für Frieden, Liebe und »Cap Anamur« etabliert, und niemand kann ihn daran hindern, weil Funktionen im öffentlich-rechtlichen Fernsehen als unveräußerlicher Besitz derer, die sie innehaben, gelten, einschließlich des Rechtes, sich allemal dem Volke auf dem Bildschirm zu zeigen.

Daß persönliche Betroffenheit und Engagement bei kirchlichen Themen intensiver zu sein pflegen als sonst, liegt in der Natur der Sache. Es fällt nun einmal leichter, über Fußball oder Verbrauchertests *sine ira et studio* zu berichten als über die »Theologien der Befreiung« oder das »Opus Dei«. Wenn der Redakteur ein Studium der Theologie (ganz oder teilweise) absolviert hat, ist es gewiß, daß sein Denken und Reden von einer bestimmten Richtung (mit)bestimmt wird, auch wenn er sich einer solchen selbst nicht zugerechnet wissen will.

Der Katholikentag in der Wirklichkeit und in den Medien

An einem Katholikentag können bestenfalls einige Hunderttausend Menschen teilnehmen. Werden, wie es erfreulicherweise Tradition geworden ist, die Schlußkundgebung und der Hauptgottesdienst vom Fernsehen bundesweit »live« übertragen, sind es zehn bis fünfzehn Millionen Zuschauer in allen Teilen Deutschlands und in den Nachbarstaaten, die mit Augen und Ohren von diesen Ereignissen Kenntnis nehmen können. So problematisch es in mancher Hinsicht sein mag, daß die größten Veranstaltungen eines Katholikentages nicht mehr allein (und vielleicht nicht einmal mehr in erster Linie) für die leiblich Anwesenden geplant, vorbereitet, »inszeniert« und abgehalten werden, sondern nach Regeln, die von den Regie-Erfahrungen der Medienspezialisten ausgehen und das erfolgreiche »Ankommen« auf dem Bildschirm sichern sollen, so begreiflich ist es doch, daß die Kirche eine solche Möglichkeit der Multiplikation, wird sie ihr geboten, nicht ungenutzt läßt. Handelte sie anders, wäre die immense Anstrengung von Tausenden, die für einen Katholikentag jedesmal aufgewandt werden muß, zum größten Teil »verschenkt«; diese tritt, innerweltlich betrachtet, erst dann in eine vernünftige Relation zum Effekt, wenn ihr Ergebnis Millionen nahegebracht wird; und wie könnte es nähergebracht werden als dadurch, daß die elektronischen Medien es in die Wohnzimmer-Intimität der Familien hineintragen? Die Problematik, die sich hier zeigt, unterscheidet sich von dem bei den großen Pastoralreisen des Papstes auftretenden Dilemma nur dadurch, daß sie sich in zweijährigen Intervallen wiederholt.

Nun sind es nicht allein die in voller Länge ausgestrahlten Hauptfeiern, die von Fernsehen und Radio direkt übertragen werden, die das Bild des

Millionen-Publikums vom Katholikentag bestimmen. Daneben gibt es eine Fülle von Berichten, Kommentaren, Interviews, Diskussionsausschnitten und Mischformen aus alledem, die vor, während und nach dem Ereignis über die Sender gehen, auch gehören Katholikentage zu den Spitzenthemen der abendlichen Nachrichtensendungen. Die Live-Übertragung sichert die Authentizität des Wortes. Bei der Übermittlung des Bildes läßt sie den Regisseuren und Kameraleuten viel Freiheit, auf welche Details von Redner, Publikum und Szenerie sie das Objektiv – und damit den Zwangsblick des Zuschauers – richten wollen. Bei den aufgezeichneten, bearbeiteten, gekürzten, »gegeneinander« geschnittenen, gemixten, in Eigenbeiträge eingebetteten Sendungen steht es mit der Authentizität noch viel schlechter. Selbst die Auswahl dessen, was in den großen Nachrichtensendungen dargeboten wird, sagt oft mehr über die persönliche Option des Redakteurs als über das Ereignis Katholikentag aus.

Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, haben zugenommen mit der innerkirchlichen Pluralität, mit dem Heraufkommen von Oppositionsgruppen politischer, kirchlicher und gemischter Programmatik in den Veranstaltungen und im Umfeld des Katholikentages. Es ist zur Regel geworden, daß sich in zeitlicher und örtlicher Parallelität zum Katholikentag eine alternative Tagung etabliert, getragen von einem Konglomerat von Gruppen, die den bezeichnenden, da ihr Kirchenverständnis offenbarenden Namen »Katholikentag von unten« gewählt haben und aus dem parasitären Modus ihrer Veranstaltung großen Gewinn ziehen. Der »große« Katholikentag holt auch die Wortführer dieser alternativen Gruppen zu seinen Veranstaltungen heran, weil er das Insgesamt des deutschen Katholizismus repräsentieren will, so daß sich diesen zwei Ebenen der Wirkung bieten. Entweder gibt es in den Funkhäusern erstaunlich viele Sympathisanten der Gruppen, die den »Katholikentag von unten« ausrichten, oder es liegt an der Übertragung des Parteienproporz-Prinzips auf die kirchliche Berichterstattung – jedenfalls hat sich ein Zustand entwickelt, der zum intensiven Nachdenken über die offensichtliche Diskrepanz zwischen dem »Katholikentag in der Wirklichkeit« und dem »Katholikentag in Fernsehen und Radio« zwingt.

Da sich die Verantwortlichen des Rundfunks für Kritik am Tun ihrer Mitarbeiter nicht sonderlich zugänglich zeigten und konkrete Einwendungen als unbeachtlich übergingen, hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken Hilfe aus der Wissenschaft geholt, um eine solide Grundlage für die Beurteilung zu gewinnen. Um sicher zu gehen, gab man zwei Gutachten[2] bei Autoren aus verschiedenen wissenschaftlichen Schulen in Auftrag: Professor

2 Die beiden Gutachten wurden am 7. 10. 1985 in der Sektion Politik- und Kommunikationswissenschaft während der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft in Osnabrück vorgestellt und diskutiert.

Dr. Hans Wagner, Wortführer der Münchner Schule der Zeitungswissenschaft, analysierte die Berichterstattung des Fernsehens über den Katholikentag in Düsseldorf 1982, Prof. Dr. Hans Mathias Kepplinger und Dr. Wolfgang Donsbach vom Institut für Publizistik in Mainz befaßten sich mit dem Bild, das im Fernsehen vom Katholikentag in München 1984 wiedergegeben wurde.

In Fachkreisen hatte wohl kaum jemand erwartet, daß die beiden Gutachten zu weitgehend übereinstimmenden Ergebnissen kommen würden, da die Verfasser an verschiedenen theoretischen Ausgangspunkten ansetzten und auch verschiedene Methoden anwandten. Noch im Sommer 1983 versuchten Mitarbeiter des Zweiten Deutschen Fernsehens, die Aussagekraft der Wagner-Studie zu bestreiten, indem sie auf deren »unorthodoxe Methoden« hinwiesen. (Die Verantwortlichen der ARD, an ihrer Spitze die Leitung des WDR, ließen sich auf eine ernsthafte Diskussion der Düsseldorf-Untersuchung gar nicht ein, sondern begnügten sich mit entrüsteter Zurückweisung.) Nach dem Vorliegen der mit »orthodoxen Methoden« erarbeiteten Ergebnisse von Kepplinger und Donsbach wird es schwerfallen, die Beschreibung der Defizite der Vermittlungsleistungen der beiden Fernsehsysteme, soweit sie übereinstimmt, als unbegründet zurückzuweisen.

Es versteht sich von selbst, daß, da das Substrat der beiden Untersuchungen nicht nur nicht dasselbe, sondern ungleich war, die Ergebnisse nicht unmittelbar vergleichbar sind. Der Katholikentag in Düsseldorf verlief nach Thema, Programm, Gesamtstimmung, Personen und Stadt-Ambiente erheblich anders als der Katholikentag in München. In Düsseldorf war der WDR die für die Berichterstattung im 1. Fernsehprogramm zuständige Anstalt, in München war es der Bayerische Rundfunk. Die Übereinstimmungen, die sich beim Vergleich der Untersuchungsergebnisse trotzdem entdecken lassen, fallen um so schwerer ins Gewicht.

Hans Wagner konstatiert für Düsseldorf einen deutlichen Unterschied zwischen der Tagesberichterstattung der ARD, die er »in hohem Maße einseitig, tendenziös und manipulativ« nennt, und dem großen Abschlußbericht im 1. Programm, dem er Ausgewogenheit bescheinigt. Bei der Tagesberichterstattung seien einfachste Regeln des journalistischen Handwerks nicht beachtet worden. Auch dem ZDF erteilt dieser Gutachter eine schlechte Zensur: Die Berichterstattung im Mainzer Programm sei »Hofberichterstattung für den Katholikentag von unten« gewesen. Beide Programme hätten Randgruppen einen unverhältnismäßig hohen Anteil an der Berichterstattung eingeräumt, wobei »Orientierungskriterien«, die den Fernsehzuschauer »instand gesetzt hätten, Randgruppen und Randgeschehnisse überhaupt als solche zu erkennen«, nicht mitgeliefert worden seien. Wagners Fazit lautet: »Im wesentlichen wurde durch die Fernsehberichterstattung beider Programme dem Zuschauer ein Bild vom Katholikentag vermittelt, das weniger

mit dem wirklichen Katholikentag als sehr viel mit dem zu tun hatte, wie die Berichterstatter sich den Katholikentag wünschten.«

Privilegierung der Protestgruppen

Die beiden Wissenschaftler aus Mainz, H.M. Kepplinger und W. Donsbach, äußern sich in ihrer Untersuchung des »Medienbildes« vom Katholikentag in München etwas zurückhaltender in der Tonlage, in der Sache jedoch nicht weniger deutlich als H. Wagner. Sie waren so vorgegangen, daß sie vor allem die Themen- und Personenstruktur des »wirklichen« Katholikentages 1984 mit der Themen- und Personenstruktur der von der ARD, dem ZDF und dem Bayerischen Fernsehen gelieferten Darstellungen verglichen.
Was die Themen angeht, die von den »journalistisch aufbereiteten«, also nicht direkt übertragenen Teilen des Programmes vermittelt wurden, ergab sich ein eklatanter Unterschied zur Wirklichkeit. Beim »realen« Katholikentag hatten Fragen des Glaubens und der Weltaufgaben der Kirche im Vordergrund gestanden. Die Fernsehberichterstattung dagegen befaßte sich hauptsächlich mit dem Ablauf und der Organisation des Ganzen und mit politischen Themen.

Vor allem die Nachrichtensendungen erweckten den Eindruck, als beherrschten Fragen der Politik den Katholikentag. Einige der neun Hauptthemen seien fast völlig vernachlässigt worden: Kunst in der Kirche, Leben, Lebensmut, Arbeit und Arbeitslosigkeit, Widerstand und Drittes Reich. Auch von der Rolle der Persönlichkeiten, die am Katholikentag mitwirkten, sei ein verkehrtes Bild vermittelt worden: In der Wirklichkeit hätten die Kirchenmänner vor allem über Glauben und Bekenntnis gesprochen, im Fernsehen habe man sie überwiegend mit Aussagen über Organisations- und politische Fragen auftreten lassen. Ähnliche Akzentverschiebungen habe es bei den Politikern gegeben. Im übrigen hätten die Berichterstatter ihr Amt dazu benutzt, sich selbst zu Wort zu melden, oft mit wertenden Äußerungen. Besonders im ZDF seien Amtsträger der Kirche nur sehr selten zu Gehör gebracht worden. Auch H. M. Kepplinger und W. Donsbach stellen eine Privilegierung der Protestgruppen fest, zumal in Nachrichtensendungen.

Die beiden Mainzer Gutachter bescheinigen den Veranstaltern, daß es ihnen nur in einem einzigen der großen Themen ganz gelungen sei, »ihr Anliegen den Fernsehzuschauern mitzuteilen«, nämlich beim »Bekenntnis zum Leben«; ansonsten seien »die katholische Kirche als eine der tragenden Säulen sowie die im Leitmotiv angesprochene Thematik überwiegend negativ dargestellt« worden. Also auch hier: Der Katholikentag im Fernsehen war ein ganz anderer als der »wirkliche« Katholikentag. Denn: »Die Themenstruktur der Berichterstattung entsprach . . . eher der etablierten Themenstruktur des aktuellen Journalismus als der Themenstruktur der Veranstaltung«.

Standardisierte Routine und Realität

Auch dann, wenn keine systematische Campagne inszeniert wird, wenn keine tendenziöse Nachrichten-Auslese erfolgt, wenn nicht ein publizistisches Ziel bewußt verfolgt wird, wenn die Beteiligten ohne schlimme Absicht ihr tägliches Handwerk betreiben, kommt es immer wieder zu Situationen, in denen das Fernsehen (wie andere Kommunikationsmedien) als Störer des innerkirchlichen Friedens wirken. Das hängt mit der »etablierten Themenstruktur des aktuellen Journalismus« zusammen, mit den Regeln, nach denen Journalisten überall in der Welt, wo sie ohne staatliche Bevormundung arbeiten, Nachrichten auswählen und präsentieren, und zwar nicht zum eigenen Vergnügen, sondern aus der Erfahrung, daß das Publikum solche Kost am bereitwilligsten entgegennimmt. Es handelt sich um ein in Jahrhunderten gut eingespieltes Rückkoppelungssystem, dessen Mechanismen zwar alle kennen, aber alle auch immer wieder gerne vergessen, um in ihrer Neugier-Befriedigung nicht irritiert zu werden. Was Journalisten dabei tun, tun sie als (wenn nicht von Amts wegen bestellte, so doch durch die Kaufbeziehung legitimierte) Auftragsverwalter des Publikums. Das gilt unvermindert auch für Journalisten, die sich zu Recht als Diener einer guten Sache verstehen. Nähmen sie auf die Bedürfnisse ihrer Zielpartner keine Rücksicht, wäre es um die Voraussetzungen für die Wirkung ihres Blattes geschehen. Eine Zeitung, die nicht gelesen wird, kann nicht wirken, selbst wenn sie bezahlt werden sollte.

Die Regeln, nach denen Journalisten Nachrichten auswählen und bearbeiten, sind so gut wie überall die gleichen und seit langem bekannt. Schon 1922 sprach Walter Lippmann[3] von »Nachrichtenwerten« *(news values)*, die das Auswahlverhalten bestimmten: u. a. Überraschung, Konflikt, persönliche Betroffenheit, räumliche Nähe. Er wollte damit nicht »Gesetze« aufstellen, sondern die »standardisierte Routine« beschreiben. Seither hat die Nachrichtenforschung eine Fülle von Material zusammengetragen, dessen Auswertung zwar eine Verfeinerung, aber keine grundlegende Einschränkung der Feststellungen W. Lippmanns zur Folge hatte. Einar Östgaard[4] wies z. B. nach, daß Nachrichten nicht nur nach ihrer Verständlichkeit ausgesucht, daß sie vielmehr oft mit einiger Gewaltsamkeit verständlich gemacht werden, durch Vereinfachung, Weglassung von Einzelheiten usw. Weitere Erkenntnisse brachten Untersuchungen von Johan Galtung und Mari H. Ruge,[5] die Auslandsberichte unter die Lupe nahmen. Sie fanden heraus, daß ein

3 Walter Lippmann, Public Opinion. New York 1922. – Zum Thema neuerdings: Jürgen Wilke, Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Berlin 1984.

4 »Journal of Peace Research«, 2 (1965), S. 39ff.

5 Ebd., S. 64ff.

Ereignis, das mehrere Interpretationen zuläßt, eine geringere Chance hat, zur Nachricht zu werden, als ein Ereignis, das sich eindeutig einreihen läßt. Auch Kontinuität spielt eine Rolle: Hat ein Thema erst einmal Aufmerksamkeit erreicht, finden Folge-Ereignisse aus diesem Bereich leichter öffentliche Beachtung als andere, ganz neue.

Zunehmend wichtiger wird die Tendenz zur Personalisierung. Das galt und gilt schon für die Druckmedien: Es bereitet weniger Mühe, ein Ereignis, einen Sachverhalt mit einer schon bekannten Persönlichkeit darzustellen, als komplizierte Sachzusammenhänge aufzuzeigen. Das Fernsehen hat die Tendenz zur Personalisierung noch erheblich verstärkt, weil es einer Art Bebilderungszwang unterliegt. Es ist nicht »mediengerecht«, daß eine Nachricht von einer Person abgelesen wird – das wäre der verpönte »gefilmte Hörfunk«, nicht Fernsehen –, es muß eine (womöglich bewegte) Illustration des Ereignisses hinzugefügt werden, um das visuelle Verlangen des Zuschauers zu befriedigen. Ist das Flugzeug, dessen Absturz zu melden ist, nicht gefilmt worden, muß ein Foto desselben Typs herhalten.

Manchmal führt diese »standardisierte Routine« zu grotesken Ergebnissen. Zu einer Nachricht über Kardinal Evaristo Arns von São Paulo erscheint dann auf dem Bildschirm nicht dessen Bild, sondern ein Portrait von Leonardo Boff, obwohl die Nachricht mit dem Franziskanerprofessor aus Petropolis überhaupt nichts zu tun hat. Ein Relativsatz rechtfertigt dann den Griff ins Fotoarchiv: »Kardinal Arns, der sich mehrfach mit dem vom Vatikan gerügten Befreiungstheologen Boff solidarisch erklärt hat . . .« Das Muster wird gerne gebraucht, trifft es doch drei Fliegen mit einem Schlag: Der Kardinal wird als einer der »Guten« gekennzeichnet, weil er für den Verfolgten eintritt, der Held Boff wird in Erinnerung gerufen, und es wird erneut eingeschärft, daß es der »Befreiungstheologe« Boff ist, den Rom unterdrückt, was viel einfacher und eindrucksvoller erscheint als die Wahrheit, daß die »Verfolgung« wegen seiner Äußerungen über Wesen und Verfassung der Kirche verhängt wurde und im übrigen darin besteht, daß er veranlaßt wurde, seiner Residenzpflicht und seinen Lehraufgaben in Petropolis zu genügen, statt eine Vortragsreise durch den Rest der Welt anzutreten.

Galtung und Ruge haben als einen besonders wichtigen »Nachrichtenwert« den »Negativismus des Ereignisses« ermittelt. Spätere Forscher[6] schränkten die Bedeutung dieses Faktors etwas ein, indem sie auf »positive« Anlässe, wie Preisverleihungen, Erfindungen, Jubiläen, hinwiesen. Im großen und ganzen überwiegen jedoch eindeutig die aggressiven Handlungen, Katastrophen und Konflikte, Verbrechen und Gefahren.

6 Winfried Schulz, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien. Analyse der aktuellen Berichterstattung. Freiburg 1976.

Politiker und Intellektuelle aus Staaten der Dritten Welt führen seit vielen Jahren Klage darüber, daß Informationen über ihre Länder zu spärlich und fast immer negativen Inhalts seien: Korruptionsfälle, Putsche, Hungerkrisen würden reichlich gemeldet, vom Fleiß der kleinen Leute, von geordneter Verwaltung, vom erfolgreichen Kampf gegen den Analphabetismus, von der ganz normalen Tätigkeit der Regierungen erfahre die Welt nichts. Diese Vorwürfe haben ihren Niederschlag nicht allein in Reden und Resolutionen gefunden, sondern auch in dem der UNESCO vorgelegten Bericht der MacBride-Kommission über die Kommunikationsprobleme der heutigen Welt. Darin heißt es: »Das weitverbreitete Konzept der Nachrichtenwerte wird wegen der übermäßigen Betonung des Abweichens vom Normalen und wegen des mangelnden Interesses an positiven Nachrichten kritisiert.«[7]

Was die Sprecher aus der Dritten Welt beklagen, ist die Folge der gleichen »standardisierten Routine«, der »etablierten Themenstruktur« des heutigen Journalismus, unter deren Einfluß auch die Berichterstattung über Katholikentage und Papstbesuche, theologische Kontroversen und Meinungsverschiedenheiten zwischen Gruppen und Richtungen in der Kirche zustande kommt. Die technische Perfektion des Nachrichtenwesens hat den »Informationshorizont« weltweit ausgespannt. In früheren Jahrhunderten blieb die Kenntnis solcher Vorgänge in aller Regel auf den Ort des Geschehens begrenzt. Heute kann jeder Kaplan, der mit seinem Pfarrer Streit bekommt, mindestens nationaler Beachtung gewiß sein. Jedenfalls hat er mehr Aussicht, in die Zeitung zu kommen, als der altgediente Seelsorger im Nachbardorf, der fünfzig Jahre lang seinen Dienst versah, ohne durch einen »Nachrichtenwert« seines Verhaltens aufzufallen.

Es mag als ganz ungenügend erscheinen, wenn als Therapie für solche Zustände nur die Verbesserung der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche und in der Kirche, die Verstärkung der Bemühungen um die Aus- und Weiterbildung der Journalisten und der Ausbau der von der Kirche selbst getragenen Publikationsmittel angeführt werden können. Die Vorbeugung ist einfacher, billiger und rascher wirksam: Wer die »Nachrichtenwerte« stets mitbedenkt, wenn er Nachrichten aufnimmt, immunisiert sich gegen die schädlichen Nebenwirkungen.

7 Many voices – one world. London 1980.

Der Handel mit menschlichen Embryonen

Von Claude Jacquinot

Recht und Medizin dienen demselben Zweck: Sie sollen das Leben ermöglichen und beschützen und die Menschenwürde, die niemals definitiv erworben werden kann, fördern und garantieren.

Wir stellen uns immer gegen denselben Dämon: gegen die Herabsetzung des Menschen auf nichts als ein Stück Fleisch, das nach dem Belieben von Ambitionen, Interessen oder Forschungsprojekten, selbst wenn diese wissenschaftlichen Zwecken dienen, manipuliert werden kann. Ganz anders, aber mit einer ebenso unbarmherzigen Motivation, geht das Drama weiter. Der Schwächere wird in den Händen des Stärkeren zum Werkzeug und zum Objekt.

»Es gibt überhaupt keine Probleme«, sagt Professor René François, der in seiner pädiatrischen Abteilung in Lyon menschliche Embryonen verwendet. Dies sind seine Überlegungen: »Man muß zulassen können, daß der Tod eines Kindes einem anderen das Überleben ermöglicht. Wenn ein Abort stattfindet, haben wir nicht das Recht, das Material ungenutzt zu lassen.«

Bei dieser rein utilitaristischen Sicht dürfen wir keinen Respekt erwarten. Sobald der absolute Wert jedes menschlichen Lebens vergessen wird, sobald geleugnet wird, daß der Mensch ein Abbild Gottes ist, welches zu ewigem Leben bestimmt ist, wird der Mensch zu einem Objekt grenzenloser Ausbeutung, entsprechend den Projekten der Technokraten, den Plänen der Ideologen und den Berechnungen der Geschäftemacher.

Auf ein austauschbares, anonymes Etwas reduziert, ist der menschliche Embryo heute Kaufs- und Verkaufsobjekt. Unter dem Deckmantel des Schweigens spielt sich weltweit ein wahrer Handel mit Embryonen ab. Die »Nachfrage« nach menschlichen Embryonen nimmt immer noch zu, und das »Angebot« kommt unter moralischen, kommerziellen und finanziellen Bedingungen zustande, die nicht geduldet werden dürfen.

Um den steigenden Bedarf von Forschungslaboratorien, pharmako-dermatologischen und kosmetischen Industrien zu decken, hat eine mächtige internationale Gruppe, deren Aufbau und Methoden so sehr denjenigen der Geheimdienste ähneln, daß man sie eher »Netz« nennen sollte, ihre Fäden kreuz und quer über Europa gelegt. Es sind dies Gesellschaften, die in Verbindung mit Banken stehen, und die ihren Wohlstand dem Handel mit »foetalem Material« verdanken.

Das Geheimnis, mit dem sich dieser Handel umgibt, trägt vielleicht am meisten zu seiner Entlarvung bei. Aus Angst vor der öffentlichen Meinung und vor dem Eingreifen des Gesetzgebers wird der Handel mit Embryonen, gleichgültig zu welchem Zweck, geschickt getarnt. Professor André Boue, vom Internationalen

Zentrum des Kindes, sagt über diesen Handel: »Man sollte vermeiden, zuviel Aufmerksamkeit auf dieses Problem zu lenken. Wir könnten sonst bald vor einer restriktiven Gesetzgebung stehen, die jegliche ernsthafte Forschung verunmöglichen würde.«

Diejenigen, die durch dieses Stillschweigen in Versuchung geführt werden, unter dem Vorwand der Ruhe und der Leistungsfähigkeit, sollten sich bewußt werden, daß ihre Ziele suspekt sind. Es ist wohl möglich, daß gewisse Experimente mit menschlichen Foeten eines Tages einen therapeutischen Fortschritt ermöglichen könnten; die gegenwärtigen Mißbräuche jedoch lassen uns schaudern. Diese Mißbräuche werden erst durch die Wahrung des Stillschweigens ermöglicht. Die Lösung liegt also zunächst in der Forderung nach einer Öffnung, nach totaler Transparenz, wie sie Professor Albert Jacquard, Genetiker und Humanist, aufgestellt hat. Wie er glaube auch ich an den Begriff des mündigen Bürgers: Jeder Bürger muß wissen, was in seinem Namen in den Laboratorien geschieht, damit er darüber diskutieren und, wenn nötig, sich dagegen wehren kann.

Diejenigen Tatsachen, die zu einer schweren Beeinträchtigung der Menschenwürde führen könnten, müssen unbedingt öffentlich bekanntgemacht werden. Übergriffe auf das menschliche Leben müssen angezeigt werden. Angesichts gewisser Situationen der Unmenschlichkeit und der Ungerechtigkeit können wir nicht stumm bleiben. Es ist nicht notwendig, ein vollständiges Inventar jeglichen Handels und sämtlicher Manipulationen mit Embryonen zu erstellen, die heimlich zu Zwecken verwendet werden, welche dem Wohl der Menschheit zuwiderlaufen. Es genügt, einzelne Tatsachen zu erwähnen; sie bedürfen keines Kommentars.

Ein erster Handel mit Embryonen zu militärischen Zwecken hat sich entwickelt, dessen Ziele Tod und Zerstörung sind; Ziele, die nichts mit den Forderungen der Wissenschaft zu tun haben. Während mehrerer Jahre wurden Tausende von Foeten in den ärmsten Ländern, zum Beispiel in Südkorea, gekauft, zum Preis von 25 Dollar pro »lebensfähigen« Embryo. 1983, anläßlich der 36. Sitzung der UNO-Menschenrechtskommission in Genf, hat der Delegierte Nordkoreas diesen Handel gegenüber einem französischen Experten der Vereinten Nationen, Louis Joinet, enthüllt. Eine amerikanische Gesellschaft hat diese Foeten gekauft, die für militärische Laboratorien bestimmt waren, um damit bakteriologische Experimente zur Erforschung der Wirkung gewisser Bomben durchzuführen.

Philippe Pons, Korrespondent der Zeitung »Le Monde« in Südkorea, hat in einem Artikel mit der Überschrift »Embargo für Bébés« ebenfalls über diesen Handel berichtet. Der Transport von Korea nach den USA wurde durch die Fluggesellschaft Japan Airlines durchgeführt.

Ebenfalls per Flugzeug wurden foetale Organe nach London verschickt, wo seit 1972 eine Bank für foetale Gewebe besteht: „the fetal tissue bank", im Royal Marsden Hospital. Eine Umfrage bei den gerichtlichen Behörden hat ergeben, daß französische Ärzte bei dieser englischen Institution Bestellungen aufgegeben haben. Interdisziplinäre, stark strukturierte Forschergruppen haben verschiedene Untersuchungen an Embryonen durchgeführt, die durch Hysterotomie lebend exstirpiert worden waren, zum Beispiel in den Embryologie-Laboratorien der Universität Bordeaux. Biologen habe »Transplantations-Versuche« gemacht, bei denen für eine einzige Gewebsübertragung einundzwanzig Foeten verwendet wurden.

Um die Entnahme von foetalen Organen weiter voranzutreiben, möchten diese Forscher eine Koordination in der Art des »Euro-Transplant« aufbauen, unter der Aegide eines »ethischen Komitees«, das ihnen auf moralischer Ebene eine Garantie geben soll. Sie möchten den »Austausch« zwischen den verschiedenen europäischen Städten fördern, um von den Möglichkeiten zu profitieren, die sich ergeben, wenn ein Abort mittels Kaiserschnitt durchgeführt wird.

Man muß sich der Zusammenhänge, die zwischen der Verwendung von menschlichen Embryonen und foetalen Organen und dem sogenannten therapeutischen Abort bestehen, deutlich bewußt werden. Die angestrebte Generalisierung der Entnahme von embryonalen Organen führt unweigerlich zu einer unrechtmäßigen und banalisierten Zunahme der Aborte. Die Forscher betonen, daß die Organe bei toten Embryonen entnommen werden, sie vergessen jedoch, zu erwähnen, daß diese Foeten zuvor getötet wurden. Üblicherweise benutzen die Chirurgen die Gelegenheit, wenn eine schwangere Frau eine Sterilisation verlangt, um anläßlich der Tubenligatur den Uterus zu öffnen und so zu einem intakten Foetus zu kommen. Die Technik der Aspiration wird nicht verwendet, da durch diese der Foetus total zerstört wird und somit nicht mehr verwendbar ist.

In der Bundesrepublik Deutschland haben die Behörden aufgrund eines Vorstoßes des Hessischen Abgeordneten Roland Rosler ernsthafte Nachforschungen angestellt. Dadurch ist es ihnen gelungen, Verkäufe von Foeten festzustellen, vor allem in Gießen und München. Während mehrerer Jahre hat ein Arzt in einem Städtischen Krankenhaus von München ohne Wissen seiner Vorgesetzten Foeten an eine private Gesellschaft verkauft, welche ihm 150, 200 und später 300 DM pro Foetus bezahlte. Aus anderen Untersuchungen geht hervor, daß Biologen in der Stadt Lich (BRD) menschliche Foeten zur Herstellung von »cytotoxischen anti-retikulären Seren« verwendet haben, welche die Zellregeneration fördern sollen . . .

In anderen Ländern wurden menschliche Foeten zu anderen Zwecken verwendet. Im Kinderspital Helsinki und auch in Cleveland (USA) wurden Foeten um die 21. Schwangerschaftswoche enthauptet; die isolierten Köpfe wurden perfundiert, um den Kohlehydratstoffwechsel im Gehirn zu untersuchen. In Italien versuchen Forscher, menschliche Foeten in Gefäßen, welche als künstlicher Uterus dienen, zur Entwicklung zu bringen.

Ein besonderes Problem stellt die Verwendung von Foeten dar, welche durch in Vitro-Fertilisation entstanden sind. Es handelt sich dabei um »überzählige« Embryonen, die nicht in den Uterus implantiert wurden, und die heimlich für verschiedene Untersuchungen verwendet werden können. (Der Ausdruck »Experimentieren« wird tunlichst vermieden, da er eine Abwehrreaktion hervorrufen könnte. Die Forscher bedienen sich lieber des doppelsinnigen Ausdrucks »therapeutischer Versuch«.) Die Presse hat die Projekte der Doktoren Patrick Steptoe und Robert Edwards aufgegriffen. Diese propagieren jetzt die Implantation von menschlichen Embryonen in den Uterus von Tieren (Kaninchen und Schafe), um die Technik der künstlichen Befruchtung zu verbessern. In Frankreich werden zum selben Zweck tiefgefrorene menschliche Embryonen aufbewahrt, im Labor für Tierphysiologie des nationalen landwirtschaftlichen Versuchsinstituts in Jouy-en-Josas, Seite an Seite mit Embryonen von Kälbern. Mensch und Tier könnten einander nicht besser gleichgestellt werden.

Ein internationales Unternehmen, die Gesellschaft »Flow Laboratories Inc.«,

floriert dank dem weltweiten Verkauf von Zellen, welche aus menschlichen oder tierischen Embryonen, ohne jegliche Unterscheidung, entnommen wurden. Diese Firma, die das »foetale Material« vertreibt, hat ihren Gesellschaftssitz in Virginia und steht in Verbindung mit einer Bank in Irvine, Schottland. Unter Bezugnahme auf den Katalog der »Flow«-Gesellschaft kann man Zellen von Embryonen weißer oder schwarzer Hautfarbe, ganz nach Wunsch, bestellen. Für die Industrie, den Handel oder die Forschung stellen die Embryonen niemals menschliche Wesen dar. Die Eigenschaften eines menschlichen Wesens werden nur denjenigen zugestanden, die sich ihrer bedienen.

Kürzlich hat in Österreich ein Skandal Aufsehen erregt, nachdem ein Handel mit menschlichen Embryonen entdeckt worden war, die zur Herstellung von Schönheitsprodukten bestimmt waren. In der Wiener Poliklinik wurden die Embryonen zum Preise von 300 Schilling das Stück gehandelt. Ein Biologe von Weltruf, Professor André Lwoff, Nobelpreisträger, hat kürzlich in Frankreich die Verjüngungscremes ins Gespräch gebracht. Die Werbung für gewisse Hautbehandlungspräparate mit Embryo-Extrakten ist am Zunehmen.

Die französische Zeitung »Le Quotidien de Paris« hat für ein Schönheitspräparat der Marke »Collin«, »mit menschlichen Embryonen«, Werbung betrieben. Eine Untersuchung hat ergeben, daß dieses Präparat durch die Expansion biologique française, eine Filiale von Elf Aquitaine, vertrieben wird. Der vorsitzende Generaldirektor dieser Kosmetika-Gruppe gab an, daß das verwendete »foetale Material« bei einer Gesellschaft in Monte-Carlo gekauft worden sei, welche ihrerseits das »Ausgangsmaterial« bei einer großen Firma in der Gegend von Lyon gekauft habe. Es handelt sich hier um einen verdächtigen internationalen Umweg, der es den ursprünglichen Verkäufern ermöglicht, einen bedeutenden Gewinn zu erzielen, dank einem Kapitaltransport ins Ausland und unter Umgehung der geltenden Bestimmungen über die Wechselgeschäfte.

Angesichts dieser Geschäftemacherei, dieser Betrügereien, dieser Manipulationen wäre es illusorisch anzunehmen, einfach moralische Empfehlungen könnten genügen, um einer solchen Eskalation Einhalt zu gebieten. Es braucht einen Gesetzestext, um diese Verirrungen, diese Tötungs- und Verstümmelungs-Praktiken zu verhindern, deren Opfer die wehrlosesten aller menschlichen Wesen sind. Der Zivilisationsgrad eines Volkes läßt sich am gesetzlichen Schutz ermessen, den dieses den Schwächsten bietet.

Die wesentliche Bedeutung eines Verfassungstextes liegt in den Prinzipien, die er aufstellt, und die absolute Gültigkeit haben müssen. Unsere grundlegende Pflicht ist der Respekt vor dem Leben des Nächsten.

André Malraux, dieser »Amputierte des Ewigen«, wie er sich in seinen »Anti-Memoiren« nannte, sagt uns: »Der Menschlichkeit fehlt etwas Grundlegendes: eine Art geistiges Element, welches die technische Macht des modernen Menschen in Schranken hält.« Und Jean Rostand fügt hinzu: »Der Mensch ist zu mächtig geworden, als daß er es sich erlauben könnte, mit dem Bösen zu spielen.«

Es ist heutzutage notwendig, daß sich die Wahrheiten unseres Glaubens durchsetzen. Die Welt braucht Leute, die eine innere Sicherheit besitzen, Bürger, die das Recht auf menschliches Leben und das Recht des menschlichen Lebens bekannt machen.

Abschluß eines Lebens – Abschluß eines Werkes

P. Ludwig Volk SJ und Band VI der »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945«

Von Otto B. Roegele

Mit dem Erscheinen des VI. Bandes der »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945«[1] wird ein monumentales Werk zum Abschluß gebracht, das ebensosehr durch seinen wissenschaftlichen Rang wie durch seine historisch-politische Bedeutung aus der Masse zeitgeschichtlicher Publikationen weit herausragt. Nur wenige Quellen-Veröffentlichungen der Nachkriegszeit, von Akademien oder staatlich geförderten Kommissionen herausgegeben, können sich damit vergleichen.

Mit diesem Band findet aber auch das Lebenswerk eines Gelehrten seinen Abschluß, der sich hier selbst ein Denkmal gesetzt hat. Der Jesuitenpater Ludwig Volk starb am 4. Dezember 1984 mit 58 Jahren an Krebs. Wer ihn persönlich kannte, weiß zur Genüge, welchen seelischen und körperlichen Leiden die gewaltige Leistung dieses Lebenswerks abgerungen werden mußte. Pater Volk hatte nicht nur mit dem tückischen Feind, der seinen Leib zerstörte, zu kämpfen; was ihm schier unerträgliche Schmerzen verursachte, war auch der Zustand der Kirche in der nachkonziliaren Epoche, der für das geschulte Auge des Historikers so viele Symptome des Niedergangs aufwies.

Ludwig Volk war »ein Ordensmann alten Schlages, der aus sich selbst so gar kein Wesen machte, war eben mehr als ein Spezialist: Er war ein Gelehrter, der keinen Satz zu Papier brachte, über den er nicht bis zu Ende nachgedacht hatte und für den er daher mit seiner ganzen, feinfühligen und zugleich tapferen Persönlichkeit einstehen konnte.« So charakterisiert ihn der Bonner Historiker Konrad Repgen, der wissenschaftliche Leiter der Kommission für Zeitgeschichte, in deren »Quellen-Reihe« die »Akten deutscher Bischöfe« erschienen sind.

Wenn je ein Wissenschaftler, dann war Ludwig Volk ein selbstloser Diener seines Werkes. Altar, Archiv, Schreibtisch - zwischen diesen Stationen bewegte sich sein Leben, das ganz der Aufgabe gewidmet war, die Wahrheit über die Geschichte der Kirche im letzten halben Jahrhundert ans Licht zu bringen – mit der äußersten erreichbaren Genauigkeit, mit dem höchsten Respekt vor den Tatsachen. Für sich selbst wollte er nichts; es kam ihm gar nicht in den Sinn, einen Posten, einen Lehrstuhl, eine Ehrung für sich zu wünschen. Dergleichen hätte ihn nur abgelenkt von der großen Aufgabe, der er sich ganz zur Verfügung gestellt hatte.

Das letzte Gespräch, das ich mit P. Volk führte – es war auf einem der kühnerhaben über die Stadtlandschaft geschwungenen Bahnsteige von Ludwigshafen –, drehte sich um den einzigen Fehler, den ich in langen Jahren der Zusammenarbeit und der Diskussionen an ihm entdeckt hatte: Zu sehr, so meinte ich, habe er sich in die

---

1 »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945«, bearbeitet von Ludwig Volk, Band VI (1943-45), Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 38, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1985, 999 S.

Bearbeitung und die Edition von Quellen vergraben, zu tief, zu ausschließlich. Niemand kenne so gut und so vollständig alles, was an Material über die großen Fragen der kirchlichen Zeitgeschichte, über Gestalten wie Conrad Gröber, Michael Faulhaber, Adolf Bertram vorliege, niemand sei daher so umfassend vorbereitet, nun auch die Darstellung dieser Epoche zu schreiben, die Portraits der deutschen Bischöfe jener Zeit zu malen, das vorerst letzte Wort im Streit zu sagen. Und weil es so sei, habe er auch die verdammte Pflicht und Schuldigkeit, dies zu tun, müsse er jetzt einmal für eine Weile Abschied nehmen von der ihm so vertrauten Luft der Archive, müsse er sich entschließen, das gehortete Wissen mitzuteilen, in erzählende Geschichtsschreibung zu verwandeln. Er schaute mich an, mit wissend-traurigen Augen: Nur noch den letzten Band der »Akten« müsse er fertigstellen, dann werde er sich wohl an die neue Aufgabe machen, es sei auch ihm klar, wie wichtig sie sei, schon lange übrigens.

Daß er dazu imstande war, ist nicht zweifelhaft. Sein 1966 publiziertes Buch über den »Bayerischen Episkopat und den Nationalsozialismus« und seine Geschichte des Reichskonkordats (1972) hatten die gestalterische Kraft, die ihm innewohnte, hinlänglich bewiesen. Seine Meisterschaft in der Kunst der Biographik kommt nirgends so eindrucksvoll zum Vorschein wie in dem Essay, der den ersten Band der »Akten Kardinal Michael von Faulhabers« (1975) einleitet.[2] Man kann sich zwar ein umfangreicheres, mit mehr Ereignisdetails und Zitaten bestücktes Buch über den Münchner Erzbischof vorstellen – aber keines, das seinen Charakter treffender, seine Leistung gerechter, seine Schwächen kritischer erfassen und die Gesamtpersönlichkeit plastischer zu schildern imstande wäre.

Sein letztes Werk, das nun der Öffentlichkeit übergeben wurde, umfaßt die Akten aus der Zeit von Januar 1943 bis Dezember 1945. Die agonalen Anstrengungen des Hitler-Reiches, die Herrschaft über Europa zu gewinnen und das Christentum aus den Seelen auszutilgen, das Ende der Verfolgung in der nationalen Katastrophe, die zugleich eine Katastrophe Europas war, die Befreiung der westlichen und die neue Gefangenschaft der östlichen Hälfte dieses Europas, Krieg, Hunger, Elend, Vertreibung, Gewalt – das sind die Themen, die hier um so imponierender ins Bild treten, je bürokratischer die Formulierungen, je offizieller die Ausdrucksformen in den mitgeteilten Dokumenten werden.

Noch klarer als in den früheren Bänden erkennt der Leser, daß der deutsche Episkopat über das Ziel – das Überleben der Kirche im Dritten Reich – zwar einig, über den Weg zu diesem Ziel aber tief gespalten war. Am eindeutigsten und konsequentesten verfolgte der Berliner Bischof Konrad Graf Preysing die Linie eines Widerstandes, der Risiken in Kauf nahm. Weniger aus strategischer Überlegung als aus spontaner Empörung über die Frevel des Regimes folgte ihm Bischof Galen aus Münster. Kardinal Bertram von Breslau, der »Fürsterzbischof« und Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, blieb dagegen bei seiner Überzeugung, der Episkopat müsse durch Proteste, Eingaben und Ergebenheitsadressen an die rechtmäßige Obrigkeit das Schlimmste verhüten und das Erreichbare erreichen. Auch er fand Parteigänger. Während Kardinal Faulhaber schon früh, Kardinal Schulte später eher für die Preysingsche »Politik« eintraten, waren Bischof Buchberger von Regensburg und »Staatsrat« Bischof Berning von Osnabrück tiefer im obrigkeitsstaatlichen

2 Vgl. auch in dieser Zeitschrift 5/76, S. 448-458.

Denken befangen. Wie wir aus den geheimen Aufzeichnungen des Berliner Domvikars Walter Adolph[3] wissen, stand Bischof Preysing kurz vor der offenen Revolte gegen den Senior des Episkopats. Aber es kam nicht dazu. Die Gründe hat Kardinal Bertram kühl mit einkalkuliert: Was für einen Gewinn müßte es dem Nationalsozialismus bringen, wenn aller Welt sichtbar würde, daß der deutsche Episkopat keine einheitliche Linie mehr verfolgt! Welchen Nutzen könnte er daraus ziehen, wenn er ihn spalten könnte!

Der VI. Band der »Akten deutscher Bischöfe« 1933-1945 verweist auch die Kritiker, die der katholischen Kirche vorwerfen, sie hätte nur für ihre eigenen Interessen, nicht aber für die Rechte der anderen gekämpft, in ihre Schranken. Wie ein roter Faden durchzieht diese Texte das Bemühen, eine Seelsorge in der Muttersprache für die ausländischen Zwangsarbeiter, vor allem aus Polen, eine kirchliche Betreuung für Gefangene und KZ-Insassen zu erreichen. Es mag komisch, ja gelegentlich skurril klingen, mit welchen Argumenten Bertram den Reichsjustizminister zur Einhaltung rechtsförmiger Verfahren zu bewegen versuchte – er hat es immerhin versucht, und er war auch nicht ganz erfolglos. Daß es keinen Beleg dafür gibt, wie er auf eine genaue Schilderung von Greueltaten an Juden in Polen (vom 24. 8. 1943) reagierte, ist schlimm genug. Er mag nicht geglaubt haben, was ihm da geschrieben wurde. Aber was hätte er getan, wenn er es geglaubt hätte? Der mit hebräischen Buchstaben unterzeichnete Brief, der den Empfänger als Mitschuldigen an den Verbrechen des Regimes anklagte, hätte ohne Verstoß gegen die Regeln wissenschaftlicher Quellenbehandlung aus dem Band fortgelassen werden können. Daß er ungekürzt abgedruckt wird, samt dem Eingangsvermerk Bertrams, widerlegt jeden Verdacht schönfärberischer oder auch nur schonender Tendenz bei Auswahl und Bearbeitung.

Daß nicht der Einmarsch der Alliierten oder die Kapitulation des Dritten Reiches den Schlußpunkt dieser Akten-Publikation bildet, hat seinen Grund in der Auffassung der Herausgeber, daß es in der Geschichte keine »Stunde Null« gibt. Wo fände diese Ansicht eine einleuchtendere Bestätigung als in den Ereignissen des Jahres 1945? Fast ohne Übergang folgen die Appelle, Bitten und Interventionen angesichts von Hunger, Vertreibung und neuen Gewalttaten den früheren Eingaben und Protesten – nun freilich an Adressaten, die nicht mehr die Ausrottung der Religion zum Ziel hatten. Zu den aufschlußreichsten Stücken des Bandes gehört ein Brief, den der Jesuitenpater Robert Leiber am 28. 10. 1945 an Bischof Preysing schrieb. Man erfährt daraus, wie genau man in Rom über die Lage in Deutschland Bescheid wußte, auch über die schwächliche Rolle, die Nuntius Orsenigo und seine Mitarbeiter spielten. Und man erhält eine authentische Darstellung der Politik Pius' XII. in Fragen der »polnischen Westgebiete«: »Der Hl. Stuhl sieht nichts für endgültig an, bevor ein formeller Friedensschluß vorliegt. Das hat mir seine Heiligkeit so ausdrücklich erklärt. Überrascht war man etwas, daß der Kardinal (Hlond) von seinen Vollmachten so schnell und so durchgreifend Gebrauch gemacht hat. Man fragte sich, ob z. B. in Breslau ein Wechsel notwendig gewesen sei. Ebenso hat man hier das Verbot der Predigt und des Gottesdienstes in deutscher Sprache nicht verstanden . . . Daß für die Deutschen alle diese Vorgänge, auch die unvermeidlichen, bitter sind, verstehen alle. Es wäre aber vieles gemildert, wenn der polnische Klerus merken ließe, daß die den Deutschen

3 Vgl. auch in dieser Zeitschrift 6/80, S. 574-576.

bitteren Maßnahmen von kirchlicher Seite nur aus Not, nicht etwa mit nationalem Hochgefühl, vorgenommen werden.«

Es wird nach dem Vorliegen dieses Bandes nicht mehr so leicht möglich sein, die Behauptung aufrechtzuerhalten, die deutschen Bischöfe hätten bei ihren Verlautbarungen mehr die Verschonung der Kirche und ihrer Anhänger als die Verteidigung der Menschenrechte aller im Sinn gehabt. Eindrucksvollster Beleg für ihren Mut zum Zeugnis ist ihr gemeinsamer Hirtenbrief vom 19. August 1943 über die Zehn Gebote. Sowohl der erste, von dem Kölner Erzbischof Frings eingereichte Entwurf wie die zweite, von Kardinal Faulhaber bearbeitete Fassung wie der schließlich beschlossene Text sind abgedruckt. Man erfährt, daß Kardinal Bertram, unterstützt von Bischof Buchberger, von einem so deutlichen und gefährlichen Schritt nichts wissen wollte, sich aber schließlich der Mehrheitsmeinung fügte. Der Hirtenbrief wurde am 12. 9. 1943 von den Kanzeln verlesen. Es heißt darin: »Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und Kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrechen mit dem Tode bestrafen . . . Das Gemeinwohl darf nur mit sittlich erlaubten Mitteln angestrebt werden.«

Bischofsamt im »Dritten Reich«

In memoriam P. Ludwig Volk SJ

Von Heinz Hürten

Der soeben erschienene abschließende Band des großen Editionswerkes »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933 bis 1945«, den der am 4. Dezember 1984 allzufrüh verstorbene Ludwig Volk wenige Tage vor seinem Tode fertiggestellt hat, enthält Aktenstücke aus der letzten Kriegszeit und den ersten Monaten der Besatzungsherrschaft. Er gibt damit auch Einblick in die von der katholischen Zeitgeschichtsforschung noch wenig behandelte Phase des Umbruchs nach dem Ende des »Dritten Reichs«, die von den Bischöfen Neuorientierung und Wegweisung für die Zukunft ebenso verlangte wie kritischen Rückblick auf die überstandene Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.

Die in diesem Zusammenhang erstmals bekannt werdenden oder dem Vergessen entrissenen Äußerungen deutscher Oberhirten verdienen in der Gegenwart um so größere Aufmerksamkeit, da der Topos vom »Versagen« der Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus eine gängige Münze geworden und durch ständige Wiederholung drauf und dran ist, als Ausdruck einer kritisch gesicherten Einsicht zu gelten – obwohl gerade dafür noch die entscheidenden Kriterien fehlen und jede diesbezügliche Behauptung im bejahenden wie im verneinenden Sinne willkürlich ist. Denn wo Versagen konstatiert werden soll, muß zuvor zweifelsfrei gemacht werden, was das Gesollte und Geschuldete ist. Was aber war die vorrangige Aufgabe der Kirche im

nationalsozialistischen Deutschland: Formation politischen Widerstands, rücksichtsloser Protest gegen alles Unrecht, Hilfe für Verfolgte, Unbeirrbarkeit im Lobe Gottes, in Predigt und Sakramentenspendung oder schweigendes Leiden, wenn schon nicht alles zur gleichen Zeit zu verwirklichen war und die Verwirklichung des einen die Verwirklichung des anderen unmöglich gemacht hätte?

Wir wissen seit einiger Zeit, daß die Bischöfe in dieser Frage nicht einig waren. Kardinal Bertram, der sich dafür entschieden hatte, der Funktionsfähigkeit der Seelsorge den obersten Rang einzuräumen, damit die Gläubigen in Leben und Tod nicht ohne Priester blieben, fand damit nicht die Zustimmung seines Berliner Suffragans, des späteren Kardinals Preysing, der andere Wege gehen wollte.[1] Die Feststellung, was die Kirche hätte tun sollen und worin sie darum vielleicht schuldig geworden ist, steht nicht im Belieben des Betrachters. Die Antwort auf diese Frage kann, da sie eine theologische ist, nur von der Kirche selbst kommen, weil sie allein Recht und Möglichkeit hat, ihren Auftrag zu definieren. Diese Antwort steht im Grunde noch aus, und sie kann nicht ersetzt werden durch die nachträglichen Vorstellungen, wie man sich die Kirche damals gewünscht hätte, damit sie heute in unseren Augen und in den Augen der Öffentlichkeit glanzvoller dastünde.

Weil dieser Komplex theologischer Natur ist, kann er nicht mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft behandelt werden, und darum vermögen auch die uns durch die letzte Arbeit von P. Volk neu zugänglich gewordenen Quellen nicht, diese Frage zu entscheiden. Sie lassen jedoch – und darin beruht ihr Wert für unsere Fragestellung – besser als zuvor erkennen, nach welchen Kriterien die Bischöfe ihr Handeln bestimmt haben, was sie für unabweisbare Pflicht hielten und was nicht. Damit werden Maßstäbe sichtbar, mit denen ihr individuelles Verhalten moralisch beurteilen mag, wer den Beruf dazu fühlt. Für den Historiker ist etwas anderes wichtig: die Erkenntnis des intellektuellen Horizonts, in dem sich für die Bischöfe die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus vollzog.

Es handelt sich nur um einige wenige Stücke, denen wir derartige Einsichten verdanken. Die gewichtigsten sind eine pastorale Weisung des Trierer Bischofs Bornewasser vom 25. April 1945, Hirtenbriefe des Freiburger Erzbischofs Gröber vom 8. Mai und 21. September, ein Hirtenwort des Kölner Erzbischofs Frings vom 27. Mai und seine Denkschrift vom 2. August, das gemeinsame Hirtenwort der westdeutschen Bischöfe vom 5. Juni und das der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1945 mit seinen Entwürfen.[2] Mit Ausnahme der Verlautbarungen der beiden Bischofskonferenzen sind es Schreiben, die lediglich von einem einzelnen Bischof verantwortet wurden. Trotzdem wird man in vielen der hier gemachten Aussagen gemeinsame Ansichten des deutschen Episkopats vermuten dürfen, denn sie wurden offensichtlich von ihren Urhebern in der Gewißheit konzipiert, mit solchen Auffassungen nicht

1 Vgl. etwa Walter Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf, bearb. von Ulrich v. Hehl (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 28). Mainz 1979, S. 219 u. ö.

2 In der Reihenfolge der obigen Aufzählung sind diese Stücke als Nr. 972, 976 und 1044, 983 und 1020, 988, 1030 II b mit 1028 I und II in Ludwig Volk (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. Bd. VI: 1943-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 38), Mainz 1985 enthalten. Sie werden im folgenden lediglich mit diesen Nummern zitiert.

persönliche Meinungen, sondern allgemein geltende Gesichtspunkte zu formulieren.

Dem heutigen Leser fällt in diesen Quellen die selbstverständliche Identifikation der Bischöfe mit ihrer Nation auf. Sie empfanden sich nicht als Sieger, sondern als Geschlagene. Die Verfolgung der Kirche durch die Nationalsozialisten hatte sie offenbar nicht dazu geführt, die Niederlage des eigenen Landes als Sieg der eigenen Sache zu betrachten. So wenig die Alliierten damals bereit waren, unter den Deutschen große Unterschiede zu machen, so wenig sahen sich die Bischöfe als die Überlegenen in einem »Weltbürgerkrieg«, in dem es einen Kampf der guten Mächte gegen das nationalsozialistische Deutschland gegeben hätte. Die Militärregierung, in deren Herrschaft sich der Wandel der Dinge manifestierte, war nicht die Vertretung einer verbündeten Macht, sondern neue Obrigkeit, der man unterworfen war, und so stellte sie sich auch den Bischöfen gegenüber dar. Der Trierer Bischof Bornewasser mahnte am 25. April 1945 seine Priester, den Anordnungen der neuen Herren »entsprechend den Worten des hl. Paulus« nachzukommen »und im notwendigen Verkehr die gebotene Höflichkeit zu beachten unter Wahrung der Mannes- und priesterlichen Würde«. Er wies seine Priester weiter an, alles zu unterlassen, was die Kirche als triumphierende hätte erscheinen lassen können, indem er »ein hämisches, beleidigendes, des Priesters unwürdiges Eingehen« auf den Nationalsozialismus verbot. Nicht posthume Überhebung über das zusammengebrochene System und Gefühle des Triumphs schienen ihm nunmehr für die Kirche geboten, sondern Solidarität mit den Geschlagenen. »Wir bilden mit unserem katholischen Volke eine wahre Volksgemeinschaft, die ihre Wurzeln hat in der gleichen inneren Gesinnung und getragen wird von einer wahren, selbstlosen, auf der Gottesliebe beruhenden Nächstenliebe. Die priesterliche Nächstenliebe kennt auch die irdische Not der Pfarrkinder und sucht auch in dieser Beziehung zu helfen, wo immer sie helfen kann.«[3] Solidarität mit der geschlagenen Nation und nicht das Selbstbewußtsein, durch den historischen Ablauf bestätigt worden zu sein, war es auch, welche die Bischöfe Westdeutschlands in ihrem Hirtenbrief von ihrem ersten Treffen in der Nachkriegszeit den »christlichen Soldaten« einen Dank aussprechen ließ, »jenen, die in gutem Glauben, das Rechte zu tun, ihr Leben eingesetzt haben für Volk und Vaterland und auch im Kriegsgetümmel Herz und Hand rein bewahrt haben von Haß, Plünderung und unrechter Gewalttat«.[4] Kennzeichnend für die Beurteilung der Situation im Sommer 1945 durch den Episkopat erscheint schließlich die kurze Aufzeichnung, wie sie der Kölner Erzbischof Joseph Frings für seine Eröffnungsrede bei der Fuldaer Bischofskonferenz machte. Unter der Überschrift »Zur allgemeinen Lage« steht an erster Stelle: »a) Zusammenbruch Deutschlands. Müßten nicht Deutsche sein, wenn uns das nicht nahegehen sollte.« Erst an zweiter Stelle folgt die Feststellung: »b) Kirche in Deutschland von schwerer Bedrohung befreit.«[5]

Aus der Solidarität mit der Nation ergab sich zwangsläufig das, was die Stuttgarter Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland[6] später mit einem glücklichen

3 Alle voranstehenden Zitate aus Nr. 972.

4 Nr. 988.

5 Nr. 1029 der in Anm. 2 genannten Edition.

6 Vgl. hierzu jetzt Martin Greschat (Hrsg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. München 1982.

Ausdruck die »Solidarität der Schuld« genannt hat. In dem Hirtenbrief, den Erzbischof Gröber am 8. Mai 1945 veröffentlichte,[7] ist immer wieder von »unserer Schuld« die Rede, wenn Schuld des ganzen deutschen Volkes gemeint ist. »Ach Gott, wieviel Übles haben wir damit (scil. mit dem Satz, daß gut sei, was dem Volke nützt) in den vergangenen 13 Jahren auf unser Schuldkonto gehäuft! Wie schmerzt es mich, in der Öffentlichkeit davon zu reden, und wie beeile ich mich, meine Gedanken und Blicke davon schleunigst abzuwenden, um die Scham und die Schande meines eigenen Volkes nicht mehr zu sehen! Leider ist es nach den Enthüllungen durch den verlorenen Krieg nicht mehr möglich, sie vor dem alles durchdringenden Licht der Sonne und dem Auge der uns entsetzt verurteilenden Welt zu verdecken.« In anderem Zusammenhang heißt es wenig später: »Es fällt unseren Besiegern leider nicht mehr schwer, unsere Schande dokumentarisch und photographisch in fast ganz Europa nachzuweisen.« Damit wollte Gröber keineswegs die These von der Kollektivschuld übernehmen, wie differenzierende Bemerkungen deutlich werden lassen. Aber er sah Schmach und Schande als die des eigenen Volkes an, dem er sich zugehörig wußte, nicht als die einer begrenzten Gruppe, von der er sich so weit hätte distanzieren können, daß deren Schmach und Schande ihn nicht mehr betroffen hätte.

Solche Identifikation mit dem deutschen Volk auch in seiner Niederlage war selbstverständlich und zwangsläufig, weil die Bischöfe in den vorangegangenen Jahren niemals einen Schritt getan hatten, der dem heutigen Bewußtsein naheliegt, nämlich dem nationalsozialistischen System die staatsbürgerliche Loyalität aufzukündigen. Sie hatten – wie alle Welt – die Regierung Hitler als rechtmäßige betrachtet, die für ihre im Rahmen des Rechts liegenden Anordnungen Anspruch auf Gehorsam habe. Wo diese Voraussetzung nicht gegeben war, hatten sie, auch wenn dieses Wort damals in Deutschland noch nicht heimisch geworden war, »zivilen Ungehorsam« befohlen, erstmals 1934 mit dem Verbot, sich zur Sterilisierung zu stellen oder andere dafür zu melden, und immer wieder bis in die letzten Zeiten des Regimes hinein, wenn staatliche Vorschriften die Seelsorge, insbesondere die an Ausländern, widerrechtlich einschränkten. Diese Konfliktzone war allerdings verhältnismäßig schmal geblieben, wenn sich auch schon 1934 der Reichsinnenminister über solchen »Ungehorsam gegenüber einem Reichsgesetz« beschwert hatte.[8] Die eigentlichen und schlimmsten Exzesse des Regimes waren nicht durch Gesetze und Vorschriften erfolgt, noch weniger durch solche, die sich an die Vertreter der Kirche richteten und von ihnen Gehorsam verlangten. Hier hat die Kirche durch Äußerungen einzelner Bischöfe und durch gemeinsame Hirtenbriefe des Episkopats, am deutlichsten durch das Hirtenwort über den Dekalog vom 19. August 1943,[9] in Erinnerung gerufen, was die kirchliche Lehre verbot, und an die Gewissen der Gläubigen appelliert. Aber die Kirche hatte prinzipiell keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß der Christ rechtmäßig ergangene Gebote der Regierung befolgen müsse. Die Frage, ob denn nicht auch dieser staatsbürgerliche Gehorsam im Rahmen des Rechts und der Moral

7 Nr. 976.

8 Vgl. Bernhard Stasiewski (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. Bd. I: 1933-1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 3). Mainz 1968. Nr. 129.

9 Nr. 872/II der in Anm. 2 genannten Edition.

ein Instrument zur Stabilisierung und zur Herrschaftspraxis eines zutiefst ungerechten Systems sei und darum als mehr oder weniger mittelbare Mitwirkung zum Bösen unsittlich, ja geradezu unerlaubt werde, ist, nach allem, was wir wissen, in dieser Allgemeinheit damals kaum je artikuliert worden. In einer Denkschrift, die der Historiker und Publizist Karl Thieme 1935 auf dem Wege über die Auslandspresse an die Bischöfe richtete, wurde allerdings einmal die Frage formuliert, »was ist eigentlich unsere Christenpflicht gegenüber einem antichristlichen Staat, vielmehr gegenüber einer antichristlichen Weltanschauungs- – sprich: Religionsbewegung –, die unseren deutschen Staat erobert hat, aushöhlt, untergräbt, schändet und entwürdigt, die ihn zum Werkzeug des Antichrists mißbraucht, wie noch nie ein Staat (außer dem bolschewistischen, der sich wenigstens offen dazu bekennt) antichristlich mißbraucht worden ist, solange die Welt steht?«[10] Aber auch hier war der Verfasser wohl kaum der Meinung, daß die Bischöfe zivilen Ungehorsam gegenüber allen staatlichen Vorschriften proklamieren sollten, was auf nichts anderes hinausgelaufen wäre als auf eine Leugnung der Ordnungsaufgabe auch dieses Staates und die Verkündung des allgemeinen Chaos. Auf ihrer Konferenz vom Januar 1937 hatten die Bischöfe, anscheinend ohne Kontroverse, in einem Referat des Münchner Erzbischofs Faulhaber die These vernommen, daß der nach dem 4. Gebot dem Staat geschuldete Gehorsam nicht von der Partei in Anspruch genommen werden könne.[11] Der Speyrer Bischof Ludwig Sebastian hatte sich damals notiert, die Bischöfe könnten »nicht ohne weiteres gelten lassen, daß eine parteiliche Diktatur von Gott« ihre Autorität beziehe.[12] Hier war im Umriß deutlich geworden, daß der Staat, wie ihn die überkommene Naturrechts- und Morallehre begriffen, nicht mehr oder nicht mehr vollständig in dem wiederzufinden war, was sich den Zeitgenossen in der Totalität des »Dritten Reichs« darstellte. Aber daraus hatten die Bischöfe keine Konsequenzen abgeleitet, die den staatsbürgerlichen Gehorsam in Frage gestellt hätten. Zur selben Zeit hatte der Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte die Möglichkeiten einer Abwehr des gegen die Kirche geführten Kampfes erwogen, und er war zum Schluß gekommen, daß diese nur dann mit Aussicht auf Erfolg geführt werden könne, wenn sie dem Gegner »vom Standpunkt der allgemeinen Machtpolitik« aus gefährlich würde. Aber hier lag das Problem, weil nämlich nach Schultes Auffassung auch unter solchen Bedingungen das Gewissen des Christen »an seinen staatsbürgerlichen Verpflichtungen unverbrüchlich« festhalte, die generelle Loyalitätspflicht dem Staat gegenüber nicht suspendiert sei. Schulte hatte deshalb »Widerstand nur in einer Form« für möglich gehalten, nämlich in der Ablehnung der Gläubigen, an kirchenfeindlichen Maßnahmen aller Art mitzuwirken, und in der Reklamation ihres Anspruchs auf Gewissensfreiheit.[13] Aus Äußerungen

10 Heinz Hürten (Bearb.), Deutsche Briefe 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration. Bd. I (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 6). Mainz 1969, S. 511.

11 Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945. Bd. II: 1935-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 26). Mainz 1978. Nr. 602.

12 Ludwig Volk (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. Bd. IV: 1936-1939 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 30). Mainz 1981. Nr. 344/II.

13 Ebd. Nr. 346.

der Bischöfe während der folgenden Zeit läßt sich keine Distanzierung von dieser Linie Schultes erkennen. Kein anderer als der münstersche Bischof Galen hat seine Gläubigen immer wieder gemahnt, sich durch die Untaten des Regimes nicht von der Erfüllung ihrer Pflichten als Staatsbürger abbringen zu lassen. »Wir Christen machen keine Revolution!«[14]

Nach Kriegsende sahen sich die Bischöfe nicht dazu veranlaßt, diese Haltung zu revidieren. In seinem Hirtenbrief vom Tage der Kapitulation[15] stellte sich Gröber dem Vorwurf, »wir hätten das vergangene System unter Anwendung von Gewalt abschütteln sollen, und darin bestehe, von anderem abgesehen, unsere allgemeine Schuld, daß wir es nicht tapfer und rechtzeitig unternahmen«. Gröber stellte sich jedoch auf den Standpunkt, daß die Katholiken an eine Revolution nicht hätten denken können, »weil einerseits die Regierung seinerzeit aufgrund einer gültigen Volksabstimmung in die Hände der anderen gekommen war und damit als rechtmäßig galt«, andererseits die Macht des Systems jede Opposition zu zerschmettern vermocht hätte. Wenn Gröber hier auch nicht ausführlich wurde und in den Tatsachen Irrtümern erlegen ist, so läßt sich doch unschwer erkennen, daß er ein Ausbrechen der Katholiken aus ihrer staatsbürgerlichen Loyalität auch im nationalsozialistischen Deutschland für außerhalb des Möglichen gehalten hat. In seinem Hirtenbrief vom September[16] hat er diesen Standpunkt präzisiert und mit vereinfachender Entschiedenheit vom »Urteil unserer Kirche über den Tyrannenmord« gesprochen, »den sie gerade so verbietet, wie den Mord im allgemeinen«. In der Tat war dies ja auch die Auskunft gewesen, die der Kaplan Wehrle dem Major v. Leonrod, einem der Verschwörer vom 20. Juli, gegeben hatte und der dafür zum Tode verurteilt wurde, daß er an dem Fragesteller nicht zum Verräter geworden war. Allerdings mußte es die damaligen Hörer von Gröbers Hirtenbrief vom 8. Mai wohl aufmerken lassen, wenn es am Ende des Abschnitts, der die Ungerechtigkeit der jetzt erhobenen Anklagen darzutun versuchte, fast unvermittelt hieß: »Und doch trifft uns, wenigstens vor Gott, manche Schuld«, eine Schuld, die es nach Gröbers Worten durch geduldige Hinnahme aller Folgen der Niederlage zu sühnen galt. Aber dieses Anerkenntnis wurde nicht präzisiert. Der theologische Horizont, in dem sich Gröbers Darlegungen bewegten, machte es offenbar nicht möglich, das politische Verhalten in der vergangenen Zeit moralisch zu qualifizieren, individuelle Schuld anders als Verstoß gegen einen überlieferten Sittenkodex zu begreifen. Wie Gröber ließen auch andere Bischöfe erkennen, daß sie in diesen Monaten noch nicht zu einem Verständnis der Vergangenheit gelangt waren, das die anerkannten moral-theologischen Prinzipien auf neuartige Weise zu interpretieren ermöglicht hätte.

In einer Denkschrift, die der Paderborner Erzbischof Jaeger im Namen der deutschen Bischöfe an Marschall Montgomery richtete, um dem Vorwurf der Kollektivschuld entgegenzutreten, wird die Verschwörung des 20. Juli mit einer distanzierenden Kühle erwähnt, die vermuten läßt, daß der Erzbischof damals die moralische

---

14 Heinrich Portmann, Bischof Graf v. Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall. Freiburg i. Br. 1946. S. 57; vgl. dazu auch Rudolf Morsey, Clemens August Kardinal von Galen. In dieser Zeitschrift 5/78, S. 429ff.

15 Nr. 976.

16 Nr. 1044.

Rechtfertigung dieses Unternehmens für problematisch gehalten hat.[17] Der Fehlschlag des Attentats wird herangezogen, um die Aussichtslosigkeit eines politischen Widerstandes darzutun. »Auch wenn sich noch so viele einzelne hätten hinmorden lassen, so wäre daraus nie eine Änderung des Regierungssystems entsprungen.« Der Kölner Erzbischof Joseph Frings, der am 2. August eine Denkschrift[18] mit dem Thema »Über die Schuld des deutschen Volkes« verfaßte, kam, ohne es näher auszuführen, zu keinem anderen Ergebnis: »Gewaltsame Revolution zu machen ist mit der katholischen Auffassung kaum vereinbar. Legale Mittel, eine andere Regierung einzuführen, gab es nicht.« Auf der gleichen Linie lagen seine Ausführungen über die Verpflichtung des Katholiken im Kriege, die er in einem Entwurf für den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe[19] weiter ausführte: »Als der Krieg eröffnet war, blieb unseren Soldaten nichts anderes übrig, als ihrem Fahneneid getreu zu kämpfen. Denn wer hätte die Möglichkeit gehabt, sich über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges ein sicheres Urteil zu bilden, da niemand Einblick in das voraufgegangene diplomatische Spiel hatte und Deutschland von aller ausländischen Berichterstattung abgeschnitten war? Der Soldat aber ist zum Gehorsam verpflichtet, solange nicht die Ungerechtigkeit der Sache, für die er kämpft, evident ist.« Es ist nicht in unseren Quellen überliefert, welche Stellung der Berliner Bischof Preysing in dieser Frage eingenommen hat, der während des Krieges mit Stauffenberg, Moltke und Letterhaus in Verbindung gewesen ist und in Fulda dafür sorgte, daß solche Passagen aus dem Entwurf von Frings nicht in das gemeinsame Hirtenschreiben des ganzen Episkopats eingingen.[20] Öffentlich widersprochen hat er solchen Thesen seiner Amtsbrüder nicht, und diese haben auch nie erwähnt, daß Preysing in dieser Frage eine andere Auffassung gehabt habe. Galt also die Wahrung der staatsbürgerlichen Loyalität dem nationalsozialistischen Regime gegenüber als unverbrüchliche Maxime, die um des Gewissens willen zu beachten war, dann konnten Bischöfe und Gläubige sich von dem Vorwurf befreit sehen, schuldhaft die gewaltsame Beseitigung des Regimes versäumt zu haben, und sie gewannen damit größere Sicherheit in der Abwehr der These von der Kollektivschuld, gegen die mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu Felde zu ziehen im Sommer 1945 eine der wichtigsten politischen Aufgaben des Episkopats geworden war. Gerade die Tatsache, daß die Bischöfe in der Vergangenheit sich und ihre Gläubigen als Staatsbürger in die Pflicht des gestürzten Systems genommen betrachtet hatten, gab ihnen Möglichkeit und Verpflichtung zugleich, das Maß der deutschen Schuld zu bedenken und deren Überschätzung zu bekämpfen. Sie haben sich nach dem Umsturz der Normen und der veröffentlichten Meinung, die der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Systems auslöste, nicht von der moralischen Position entfernt, von der aus sie in den vorangegangenen Jahren geurteilt und gehandelt hatten. Dies ist ein Indiz für die innere Sicherheit, mit der sie ihre Auffassungen vertraten und die

17 Nr. 1007 der in Anm. 2 genannten Edition. Die scharfe Ablehnung des Attentats vom 20. Juli durch Kardinal Faulhaber bei seiner Vernehmung durch die Gestapo (s. Volk, Faulhaberakten II Nr. 942) kann hier außer Betracht bleiben, da sie unter wesentlich anderen Umständen erfolgt ist als die hier zur Erörterung stehenden Äußerungen nach Kriegsende.

18 Nr. 1020.

19 Nr. 1028/I.

20 Vgl. hierzu Preysings in Anm. 1 zu Nr. 1028/I wiedergegebene Angaben.

durch die politische Veränderung nicht angefochten wurde. Erst in der Folgezeit setzte ein Umdenken ein, das zunächst die Frage des »Tyrannenmords« und der moralischen Bindung an die staatliche Obrigkeit in anderem Licht erscheinen ließ und im weiteren Verlauf dann mehr und mehr das Verhalten der Kirche im »Dritten Reich« als Problem empfand. Zu den uns bekannt gewordenen Reflexionen der deutschen Bischöfe über ihre Aufgabe und Haltung unter dem vergangenen Regime gehören auch zwei, die sich ausführlich mit dem »Schweigen« der Kirche zu den Gewalttaten des Nationalsozialismus auseinandersetzen. In seinem Hirtenbrief vom 21. September[21] wies Erzbischof Gröber gegen derartige »Anklagen« zunächst darauf hin, daß die Bischöfe über vieles, wie die Judenvernichtung, nur unvollständig und nicht mit hinreichender Zuverlässigkeit unterrichtet gewesen seien, daß sie im Rahmen des Möglichen protestiert und den Verfolgten zu helfen gesucht hätten. Dem Vorwurf, die Bischöfe hätten gleichwohl schärfer vorgehen und jedes Risiko für Freiheit und Leben auf sich nehmen müssen, begegnete er mit einem Argument, das in etwa dem entspricht, was Kardinal Bertram als Richtschnur seines Handelns betrachtete. Gröber meinte, daß die Bischöfe sich an Joh 13,7 hätten orientieren müssen: »Sie werden die Hirten schlagen, damit die Herde zerstiebe.« Nach Gröber hätte es durchaus in der Absicht des Regimes gelegen, die Bischöfe zu beseitigen; dies wäre für die Kirche in Deutschland von verheerenden Folgen gewesen. Man mag hier kritische Zweifel anmelden, ob diese Gedankengänge in der vergangenen Zeit tatsächlich die Haltung Gröbers und seiner Amtsbrüder maßgeblich bestimmt haben; denn unsere Quellen geben darauf keinen Hinweis; andererseits müssen solche Überlegungen nicht notwendig einen schriftlichen Niederschlag gefunden haben, der uns heute dazu Informationen überliefern könnte. Aber auch dann, wenn man die Argumentation Gröbers als nachträgliche Rationalisierung betrachtet, die als Reaktion auf eine Forderung entstand, der man sich früher nicht gegenüber gesehen hatte, wird deutlich, daß für ihn die Funktionsfähigkeit der Kirche, in diesem Falle des kirchlichen Leitungsamtes, so hoch veranschlagt wurde, daß ihr vor anderen kirchlichen Verpflichtungen Priorität eingeräumt wurde.

Gegenüber dem rhetorischen Schwung des Freiburger Erzbischofs, der manche in diesem Zusammenhang auftauchenden Fragen in den Hintergrund treten ließ, war die Aufzeichnung des Kölner Metropoliten vom 2. August[22] ungleich eindringlicher formuliert. Sie warf, soweit bis jetzt bekannt ist, als einzige ausdrücklich die Frage auf, was denn die zentrale Aufgabe der Kirche unter dem zusammengebrochenen Regime gewesen sei, und kam zu einer klaren Entscheidung: »Die Kirche ist nicht Kontrollinstanz für den Staat in dem Sinne, daß sie verpflichtet wäre, gegen jedes Unrecht, das die Staatslenker begehen, durch ihre Priester oder Bischöfe öffentliche Verwahrung einzulegen. Wer hätte ihr diesen Auftrag gegeben und wohin sollte das führen?« Frings hat freilich eine Verantwortung der Kirche für die Welt nicht geleugnet, aber er hat versucht, ihre Grenzen zu umreißen, als er fortfuhr: Die Kirche »muß von Rechts wegen protestieren, wenn eines ihrer eigenen Rechte angegriffen wird, z. B. wenn Kirchengut widerrechtlich enteignet wird, und sie hat es getan. Sie wird aus Liebespflicht gehalten sein, für Unschuldige einzutreten, wenn Aussicht besteht, daß sie

21 Nr. 1044.

22 Nr. 1020.

dadurch helfen kann.« Bei dieser Differenzierung in der Pflicht der Kirche zum Widerspruch gegen Unrecht konnte Frings nicht auf allseitige Zustimmung rechnen. In der nationalsozialistischen Zeit war immer wieder die Forderung an Papst und Bischöfe gerichtet worden, daß die Kirche als Hüterin des Naturrechts gegen offenkundiges Unrecht Stellung nehmen müsse. Bischof Galen hatte sich diesen Standpunkt nach langer Gewissensprüfung zu eigen gemacht und einige Amtsbrüder mitgerissen. Aber die Anerkenntnis einer kirchlichen Verpflichtung, nicht nur ihre eigenen Rechte zu verteidigen, sondern Recht und Freiheit aller Bürger, war noch nicht Allgemeingut geworden. Die von Frings formulierte Unterschiedlichkeit der kirchlichen Pflicht zum Widerspruch hat im praktischen Verhalten der Bischöfe während der letzten Kriegszeit Ausdruck gefunden, als die vielfach katholischen jüdischen »Mischlinge« bedroht waren. Während die voraufgegangenen Maßnahmen gegen die Juden von den Bischöfen ohne formellen Protest hingenommen worden waren, erhob Kardinal Bertram sofort Einspruch, denn es handelte sich um »eine Angelegenheit, die für weite Kreise der von uns [scil. den Bischöfen] pflichtmäßig zu betreuenden Gläubigen« von großer Bedeutung sei, und er erklärte sein Vorgehen ausdrücklich als bischöfliche Amtspflicht: »Wir deutschen Bischöfe können es weder vor Gott noch vor unserem Gewissen, weder vor unserem Volke noch vor der Geschichte verantworten, solche Maßnahmen über einen Teil der uns anvertrauten Gläubigen stillschweigend ergehen zu lassen.«[23] Wenn Bertram in der weiteren Verfolgung dieser Angelegenheit gegen die von staatlicher Seite kommende Ablehnung seiner Zuständigkeit für solche Fragen betonte, »daß die Kirche sich das Recht nehme, Vorstellungen zu erheben, wenn Naturrecht und göttliches Recht unbeachtet bleiben oder wenn die Gesetze der Menschlichkeit verletzt würden«,[24] so sah er doch in diesen Fällen keine Pflicht zum Protest ohne jede Ausnahme, die er offenbar in der Fürsorge für die den Bischöfen anvertrauten Gläubigen als gegeben ansah. Frings war also nicht allein, wenn er den Gedanken einer generellen Verpflichtung der Kirche, gegen offenbares Unrecht zu protestieren, ablehnte. Für ihn lag die Aufgabe der Kirche nicht im Protest, in der Beurteilung des Faktischen, sondern in der Lehre der Norm: »Eigentliche und ursprüngliche Aufgabe der Kirche, die ihr Christus selbst übertragen hat, ist die mutvolle Verkündigung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Hätte die Kirche die Predigt derjenigen Wahrheiten, die dem Nationalsozialismus unbequem waren, hintangestellt, so müßte man sagen, sie hat versagt. In Wirklichkeit hat sie das Gegenteil getan.«[25] Nach diesem Verständnis dürfte etwa der Dekalog-Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 19. August 1943, der wegen der Haltung Bertrams nur in einigen Teilen Deutschlands verlesen werden konnte, von seinen Verfassern als eine der Zeit wie der Aufgabe der Kirche gleichermaßen angemessene Äußerung und nicht als eine aus taktischen Rücksichten in verhüllende Formen gekleideter Protest verstanden worden sein. Für die Auffassung, die Frings formulierte, gab es kein »Schweigen« der Kirche. Sie hatte gesprochen, wo es nach ihrem Verständnis geboten gewesen war.

---

23 Nr. 908 der in Anm. 2 genannten Edition.

24 Ebd. Nr. 935.

25 Nr. 1020.

Von solchen Kriterien ausgehend, konnten die Bischöfe in ihren Reflexionen nach Kriegsende nicht zu dem Ergebnis gelangen, versagt zu haben. Sie waren vielmehr der Überzeugung, wie es einige Zeit später der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem bekannten Stuttgarter »Schuldbekenntnis« für sich in Anspruch nahm, »lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft« zu haben, »der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat«.[26] Aber wenn auch in den Erklärungen der Bischöfe dieses Selbstbewußtsein nicht wie in der Stuttgarter Verlautbarung ergänzt und ausgewogen wird durch das Bekenntnis, »nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt« zu haben, so war für die katholischen Kirchenführer doch die Vergangenheit keineswegs ohne Frage geblieben. Erzbischof Gröber, der so wortreich alle Anwürfe zu widerlegen bemüht war, gestand doch ohne nähere Begründung ein, daß »auch uns, wenigstens vor Gott, manche Schuld« treffe, und Erzbischof Frings schrieb in seinem ersten Hirtenbrief nach Kriegsende: »Auch wir wollen unser Gewissen erforschen, ob wir in allem Gott die Ehre gegeben haben und nach seinen Geboten wandeln.«[27] Es dürfte für die geistige Situation des Jahres 1945 aufschlußreich sein, daß Frings und Gröber sowenig wie die Stuttgarter Erklärung der Evangelischen Kirche dazu gelangten, den Punkt zweifelsfrei zu machen, wo sie sich Schuld und Versagen zumaßen, daß nicht präzis beschrieben wird, was an Gesolltem verfehlt wurde, daß nicht Tun oder Unterlassen von konkreten Handlungen beklagt wurden, sondern allein menschliche Unzulänglichkeit, und dies in so allgemeiner Form, wie sie christlicher Bußfertigkeit zu jeder Zeit wohl ansteht. Was die öffentlichen Erklärungen der katholischen Bischöfe, ihre Denkschriften und Eingaben an die Militärregierungen von der bekannten (und in einem ganz anderen Zusammenhang entstandenen) Stuttgarter Schulderklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland unterscheidet, ist vor allem ihr Kontext. Die Erklärungen der Bischöfe stehen unverkennbar und vielfach ausdrücklich in der Zielsetzung, die Kollektivschuldthese als moralische Begründung für die dem deutschen Volk auferlegten Belastungen zu erschüttern und Schuldvorwürfe auf ein gerechtes Maß zu reduzieren. Dies mag ein Grund dafür gewesen sein, eine generelle Selbstanklage zu vermeiden. Daß sie in ihrer individualisierenden Betrachtung von Schuld und Bewährung der deutschen Katholiken sich nicht zu selbstgerechter Minimalisierung des Anteils ihrer Gläubigen am Unrecht des vergangenen Systems verleiten ließen, macht die Veränderung deutlich, die der Entwurf des Kölner Erzbischofs Frings für den gemeinsamen Hirtenbrief der Fuldaer Konferenz[28] erfuhr.

---

26 Text der Erklärung jetzt in kritischer Edition bei Greschat S. 102. Konrad Repgen, Kardinal Frings im Rückblick. In: Historisches Jahrbuch 100 (1980), S. 286-317, hat S. 308ff. eine vergleichende Analyse des Stuttgarter »Schuldbekenntnisses« und des Fuldaer Hirtenbriefes vom 23. August 1945 geliefert, die u.a. darauf abhebt, daß die Stuttgarter Formel im Bereich des Religiösen bleibt (und darum die Kirchenführer miteinschließen mußte), während die Fuldaer Erklärung von »Verbrechen« sprach (und darum nicht auf die Bischöfe ausgedehnt werden konnte). Hier auch die zum Verständnis unerläßliche Verdeutlichung von Entstehungsbedingungen und Funktion der Stuttgarter Erklärung im Rahmen der Ökumene, während die Haltung des Papstes Pius XII. und des katholischen Weltepiskopates für eine entsprechende Erklärung der deutschen Bischöfe weder Anlaß noch Grund gab.

27 Nr. 983. 28 Nr. 1028/I.

Darin war in Weiterführung der von Frings in seiner Denkschrift vom 2. August entwickelten Gedankengänge die Kollektivschuldthese detailliert abgelehnt worden. Dieser Teil ist ausgewechselt worden durch einen Text, den Bischof Preysing in Fulda nach Kenntnisnahme des Entwurfs konzipierte.[29] Er sprach dem katholischen Volk und dem Klerus in herzlichen Worten den Dank der Bischöfe für ihre Treue aus, um dann mit um so größerem Gewicht die Klage anzustimmen: »Furchtbares ist in Deutschland schon vor dem Kriege und durch Deutsche während des Krieges in den besetzten Ländern geschehen. Wir wissen und beklagen es zutiefst: viele, viele Deutsche haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele, viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub, viele sind Verbrecher geworden.« Die Bischöfe, so hat man später kritisch angemerkt, haben sich nicht selbst in die Reihe der mit Schuldvorwürfen Belasteten eingereiht. Sie warfen allerdings in ihrem Hirtenbrief niemandem politischen Irrtum oder falsche Situationsanalyse vor, sondern ausschließlich moralisches Versagen, das in seinem Unwert am Tage lag und keiner tiefschürfenden Überlegung bedurfte, um als solches erkannt zu werden. Hier konnten die Bischöfe zu Recht in Anspruch nehmen, nicht betroffen zu sein. Erst neuartige, durch die Erfahrung des nationalsozialistischen Systems ausgelöste theologische Reflexion machte die Haltung der Oberhirten zum Problem, das vor allem von den Späteren empfunden wird.

Erzbischof Frings scheint erkannt zu haben, daß mit der bis heute nicht abgeschlossenen Diskussion über die politische Aufgabe der Bischöfe Grundprobleme des Verhältnisses von Kirche und Welt aufgeworfen wurden, als er die Frage nach der Kompetenz der Kirche zu genereller moralischer Qualifizierung faktischer Staatstätigkeit stellte. Die von Frings damals abgelehnte Hoheit der Kirche zur generellen Kontrolle staatlicher Akte weist jedenfalls in der Konsequenz auf Theokratie, die Erhebung von Papst und Bischöfen zu Richtern über die Welt und die Laien. Der heute wieder um sich greifende Integralismus scheint diese Gefahr nicht zu fürchten, obwohl doch eine Begrenzung der kirchlichen Zuständigkeit in der Beurteilung weltlichen Handelns überhaupt erst die Möglichkeit selbstverantwortlicher Laientätigkeit in der Welt eröffnet. Ernst-Wolfgang Böckenförde, der im Jahre 1961 die innerkatholische Debatte um die Rolle der Bischöfe im »Dritten Reich« mit einem aufsehenerregenden Artikel im »Hochland« eröffnete, hat es damals für angezeigt gehalten, »die Frage nach der Zuständigkeit der Hierarchie in politischen Dingen [...] neu zu überdenken«.[30] Während Böckenförde offensichtlich an eine restriktive Interpretation des kirchlichen Wächteramtes in der Politik dachte, scheint in der Gegenwart eine Neigung vorhanden, das Gegenteil zu betonen. Das Unbehagen, das wir angesichts des partiellen »Schweigens« der Kirche oft unreflektiert empfinden, sollte uns nicht vergessen machen, daß ein kirchlicher Einspruch »gegen jedes Unrecht, das die Staatslenker begehen«, das Prinzip eines kirchlichen Leitungsanspruchs impliziert, der keine immanenten Grenzen mehr kennt und praktisch undurchführbar ist.

---

29 Nr. 1028/II.

30 Ernst Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. In: »Hochland« 53 (1960/61), S. 239.

Dies anzuerkennen, bedeutet jedoch noch nicht, die Praxis der Bischöfe als die dem nationalsozialistischen Regime wie jedem totalitären System gegenüber einzig angemessene Verhaltensweise zu erklären. Denn es fehlt bis jetzt noch an jeder theologisch schlüssigen und überzeugenden Darlegung, was unter solchen Bedingungen die vorrangige Pflicht der Kirche ist, der sie gegebenenfalls anderes unterzuordnen hat. Es kann auch als historisch gesicherter Befund gelten, daß den Bischöfen die kategoriale Bewältigung des nationalsozialistischen Totalitarismus noch nicht gelungen war, von der aus sich vielleicht ihre Aufgabe anders hätte bestimmen lassen können. Innerhalb des Erfahrungsbereichs der westlichen Welt hatte das nationalsozialistische Regime alle überkommenen Kriterien gesprengt, darum blieben die Reaktionen seiner Gegner regelmäßig unzureichend. Man mag darüber streiten, ob die Bischöfe aus ihrer zunehmenden Erkenntnis von der Eigenart des Regimes die Konsequenz hätten ziehen müssen, es als »Unstaat« zu betrachten, dem keinerlei Gehorsam mehr geschuldet sei. Eines der Flugblätter der »Weißen Rose« hat solche Anschauungen vertreten.[31] Aber solche Schlußfolgerungen drängten sich den Zeitgenossen offensichtlich nicht auf. Der Dichter Reinhold Schneider, aus dessen kleinen Schriften damals Unzählige Trost und Orientierung schöpften, hat offensichtlich ganz anders von der Pflicht des Christen gedacht, der im Gehorsam eines schuldig gewordenen Herrn steht. In seiner 1941 in Colmar im Elsaß erschienenen Novelle »Die letzte Reise des Kurfürsten Maximilian« behandelte er die Pflicht zum Gehorsam gegenüber einer unrecht handelnden Obrigkeit, und er ließ seinen frommen Kurfürsten Maximilian dem General van Werth, der ihn verlassen hatte, weil er nicht mit seinem Herrn vom

---

31 Der Text des Flugblattes »Salus publica suprema lex« jetzt bei Christian Petry, Studenten aufs Schaffot. Die Weiße Rose und ihr Scheitern. München 1968, S. 159-161. Hier wurde der damalige deutsche Staat als »die Diktatur des Bösen« bezeichnet, die zu beseitigen »sittliche Pflicht« sei. Konsequent wurde das bestehende politische System Deutschlands ein »Unstaat« genannt, der zum Instrument des Terrors wie der »Zerstörung aller sittlichen und religiösen Werte« geworden sei. Irgendeine Funktion zur Wahrung des Gemeinwohls, die eine Pflicht zum Gehorsam begründen könnte, wurde dem deutschen Staat nicht mehr zuerkannt.
Außerhalb Deutschlands hat bereits sehr viel früher die unter der Leitung des emigrierten P. Friedrich Muckermann SJ stehende Zeitung »Der Deutsche Weg« (Oldenzaal/Niederlande) die moralische Bindung des Christen an den von den Nationalsozialisten beherrschten Staat in Deutschland verneint. In einem Artikel vom 1. März 1936 unter der Überschrift »Der Katholik und die Revolution« wurde dargestellt, daß das generelle Revolutionsverbot der Moraltheologie nur »einer rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber« gelte. Im anderen Falle hätten die Katholiken »sogar die Pflicht, alles Erdenkliche zu tun, um wieder eine geordnete Staatsgewalt zu schaffen. Ob das mit Waffen geschehen muß, ob ohne Waffen, das ist in solchen Augenblicken eine rein politische Frage. Es haben also dann die Politiker das Wort. Die katholische Moral sagt nur, daß sie gelöst werden muß im Hinblick auf das Gesamtwohl und daß dabei keine verbrecherischen Mittel angewandt werden dürfen.« Diese Auffassung entspricht in etwa der Lehre, die Papst Pius XI. in seiner Enzyklika »Firmissimam constantiam« vom 28. März 1937 (s. unten) verkündet hat. Problematisch blieb dabei die Frage, welche Mittel als verbrecherische in keinem Falle zur Disposition standen. Der »Deutsche Weg« hat damals auch noch offen gelassen, ob Deutschland unter Hitler »auf dem Boden des Rechtes« stehe. Die Antwort folgte erst später. Nr. 1 vom 7. Januar 1937 vertrat die Ansicht, »daß die gegenwärtige Staatsform, ganz abgesehen von der Frage, auf welch zweifelhaftem Wege sie entstanden ist, wesenhaft im Gegensatz zu den unantastbaren Grundgesetzen des Naturrechtes steht«. Nach dem Grundsatz, »daß man in keiner Weise ein System unterstützen darf, das in sich schlecht ist«, lehnte der »Deutsche Weg« nach Kriegsausbruch folgerichtig den Militärdienst ab. (Nr. 46 vom 12. November 1939.)

Kaiser hatte abfallen wollen, sagen: »Du hättest keinen Teil gehabt an meiner Schuld, wenn du mir, dem Schuldigen, treu geblieben wärst; es wird ein jeder an der Treue gemessen, die er in seinem Kreise Gott und seinem Herrn hält.«[32] Der Kurfürst Maximilian war nicht mit Hitler zu vergleichen, und der General van Werth nicht mit Stauffenberg, aber der Leser, der sich in den Jahren des Krieges fragte, ob Pflicht und Treue ihn an das Regime Hitlers noch bänden, mußte daraus wohl eher den Hinweis entnehmen, im Rahmen seiner überkommenen Pflichten zu bleiben, als diese aufzukündigen und dem Unheil nach eigener Einsicht zu wehren.

Auf eben dieser Linie lag, was die Bischöfe mehr oder weniger ausdrücklich ihre Gläubigen in der Zeit des Nationalsozialismus zu tun geheißen hatten. Von dieser Position her war es nach Kriegsende möglich, Kollektivschuld zu leugnen und individuelle Untaten anzuklagen, von dort aus ergab sich auch die Sicherheit der Bischöfe, sich nicht zu denen rechnen zu müssen, denen Schuld vorzuwerfen war. Gemessen an den vorherrschenden Kriterien ihrer Zeit war diese Position der Bischöfe unanfechtbar; sie wurde problematisch durch den historischen Wandel des Bewußtseins, das andere Maßstäbe formulierte.

Dieser innerkirchliche Bewußtseinswandel ist bereits während der nationalsozialistischen Zeit auch durch einen Akt päpstlicher Lehrverkündigung signalisiert worden, der sich allerdings nicht auf die Situation in Deutschland bezog und infolgedessen hierzulande anscheinend kaum zur Kenntnis genommen worden ist. Papst Pius XI. hat in seiner Enzyklika »Firmissimam constantiam« vom 28. März 1937[33] über die Lage der katholischen Kirche in Mexiko eine Reihe von Grundsätzen über die Pflicht der Bischöfe gegenüber dem politischen Gemeinwesen und über das Recht der Bürger zur Wahrung ihrer natürlichen Freiheiten gegenüber einer tyrannischen Obrigkeit formuliert, die mindestens virtuell über den Horizont hinauswiesen, in dem die deutschen Bischöfe ihre Orientierung suchten. In diesem Schreiben wurde u. a. ausgeführt, daß die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen die Möglichkeit besitzen müsse, sich in der Gesellschaft frei zu bewegen; aus diesem Grunde könnten es die katholischen Bürger nicht hinnehmen, daß die menschlichen Grundrechte angetastet würden; die Kirche verurteile zwar alle ungerechte Rebellion und Gewalt gegen die bestehende Autorität, aber wenn die Autorität selbst Gerechtigkeit und Wahrheit so sehr verletze, daß sie damit die Grundlagen der Ordnung zerstöre, »dann sei nicht einzusehen, wie man die Bürger tadeln könne, die sich zusammentun, um sich mit erlaubten und geeigneten Mitteln zu schützen und das Vaterland vor denen zu bewahren, welche ihre Herrschaft dazu mißbrauchen, das Gemeinwesen zu vernichten«.[34] Damit war das

32 Reinhold Schneider, Nach dem Großen Kriege. Colmar i. E. 1941, S. 48.

33 Acta Apostolicae Sedis 19 (1937) S. 189-199.

34 Die hier frei wiedergegebene Stelle lautet im Original: »... pariterque Ecclesiae, tamquam hominum societati, opus omnino esse, ad vitae usuram atque incrementum, iusta agendi libertate, ipsosque fideles iure gaudere in societate civili vivendi ad rationis conscientiaeque praescripta. Consequens ergo est, ut, quum nativae libertates ordinis religiosi civilisque impugnentur, cives catholici id perferre patique non possint. Attamen horum quoque iurium libertatumque vindicatio, pro diversis rerum adiunctis, magis vel minus opportuna, magis vel minus vehemens esse potest. Vos autem ipsi, Venerabiles Fratres, pluries fideles vestros docuistis, Ecclesiam, etiam cum gravi suo incommodo, pacis atque ordinis fautricem esse, omnemque iniustam rebellionem vel violentiam contra constitutas potestates condemnare.

allgemeine Revolutionsverbot, von dem die deutschen Bischöfe ausgingen, durchbrochen. Wenn auch die jetzt als Möglichkeit entstandene *rebellio iusta* vom Papst sogleich einschränkenden Regeln unterworfen wurde, zu denen nicht zuletzt das Verbot innerlich schlechter Mittel gehörte, war damit der Diskussion über das, was Recht und Pflicht des katholischen Bürgers im nationalsozialistischen Deutschland sein könne, ein weiteres Feld eröffnet, als die Bischöfe annahmen, die sich im Jahre 1945 zu solchen Problemen äußerten. Daß die Bischöfe den Ertrag dieser Enzyklika nicht in ihre Reflexionen über das Verhalten von Kirche und Gläubigen in der NS-Zeit einbrachten, nimmt diesen einiges von ihrer Überzeugungskraft. Sie bedeuteten angesichts dieser päpstlichen Lehre, aber auch angesichts der in der Folgezeit noch wachsenden Kenntnis von den Ungeheuerlichkeiten des untergegangenen Regimes nicht das letzte Wort. Es blieben Fragen möglich, aus deren Diskussion allmählich eine neue Sicht von der moralischen Herausforderung entstand, die das nationalsozialistische System für alle Zeitgenossen bedeutet hatte. Diese Herausforderung heute schärfer als früher zu erfassen, bedeutet freilich noch nicht, auf sie sachlich angemessen reagieren zu können.

Paul

Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen)*

Von Franz Greiner

Eine katholische Jugend[1]

Am 1. und 2. Februar 1942 wurde Pauls Einheit in Mitrovica (Kroatien) verladen. Die Mannschaften hausten während der Fahrt mit Pferden zusammen. Drei Mann, sechs Pferde. In der Mitte des Waggons eine Feuerstelle, die nachts gelöscht sein mußte. Offiziere und Unteroffiziere fuhren Holzklasse. Die Fahrt ging von der serbisch-kroatischen Grenze durch Ungarn, die Tschechoslowakei, Schlesien bis nach Ostpreußen, dann durch Litauen (Kowno), Wilna, Molodečno, Minsk, Orscha, Smolensk, Wjasma, Gschatzk. Sie dauerte 28 Tage. Die Dauer erklärt sich durch die Notwendigkeit, zweimal täglich ca. 100 Pferde zu tränken.

Als die Stabseinheit die Saveregion verließ, schien der Winter gebrochen. Wohl war überall noch Schnee, aber der Vorfrühling lag in der Luft. Das blieb so bis Minsk, Orscha. Als Paul auf dem Bahnhof von Smolensk Wasser zum Tränken der Pferde

---

Ceterum apud vos affirmatum quoque est, si quando potestates ipsae iustitiam ac veritatem manifeste impugnent, ita ut vel fundamenta auctoritatis evertant, non videri, cur improbari debeant cives illi, qui in unum coalescant ad tuendos semet ipsos nationemque servandam, licita atque idonea auxilia adhibentes contra eos, qui imperio abutantur ad rem publicam labefactandam.« Ebd. S. 196.

* Mit Rücksicht auf den Datenschutz wurden Eigennamen in den Territorien westlich und östlich der deutsch-deutschen Grenze zum Teil geändert.

1 Vgl. die Berichte in dieser Zeitschrift 2/85, S. 162ff. und 4/85, S. 358ff.

holte, liefen ihm auf dem Bahnsteig Soldaten mit offenen Jacken entgegen und riefen: Frühling, Frühling. Das Thermometer zeigte minus acht Grad.

Am 1. März wurden die Einheiten des Regiments in Gschatzk, 150 km vor Moskau, an der Rollbahn Smolensk-Moskau gelegen, entladen. Um Mitternacht, als Paul anspannte, wurde ihm mitgeteilt: Temperatur minus vierzig Grad. Die Truppe besaß zu diesem Zeitpunkt keine zusätzliche Winterbekleidung, nur baumwollene Kopfschützer. Wer in dieser Nacht ohne Ohrenschutz den Waggon verließ, mußte sofort ins Lazarett. Da es windstill war, spürten die Soldaten die Kälte wenig. Pauls Stabsbatterie legte am 1. März von zwei Uhr morgens bis elf Uhr vormittags die Strecke Gschatzk bis Samuljowo (38 km) ohne besondere Vorkommnisse zurück.

Weitere 25 km hinter Samuljowo, im Raume Prochori, wurden die Einheiten von Pauls Regiment zunächst provisorisch untergebracht. Vierzehn Tage nach Ankunft der Einheiten waren von den 1200 Pferden des Regiments mehr als 900 verendet. Zu diesem Zeitpunkt gewiß nicht eine Folge unzulänglicher Ernährung, noch besaßen die Einheiten ja Hafer und Ballenheu vom Transport. Der Hauptgrund für das Pferdesterben war die Unkenntnis deutscher Dienststellen von der eingeschränkten Leistungsfähigkeit der Tiere bei extremen Temperaturen.[2]

Pauls Einheit lag im Bereich der Heeresgruppe Mitte (Bock, v. Kluge) und gehörte zum rechten Flügel der 9. Armee (Model). Die deutschen Verbände waren seit Mitte Dezember mehr als 100 km vor Moskau zurückgedrängt worden. Es waren die gleichen Truppen, die den beispiellosen Vormarsch – als Infanteristen fast immer zu Fuß – im Sommer und Herbst von der polnischen Grenze durch Weißrußland über die Orschahöhen bis vor Moskau (mehr als 1000 km) hinter sich gebracht hatten. Sie waren jetzt erschöpft und warteten auf Ablösung.

Als Paul diese Soldaten vor den Holzhäusern Prochoris in der Sonne sitzen sah, hatte er den Eindruck, leblose Leiber, auf Stühlen und Hockern sitzend – noch lag ja überall Schnee – zu sehen. Das stimmte natürlich nicht. Doch gaben die Männer, rief man oder sprach man sie an, keinerlei Lebenszeichen von sich. Leere Blicke, offen, auf einen imaginären Punkt in der Ferne gerichtet. Surrealistische Gestalten in einer wüsten Dali-Landschaft. Paul kannte damals noch nicht die Gründe für ihre körperlich-geistige Erschöpfung. Ihn und seine Kameraden wunderte nur das Ausmaß an Apathie, die alle Dienstgrade dieser Einheiten befallen hatte. Man hätte ihnen Fahrzeuge, Geschütze und Feldküchen wegnehmen können – sie hätten sich nicht gerührt. Dem Zustand dieser Truppe entsprach die Landschaft. Totenstille. Schneefelder, hinter denen sich schwarze Wälder erhoben. Nicht ein Schuß in der Landschaft. Stille auch weiter vorn (bei Bolschoje Prichabi). Kein Zweifel: Auch der Gegner auf der anderen Seite des 800 Meter breiten Niemandslandes war total erschöpft. Von einer Hauptkampflinie konnte nicht gesprochen werden. Bescheidene flache Gräben für die Beobachter auf beiden Seiten – das war alles.

Paul hatte den Weg zwischen Abteilungsgefechtsstand und vorderster Linie zweimal in der Woche zurückzulegen. Es gab Schwierigkeiten mit den Nachrichtenverbindun-

---

2 Albert Seaton, Der russisch-deutsche Krieg 1941-1945. Frankfurt 1973, hat mehrmals darauf hingewiesen, daß die unzulängliche Vorbereitung des Ostfeldzuges und die Unwissenheit deutscher Führungsstellen über Land und Leute der UdSSR mit einer der Gründe für die schwere deutsche Niederlage vor Moskau gewesen seien.

gen. Die Kabel isolierten nicht ausreichend. Die Batterien der Funkgeräte funktionierten nicht wegen der Kälte. Die vier Kilometer nach vorn zu gehen, war für Paul angenehmer, als auf der Straße Schnee zu schaufeln. Eine notwendige und zugleich sinnlose Arbeit. Immer wenn die Männer des Räumdienstes (von 8.00 bis 17.00 Uhr ohne jede Verpflegung) ein paar Meter der Straße von der Schneedecke befreit hatten, blies ein ständig aus gleicher Richtung kommender Wind hinter ihnen die Straße wieder zu.

Zunächst waren die Einheiten in den Holzhäusern des Dorfes untergebracht. Doch bald setzte man die Häuser in die Waldungen, die die Dörfer umgaben. Diese Waldhäuser wurden, nachdem sie standen, fast nicht benutzt, weil spätestens seit Mitte März mit dem Bunkerbau (in den Wäldern) begonnen wurde. Wochenlang schlugen Pauls Kameraden in brusttiefem Schnee Fichten und Kiefern für Bunkerwände und -decken (eine Decke hatte bis zu vier Lagen von Baumstämmen übereinander). Ostern noch minus acht Grad in der Frühe. Nach wie vor nichts vom Kriege hörbar, großer Friede, der Friede eines Kirchhofs oder der Friede totaler beiderseitiger Erschöpfung. Dieser Zustand war unwirklich, aber erträglich.

Was die Männer belastete, war vor allem das Bewußtsein, von der Heimat abgeschnitten zu sein. Es gab über Wochen keine Feldpost, die Lebensmittelrationen beschränkten sich auf eine dünne Wassersuppe (täglich 17.00 Uhr Ausgabe) und 400 g Brot pro Tag. Manchmal gab es dazu eine Dose gefrorenes Büchsenfleisch und eine zähe rote Marmelade.

Der eigentliche Feind Pauls und seiner Kameraden war zwischen Mitte März und Mitte Mai der Hunger. Es gab kein anderes Thema als Essen, rauschhafte Beschreibungen von Mahlzeiten, die jeder vorgab, einmal mitgemacht zu haben, bis einer der Männer wütend wurde und fürchterlich auf diesen Krieg zu fluchen begann. Alle fluchten dann mit, und kein Parteispitzel war da, der sie verpfiffen hätte. Erst mit Beginn der Schlammperiode verbesserte sich die Nachschublage. Post kam wieder regelmäßig, aber die Männer um Paul zogen die frischen jungen Brennesseln der Wälder und die Schenkel der Frösche der sterilen Konservenverpflegung vor.

Das war dann schon nach der Zeit der Schlammperiode. Diese setzte im mittleren Abschnitt der Front Ende April ein und dauerte vierzehn Tage. Während dieser Zeit verwandelten sich alle Wege und Straßen, hatten sie nur leichtes Gefälle, in reißende Bäche und Flüsse. Das plane Gelände ein einziger Sumpf, da, wo fetter Boden, Morast. Nach vierzehn Tagen war alles vorbei: der Frühling war über Nacht gekommen. Man glaubte das Gras wachsen zu sehen. Nachts, wenn Paul vor Bolschoje Prichabi lag, konnte er bis drei Uhr morgens Zeitung lesen, so stark war das Nordlicht. Doch auch bei trockenen Böden fielen die Mücken über die Männer her, machten Arbeiten und Schlafen schwer. Pauls Kameraden beschmierten sich die Gesichter mit Birkenharz, schnitten sich die Haare ab, verrieben Birkenwasser in die Kopfhaut – alles im Kampf gegen die Mücken. Beim täglichen Lausen in der Sonne waren sie der Meinung, wenn schon Ungeziefer, dann lieber Läuse als Wanzen. Im übrigen waren Pauls Kameraden, die Gespannfahrer, Nachfolger der Hunsrücker, immer auf frische Nahrung erpicht. Einige von ihnen waren ständig unterwegs, um »Frisches« zu sammeln. Von der Wehrmachtsverpflegung nahmen sie nur Brot und Fett. Auch im Umgang mit Wasser waren sie sehr penibel. Nicht einmal zum Säubern von Gerät benutzten sie Tümpelwasser. Brunnenwasser und in den Wochen zuvor Schnee

wurden vor Gebrauch immer abgekocht. (Keiner von ihnen konnte zu diesem Zeitpunkt wissen, daß die Ausfälle der Wehrmacht vor Moskau in diesem Winter 900 000 Männer betragen hatten, und daß davon fast 600 000 auf Erfrierungen und Typhuserkrankung fielen.)

Pauls Einheit hat in den Monaten März, April, Mai nicht viel vom Krieg gemerkt. Paul bekam wieder Sonderfunktionen; er wurde für drei Monate Hilfskrankenträger und Hilfshufbeschlagschmied. Warum man ihn zu diesen Diensten berief, wurde ihm nicht erklärt.

Erst im Sommer kam es vor Rschew zu Angriffen des Gegners, die aber Pauls Einheiten nicht in Schwierigkeiten brachten. Die Front wurde begradigt, Prochori blieb Zentrum der Abteilung; hier hielt sich auch Paul auf seinen beiden Arbeitsplätzen auf; einmal in der Woche mußte er Essen in die Hauptkampflinie fahren.

Ende November erhielt Paul zum erstenmal großen Urlaub: vier Wochen Leipzig. Diese Leipziger Tage fielen zeitlich zusammen mit den schweren Kämpfen um Stalingrad. Daß im Süden der Ostfront nicht alles so lief, wie die Führung sich das wünschte, war Paul und seinen Freunden klar. Nicht hingegen war für sie bis Weihnachten sicher, daß die 6. Armee verloren war. Trüb und schwerlastend empfand Paul diese Wochen, wenn ihn auch das Kriegsgeschehen an den Fronten nicht sonderlich erregte. Bezeichnend dafür sind drei Vorkommnisse in dieser Zeit. Das erste ist dasjenige, das am wenigsten vermittelbar ist. Der Urlauberzug von Gschatzk nach Leipzig fuhr über Minsk, Molodečno nach der Grenz- und Entlausungsstation Wirballen. (Die Fronturlauber konnten seit dem Sommer 1942 nicht mehr den kürzeren Weg Minsk-Brest fahren wegen der Partisanen.) In Molodečno war ein längerer Halt. (Die Dauer der Fahrtunterbrechung wurde den Soldaten mitgeteilt.) Paul verließ den Zug und ging ins Restaurant. Es war ein warmer, hellerleuchteter Saal. An langen Tischen saßen die Soldaten und aßen Suppe oder tranken Kaffee. Zwischen den Bänken eilten junge Frauen in weißen Kitteln oder Kleidern hin und her, reichten Speisen und Getränke an, sprachen und scherzten mit den Soldaten. Keine Überschwenglichkeiten, keine falschen Gesten, eine entspannte, heitere Atmosphäre, so wie ein Träumer den Frieden träumt. Wodurch bekam das Bild seine unvergeßliche Wirkung auf Paul? – Das war die Erscheinung der jungen hochgewachsenen Frauen. Paul, der seit 23 Monaten nicht mehr in der Heimat gewesen war und seit zehn Monaten kein weibliches Wesen mehr zu Gesicht bekommen hatte, blieb lange von dem Bild der dienenden Frauen von Molodečno verzaubert. – Das zweite Vorkommnis dieses Urlaubs ist verständlicher. Paul erzählte zu Hause, wie Landser damals von der Front und dem Leben an der Front erzählten. Als er auf das Lausen und Entlausen zu sprechen kam, fragte seine Mutter, weshalb er denn den weiten Umweg über Litauen/Wirballen gefahren sei. Paul sagte der Partisanen wegen. Sie fragte weiter: Wie schützt ihr euch vor ihnen? Er: An der Front, wo er sei, gebe es keine Partisanen. Er hatte den Eindruck, daß die Antwort seine Mutter nicht befriedigte. – Das dritte Vorkommnis ist das banalste, verständlichste, typischste, weil ganz im Rahmen dieses Krieges bleibend. – Stationen der Rückfahrt von Leipzig zur Front. Am 24. 12. bis 20.00 Uhr mußte Paul wieder an der Grenze in Wirballen sein. Er erhielt ein Päckchen – es war ja Heiligabend. Aber die Stimmung unter den zur Front fahrenden Landsern war trostlos. Dann fuhren sie noch in der Nacht weiter und blieben tags darauf in einer Schlucht stehen, das heißt, der Zug wurde in die

Schlucht rangiert. Bald darauf begann es zu rumpeln, die Einschläge von Bomben: Fliegerangriff. Die Landser suchten Schutz unter den Bänken des Waggons, aber das war nicht nötig; der Angriff der russischen Flieger galt dem Bahnhof Wjasma, speziell den beiden riesigen Landserschlafhäusern (Soldatenheimen) direkt im Bahnhofsgelände. Hier hielten sich immer mehrere tausend Urlauber auf und warteten auf ihre Züge. Als Paul Stunden später zu Fuß durch das verwüstete Gleisfeld ging, stellte er fest: die beiden Heime waren total zertrümmert.

Am 1. 1. 43 wurde Paul zum Gefreiten befördert. Die Stimmung in seiner Einheit war zu diesem Zeitpunkt nicht gut. Die Kameraden verfolgten aufmerksam, fast angestrengt die Nachrichten über die Entwicklung in Stalingrad. Der Krieg »vor ihrer Haustür« interessierte sie nicht. Eine ähnliche Einstellung hatten auch die Offiziere. Paul stellte das fest, wenn er Nachtdienst auf dem Abteilungsgefechtsstand hatte; dort mußte immer wenigstens ein Offizier sein. Paul sammelte bis 1.00 Uhr morgens die Feindbeobachtungen der drei Batterien der Abteilung und gab sie dem Regiment telefonisch weiter.

Daß über das Ende der 6. Armee in Stalingrad hinaus noch sehr viel mehr sich an den Fronten der Heeresgruppe Süd ereignet hatte – schwere Einbrüche der Russen bis zum Donjez und vor Charkow –, merkten Paul und seine Kameraden erst Anfang März, als die weit nach Osten vorspringende Mittelfront über 200 km zurückgenommen wurde. Der Wintermarsch des Regiments blieb frei von Feindbelästigung, die Truppe marschierte tagsüber mit ihren Panjegespannen, nachts schlief man in Iglus (Schneehütten). (Alle zwei Stunden wurde geweckt, die Männer mußten sich die Füße warmtreten.) Paul wurde nach Abschluß der sog. Büffelbewegung als Rechner und WuG (Waffen- und Geräteunteroffizier) zu einer neu zusammengestellten Batterie abkommandiert. Ihr Standort war 20 km südöstlich von Jelnja vor Spas-Demensk direkt an der Ugra. Hier standen die vier Skoda-Kanonen Kaliber 7,5 cm in der Wiese am Fluß bis Anfang Oktober. Diese Monate waren Pauls schönste Zeit in Rußland. Sein Chef, Karl Hübsch, damals Oberleutnant, kannte Paul seit den Handballspielen um den Divisionspokal im Pariser Prinzenpark. Karl Hübsch war einer der besten Rugby-Spieler, die Deutschland je besessen hat. Er stammte aus Handschuhsheim bei Heidelberg und spielte für Deutschland zweiundvierzigmal international. Er ließ Paul freie Hand in der Batterie, machte ihn praktisch zum Batterieoffizier, wenn er vorn auf dem Gefechtsstand war. Die Batterie schoß wenig in dieser Stellung, es war wie im Frieden. Die Männer vertrieben sich die Zeit mit Doppelkopf und Skat. Paul hat die Wiesen der Ugra nur sonnenüberflutet in Erinnerung.

Aber wie in der früheren Stellung in Prochori: auch hier war die Landschaft menschenleer. Und das hatte Folgen für Paul. Er bekam Mitte Mai von seiner Mutter ein größeres Paket. Es enthielt zwei Puppen, große Puppen, über dreißig Zentimeter lang. Sie waren aus Stoff und hatten Arme, Beine und einen etwas zu großen, aber schön bemalten Kopf. Es waren handgemachte Puppen, man sah das sofort. Im Brief stand, Paul solle die Puppen kleinen Mädchen im Dorf schenken. Er erhalte bald weitere Sendungen. Paul wußte nicht so recht, was seiner Mutter antworten. Er sprach beim Abendessen mit Karl Hübsch darüber; der Chef machte ihn darauf aufmerksam, daß keine fünf Kilometer hinter der Feuerstellung der Batterie ein Lager mit russischen Frauen sei, die eine zweite Auffanglinie aushöben, die kämen als Abnehmer der Puppen in Frage. Paul fuhr mit dem Fahrrad an einem der nächsten Tage

direkt an die Schanzplätze der Frauen und gab den ersten beiden, die er sah, die Puppen.

Keine vierzehn Tage später erhielt die Batterie den Befehl, ab sofort für zwei Nachmittage der Woche einen Wachsoldaten für das weibliche Schanzkommando Ugra abzustellen. Der Chef in Begleitung vom Hauptwachtmeister fuhr also ins Frauenlager, um die Angelegenheit zu klären. Als die beiden abends zurückkamen und Paul den Chef fragte, wie es gewesen sei, sagte der: Sie wollen nur Sie haben, den Puppensoldaten.

Paul war während der Monate Juni/Juli zweimal wöchentlich Wächter von 42 russischen Frauen, die im Dienste der Wehrmacht zu schanzen hatten. Es waren junge und kräftige Frauen, denn die Arbeit war schwer. Freitags, eine Stunde vor Feierabend, führte Paul seine Frauen an den Fluß zum Baden. Alle gingen ins Wasser, plantschten, schwammen. Auch Paul. Sein Karabiner lag neben seiner Uniform auf der Uferböschung. Keine der Frauen hat versucht, sich seiner Waffe zu bemächtigen, aber jede hätte es gekonnt.

Ende Oktober machte die Batterie ihren ersten und letzten Stellungswechsel. Der Verlust von Charkow und Stalino – das bedeutete Verlust der Ukraine für Deutschland – zwang die 4. Armee im Mittleren Abschnitt auf die Linie Witebsk-Orscha-Tschaussy zurück. Nach schweren Rückzugsgefechten, den schwersten, die Paul an der Front erlebte (180 km von der Ugra bis Tschaussy), zog Paul mit den Kameraden 40 km östlich Mogilew am Ufer der Prona in Stellung. Die Herbstregen hatten eingesetzt, es war Schlammzeit. Zum Glück war die Auffangstellung ausgebaut.

Paul wurde am 1. 11. Obergefreiter und fuhr am 6. 11. erneut für vier Wochen in Urlaub. Obgleich die Lage an den Fronten aus der Sicht der Führung alles andere als rosig war und die Troupiers sich hüteten, Optimismus zu verbreiten, fuhr Paul wesentlich unbeschwerter als bei seinem ersten Rußlandurlaub nach Leipzig. Er nahm da Verbindung auf mit der Frau seines Chefs in Heidelberg und besuchte seine Cousine, die in der Nähe Bambergs nach den schweren Angriffen auf Hamburg Ende Juli/Anfang August 43 eine bescheidene Bleibe gefunden hatte; er ging auch in die noch immer spielenden Theater und die Konzerte der Stadt. Drei- oder viermal versammelten sich in diesen Wochen die Mitbewohner im Luftschutzkeller des Hauses, immer vor Mitternacht. Alles war gut organisiert. Auf jeder Etage des Treppenhauses ein Kasten mit Sand, daneben zwei Eimer mit Wasser gefüllt, an der Wand lehnten schrubberähnliche Geräte, Feuerpatschen genannt. Die jüngeren Frauen, die mit ihren Kindern im Keller saßen, kannten im Falle eines Luftangriffes und bei Feuerausbruch alle ihre Einsatzplätze im Wohnhaus Lützowstraße 2, heute Niederkirchnerstraße 2. Das Haus war, verglichen mit den anderen Häusern der Straße, bevorzugt, denn an seiner Westseite floß die Pleiße, der Fluß der Stadt. Also kein Wassermangel im Ernstfall, so sagte man. Der Ernstfall trat ein in der Nacht vom 4. auf 5. Dezember 1943. Es war der erste und, was das Ausmaß an Zerstörung betraf, zugleich schwerste Angriff auf Leipzig. Die Schäden, die die 527 Bomber mit ihren 1382 t Bomben anrichteten, sind in der Innenstadt und im Promenadenbereich bis heute – mehr als vierzig Jahre lang – nicht verheilt. (Die Zahl der Toten: 1182.)

Trotzdem war es ein Angriff mit relativ begrenzten Verlusten an Menschenleben. Die englischen Bomber (Lancaster II und III) warfen während des zwanzig Minuten langen Angriffs hauptsächlich Stabbrandbomben, nur wenige Flüssigkeitsbrandbom-

ben (damals Phosphorkanister genannt), die praktisch nicht löschbar waren, und noch weniger Sprengbomben. Die Fünf-Tonnen-Luftminen waren Ende 1943 von den Engländern noch nicht entwickelt. Sie haben bei späteren Angriffen auf die Stadt die ausgebrannten Ruinen im Zentrum und Gewandhausviertel zum Einsturz gebracht. Die Leipziger Stadtkommandantur verlängerte Pauls Urlaub um acht Tage, um – wie es hieß – ihm die Schadensbeseitigung zu ermöglichen, obgleich das Haus Lützowstr. 2, Pauls Wohnhaus, im Gegensatz zu allen anderen Häusern der Umgebung den Angriff heil überstanden hatte. Vom Tag des Angriffs ab spielten in Leipzig keine Theater mehr, war Pauls Pfarrkirche zerstört, so wie alle innerstädtischen Kirchen (St. Thomas, Matthaei, Nikolai, Barfüßer, Augustiner) schwer beschädigt waren.

Nach der Rückkehr zur Front wurde Paul zum Regimentsstab versetzt. Seine neue Funktion war die des Regimentsgefechtsschreibers. Sein Dienst beschränkte sich auf die Nachtstunden zwischen 23.00 und 3.00 Uhr morgens. Er sammelte die Informationen der drei Abteilungen des Regiments ein und gab sie der Division weiter. Die ständigen Kontakte, die Paul in dieser Funktion mit den Stabsoffizieren des Regiments hatte, bestärkten ihn in der Beurteilung der militärischen Lage: Die Niederlage war nicht mehr abzuwenden. Seine Stuben- bzw. Bunkerkameraden – ein Zeichner aus Gießen und ein Rechner aus Chemnitz (später eine bekannte Persönlichkeit der DDR-Hochschulprominenz) – teilten Pauls Lagebeurteilung: daß nur der Weg durch die absolute Niederlage zum Ende Hitlers und der Parteiherrschaft führen werde und daß alle Energien und Kräfte nur mehr auf die Frage der Sicherung vor dem angreifenden Feind, ja des nackten Überlebens eines jeden einzelnen zu richten seien. Paul empfand es seltsam, daß sein Chemnitzer Kamerad – früheres Mitglied der »Falken« (des sozialdemokratischen Jugendverbandes vor 1933) – das Ende der Nazis herbeiwünschte, sich auch darüber im klaren war, auf welche Weise das allein geschehen könne und gerade unter dieser Vorstellung litt: wie furchtbar das alles für sie werden würde.

Anfang April 1944 wurde Pauls Divisionsverband aus der 4. Armee ausgegliedert und zur Auffrischung nach Ostpreußen geschickt. Pauls Regiment war schon Mitte März in Mogilew verladen und 500 km südwestlich in den Raum nördlich von Kowel (180 km nördlich von Lemberg) gebracht worden. Kowel, damals noch polnische Ukraine, stand zu diesem Zeitpunkt in Gefahr, von den russischen Panzerspitzen genommen zu werden. (Die Stadt war seit dem 19. 3. eingekesselt, konnte aber von den Russen nicht erobert werden.) Paul wohnte zunächst mit seinen Kameraden 20 km nördlich von Kowel seit langer Zeit wieder in Häusern, leuchtend weiß getünchten Häusern. Die Dörfer hatten Kirchen mit Zwiebeltürmen wie in Bayern. Gärten und Felder, die Dorfstraßen, alles sehr sauber, trotz vier Jahren Krieges: nichts von »polnischer Wirtschaft«. Die heitere Landschaft hätte für die den Schnee- und Schlammregionen Weißrußlands entkommenen Kameraden Pauls eine Stätte der Erholung sein können, wäre nicht die Angst vor Partisanen gewesen.[3]

---

3 Dazu S. Seaton: Obwohl es in der Ostukraine kaum Partisanen gegeben hatte, war die Westukraine mit ihren Wäldern und der gemischten polnisch-ukrainischen Bevölkerung eine regelrechte Brutstätte für die Partisanenbewegung, denn die Polen betrachteten Deutsche, Russen und Ukrainer als Feinde, während die ukrainischen Partisanen oft gegen die Polen und entweder für oder gegen die Rote Armee kämpften, ebd. S. 317.

Zum Glück hatte Pauls Einheit keine Ausfälle zu beklagen. Paul erhielt auch hier von seiner Mutter vier Puppen, die er den Kindern im Dorf schenkte.

Am 4. April zog Pauls Einheit in Kowel ein. Russen und Deutsche waren am Ostrand der Stadt nur durch einen zwei Meter hohen Bretterzaun voneinander getrennt. Man sah sich gegenseitig nicht, also existierte der jeweilige Gegner für den anderen nicht. Genau im Rahmen dieser Logik verhielt man sich auch. Obgleich an manchen Abschnitten der Stadt keine zwanzig Meter voneinander entfernt, fiel kaum je ein Schuß. Die Einheiten der Ersten Weißrussischen Front (Schukow) wurden neu geordnet. Die deutsche 2. Armee, der Pauls Regiment unterstellt war, war viel zu sehr geschwächt, um einen Gegenstoß gegen die weit vorgedrungenen Russen wagen zu können.

Während Pauls Einheit in Kowel kaum etwas vom Kriege spürte, gerieten die im Mittleren Abschnitt der Front stehenden Verbände in der letzten Juniwoche unter schwersten Druck. Am 22. 6. griffen die Russen im Raume Witebsk an, einen Tag später im Raume Smolensk und Bobruisk. Bis zum 1. Juli waren 28 Divisionen der Heeresgruppe Mitte zerschlagen. Die Gesamtverluste betrugen 300 000 Mann.[4]

Am 14. Juli erfolgte dann der Angriff der Russen in der Nordukraine, am 18. 7. der der Ersten Weißrussischen Front in Richtung Bug und Brest. Erst Mitte August kam die Front wieder zum Stehen. Die deutschen Restverbände waren jetzt an der Weichsel.

Pauls Einheit verließ Kowel zwischen dem 6. und 10. Juli. Da niemand von ihnen wußte, was hinter ihrem Rücken vor sich ging, sie frei von Feindberührung waren, auch keinen Fliegerangriffen ausgesetzt waren, das Wetter heiter, die Landschaft reich und üppig, herrschte unter ihnen eine fast ausgelassene Stimmung. Der Weg führte über Chelm, Piaski, Swidnik, Lublin – die Stadt brannte lichterloh, so daß die Fahrer die Rücken der Pferde mit nassen Säcken bedeckten, um den Funkenflug abzuhalten –, dann in südwestlicher Richtung auf Sandomierz zu. Hier ging die Einheit über die Weichsel, bezog etwas weiter nördlich Stellung, 15 km vom westlichen Weichselufer entfernt, so daß Pauls Einheit nicht mehr in die Kämpfe weiter südlich um den Brückenkopf Baranow verwickelt wurde. Während dieses für die deutschen Armeen verheerenden Rückzuges kam es am 20. Juli zum Attentat des deutschen Widerstands. Als die Nachricht vom Radio gemeldet wurde, löste sie bei den Soldaten keine Resonanz aus. Am gleichen Abend zogen sie durch ein Dorf – die Sonne war noch nicht untergegangen –, auf dessen Marktplatz ein Baum stand, an dem drei Wehrmachtsangehörige aufgehängt waren. Der Chemnitzer sagte laut zu Paul: Da hängen mal wieder die Falschen.

Pauls neuer Regimentsgefechtsstand lag 25 km östlich von Opatow, nördlich der San-/Weichselmündung. Die Bunker wurden in einen Hang hineingebaut, sicher vor Fliegerbomben und Artilleriebeschuß. Auf der Höhe lagen Felder, zum Teil nicht geerntet, unterhalb des Hanges das Dorf. Es war bewohnt, die Häuser stattlich, die Wohnungen verrieten Wohlstand. Hier lebte Paul bis zum 4. Januar 1945.

Wiederum hat er diese Wochen und Monate in freundlicher Erinnerung. Die Stellung der Einheit geriet nie unter Beschuß, die Nächte wurden nicht durch die

4 »Das Ausmaß dieser deutschen Niederlage entsprach dem der Katastrophe von Stalingrad« (Seaton).

berüchtigten russischen »Nähmaschinen« gestört (ein einmotoriges Schulflugzeug, das sehr langsam und sehr tief nachts über deutsche Stellungen flog und in Abständen Bomben warf, solange der Vorrat reichte.) Einmal hatte der Regimentsstab Alarm. Südlich von ihm waren russische Panzer durchgebrochen. Die Mannschaften bezogen Position in einem reifen Mohnfeld auf der Höhe und lagen nach einer Stunde in tiefem Schlaf. Im September erhielt dann auch die Stabsbatterie einen sog. NSFO (Nationalsozialistischen Führungsoffizier). Diese Einrichtung war nach dem 20. Juli vom »Führer« geschaffen worden, um der Truppe »fanatischen Widerstand« im Sinne der Partei einzuimpfen. Der NSFO im Stab und der Stabsbatterie Pauls war der Sohn einer Diplomatenfamilie, deren Einstellung zum NS-Regime zumindest im Auswärtigen Amt bekannt war. Die Mutter dieses NSFOs stand mit in der vordersten Front des deutschen Widerstands gegen Hitler. Der junge Leutnant hatte die Aufgabe, alle vierzehn Tage Mannschaften und jüngere Offiziere im Sinne der Partei zu vergattern. Er baute seine Zehn-Minuten-Rede nur aus Zitaten von Hitler- und Goebbelsreden, montierte sie derart, daß der Unsinn nicht zu überhören war. Paul und seine Bunkerkameraden standen unbewegt dabei und schauten mit Pokergesichtern in die Ferne. Kam dann das »Weggetreten«, erhob sich homerisches Gelächter.

Die schönsten Erinnerungen aber hat Paul an zwei Familien im benachbarten Dorf, in deren Häusern er ein- und ausging. Seine Mutter versorgte ihn zu diesem Zeitpunkt reichlich mit Puppen, so daß er unter den Dorfbewohnern bald als Kinderfreund bekannt war. Die Bauern boten ihm als Gegengabe weiße Bohnen, die er annahm und säckchenweise nach Leipzig schickte: insgesamt fast ein Zentner. (Die Hülsenfrüchte haben in den ersten Hungerjahren nach Kriegsende seinen Eltern das Leben erhalten.) Paul konnte sich mit seinen polnischen Freunden gut verständigen, weil die meisten von ihnen deutsch verstanden und zum Teil auch sehr gut sprachen. Die Hauptsorge der Polen war: Was wird, wenn die Rote Armee kommt? Sollten wenigstens die Jüngeren nicht weiter nach Westen gehen? Paul machte ihnen klar, daß das nichts nütze. Wichtiger sei, daß jeder von ihnen einen sicheren Unterschlupf habe, wenn der Russe die deutschen Linien angreife. Sie könnten, da sie nicht weit von der Front entfernt wohnten, im Falle des Angriffs nicht im Dorf bleiben. Sei die Feuerwalze erst einmal über sie hinweggegangen, dann müßten sie diejenigen, die von ihnen am meisten gefährdet seien, zu verstecken suchen. Er, Paul, rechne nicht damit, daß die Russen das Land hier an der Weichsel dicht besetzt hielten. Ihr Ziel sei ja Deutschland und Berlin.

Am 7. Januar fuhr Paul das letztemal auf Urlaub nach Leipzig. Die vier Wochen Heimaturlaub standen ganz unter dem Eindruck des Großangriffs der Russen an der Weichselfront, vor allem, weil der Angriff von Baranow aus in Richtung Breslau vorgetragen wurde. (Das Kriegstagebuch von Pauls Regiment hält fest, daß das Regiment im Januar 1945 im Weichselbogen vernichtet worden sei. Neuaufstellung im März in Schlesien.)

Paul war Zeuge eines weiteren schweren Luftangriffes auf Leipzig. Wiederum blieb das Haus Lützowstr. 2 verschont. Sein Urlaub wurde des Angriffs wegen um drei Tage verlängert. Am Sonntag, dem 10. Februar, mußte er zurück zur Front. Seine Eltern verbargen ihre Sorgen nicht. Paul blieb von allem, was ihn umgab, merkwürdig unberührt. Er mußte seine Einheit suchen – das war für ihn aus Überlebensgründen wichtig. Sonntag vormittag im überfüllten Dresdner Hauptbahnhof, drei Tage vor der

Vernichtung der Stadt, dann – von Frontleitstellen gelotst – Cottbus, Sommerfeld, Grünberg, Liegnitz, Waldenburg und wieder zurück. In Glogau fand er seine Kameraden. Er war überrascht und erfreut, daß sie kaum Ausfälle während des letzten vierwöchentlichen Rückzuges gehabt hatten. Stab und Stabsbatterie zogen sich bis Ende März auf die Oder-Neiße-Linie zurück. Das neuaufgestellte, durch einige Reserven ergänzte Regiment lag im Raume Forst. Die Division in Cottbus, der Stab des Regiments in Klinge. Auf dem Wege von Glogau nach Forst über Guben ging es zügig voran. Die Straßen waren hier nur noch selten von Flüchtlingstrecks blockiert. Hingegen fanden sie immer häufiger in den menschenleeren Ortschaften von der Feldgendarmerie aufgehängte deutsche Soldaten.

Paul hatte zweimal wöchentlich Melderdienst. Er fuhr an diesem Nachmittag mit dem Fahrrad von Klinge bis 4 km westlich Kathlow. Dort gab er die Regimentspost (Dienstpost) ab und übernahm die Divisionspost (Dienstpost). An der Straße von Klinge nach Süden lagen mehrere Einzelhöfe, deren Bewohner noch nicht den Marsch nach Westen angetreten hatten. Paul wurde mit einer Bäuerin näher bekannt, nachdem er sie, als sie gemeinsam die Straße Richtung Kathlow radelten und von russischen Tiefliegern angegriffen wurden, in ein Gebüsch hineingezogen hatte und sie vor ihrer Familie immer wieder beteuerte, Paul habe ihr das Leben gerettet. Paul lag fast drei Wochen mit dem Stab in Klinge. Die letzten zehn Tage vor dem Stellungswechsel des Regiments und der Division war er jeden Nachmittag und Abend bei dieser Familie. Immer wieder das gleiche Thema: Sollen wir bleiben? Sollen wir gehen? Paul empfahl den beiden Frauen, Mutter und Tochter, einem schönen zwanzigjährigen Mädchen, aufzubrechen und von Cottbus aus zu versuchen, weiter nach Westen zu kommen. (Beiden Frauen gelang es tatsächlich, noch vor Ende des Krieges Kassel zu erreichen.) Die Großeltern waren nicht zu bewegen, den Hof zu verlassen. Doch begriff der 70jährige Bauer, daß ein paar Deckungslöcher hinter dem Haus auf der Wiese nichts schaden könnten.

Am 16. April begann der letzte Großangriff der Roten Armee gegen die zerbrochene deutsche Abwehrfront. Konjews Erste Ukrainische Front brach die deutschen Stellungen zwischen Forst und Muskau (an der Neiße) auf und griff schon einen Tag später Cottbus und Spremberg an, konnte aber die Städte nicht nehmen. Die russischen Panzerverbände gingen dann über die Dresdner-Berliner-Autobahn und wälzten sich nach Norden Richtung Berlin. Am 25. April, also neun Tage nach Angriffsbeginn, nahmen Konjews Verbände die Berliner Vorstädte Zehlendorf, Lichterfelde, Lankwitz.

Pauls Einheit lag zu diesem Zeitpunkt bei Lieberose (im nördlichen Spreewald). Wieder einmal hatte sein Regiment die alte Stellung verlassen, bevor der Gegner angegriffen hatte. Von Klinge aus zog die Einheit über Peitz, Turnow nach Lieberose, mehrmals von feindlichen Tiefliegern schwer unter Beschuß genommen. Sonst war vom Feind nicht viel zu sehen. Unklar war allen, wie die Front verlief, denn man hatte aus dem Radio erfahren, daß die Russen im Rücken der deutschen Verbände schon bis nach Berlin vorgestoßen waren.

Pauls Einheit war in diesen Wochen nur mehr der Rest eines militärischen Verbandes. Ihm hatten sich zahlreiche Zivilisten angeschlossen. Es waren junge couragierte Frauen, mit Pistolen und Maschinenpistolen bewaffnet. Sie waren entschlossen, mit den Resten der Heeresverbände in eine nichtrussische Gefangenschaft

zu gehen. Wurde Paul gefragt, was er von dieser Absicht halte, riet er in den meisten Fällen ab. Denn es war ihm klar, daß das Ziel aller dieser Menschen, in amerikanische oder englische Gefangenschaft zu gelangen, nur dann erreichbar wäre, wenn es gelänge, aus dem Kessel auszubrechen und unversehrt durch russisch besetztes Gelände zu den eigenen Verbänden an der Elbe zu gelangen. Wie vielen von ihnen das möglich sein würde, wer wollte das wissen?

Nach alledem, was Paul und seine Kameraden bis jetzt vom Verhalten des Feindes gehört hatten, war es notwendig, Mädchen und Frauen in den Waldungen zu verstecken. Doch für wie lange Zeit? Vielen Frauen, denen Paul dazu riet, war das eine zu unsichere Empfehlung, und daher blieben sie bei der Truppe.

In diesen letzten Tagen schien kein Raum und keine Zeit mehr zu sein für Krieg, Kriegshandlung und Kriegswirkung. Nur noch apokalyptische Zeichen, die freilich nicht erschütterten, denn man hatte sich an sie gewöhnt. Kamen Paul und die Kameraden in ein Haus, um ein paar Stunden zu bleiben, so war das erste nachzusehen, ob das Haus keine Toten beherberge. Mehr als einmal waren Erhängte von den Lampen in den Schlaf- oder Wohnzimmern abzunehmen. Bestattet wurde niemand mehr. Auch nicht Pauls Kommandeur, der nach einem Wortwechsel mit einem Gefreiten wegen einer Lappalie, Parken eines Fahrzeugs, mitten am Tag, mitten auf der Straße erschossen und dieser keine Minute später vom Burschen des Oberstleutnants ebenfalls zusammengeschossen wurde. Feldgendarmerie schoß Menschen um, die sich nicht ausweisen konnten, knüpften Soldaten auf, die sie »der Entfernung von der Truppe« verdächtigten. Gleicherweise wurden solche Feldgendarmen nach vollbrachter »Dienstverrichtung« von Soldaten »umgelegt«. Das Ende dieses Rückzugs war Märkisch-Buchholz, am Westrand des deutschen Kessels gelegen. Dort fand sich Paul am 29. 4. ein. Er hatte gute Nächte gehabt in den letzten Tagen. Leere Betten gab es ja genug.

Hier nun hatte Paul ein denkwürdiges Gespräch mit einem fünfjährigen Mädchen, Elisabeth. Sie saßen zusammen – es war noch sehr früh und frisch – auf einem Holzblock für Milchkannen vor dem Haus, und er wußte, daß es der letzte Tag relativer Sicherheit sein würde. Am Abend des Tages sollte der Durchbruch durch die russischen Linien gewagt werden. Das Mädchen Elisabeth stammte aus Liegnitz und hatte seine Eltern im Wirbel des Krieges verloren. Es saß neben Paul und erzählte ernst und eifrig von seiner Kindergartenwelt, den Freuden und Freundschaften der Kinder, ihren Tätigkeiten und Spielen, und erzählte so plastisch und intensiv, daß die Kraft seiner Phantasie Paul allen Wahnsinn und alle Verbrechen dieses Krieges vergessen ließ. So daß, als die Betreuer Elisabeths nach einer Stunde auf sie zutraten und erklärten, sie könnten am Abend leider nicht mit den Soldaten weiterziehen und müßten bleiben, sie hätten aber die Anschrift der Eltern Elisabeths, und es dürfte Paul nicht schwerfallen, das Kind dort abzugeben, er überlegte, ob es das Mädchen nicht mitnehmen solle. Aber nur für einen Augenblick, dann war ihm klar: es ging nicht, die Verantwortung wäre zu groß gewesen. Und wie sollte er mit dem Mädchen nach Burg bei Magdeburg kommen? Niemand wußte, wie weit die Russen das Land zur Elbe hin besetzt hielten. Der Abschied war schwer. Paul merkte: nicht nur für ihn. Aber es ging nicht anders. Er hat nie wieder etwas von Elisabeth gehört.

Gegen Einbruch der Dunkelheit am 29. April traten dann die nach Süden abgedrängten Reste der 9. Armee (Busse) und die der 4. Armee (Glaeser) gemeinsam

mit zahlreichen Zivilisten von Raum Märkisch-Buchholz aus zum Angriff an. Die erste Welle bildeten einige einsatzbereite Panzer, begleitet von mehreren tausend sog. Wehrwölfen, 12- bis 16jährige Jungen, mit Karabinern und Panzerfäusten bewaffnet. Dahinter die Masse der Soldaten aller Waffengattungen, ein bunter Haufen, fast in Tuchfühlung von Mann zu Mann, für feindliche MGs lohnendes Ziel. Die Männer waren fast nur mit Handfeuerwaffen ausgerüstet; dann dahinter der bescheidene Troß von PKWs, alle mit Verwundeten beladen, dahinter wieder eine Welle von Soldaten und Polizisten, gemischt mit Zivilisten, vor allem Frauen und Kindern. Aber schon in der ersten und vor allem zweiten Welle gab es zahlreiche Frauen, die sich wie erprobte alte Landser verhielten.

Der Durchzug der deutschen Verbände durch das vom Feind besetzte Gebiet dauerte vom 30. 4. bis 4. Mai. Zurückzulegen waren ca. 60 km. Alle Einheiten, die den Durchbruch wagten, sind später militärgeschichtlich als »im Kessel von Halbe zerschlagen« (Halbe bei Märkisch-Buchholz) registriert worden. Paul kann sich jedoch nicht erinnern, während der fünf Tage im Kessel Feinde gesehen zu haben bzw. unter Feindeinwirkung gestanden zu haben. Die Russen hatten zwischen Neiße und Berlin offene Flanken, sie kontrollierten – mit Sicherheit in den ersten Tagen – mit ein paar Panzern die Autobahn Berlin-Forst und die Straßen Jüterborg/Luckenwalde bzw. Treuenbrietzen/Beelitz/Potsdam, also die Hauptverbindungsstraßen in nordsüdlicher Richtung. Die Gefahr, angeschossen zu werden und liegenzubleiben, kam eher von den herumballernden Landsern, die nie genau wußten, wer vor oder wer hinter ihnen sich bewegte. Obgleich es also nicht ungefährlich war, möglichst weit vorn im (gelockerten) Marschverband sich aufzuhalten, weil man von hinten, den eigenen Leuten erschossen werden konnte, war es jedem erfahrenen Landser klar, daß der Gegner je länger desto eher die Reste der Verbände im Kessel abfangen und vernichten würde. Es hieß also rasch durch den Kessel kommen. Dabei wußte man nicht, wie tief er sich nach Westen erstreckte.

Doch Paul hatte Glück. Er hielt sich immer dicht an den Kommandeurswagen, in dem der Nachfolger des auf der Straße erschossenen Oberstleutnants saß, ein Hauptmann, schwer verwundet durch Bauchschuß. Gefahren wurde der Wagen von einem Kameraden Pauls, einem Obergefreiten. Auf dem Fond des Schwimmwagens lag ein weiterer Schwerverletzter, den sie, obgleich sie ihn nicht kannten, mitgenommen hatten. Die Anspannung war groß, geschlafen wurde während der vier Tage nur stundenweise. Von Einheimischen erfuhren sie, daß das Gebiet südlich von Potsdam wieder in deutscher Hand sei. Pauls Gruppe erreichte ohne jede Verbindung mit dem Hauptharst tatsächlich südlich Elsholz (zwischen Beelitz und Treuenbrietzen) die Reichsstraße 2. Da der Fahrer den Wagen nicht über den Bahndamm fahren konnte, hob er seinen schwerverletzten Chef aus dem Wagen und trug ihn über den Damm. Paul stand bei seinem Verwundeten und fragte ihn, ob er glaube, daß, wenn Paul ihn trüge, er ebenfalls den Weg schaffe. Der hatte noch nicht geantwortet, als von Süden her ein russischer Panzerspähwagen langsam heranfuhr und ca. 50 Meter von ihnen entfernt anhielt. Die Luke wurde geöffnet, zwei Soldaten sahen zu ihnen herüber. Der Verwundete sagte zu Paul: Erschieß mich, und drückte ihm seine Pistole in die Hand. Paul setzte sie an die Schläfe des Verwundeten und drückte ab, aber es löste sich kein Schuß. Der Verwundete fiel vom Wagen. Mit ein paar Sätzen rannte Paul der

Böschung zu, ging über den Bahndamm, sah seine Kameraden und wußte, daß er hinter der deutschen Linie war. Die Russen taten nichts.

FÜR MARIANNE

Sie verstehen, daß die Situation am Bahndamm von Beelitz Paul unvergeßlich geblieben ist. Es war nach seiner Überzeugung eine absolut einmalige Situation in seinem Leben, nicht allein deshalb, weil zuvor während dieses Krieges noch nie jemand ihn gebeten hatte, von ihm erschossen zu werden. Dabei war Paul mehr als einmal dabeigewesen, als Kameraden, schwer verletzt, unter fürchterlichen Schmerzen litten, wenn keine Betäubungsmittel vorhanden waren und die Verwundeten über Knüppeldämme zum Hauptverbandsplatz gefahren werden mußten. Nie hatte da ein Verwundeter um den Todesschuß gebeten. Paul hätte einen solchen Wunsch auch nicht erfüllt. Am Bahndamm von Beelitz war es anders. Paul und der Verwundete standen unter Schock. Sie waren kaum eine Stunde zuvor an diesem Morgen an einer Lichtung entlanggefahren, auf der es vermutlich vor ganz kurzer Zeit zu einer Begegnung zwischen einem Flüchtlingstreck und Panzereinheiten gekommen war. Das Bild das sich da ihnen geboten hatte,[5] hatte zur Folge, daß der Verwundete am Bahndamm, als er merkte, er schaffe es nicht, über den Damm zu kommen, nur den einen Wunsch hatte, tot zu sein, und Paul, genauso geschockt, ohne Zögern bereit war, ihm den Wunsch zu erfüllen. Natürlich wußte er schon kurze Zeit darauf, daß eine solche Handlung für ihn als katholischen Christen schlechterdings unerlaubt sei. Aber in der Situation am Bahndamm war ihm dieses Wissen nicht gegenwärtig. Hier reagierte er nur. Doch wie – eben das ist die Frage, die ihn später lange Zeit beschäftigt hat. Es war seiner Ansicht nach nicht nur Reflex, nicht allein Trieb, Instinkt, die ihn so handeln ließen, auch Überzeugung kam hinzu: Sicherheit für den Mann gibt es nach menschlichem Ermessen erst, wenn er tot ist, nach Erfüllung seines Wunsches. Es klingt grotesk, ich weiß, aber so war es. Paul war zeitlebens dankbar, daß der Schuß nicht losgegangen war, er den Mann nicht erschossen hatte. Und trotzdem nochmals: Wäre der Schuß losgegangen, Paul hätte sich – dessen bin ich sicher – auf Grund der Umstände nicht schuldig fühlen müssen.

Das ist ja das Besondere dieses Zweiten Weltkrieges: nicht die räumliche und quantitative Ausweitung oder die gigantischen Schlachtenabfolgen in Europa und Fernost, nicht die 45 oder 55 Millionen Toten (davon ein hoher Anteil von Zivilisten, Frauen und Kindern), das nicht mehr zu überbietende Ausmaß an Technik und Mitteleinsatz, sondern die Einfärbung dieses Krieges durch das Verbrechen, geplantes und exakt durchgeführtes Verbrechen. Einfärbung. Vielleicht wäre richtiger: Perversion des Krieges durch das Verbrechen (sofern man bereit ist, nicht jede Form von Krieg als Entartung zu bezeichnen). Ich weiß nicht, ob ich Ihnen als einer Spätgeborenen ausreichend verdeutlichen kann, was Paul und ich mit dieser Formulierung meinen. Es ist, zugespitzt gesagt, die Frage, ob der Krieg, den der »Oberste Kriegsherr der Deutschen« begonnen hatte, nachdem ihm klar war, daß er ihn verlieren würde – das war nach Ausweis der Militärhistoriker bereits nach der verlorenen Schlacht vor Moskau 1941 und dem Eintritt der USA in den Krieg der Fall –, ob also dieser Krieg

5 Seaton hat solche Szenen beschrieben, ebd. S. 421-425.

nurmehr die Funktion zu erfüllen hatte, abzulenken und es dadurch möglich zu machen, daß – ohne jeden wirksamen Protest, weder im Inland noch im Ausland – Hekatomben von »lebensunwerten« Lebens und »Untermenschen« systematisch erschossen, erschlagen, vergast, also vernichtet werden konnten. Ich weiß, die zeitgeschichtliche Forschung hat Zweifel, daß die Vernichtung der Juden von Anfang an so exakt geplant war, wie dies uns heute im Rückblick erscheint. Aber es waren ja nicht nur Juden, die vernichtet wurden, die Tötung und Vernichtung traf Zigeuner, Polen, Serben und vor allem Russen, immer wieder Russen, und fast nie zufällig, sondern laut Anweisung, also organisiert. Erst innerhalb dieses organisierten Rahmens tobte sich dann Soldateska aus.

War Paul davon betroffen? Ja, weil er, wenn schon kein Täter, so doch Zeuge und daher Wissender war. War jeder deutsche Soldat damals davon betroffen? Nein, wenn er weder Täter noch Zeuge, noch Wissender war. Das waren alle Soldaten, die nicht über Jahre hindurch an den Fronten des Ostens und Südostens und deren rückwärtigen Gebieten standen. Man kann also sagen: Es wurde an vielen Fronten Krieg geführt, nicht anders als im Ersten Weltkrieg: unter dem Vorzeichen nationalen oder auch nationalistischen Anspruchs. Und es wurde zugleich auch Krieg geführt – auf anderen, eben den östlichen Kriegsschauplätzen, wo Kriegshandlungen ins Verbrechen umschlugen, weil die Auseinandersetzung nicht unter herkömmlichen nationalen Vorzeichen stand, sondern unter dem rassistischer und völkischer Ideologie.

Paul hat immer unterschieden zwischen den Promotoren und Profis des ideologischen Krieges, den sog. Einsatzkommandos im Osten, von Anfang an in Tätigkeit, schon in der Endphase des Polenfeldzuges 1939: SS und Polizeiverbänden, den Todesschützen, die von Anfang an das Bild und Image der Wehrmacht besudelten, und eben den Verbänden des Heeres. Wehrmachtseinheit und SS-Verband waren nicht identisch und handelten im allgemeinen nicht vergleichbar. Doch wenn auch der Abscheu der Wehrmachtssoldaten vor dem Gebaren der SS-Verbände unbestritten war, verhindert hat die Wehrmacht die Verbrechen der schwarzen Verbände nicht.[6]

Hat die aktive Truppe der Wehrmacht im Osten bzw. ihre Führung Schuld auf sich geladen, weil sie das Morden der Einsatzkommandos nicht unterbunden hat? Paul hat mich mehrmals gewarnt: Vorsicht, keine Selbstgerechtigkeit, keinen moralischen Purismus. Jeder hatte damals mit sich zu tun. Er muß sich nachträglich allenfalls fragen, was er sehenden Auges zugelassen hat, was zu verhindern möglich gewesen wäre, und ob und wo er Leben gerettet hat, sofern das möglich war. Natürlich gab es solche Situationen; nur fast nie da, wo die schwarzen Schergen waren. Ich bin da nicht ganz Pauls Ansicht, ja, ich meine, seine Position ist eine Ausflucht. Die Rückführung der Verantwortung auf das Gewissen des einzelnen – einverstanden. Aber nicht zu vergessen: die Verantwortungen waren unterschiedlich groß, so unterschiedlich wie

6 Dazu Krausnick/Wilhelm, Die Truppe des Weltanschauungskrieges. Stuttgart 1982. – Sehr viel schärfer, die Führungsstäbe des Ostheeres schwer belastend, urteilt Jürgen Förster (Die Umsetzung der ideologischen Absichten Hitlers in Befehlsform, Die Regelung der Tätigkeit der SS im Operationsgebiet des Heeres, Die Einschränkung der Kriegsgerichtsbarkeit, Der Kommissar-»befehl«) in »Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg«. Bd. 4: Der Angriff auf die Sowjetunion. Herausgegeben vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt. Stuttgart 1983, S. 421ff.

die Einsichten in die politische und militärische Lage: ein Armeechef, ein Korpskommandeur hatten einen weiteren Horizont, einen größeren Überblick als Schütze Meier. Daher auch sehr viel weitergehende Verantwortungen.

Es ist bemerkenswert, wie wenig bis heute über diese Verantwortung nachgedacht worden ist. Gewiß, es gibt den Widerstand vom 20. Juli (er war nie populär in der Bundesrepublik), es gibt die Weiße Rose, Unternehmen, gescheiterte Unternehmen gegen das System. So unterschiedlich ihre Ausgangspositionen waren, sie haben Verantwortung bewiesen. Paul sagt, es waren Ausnahmen, deren Beispiel man nicht zur allgemein verbindlichen Richtschnur machen sollte. Einverstanden. Aber falsch wäre es daraus zu folgern, daß das Gegenteil von dem, was Widerstand im Dritten Reich vor aller Welt angezeigt hat, für die Masse des Volkes, sofern sie nicht Parteigänger Hitlers war, das Normale gewesen sein müßte: die Willfährigkeit, im Dienste des Systems seine Pflicht zu erfüllen, zu arbeiten, Kriegsdienst zu leisten. Das ist – wiederum deckt sich hier meine Meinung nicht mit der Pauls – in meinen Augen doch eine Form von Komplizenschaft. Und ich kann Paul darauf hinweisen, was er seinerzeit in Joigny dem Heerespsychologen erklärt hat: Verzicht auf die Offizierslaufbahn mit dem Hinweis auf die Unerlaubtheit von Komplizenschaft.

Vielleicht muß ich unterscheiden. Ich sprach von der Willfährigkeit, im Sinne des Systems Dienste, Kriegsdienste zu leisten. Wer wie Paul und ich den 1. September 1939, den Tag des Kriegsausbruches, miterlebt hat, weiß, daß von Willfährigkeit keine Rede sein konnte. Der Dienst mit der Waffe war weitgehend erzwungen. Soldat wurden die meisten damals, weil sie Soldat werden mußten, nicht aus Neigung zu diesem Handwerk, nicht aus Treue zum System, nicht aus Liebe zum Vaterland. Zwang war also das Eingezogenwerden zum Militär- und Kriegsdienst. Nicht aber gab es Zwang zur Karriere in diesem Dienst. Man mußte nicht Unteroffizier und Offizier werden. Darin waren Paul und ich uns immer einig. Nur in der Frage: Bedeutete der Wille zur Karriere in dieser Wehrmacht bereits Komplizenschaft mit dem System, oder war er Ausdruck der Lust am Elitären – und damit Ausdruck politischer Unreife?[7] Paul lehnt das ab, er spricht sich dagegen aus, wenn man diese – gewiß –

---

7 Bischof Ernst Tewes charakterisiert einen in der Wehrmacht weitverbreiteten Führungstyp wie folgt: »Das Militärische als Versuchung. Die Uniform als Versuchung. So erschien es mir bei manchen Befehlsträgern, besonders bei denen mit dem mickrigen, ›kleinbürgerlichen Geist‹. Die ihnen auf einmal zugefallene militärische Möglichkeit, anderen legitim Befehle erteilen zu können, verkrafteten sie menschlich nicht. Sie waren dem nicht gewachsen. Sie unterlagen der immer und bei jedem vorhandenen Versuchung zur Macht. Sie mißbrauchten die Macht zur Selbstbestätigung und zur Selbstprofilierung, nachdem ihnen das zivile Leben derartiges nie geboten hatte. Sie fühlten sich in ihrer Rolle mehr oder weniger wohl und ahnten nicht, daß sie einem Dämon verfallen waren« (Ernst Tewes, Seelsorger bei den Soldaten 1940-1945. Aufzeichnungen und Erinnerungen. In: Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Herausgegeben von Georg Schwaiger. München/Zürich 1984, S. 282). – Tewes, ebd., über die jungen aktiven Katholiken damals: »Da gab es damals junge Menschen, die als Christen mit allem Ernst aus dem Glauben lebten, die, wenn man sie im Vertrauen gefragt hätte, offen ihre tiefe Gegnerschaft gegen die ›nationalistische Weltanschauung‹, gegen Hitler und seinen Krieg bekundet hätten und auch bekundet haben. Sie wußten, daß ihre Familien und ihre Freunde daheim und an den Fronten nicht anders dachten. Im Grunde waren sie unverführbar. Und dennoch wollten sie, einmal in einen Krieg und zum Soldatensein gezwungen, nicht als unzuverlässig, nicht als solche gelten, denen man keine Verantwortung und dementsprechende Aufgaben zutrauen kann und darf. Außerdem verband die Soldaten, was immer sie über

zugespitzte Frage in jedem Fall mit ja beantwortet. Er läßt nur in seinem eigenen Fall das Recht, ja die Notwendigkeit, sich zu weigern, zu. Es ist dies – seiner Ansicht nach – eine Frage der Einsicht, Einsicht nicht nur des Intellekts, sondern der Existenz. Das ganze vorher gelebte Leben weiß hier allein die rechte Antwort.

Doch auch da ist Paul vorsichtig. Wir haben uns immer gewundert, wie Menschen, die das Parteisystem damals haßten und verurteilten, wie selbstverständlich Offiziere waren und Kriegsdienst im Osten geleistet haben. Wir haben halbe Nächte darüber diskutiert, wie etwa der Personenkreis der von Kardorffs, Männer und Frauen, an deren Ablehnung Hitlers und seiner Partei nie ein Zweifel bestand, sich nicht die Frage gestellt haben, was eigentlich der Dienst der Brüder und Freunde an der Ostfront im Hinblick auf den »Führer« bedeutet hat. Denn ihnen wie jedem urteilsfähigen Deutschen war doch klar, daß die Wehrmacht als Instrument in der Hand des »Führers« und Reichskanzlers nur dessen Pläne und Ziele zu verfolgen hatte. Und nichts anderes. Trotzdem sind sie nicht »Für Führer, Volk und Vaterland« gefallen (wie die Formel damals hieß)«, und sie haben auch nicht gegen »Untermenschen« (Goebbelsjargon) gekämpft, denn sie waren längst Offiziere der Wehrmacht, als Hitler den Angriffsbefehl gegen Rußland gab. Nein, sie waren Offiziere, weil es seit Jahrhunderten in ihren Familien Brauch war, daß Söhne, wenn sie schon Soldaten waren, dann nur Offiziere sein konnten. Tradition. Freilich eine nicht in Frage gestellte. Es bleibt schon bemerkenswert, daß sehr viele hellsichtige und politisch erfahrene Männer und Frauen in den Jahren damals sich diese Frage niemals gestellt haben.

Gewundert haben sich Paul und ich lange Zeit darüber, wie glatt die Nation in diesen Krieg hineinschlidderte, eigentlich genauso widerstandslos wie am 30. Januar 1933 ins Dritte Reich. Dabei war die Stimmung 1939, auch bei der Masse der rund 10 Millionen Parteimitglieder, wesentlich schlechter als 1933. Nur: opinion leader außerhalb der Partei gab es nicht. Die wenigen, die hätten sprechen können, sicher auch sprechen müssen: diesen Krieg als eine ungerechte Sache hinstellen (denn wer glaubte schon im Ernst an den Überfall polnischer Soldaten auf den Sender Gleiwitz), hatten mit sich selbst zu tun und fanden erst später den Mut zum offenen Wort, doch auch das betraf nicht den Krieg. Erst 1943 einigten sich katholische Bischöfe auf den sog. Dekaloghirtenbrief, doch der blieb der Masse des Volkes und der Front unbekannt.[8]

Man muß ernsthaft fragen: Warum eigentlich dieses Schweigen gegenüber den Machthabern in Sachen Krieg und Kriegsgeschehen? Viktor Conzemius hat eine

---

ihre Situation, das NS-System und den Krieg dachten, die gemeinsame Solidarität, aus der auszubrechen sie als nicht anständig empfanden. Sie waren in einer Kette von gegenseitiger menschlicher Abhängigkeit und Schuld miteinander verbunden. Jeder war auf die Hilfe des andern angewiesen. Das alles in dem gemeinsamen Unglück, in das man ohne eigenes Zutun geraten war, durchzutragen und sich nicht auszuschließen, erschien ihnen Verpflichtung . . .« Dies ist genau die Charakterisierung der Mitschüler Pauls in Vaalen und Hadern. Diese jungen Leute waren niemals Nazis, haßten die Partei und respektierten den dieser Partei hörigen Staat.

8 Der verstorbene Ludwig Volk SJ qualifiziert die Denkschrift vom Dezember 1941, die Kundgebung vom Passionssonntag 1942 sowie den Dekaloghirtenbrief von 1943 als »fast so etwas wie eine Ehrenrettung des Bischofsgremiums, ohne, ja gegen den Willen des Fuldaer Konferenzvorsitzenden«. In »Stimmen der Zeit« 178 (1966), S. 267.

Antwort versucht mit dem Hinweis auf die Mentalität der Bischöfe, die obrigkeitshörig erzogen worden seien. Das mag für evangelische Kirchenleitungen zutreffen. Für den katholischen Episkopat in seiner Gesamtheit gilt das sicher nicht. Die Bischöfe hatten ja vor 1933 und während der dreißiger Jahre zu Ausschreitungen und Übergriffen der Partei nicht geschwiegen. Und die Proteste einzelner Bischöfe gegen Euthanasie sind unbestritten wie auch die Folgen dieser Proteste. Die Immobilität der Bischofsversammlung gegenüber lebensentscheidenden Fragen des deutschen Volkes scheint vor allem ein Ergebnis der in diesem Gremium über Jahre anhaltenden Kontroverse gewesen zu sein: Wie verhalten wir uns gegenüber Staat und Partei? Da eine eindeutige Antwort auf diese Frage damals sicher schwierig war, sollte man sich vor zu harten Urteilen hüten: Weder kann gelten die harte Kritik des Berliner Prälaten Adolph gegenüber den Bischöfen von Meissen (Wiemken) und Osnabrück (Berning) sowie dem Vorsitzenden der Fuldaer Konferenz noch das Diktum des in die Fänge der NS-Justiz geratenen Bischofs von Meissen, Petrus Legge, gegenüber der Bischöflichen Vollversammlung.[9]

Die Lage war für die Kirchenleitungen vielfach schwieriger als für den Klerus an der Alltagsfront. (Ihm kommt unbestritten der Ruhm zu, trotz ständigen Druckes der Gleichschaltung widerstanden zu haben.) Doch verdient die innerepiskopale Kontroverse während der dreißiger Jahre und während des Krieges besondere Aufmerksamkeit. Der »leise« Flügel, unter der Ägide des Vorsitzenden der Fuldaer Konferenz, der sich zur Politik der »Eingaben« entschlossen hatte, argumentierte mit dem Hinweis auf pastorale Verantwortung: die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen solle und dürfe nicht gefährdet werden. Das war sicher keine Alibi-Argumentation, denn auch diejenigen Bischöfe, die dem Kurs des Breslauer Erzbischofs nicht folgten, konnten sich dem Argument seelsorglicher Verantwortung nicht entziehen.

Hier stellt sich nun die Frage: Wie konnte es möglich werden, daß bei solch ausgeprägter seelsorgerlicher Optik und Verantwortung der Zuständigen für Hunderttausende, wenn nicht Millionen katholischer Soldaten der Wehrmacht, Frontsoldaten, zumal im Osten, über Jahre eine Seelsorge praktisch nicht existiert hat?

Bitte, glauben Sie mir, das ist nicht eine leere Behauptung oder Unterstellung. Wir besitzen zu dieser Frage – vierzig Jahre nach Kriegsende – nur ein Werk von Rang, das dieser Frage nachgegangen ist. Es stammt vom Mainzer Kanonisten Georg May und erschien erst 1978.[10]

May hat festgestellt, daß zu keinem Zeitpunkt im Frieden und im Krieg die Zahl der Militärseelsorger ausreichend gewesen ist. Verständlicherweise war es nicht im Sinne der Partei, speziell gewisser Typen in ihr, daß die Kirche Einfluß auf die Soldaten nahm. Die sollten ja »Führer, Volk und Vaterland« dienen. Daher wurden auch in neu gegründeten Formationen wie Waffen-SS und Görings Luftwaffe von vornherein keine Seelsorgsdienststellen eingerichtet. May belegt in seinem Standardwerk dagegen hinlänglich, daß die Chefs der Stäbe in Heer und Marine sowie die Mehrzahl der Troupiers der Wehrmachtsseelsorge nichts in den Weg legten, ja daß man bei ihnen

9 Vgl. den Beitrag Hürten in diesem Heft, S. 536.

10 G. May, Interkonfessionalismus in der Deutschen Militärseelsorge von 1933 bis 1945. Amsterdam 1978. 529 S.

eine Verbesserung der Soldatenseelsorge über die Stellenpläne hinaus ohne weiteres hätte erreichen können. Die militärische Führung hat zunächst – wie schon früher im alten preußischen Heer – eine Interkonfessionelle Seelsorge favorisiert (aus Sorge, die Schlagkraft der Einheiten könne durch »konfessionelles Gezänk« geschwächt werden. Diese Einstellung schwand mit Kriegsdauer immer mehr). May berichtet, daß im März 1943 die Zahl der Planstellen für die Feldseelsorge beider Konfessionen 1342 betragen habe, davon seien noch keine 1100 Stellen besetzt gewesen. Unter diesen Voraussetzungen war natürlich eine annähernd regelmäßige Seelsorge der Truppenverbände an keiner der Fronten möglich. (Ich habe Ihnen erzählt, daß Paul weder in der Etappenzeit nach dem Frankreichfeldzug noch während seines Serbienaufenthaltes jemals einem Militärgottesdienst beiwohnen konnte. Während seines mehr als dreijährigen Einsatzes an der Ostfront erhielt seine Einheit nur einmal Gelegenheit zum Gottesdienst.) Man soll nachträglich nicht behaupten, die Truppe sei an seelsorgerlicher Betreuung uninteressiert gewesen, die jungen katholischen Soldaten hätten sich ihres Glaubens geschämt und daher Gottesdienstbesuche gemieden.[11]

Es gab praktisch keine Gottesdienste. Es gibt auch keinen Grund zu behaupten, die Kriegsjahre seien Ausnahmezeiten gewesen: ständiger Vormarsch der Truppe, ständiger Rückmarsch der Truppe, jahrelang. Das stimmt so nicht. Situationen, mit denen die Pastoral nicht fertigwerden konnte, gab es gewiß. Das blieben Situationen, sie waren zeitlich begrenzt. Es gab an keiner Front durchgehend »Krieg«, für keine Einheit, auch nicht an der Ostfront. Es bleibt unerfindlich und unerklärlich, weshalb die Möglichkeiten, die es zur Verbesserung der Militärseelsorge an der Front gab, nicht wahrgenommen worden sind. So gab es in fast allen größeren Verbänden Priester, die Sanitäts- oder Waffendienst leisteten. Die militärischen Vorgesetzten machten fast nie Schwierigkeiten, wenn diese Priester für die Kameraden das Meßopfer feiern wollten, und die Partei war ja weit weg. Nein, die Einsprüche kamen von anderer Seite. Bitte, haben Sie Verständnis, wenn ich der Frage der Militärseelsorge während des Zweiten Weltkrieges so penetrant nachgehe. Denn wir müssen als katholische Christen uns immer wieder fragen: Gehört es nach unserem Glauben zu den unabdingbaren Pflichten der Hirten, die Herde zu weiden, auch wenn vieles dagegen steht? Und ferner: Was kann dieses Weiden heißen in der Situation eines Krieges, der ständig dazu neigt, zum Verbrechen zu werden? Ich meine – und auch Paul war immer dieser Meinung – nichts anderes als Schutz der Gefährdeten durch das Sakrament, die einzig sichernde Kraft für die in diesem Krieg Stehenden und vor der sie ständig bedrohenden Gewalt eben dieses Verbrechens. Hier bleiben Fragen offen. Verantwortungen sind nie abgeklärt worden. Man sollte sich vor raschen Entschuldigungen hüten.

Nun aber zu Pauls Freunden, den Treuhändern seiner Berufung in der Missionsgesellschaft. Ich erzählte Ihnen ja schon: Seit dem Sommer des Frankreichfeldzuges gab es zwischen Paul und dem Vaalener Haus keine Kontakte mehr. Es waren die Monate, in welchen die Klosterschulen der Gesellschaft geschlossen wurden. Die verantwortlichen Leiter der Gesellschaft werden den Kopf voll gehabt haben von den Folgen der Schließung der Häuser. Aber zu irgendeinem Zeitpunkt mußte ja eine gewisse Normalität auch bei ihnen wieder eintreten, so wie Krieg und Diktatur ihren Alltag

11 Man lese den Erfahrungsbericht von Bischof Tewes nach, a.a.O., S. 281f.

hatten. Und da hätte es nahegelegen, daß jemand von den Patres darangegangen wäre, sich um die zerstreute Herde der an allen Fronten eingesetzten Klosterschüler zu kümmern. Das aber geschah nicht. Paul hat für dieses unbegreifliche Verhalten damals eigentlich nur eine Erklärung gehabt: daß die Partei die entscheidenden Persönlichkeiten der Missionsgesellschaft zeitweilig in Haft genommen habe und die in der Freiheit Verbliebenen der Gesellschaft vor lauter Angst in alle Richtungen davongelaufen seien. Ich bin da anderer Meinung als Paul. Ich glaube, zwischen dem Verhalten der Bischöfe gegenüber ihrer Hirtenpflicht für die an den Fronten stehenden katholischen Soldaten – niemand sollte sich einfallen lassen, mit dem Hinweis auf die formalrechtliche Delegation der Verantwortung auf den Militärbischof diese Hirtenpflicht zu relativieren – und dem begrenzten, fast stumpfen Blick der Ordensleitung für die Werte, für die es einzustehen und sich einzusetzen galt, bestand ein gewisser Zusammenhang: Diese Werte waren eben nicht beschlagnahmte Häuser, Finanzen, Vermögen, Zeitungen, materielle Dinge also, meinetwegen die Voraussetzungen einer funktionierenden Friedenspastoral, sondern Menschen, Menschen, die bereit gewesen waren, einer großen Aufgabe zu dienen und die nun erfahren mußten, daß sie schlicht vergessen wurden und vergessen waren.

Doch keine Anklagen. Sie wissen ja, wie Paul darüber denkt. Er hat seinen Weg über die Schlachtfelder dieses Krieges, zumal im Osten, immer als Zeichen einer besonderen Fügung erfahren. Es war häufig ein Weg in die Verhüllung, Unkenntlichkeit und damit Unangreifbarkeit seiner Person, wenn er in die Familien des »Feindvolkes« eintauchte. Es war nie seine Entscheidung, wenn er sich gegen die Ordnung klarer Freund-Feind-Fronten stellte. Er verhielt sich nur so, wie er sich verhalten mußte: Er konnte im anderen keinen Feind und Gegner sehen. Und da ihm das offensichtlich anstand, fand er an allen drei Fronten bis zuletzt – bis in das grauenvolle Ende eines grauenvollen Krieges – Menschen, die seines Geistes waren, die ohne Vorbehalte auf ihn zugingen. Und das nicht für ein paar Stunden Small-talk.

Gefährdungen physischer Art gab es genug. Dreimal vergaßen ihn die Kameraden zu wecken, als sie von russischen Stoßtrupps überrascht wurden und Paul seinen Nachtschlaf nachholte, und mehr als einmal war Paul der letzte, der sich vom Feind absetzte. Aber wie es ihm wie ein Wunder erschien, daß er unverletzt fliehen konnte, so schien es ihm nicht weniger wunderbar, daß er seine Kameraden auf der Flucht immer wiederfand. Keinen der großen russischen Angriffe und Durchbrüche, weder den von Minsk noch von Baranow, noch von Forst hat er miterlebt. Er wurde immer wenige Tage zuvor aus der Einheit genommen: auf Urlaub geschickt oder auf Kommando. Und als er am 8. Mai bei Tangermünde über die Elbbrücke in amerikanische Gefangenschaft ging, schickten ihn die Amerikaner nicht zurück – in russische Gefangenschaft, entgegen der Absprache der Sieger.

Das alles wurde ihm gewährt, geschenkt. Warum ihm? Warum nicht den ungezählten anderen? Freunden? Kameraden? Die zu sterben hatten? Die frei von Schuld wie er, Paul, soviel Sünder waren wie er? Das alles ist und bleibt unbegreiflich. Und doch kann keiner der Männer, die nach fast sechs Jahren Fronteinsatz einigermaßen unversehrt in die Heimat zurückkamen, an der Frage vorbei: Warum gerade ich? Warum nicht die anderen, die irgendwo draußen geblieben sind?

Ich habe Ihnen ja schon einmal gesagt, daß Paul – seit den Tagen des Frankreichfeldzuges – sich mit der Frage befaßt hat, wer ihn wohl während des Krieges vor den

Gefährdungen des Leibes und der Seele stellvertretend gesichert habe, da ihm der Zugang zu den Gnadenmitteln der Kirche durch die Umstände verwehrt war. Wenn ich ihn darauf hinwies, daß das eine überflüssige Frage sei, denn sie beantworte sich letztlich aus dem unerforschlichen Willen Gottes, pflegte er mich fast barsch anzufahren: Du glaubst eben nicht an die sichernde Kraft des Sakraments, so wenig wie du an die Kraft des fürbittenden Gebetes glaubst. Du weißt wohl, daß die Schrift von ihm sagt, es könne Berge versetzen, aber du glaubst nicht daran. Wenn ich mich dann wehrte und einwand, ich hätte ja gar nichts gegen seinen Glauben, sondern nur gegen sein Suchen und Grübeln darüber, wer oder welche Menschen es seien, die ihn durch den Irrsinn dieses Krieges trügen – dies hielt ich für überflüssig, um nicht zu sagen für vorwitzig –, dann schwieg er. Aber ich weiß, daß er fest davon überzeugt war, daß ihn jemand sicherte, und wenn ich annahm, daß er da eine bestimmte Person im Auge hatte, so wurde mir nach dem Krieg bestätigt, daß er seinen Beter und Fürsprecher seit langem kannte, allerdings nicht wußte, welchen Gefahren diese Person durch ihren Dienst für ihn sich aussetzte.

Paul ist zweimal vom Militärbefehlshaber in Frankreich 1944 wegen Verstoßes im Briefverkehr mit Personen im Besetzten Gebiet bei seiner Division angezeigt worden. Es läßt sich nicht mehr aufklären, wer diese Anzeigen veranlaßt hatte. Sicher nicht die Dienststelle, die sie an Pauls Division weitergab. Briefverkehr zwischen deutschen Soldaten und Zivilpersonen in besetzten Gebieten (also auch nicht-deutschen Staatsangehörigen) war durch die Verordnung vom 2. September 1941 für den Bereich des Besetzten Frankreich zulässig. Vermutlich kamen die Anzeigen von einer Kontrollbehörde des Befehlshabers des Sicherheitsdienstes in Frankreich (Dr. Knochen). Jedesmal, wenn der Divisionsrichter einen Termin zur Vorladung Pauls angesetzt hatte, kam es vorher zu Kampfhandlungen, und der Termin fiel aus. Paul und seine Vorgesetzten wußten nicht, wogegen sich Paul verfehlt haben sollte. Es war in der Stabseinheit bekannt, daß er regelmäßig Briefe und Päckchen aus Frankreich empfing und daß er auch regelmäßig Post an eine befreundete französische Familie schickte. Bis zum 6. Juni, dem Tage der Invasion, hatte es deswegen niemals Schwierigkeiten gegeben. Paul hatte diese Familie bei seinem zweiten Frankreichaufenthalt in Joigny kennengelernt. Er wohnte als Schreiber der Stabsbatterie im Sommer 1941 in einem Zimmer des Hotels Duc du Bourgogne mit Blick auf die schmale rue Henri Bonnerot. Seinem Fenster gegenüber lag das Haus des Plombiers Jean Saliège, eines Mannes mittleren Alters, der mit vier Gesellen und drei alten Vehikeln in Stadt und Land die notwendigsten Reparaturen an den Installationen uralter Bauten vornahm. Er und seine Frau Alice stammten aus Douchy, dreißig Kilometer westlich von Joigny, beide aus vermögenden Häusern. Sie hatten zwei Kinder, Renée und Jacquot, die Tochter – damals 1941 – noch keine achtzehn, Jacquot sieben Jahre. Nach Pauls eigenem Bericht vollzog sich sein Eintritt in die Familie Saliège in drei Schritten: einem pragmatischen, den er, Paul, setzte. Als er den Verschluß einer Flasche nicht öffnen konnte, ging er in die Werkstatt von M. Saliège und bat den Patron um eine Zange; den zweiten Schritt, eine Sympathiebekundung, setzte Madame Saliège. Sie sprach Paul am Morgen des 22. Juni – von Fenster zu Fenster – an: Wissen Sie, daß Krieg ist mit Rußland? Schlimm. – Und einem dritten Schritt, der wiederum von Paul ausging: Er warf einen Tag später – wiederum von Fenster zu Fenster – der Tochter des Hauses ein paar Blumen zu.

Paul hat sich später öfter gefragt, ob es allein das Mädchen gewesen sei, das ihm die Familie interessant erscheinen ließ. Denn er war ja trotz Fehlen jedes Kontaktes mit seiner früheren Schule noch immer seiner Überzeugung nach das, was er werden wollte: Mitglied der Missionsgesellschaft. Und er wußte, daß junge Mädchen Jünglinge mit seinen Berufsplänen nicht zu lange verzaubern durften.

Nein, was ihn hier fesselte, war sicher mehr als ein hübsches Gesicht. Die vier Salièges waren von so unterschiedlicher Erscheinung, daß man schwerlich annehmen konnte, sie gehörten zu einer Familie. Er war ein Typ wie Georges Bidault, sie, die Mutter, am ehesten das darstellend, was ein Deutscher damals von einer Französin träumte: ein fragonardscher Typ; der Junge Knirps und verwöhntes Muttersöhnchen; Renée, die Tochter, ganz unfranzösisch, in ihrer Erscheinung vergleichbar der Hendrickje Stoffels, wie man sie heute im Dahlemer Museum sehen kann. Die Frage, was die Familie Saliège an ihm, Paul, für ein Interesse haben konnte, hat sich Paul damals nicht gestellt. Er erzählte mir später, er habe sich mit dem Pfarrer von St. Jean bekannt gemacht, und der habe dem Patron erzählt, daß sein neuer deutscher Nachbar ein ungewöhnlicher Vogel sei. Mir schien das wenig glaubhaft. Immerhin war es möglich, daß Pauls Berufsabsichten die Familie interessierten. Doch warum? Die Familie Saliège war natürlich katholisch, aber sie praktizierte ihren Glauben nicht, wie die überwältigende Zahl der Franzosen, die in den Regionen der Nord-Südachse des Landes (Lille-Toulouse) lebten. Glaubensbekundung bei Taufe, Kommunion, Firmung, Trauung und Bestattung – das war alles. Die Salièges waren 1941 zweifellos pagani, ihr religiöses Wissen war null, was nicht ausschließt, daß sie damals freundliche Beziehungen zu den beiden Pfarrhöfen der Stadt und den wenigen aktiven katholischen Honoratioren unterhielten. Schon aus Geschäftsgründen.

Paul wurde zwischen Juni und August von den Salièges regelmäßig zum Essen eingeladen, wenn er nicht mit seiner Handballmannschaft unterwegs war. Das Gespräch drehte sich meist um politische und historische Fragen, seltener um Religion und Kirche. Bei allem gegenseitigen Interesse gab es kein Anzeichen dafür, daß die Bekanntschaft über die gemeinsam verbrachte Zeit hinaus dauern würde.

Aber sie dauerte weiter, und sie überdauerte den Krieg. Renées Briefe und Pakete erreichten Paul an allen Fronten, gewiß zuweilen mit Verzögerungen, aber in der Regel zuverlässig. Was sie schrieb, betraf alltägliche Vorgänge in Haus, Familie und Betrieb, kaum je ein politisches Wort, und auch Paul beschränkte seine Antworten auf unverfängliche Beobachtungen, Hinweise und Geschichten. Weihnachten 1943 – Paul kam gerade von seinem zweiten Urlaub aus Leipzig zur Front zurück – fragte sie an, ob er damit einverstanden sei, wenn sie als Arbeitskraft freiwillig nach Deutschland gehe, sie könnte dann seine Eltern besuchen und kennenlernen. Paul riet ab, die Sache schien ihm zu unsicher und gefährlich. Doch sie verfolgte den Plan weiter und sprach sich mit seinen Eltern ab, wartete, nachdem sie durch das Amt Sauckel dienstverpflichtet war, den ganzen Frühsommer über auf den Abtransport nach Deutschland. Umsonst. Nach dem Durchbruch der Alliierten bei Avranches (31. 7.) und Falaise (16. 8.) rollten keine Transporte mehr mit französischen Arbeitern nach Deutschland.

1948 hatte ich zum erstenmal Gelegenheit, Deutschland zu verlassen. Ich fuhr für vier Wochen zum Ernteeinsatz in die Schweiz. Paul bat mich, Renée in Basel zu

treffen, ich sollte sie kennenlernen und ihr ausrichten, daß Paul, sobald dies möglich sei, sie und ihre Familie in Joigny besuchen werde.

Renée, von mir gefragt, sagte sofort zu. Wir trafen uns Anfang Juni. Ich holte sie am Bahnhof SBB ab, erkannte sie sofort. Ihre Erscheinung entsprach meinen Erwartungen, ihre Zurückhaltung, ja Förmlichkeit hingegen überraschten mich. Vielleicht daß sie doch enttäuscht war, Paul – nach sieben Jahren Trennung – immer noch nicht wieder sehen zu können. Am Abend nach dem Essen taute sie dann auf und wurde gesprächiger. Ich versuchte ihr die Schwierigkeiten klarzumachen, von denen der Alltag damals in Deutschland bestimmt war, auch daß Paul nur die Möglichkeit habe, als Travailleur libre nach Frankreich zu gehen. Beim Arbeitsamt Auxerre müsse der Antrag gestellt werden. Ob ihr Vater damit einverstanden sei? Natürlich, meinte sie. Ich fragte sie dann, wie das damals 1941 gewesen sei, der Eintritt Pauls in ihre Familie. Sie meinte: Er war einfach da. Alles, was Paul mir über seinen Umgang mit der Familie Saliège im Sommer 1941 erzählt hatte, stimmte nach dem, was mir jetzt Renée berichtete, nur zum Teil. Ein Interesse irgendwelcher Art an ihm habe ihre Familie nie gehabt. Vielleicht – wenn das ein Interesse begründen könne – daß Pauls Erscheinung und Art allen Vorstellungen, die man sich damals in der französischen Provinz von einem Eleven eines Petit Séminaire machte, Hohn sprachen. Und trotzdem bestehe für sie und ihre Mutter kein Zweifel, daß sein, Pauls, Aufenthalt in ihrer Familie sie und ihre Eltern wieder in den Schoß der Kirche und zur Praxis des Glaubens zurückgeführt habe. »Par la finesse de la Providence«, fügte sie hinzu. Ich: Wieso durch Lis? Darauf sie: Mein Gott, begreifen Sie nicht, ich war blutjung, und er war der erste Mann, der mir begegnete.

Das habe zur Folge gehabt, daß Paul in ihrer Familie immer gegenwärtig war durch alle Jahre des Krieges hindurch und sowohl ihre Mutter als auch sie nie vergaß, seiner täglich zu gedenken. Sie habe seine Briefe ihren Eltern vorgelesen, so gut wie sie das konnte, denn ihre Kenntnisse in der deutschen Sprache seien damals noch mangelhaft gewesen. Dies sei auch einer der Gründe gewesen, weshalb sie noch während des Krieges als Arbeiterin nach Deutschland hatte gehen wollen. Daher ihre Schritte beim Amte Sauckel. Aber das alles, fügte sie leiser werdend hinzu, blieb natürlich nicht unentdeckt.

Als ich sie bat, weiterzusprechen, deckte sie mir nach und nach auf, was der Preis der Freundschaft, Liebe und Treue gewesen war, damals, unmittelbar nachdem die Kampfhandlungen in ihrer Region beendet waren.

Sie kennen gewiß Alain Resnais' Film: Hiroshima Mon Amour. Der Text des Buches, zumindest das Exposé, stammt von Marguerite Duras. (Paul hat mit ihr in den sechziger Jahren kurz zusammengearbeitet.) Es skizziert die Begegnung einer Französin mit einem Japaner 1957 in Hiroshima. In diesen Rahmen hinein stellt Frau Duras wie auch der Film die Lebensschicksale der beiden. Das der Frau, einer dreißigjährigen Französin aus Nevers, ist überschattet von ihrer Liebe zu einem deutschen Soldaten. Sie hatte ihn 1944 in der Apotheke ihres Vaters kennengelernt. Der junge Mann ist tot. Erschossen am letzten Tag seines Aufenthalts in Nevers. Rache der Résistence. Die junge Frau wird in ein Sammellager gebracht, ihr Haar geschoren, dann durch die Straßen der Stadt geführt. Ein Jahr lang bleibt sie wie tot im Keller des väterlichen Hauses, der fehlenden Haare und der zu fürchtenden Rache wegen. Als sie im August 1945 nach Paris kommt, »stand das Wort Hiroshima in allen Zeitungsblät-

tern« (Duras). Das gleiche, was Frau Duras in dieser Erzählung, dem Filmexposé, berichtet, widerfuhr unmittelbar nach Ende der Kampfhandlungen in Burgund Renée. Man verhaftete sie, schor ihr das Haar, spie sie an, schleppte sie durch die Stadt unter Schmähungen: eine junge Frau, noch keine 21 Jahre alt, die einen jungen Mann durch die Kraft ihres Gebets, ihrer Treue und Liebe gehalten und beschirmt hatte, einen Mann, der, weil »Feind«, keinen Schutz und keine Hilfe verdient hatte.

So war das. Paul hat das damals nicht gewußt; ich habe ihm später nicht erzählt, was mir Renée an diesem Abend anvertraut hat. Ich glaube, er hat es auch von ihr nicht erfahren.

GLOSSEN

VOR VIERHUNDERTFÜNFZIG JAHren wurde Sir Thomas More am Tower Hill in London hingerichtet; vor fünfzig Jahren sprach Rom ihn heilig. – Daß ein Heiliger seine Biographen ganz in seinen Bann zieht, gehört nicht zu den kirchlichen Vorbedingungen für seine Heiligsprechung. Im Fall von Sir Thomas More jedoch haben bisher selbst gegnerische Biographen dem Charme seiner Persönlichkeit nicht zu widerstehen vermocht. Ob es das Englische an ihm war, sein Humor, seine ironische Weltsicht, sein Erzählertalent, das den Autor der »UTOPIA« zwischen Chaucer und Shakespeare einstuft, die Liebe zu seiner Familie, zu seinen Freunden, seinem Haus, dem Garten oder den vierbeinigen Lieblingen – er fällt allein schon durch seine sympathisch-menschlichen Züge und Schwächen aus der Reihe der unbeirrbar auf die Erstürmung des Himmels konzentrierten Heiligen. »Wenn man etwas nicht zum Guten wenden kann, muß man es so zu wenden trachten, daß es nicht ganz schlecht wird,« sagte More und lebte nach diesem politisch klugen Motto, entrichtete dem »Kaiser« den schuldigen Tribut, bewahrte eine Zeitlang bewußt Schweigen hinsichtlich der Gültigkeit der Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragon, sowie der Suprematieakte. Aber zuletzt ließ er keinen Zweifel an seinen wahren Prioritäten und vermochte für alle Zeiten in wenigen Worten sein Image als »des Königs treuer Diener, aber Gottes zuerst« zu prägen.

Sein Freund Erasmus von Rotterdam gab 1519 in einem Brief an Ulrich von Hutten die früheste, erhaltene Charakterbeschreibung von More: 41 Jahre alt stand er damals in der Blüte seines Lebens, ein Mann von Geist, ein Gelehrter, ein Frommer, aber kein klerikaler Laie, vor allem ein großer Staatsmann, Berater des Tudorkönigs. Heinrich war damals noch ein beliebter Fürst. Sein zunehmender Leibesumfang (von 88 cm auf 137 cm), aus den beiden erhaltenen königlichen Ritterrüstungen ersichtlich, steht gewissermaßen im richtigen Verhältnis zu seinem wachsenden Machtwahn. Erasmus verbrachte drei Jahre im Hause More am Chelsea Ufer, bis er sich's mit Frau Alice, der Hausherrin, Mores zweiter Frau, verscherzte. Sie stieß ihn nicht nur durch ihre Häßlichkeit ab – sie hatte auch nichts für internationale Intellektuelle seines frivolen Schlages übrig, schon gar nicht für lateinische Bonmots und Zoten, die da an ihrem Tisch im fröhlichgeselligen Kreise auch anderer geistiger Größen der europäischen Renaissance ausgetauscht wurden, und die sie nicht verstand.

Erasmus betont, daß More Trägheit, eitler Zeitvertreib, Glücksspiele, bloße Äußerlichkeiten verhaßt seien, er Einfachheit und Rechtschaffenheit liebe, seinen Wein mit Wasser verdünnt trinke, leidenschaftlich gern Eier esse, aber Enthaltsamkeit übe. Von dem härenen Hemd, das More stets trug, wußte nur die Lieblingstochter Margaret, die es gelegentlich wusch. More hätte eigentlich Priester werden wollen, schreibt Erasmus, aber es habe ihn zu heiraten gedrängt – er wollte lieber ein guter Ehemann als ein schlechter

Priester sein. Als einzigen negativen, auch sehr englischen Zug verzeichnet Erasmus, daß More Musik liebe, aber keine gute Stimme habe. Erasmus war ein Schmeichler, der sich offenbar seiner Freundschaft mit dem großen Engländer rühmen wollte, aber seine Charakterisierung wird von allen späteren Biographen bestätigt. Er schickte Holbein nach England, der bei More wohnte und die Familie malte. Es waren die ersten seiner großartigen Reihe von Porträts der gehobenen Tudorgesellschaft.

Ganz unter dem bezwingenden Eindruck seiner Persönlichkeit standen die ersten drei zeitgenössischen Biographen: der Schwiegersohn John Roper, der Familienfreund Nicholas Harpsfield und Thomas Stapleton, 1535 im Todesjahr von More geboren, der in den Elisabethanischen Katholikenverfolgungen nach Burgund flüchtete. Auch die neueren Biographen sind von seinem Wesen gefesselt: bahnbrechend 1891 T. E. Bridgett, der unter John Henry Newmans Einfluß Katholik und Priester geworden war, dann 1935 der liberale Humanist Professor R. W. Chambers, der mitten in der Ära der modernen Diktatoren More als englischen Sokrates beschrieb und weltweit einer Generation zum Vorbild machte.

Die vielbändige Yale-Ausgabe der gesammelten Werke von Thomas More ist seither eine einzigartige Fundgrube für die Historiker geworden, z. B. für Dr. J. A. Guy, der Mores öffentliche Laufbahn als Anwalt und Staatsmann eingehend geschildert hat. Aus diesen Quellen schöpft auch Richard Marius, der als junger Doktorand unter dem leider frühverstorbenen Herausgeber der Yale-Ausgaben, Richard Sylvester, gearbeitet hatte. Von Sylvester wurde eine große Biographie erwartet. Nun hat sie an seiner statt der Schüler vorgelegt, aber aus einer ganz anderen, nicht annähernd von so einfühlendem Verständnis für More getragenen Perspektive. Es ist ein umfangreiches, flüssig geschriebenes, 560 Seiten umfassendes Werk (Verlag Deut, London), das in England unter großem Rühren der Werbetrommeln herauskam.

Dr. Marius hat bereits eine Biographie von Martin Luther veröffentlicht, der ihm, dem Baptisten aus Tennessee, eindeutig näher ist als der englische Katholik More. Die besondere Zielscheibe seiner Attacken ist Chambers, dessen Morusbild er als unhistorisch bezeichnet, weil dieses angebliche Schattenseiten von Mores Charakter übersieht, nämlich seinen Ketzerhaß, seine Furcht vor der Hölle. Für Marius, geradezu einem verspäteten Advocatus Diaboli vergleichbar, ist Thomas More ein selbstquälerischer, verklemmter Engländer des fernen Mittelalters, wie Luther mit einem dominierenden Vater belastet. Nach dem Tod seiner Frau Jane, die ihm in sechs Jahren vier Kinder geboren hatte, heiratete More Alice, bei der er, so Marius, weniger in Versuchung geriet, mit ihr zu schlafen und sich so nicht dem von den Kirchenvätern verurteilten Geschlechtsakt ohne prokreativen Zweck schuldig machte. Marius tischt die alte, aus den Schulbüchern zur Genüge bekannte Kamelle vom abergläubischen, der Neuzeit weichenden Mittelalter auf, von den Ablaßkrämern, dem wütenden Antiklerikalismus der Massen, als ob es sich dabei um allgemein gültige Realitäten handle. Dabei übersieht er den wesentlichen Unterschied zwischen der englischen und europäischen Reformationsströmung, nämlich, daß die englische nicht wie die kontinentale als Volksbewegung begann, sondern als eindeutige, von der tudorschen Geheimpolizei einem indifferenten Volk aufgenötigte Staatsaktion, eher vergleichbar mit der Handhabung der Religion in heutigen totalitären Regimen.

Marius, der wie viele amerikanische Intellektuelle seinen Freund kennt, präsentiert eine weitgehend auf Annahmen beruhende »psychologische Sicht«, die sich gar nicht belegen läßt. Er sieht More von Widersprüchen zerrissen, weil er sich stets nach einem klösterlichen Leben sehnt, es dann aber im paulinischen Sinn für besser hält, »zu heiraten als zu brennen«. Mores Lob der Demut – und sein gleichzeitiger Hang zu weltlichen Ehren, sein Aufgehen in Geselligkeit und seine Angst vor der Hölle zeigen, dem Amerikaner zufolge, den Zusammenstoß zwischen scheinheiliger mittelalterlicher Frömmigkeit und den Versuchungen der neuen Diesseitigkeit der Renaissance.

Weil Marius kein Verständnis für den mittelalterlichen Katholizismus hat, erstaunli-

cherweise auch die neueren Untersuchungen der Moreschen biblischen Spiritualität, vor allem von Germain Marc'Hadour, dem Direktor des Amici Thomae Mori Instituts in Angers, nicht kennt, bleibt More ihm im Grunde eine fremde Gestalt. Er scheint auch die von Brian Gogan betriebenen Studien des Moreschen theologischen und ekklesiologischen Denkens nicht zu kennen, die seine Meinung widerlegen, daß More ein ›Konziliarist‹ gewesen sei, also die ökumenischen Konzile über das Papsttum gestellt habe. Marius tritt der von den Katholiken vielleicht überbetonten Meinung, daß More für ein unfehlbares Papsttum, wie es erst 1870 definiert wurde, sein Leben gegeben habe, entgegen. Als Märtyrer für das Papsttum hatte ihn zuerst Kardinal Pole gesehen, der das von Rom abgefallene England wieder in den Schoß der Kirche aufnahm, allerdings nur in dem kurzbefristeten Interregnum unter Maria Tudor (1555–58), der Tochter Heinrichs VIII. und Katharinas von Aragon.

Warum More nicht viel über das Papsttum geschrieben hat – was Marius für bezeichnend hält –, hat er in der Streitschrift »Responsio ad Lutherum« selbst beantwortet. Mit Berufung auf den Bischof von Rochester, John Fisher, »den wegen seines großen Wissens und vor allem wegen seines heiligmäßigen Lebens berühmten Mann«, schreibt er, daß dieser die papstfeindlichen lutherschen Behauptungen hinreichend widerlegt hätte: »Was den Primat des Papstes anbetrifft, hat dieser ehrwürdige Bischof den Papstsupremat ganz klar aus den Evangelien, der Apostelgeschichte, dem gesamten Alten Testament und den heiligen Kirchenvätern erklärt, nicht nur der lateinischen, sondern auch der griechischen Väter, deren extreme Ablehnung des Papsttums Luther gerne betont.« Dem könne er nichts weiter hinzufügen, schrieb Morus.

Bischof Fisher wurde wie More am 17. April 1534 wegen seiner Weigerung, den neuen Eid auf die königliche Kirchensuprematie in England zu leisten, verhaftet und im Tower eingekerkert. Daß Papst Paul III. John Fisher ein Jahr später zum Kardinal erhob, konnte Heinrich VIII. – zu einem Zeitpunkt, da eine Englandinvasion der katholischen Mächte zu drohen schien – nur wutentbrannt als weitere provozierende Einmischung in die englischen Kirchenangelegenheiten empfinden. Der päpstliche Akt besiegelte wohl das Schicksal beider Männer. Bischof Fisher wurde am 22. Juni, Thomas More am 6. Juli am Tower Hill hingerichtet. Für den amerikanischen Biographen hat More sich erst am Ende seines Lebens als Schreiber der in seiner Zelle entstandenen religiösen Schriften und durch seinen Märtyrertod »rehabilitiert«. Im Kontrast dazu sieht Marius die weltliche Laufbahn Mores und seine allmähliche Verstrickung in die Machtgelüste des Königs. Aber auch dieser Biograph muß in seinem Charaktermord zuletzt die Waffen strecken vor der Rechtschaffenheit, dem Mut und der Güte des Mannes, die sich nicht »entmythologisieren« lassen.

In bezeichnendem Gegensatz zu den anfangs zitierten Moreschen Worten steht der letzte Ausspruch von Kardinal Wolsey: »Hätte ich doch meinem Gott so treu gedient wie meinem König.« Wolsey war in dem unmöglichen Bemühen gescheitert, Rom zur Nichtigkeitserklärung der königlichen Ehe mit Katharina von Aragon zu bewegen. More wurde 1529 Wolseys Nachfolger als Lordkanzler, der »Hüter des königlichen Gewissens«, wie das Amt des höchsten Justizwalters definiert war. Heinrich aber wußte genau, daß dieser Gewissenshüter die Auflösung der Ehe nicht billigte und schon gar nicht die Nachfolge der jüngeren und hübscheren Anne Boleyn, in die der König vernarrt war, und hinter der sich die Interessen der englischen Reformierten regten. Heinrich gestattete More jedoch ausdrücklich, daß er in seinem »großen Anliegen« nicht mitzutun brauche. Der König hoffte zweifellos, More umstimmen zu können, hatte dieser doch in seiner »UTOPIA« Ehescheidungen erlaubt. Es wäre ein glänzender Propagandaerfolg gewesen, wenn es gelungen wäre, die Unterstützung des beliebtesten Mannes Englands, der über großen Einfluß in der Londoner City verfügte, zu gewinnen.

In den zweieinhalb Jahren seiner Amtswaltung war der Lordkanzler More aber politisch kaltgestellt. Die neue Macht im Land war der Staatssekretär Thomas Cromwell, Macchiavellis englischer Hauptschüler, der den »Löwen Heinrich« den Gebrauch seiner wahren Stärke lehrte. Wenn der Papst die Ehe nicht

auflösen wolle, solle das der König als Oberhaupt der Kirche selber tun. Überdies könne er seine Macht durch die »Verstaatlichung« des kirchlichen und klösterlichen Besitzes noch erheblich steigern. Der gierige Heinrich folgte dieser Versuchung gern. Am 11. Februar 1531 wurde der König von der Kirchenversammlung von Canterbury als »Oberster Herr und soweit es das Gesetz Christi erlaubt sogar Oberhaupt der Kirche in England« anerkannt. Als Laie war More vorläufig von dem Eid, den die Bischöfe und der Klerus auf das neue »Oberhaupt« abzulegen hatten, entbunden. Die wenigen Gegner, darunter Bischof Fisher, klammerten sich an die noch Ausflucht gewährende Formel »soweit es das Gesetz Christi erlaubt«. Nur der Form nach blieben Staat und Kirche katholisch – die eigentliche Begründerin der anglikanischen Staatskirche war Heinrichs Tochter Elisabeth.

Als ob er seinen Glauben über alle Zweifel erhaben bezeigen wolle, verlegte der Lordkanzler More sich auf die Ketzerverfolgung, die er nach dem Urteil vieler protestantischer Historiker, denen sich nun Marius anschließt, besonders grausam betrieben haben soll. Es kann ihm aber kein einziges während seiner Amtszeit von ihm verhängtes Todesurteil nachgewiesen werden. Die eine von ihm selbst verhängte Prügelstrafe betraf einen Mann, der sich in der Kirche während der Wandlung unzüchtig an einer Frau vergangen hatte. Immerhin hatte More in zwei Proklamationen die staatlichen Behörden angewiesen, die Bischöfe in ihrem Kampf gegen die Ketzer zu unterstützen und diese den Kirchenrichtern zu überantworten. Auch erließ er Bücherverbote. Der »Apostel der Toleranz«, als der More sich in seinem 1516 veröffentlichten Staatsroman »UTOPIA« ausgegeben hatte, forderte in dem 12 Jahre später geschriebenen »Dialog über Häresien« den Verbrennungstod für Ketzer. Daß es sich bei dem ironiegeladenen Roman um ein Jeu d'Esprit des geistvollen Verfassers handelte, war der Welt immer schon schwer verständlich. Auch der Kreml hat Mores »UTOPIA« zu wörtlich genommen und zählt ihn, natürlich ganz fälschlich, zu den geistigen Vätern des Kommunismus, weil er in seiner erfundenen Plangesellschaft, wie übrigens auch die Kirchenväter, das Gemeinwohl dem Privateigentum vorangestellt hatte. Die vermeintlichen »Wirklichkeitsbezüge« – Ahndung der politischen Diskussion mit Todesstrafe, Abschaffung des Krieges außer zur Landesverteidigung, Abschaffung des Geldes, des Rechtsanwaltsberufes, Erlaubnis der Ehescheidung, Sterbehilfe für die Alten – mögen dafür gesorgt haben, daß der lateinisch geschriebene Roman zuerst (1524) in deutscher Übersetzung bekannt wurde und in England erst nach dem Tode Heinrichs VIII.

In seiner Einstellung zu den »Dissidenten« seiner Zeit war Thomas More nicht, wie Marius meint, ein von religiösem Fanatismus motivierter englischer Torquemada. Er sah in ihnen gefährliche Revolutionäre, Zerstörer der herrschenden Ordnung. Marius lehnt ihn offenbar als »Kalten Krieger« ab. Aber es ist ebenso unhistorisch, More als einen für Gewissensfreiheit kämpfenden modernen Liberalen zu feiern, wie ihn deswegen anzugreifen, weil er es nicht war. Unter »Gewissen«, diesem häufig von ihm verwendeten Wort, verstand er nicht ein Recht des einzelnen zu eigener innerer Lenkung, sondern eine Verpflichtung, die in biblischer und kirchlicher Überlieferung offenbarte Wahrheit anzuerkennen.

Aus Krankheitsgründen trat More 1532 vom Amt des Lordkanzlers zurück. Cromwell wurde sein Nachfolger. Nun überstürzen sich die Ereignisse. Im Januar 1533 heiratet Heinrich heimlich Anne Boleyn, im Mai wird die Ehe mit Katharina von Aragon von dem neuen, dem König ergebenen Erzbischof von Canterbury, Cranmer, für aufgelöst erklärt, im Juni wird Anne, hochschwanger, gekrönt, im September gebiert auch sie nicht den Sohn, den Heinrich zur Stützung des Tudorthrons braucht, sondern eine Tochter, die zukünftige Königin Elisabeth I. Anfang 1534 wird vom Parlament das Gesetz verabschiedet, das die königliche Linie von Anne in der Thronfolge bestätigt und den Eid auf diese wie auch auf die kirchliche Suprematie von jedem Staatsbürger verlangt. More ist bereit, die Nachfolge zu bekräftigen, nicht aber den Suprematseid, nun ohne die Ausfluchtsformel »soweit es das Gesetz Christi erlaubt«. Im April 1534 wird er verhaftet. Heutige More-Biographen bezweifeln, daß der ihm gemachte Prozeß ein

»Schauprozeß« war und nur meineidige Zeugen den Schuldspruch zur Anklage des Hochverrats erwirkten. Als geschickter Jurist hatte More jede Möglichkeit, sich der Anklage zu stellen, aber er konnte gar nicht gewinnen.

In dem dramatischen Prozeß in der Westminsterhalle prallten zwei Weltanschauungen aufeinander – das moderne, von Thomas Cromwell vertretene Prinzip der nationalen Souveränität gegen die von More vertretene »höhere Instanz« des Zeugnisses der gesamten Christenheit. Der sichtbare Repräsentant dieser in Auflösung begriffenen einheitlichen Welt war der Papst, damals auch als weltlicher Herrscher in die internationale Politik verwikkelt, weil er zumal in dem England betreffenden Konflikt unter dem Druck des Habsburgkaisers Karl V. stand, der die Interessen der verstoßenen englischen Königin, seiner Tante, vertrat. Die Suprematsakte, sagte More, als er zuletzt vor seinen Richtern sein langes Schweigen brach, stehe im Widerspruch zu dem Gesetz Gottes und der Kirche. Eine Nation könne sich ebensowenig aus der universalen Kirche lösen, wie die Stadt London sich aus dem Königreich lösen könne. Wenn behauptet werde, er, More, stehe allein gegen ein vom nationalen Parlament verabschiedetes Gesetz, so stehe in Wirklichkeit die Mehrheit der Christenheit, die alle Nationen und Generationen umfasse, auf seiner Seite oder er auf ihrer.

Diesen Standpunkt hielten viele seiner Zeitgenossen schon für sturen Eigensinn. »Ich weiß nicht, ob ich ihn einen närrischen Weisen oder einen weisen Narr nennen soll,« schrieb der Tudorchronist Edward Hall. Ein Prediger in der Paulskathedrale sagte, es sei erstaunlich hochmütig von Sir Thomas More, den Suprematseid zu verweigern und sich so den Universitäten, dem Klerus, den Bischöfen des Landes entgegenzustellen. Sein Freund, der Herzog von Norfolk, warnte ihn davor, mit Fürsten rechten zu wollen: »Bei Gott, Meister More, der Zorn des Fürsten ist der Tod.« Worauf More antwortete: »Ist das alles? Dann gibt es wahrlich keinen Unterschied zwischen euer Gnaden und mir, außer daß ich heute und ihr morgen sterben werdet.« In der Zelle im Tower machte ihm Frau Alice typische Vorwürfe: »Und du, der doch immer für so weise gehalten wird, spielst hier den Narren, findest dich starrköpfig damit ab, mit Ratten und Mäusen in diesem schmutzigen Gefängnis zu leben, wo du doch leicht frei sein und dir den guten Willen des Königs sichern könntest, wenn du nur tätest, was alle gelehrten Geister des Landes getan haben. Und du, der doch so ein schönes Haus mit Garten, mit Bibliothek und Galerie besitzt, der alles in Fülle hat, auch die Gesellschaft deiner Frau und deiner Kinder.« More erwiderte, daß jede Behausung, auch ein Gefängnis, dem Himmel gleichermaßen nahe sei.

Härter noch war es für ihn, daß »seine« geliebte Tochter Margaret, die intelligent genug war, seine Gewissenshaltung zu begreifen, ihn zu überreden versuchte, den Eid zu leisten. Sie spiele die Rolle der Eva, rügte er sie, die Vater Adam noch einmal den Apfel reiche. Aber als das Urteil gefällt wurde, stand die Familie vereint zu ihm, trotz der ihr drohenden Gefahren. Als er abgeführt wurde, die Schnittseite der vorangetragenen richterlichen Axt auf ihn weisend, warf Sohn John sich ihm zu Füßen und erbat seinen Segen. Bei der Ankunft des Ruderboots mit dem Staatsgefangenen an Bord brach Margaret aus der am Landungssteg des Tower wartenden Volksmenge hervor und umarmte den Vater. »Meg« war es auch, die in der Nacht der Hinrichtung am 6. Juli das eigene Leben aufs Spiel setzte, von Chelsea nach der London-Brücke ruderte, wo das blutige Haupt ihres Vaters wie das von anderen »Verrätern« als abschreckendes Beispiel aufgespießt war, es heimlich herunternahm und liebevoll an einem geheimen Ort bestattete. Es entsprach ganz der bis zuletzt heiteren Art Sir Thomas Mores, auf der wackligen Treppe zum Schaffott zum Statthalter des Tower zu sagen: »Bitte helfen sie mir doch hinauf. Runter komme ich von alleine.«

More hätte gewiß auch Sinn für die historische Ironie gehabt, die ihn einst daran mitwirken ließ, daß Heinrich VIII. für eine gegen Luther als Zerstörer der katholischen Welt gerichtete Streitschrift der päpstliche Ehrentitel »Fidei Defensor« verliehen wurde. Mit pragmatischer Geringschätzung theologischer Unterscheidungen führt das protestantisch, dann anglikanisch gewordene England diesen Titel noch heute stolz in seinem Wappen.

Gewiß wohl auch mit Rücksicht auf englische protestantische Feinfühligkeiten ließ Rom vier Jahrhunderte verstreichen, bis es More als Heiligen und Märtyrer anerkannte, sozusagen als eigenen »Fidei Defensor«, der er war. Diesen Titel vermag ihm auch sein letzter Biograph nicht streitig zu machen.

Roland Hill

HILFE FÜR LESER. – IN BÄLDE WIRD eine neue Communio-Ausgabe in Mexiko-Stadt für die mittelamerikanischen Länder erscheinen. Es ist freilich möglich, daß der Start der Hefte wegen der Erdbebenkatastrophe im vergangenen Sommer sich etwas verzögert. Communio Internationalis wird dann zwölf Editionen zählen. (Davon allein drei in spanischer Sprache.) Trotz dieses reichen Angebots erhalten wir immer wieder Anfragen, ob die deutsche Communio-Ausgabe Interessenten in osteuropäischen Ländern und in Übersee möglichst unentgeltlich zur Verfügung gestellt werden kann. Wie in den vergangenen Jahren bitten wir Sie um Übernahme eines Patenschaftsabonnements. Sie können es bestellen beim Communio-Verlag, Sürther Straße 107, 5000 Köln 50 Rodenkirchen. Wir danken Ihnen für Ihre Treue und Mitarbeit und bitten um Ihre Anteilnahme an unserer Arbeit auch in Zukunft.

Der Beitrag auf Seite 481 enthält die für unser Thema wichtigsten Stellen aus dem Apostolischen Schreiben vom 8. Dezember 1974 zur gleichen Frage. Das päpstliche Schreiben, das in deutscher Übersetzung 44 Seiten umfaßt, erschien 1974 im Johannes-Verlag, Leutesdorf/Rhein.

Das Manuskript des Beitrags auf Seite 485 wurde im Sommer 1985 verfaßt.

Bernhard Hanssler, geboren 1907 in Tavern, seit 1932 Priester; 1956 Mitbegründer und erster Leiter der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk; 1957 Geistlicher Direktor am Zentralkomitee der Deutschen Katholiken; 1966-1970 Mitglied des Deutschen Bildungsrates; 1970-1974 Rektor des Collegio Teutonico di Santa Maria in Camposanto; 1974-1981 Lehr- und Vortragstätigkeit in Bochum; ab 1981 Akademikerseelsorge in Stuttgart. Der Beitrag auf Seite 493 ist identisch mit dem Text, den Hanssler am 26./27. November 1984 in der Hanns-Seidel-Stiftung Wildbad-Kreuth gehalten hat.

Jean-Luc Marion, geboren 1940, ist Professor für Philosophie an der Universität Poitiers. Redaktionsmitglied der französischen Communio. Den Beitrag auf Seite 505 übersetzte Oskar Simmel SJ.

Karl Carstens, geboren 1914 in Bremen, 1960 Professor für Staats- und Völkerrecht an der Universität Köln; 1972 Mitglied des Deutschen Bundestages; 1973-1976 Fraktionsvorsitzender der CDU/CSU im Bundestag; 1976-1979 Bundestagspräsident; 1979-1984 Bundespräsident. Bei dem Beitrag auf Seite 513 handelt es sich um den dritten Teil von Carstens' Rede »Der Christ in der heutigen Zeit«, gehalten am 28. August 1985 vor dem Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes und den Mitarbeitern des Ökumenischen Zentrums in Genf.

Claude Jacquinot, geboren 1931, ist Mitglied der Anwaltskammer in Pans; Präsident der Internationalen Vereinigung gegen die Ausbeutung menschlicher Föten. Der Text auf Seite 529 wurde auf dem Zürcher Jubiläums-Kongreß der Welt-Ärztevereinigung für die Achtung vor dem menschlichen Leben: Medizin und Menschenwürde am 18. Mai 1985 vorgetragen.

Roland Hill, geboren 1920 in Hamburg, lebt seit 1937 in London; er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitschriften.