



Besinnung

Apologie der Weihnachtsstimmung: Auch in profanen Gedanken will uns Heiliges nahekommen – Wer gehört zum Fest der Stille? – Die Kinder; als Ganzes einem Ganzen nahe – Die Frau, fähig die Welt zu behüten – Die Alten, durch Entbehrung zu nachsichtiger Geduld belehrt – Die Hilflosen, in Einsamkeit gefangen – Das Leben gütig anschauen, heißt denken wie Gott denkt.

Wir kommentieren

das ökumenische Wirken Kardinal Beas: Schwierige Aufgabe für einen römischen Kardinal – Vom System in Schach gehalten – Mit dem Mut des Dennoch setzt sich der Kenner durch – Ein realistisch denkender Christ, ohne träumerische Illusionen – Er verstand Vertrauen zu gewinnen – Er hat Türen geöffnet.

einen Klassenkampf der Wissenschaften: Theologie und Naturwissenschaft, zwei Formen des Denkens? – Vision einer neuen Religiosität, Einheit von Naturwissenschaft und Theologie – Ist die Theologie mit ihrer Methode am Ende? – Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften –

Das Objekt bestimmt die angemessene Methode – Auch der Autoritätsbeweis kann redlich sein – Grenzen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode – Aufspaltung der Wissenschaft: Odyssee ohne Ende?

Kirchliches Amt

Von der Diakonie zur Hierarchie: Die heutige Autoritätskrise im Lichte der frühen Kirchengeschichte – Redemokratisierung der Kirche? – Kritische Funktion des Neuen Testaments – Das Volk wählt die Diensträger – Die Gemeinde entscheidet über Absetzung – Die Entfaltung des hierarchischen Systems – Einfluß der Gnosis – Stoische Schablonen – Faszination vor dem gottgesetzten Kaisertum – Aufgipfelung im Primat – Müssen wir heute gegen die Demokratisierung kritischer sein?

Geistesgeschichte

Der Rückzug der Kirche ins Getto: Im 19. Jahrhundert säkularisiert sich das Abendland – Wie reagiert die Kirche? – Kirchliche Aufklärung und katholische Restauration – De Maistres Autoritätsprinzip – Päpstliche Theokratie – Kuriale Bevormundung – Politische Auswir-

kungen: Klerikal gesteuerter politischer Katholizismus – Demokratiefindlicher Konservatismus – Die «gottgewollte» berufsständische Gliederung – «Der Pauperismus kann nur durch die Religion geheilt werden» – Folgen im Geistesleben: Die literarische Inferiorität gehe aus dem Wesen der Kirche hervor – Das Naiv-Kindliche in der Erbauungsliteratur – Geborgen im Besitz der Wahrheit – Krankhafter Mystizismus – Die Stigmatisierten – «Geschlossenheit».

Diskussion

um die Werbung für die Kirche: Windschiefe Vergleiche aus der Werbesprache – Religiöse Bedarfsdeckung oder Kommunikation? – Umfunktionierung des Evangeliums – Die theologische Kunstsprache – Was können die Menschen noch verstehen? – Ist das Lehramt bereit, die Verstehbarkeit zu prüfen?

Zeitbericht

Am Jahresende: Wir verließen gläubig das Ufer – Einfluß von Elitedünkel – Urplötzlicher Drehwind – Ballast über Bord – Wir rufen aus der Herzmitte nach Gott – Unter dem Kreuz der Unfertigkeit.

Fest der Stille

Die Tage der Weihnacht wecken in vielen von uns den Wunsch nach Stille und Besinnung. Sie bringen in der Seele eine tiefe Schicht ins Schwingen. Man ist gerne für einen Moment allein und denkt – oft nur undeutlich und verschwommen – an vieles, was nicht zum Alltag gehört. Bei den wenigsten Menschen sind es «tiefgreifende» Meditationen oder gar religiöse Überlegungen, welche diese Zeit – vielleicht sind es nur wenige Augenblicke – des Alleinseins erfüllen. In diesem Sinne feiern wir alle eine recht «profane» Weihnacht. Es ist eher eine «Stimmung» der Nachdenklichkeit, die uns überfällt mit ihrer seltsamen Macht. Oft sind es aber gerade die «profanen Gedanken», in denen uns ein Heiliges nahekommen will. Denn überall, wo menschliches Dasein sich öffnet, ist bereits das Geheimnis Gottes in Sicht. Vielleicht ist Gott in den selbstverständlichen, nahen und einfachen Dingen am ehesten zu finden; Gott, der uns näher ist als das eigene Herz. Worüber denkt nun der «einfache Mensch» in den Augenblicken seiner weihnachtlichen Stille besonders gerne nach?

▷ Meistens steigen in solchen Momenten *Erinnerungen* aus der Seele empor. Jedes menschliche Dasein trägt in irgendeinem Bezug seiner Wirklichkeit etwas «Behütetes» in sich; etwas, das vor dem Andrang und Zugriff des Alltags beschützt werden muß. Es sind die Zeiten intensiv erlebten Lebens, still

erlittenen Leides, Momente des Glücks oder der Traurigkeit Erfahrungen zärtlicher Liebe, zurückhaltender Freundschaft, schüchternen Sehnsucht, an die sich jetzt der Mensch in der Stimmung der Ergriffenheit erinnert. Ein Menschenantlitz oder die Gebärde eines verstorbenen Freundes, eine Farbe, das Bild einer entschwundenen Landschaft werden uns auf einmal innig nah. Man verweilt gerne bei solchen Erinnerungen, träumt sich in sie hinein. Da ist der Mensch wirklich daheim. Zartes, Teures und Liebenswertes wird uns da plötzlich wieder zur Gegenwart. Wir verstehen, daß unser Leben Einmaliges und Gnadenhaftes in sich trägt. Auch längstvergessene Einsichten werden in solchen Augenblicken wieder «einleuchtend», Erkenntnisse, die so oft an der Härte der Tagesevidenzen zerbrechen, für uns jedoch wichtiger und teurer sind als alle oberflächlichen Zusammenhänge der Welt. Etwa: daß es gut ist, selbstlos zu sein, mit den Trauernden zu trauern, zu hungern und zu dürsten nach Gerechtigkeit, lautern Herzens zu sein, Barmherzigkeit zu üben, Frieden zu stiften in Sanftmut und Milde. All das läßt sich nicht in die Welt «hinausschreien»; man denkt aber gerne an sie und kostet verstohlen ihr inneres Geheimnis aus. Alles andere, was unseren Alltag gewöhnlich erfüllt, kann aus unserem Leben weggedacht, von anderen ebenso gut erlebt und eingesehen werden, nicht aber jenes Innere, Zarte und Zerbrechliche, das uns in solch stillen Momenten unwillkürlich gegenwärtig wird.

▷ Woran wir auch in dieser Stimmung denken mögen, erscheint für uns im Glanz des *Wunderbaren*, öffnet sein Wesen auf ein Geheimnisvolles, üblicherweise nicht Wahrgenommenes hin. Deshalb umgab der Mensch immer schon die Weihnacht mit dem Heiligenschein der Wundergeschichten. Diese sind «Verdeutlichungen» der weihnachtlichen Ahnung: das menschliche Dasein ist trotz seiner Dunkelheit und Verwirrung tiefer, hintergründiger, als der Alltag es sich gedacht. Gerade das «Verlangen nach Wunderbarem» ist der menschlichen Sehnsucht liebstes Kind und in den Religionen gerade das, was in ihnen nicht als Aberglaube abgetan werden kann – sehr zum Leidwesen mancher Theologen und Philosophen. In ihm stemmt sich das menschliche Bewußtsein gegen das Umsonst und Nichts. Die Wahrheit, der ins Existentielle umgerechnete Inhalt der «Sehnsucht nach Wunderbarem» ist doch: ein Durchbruch ist möglich aus der Welt des Gewohnten ins Ungewohnte und schlechthin Unüberbietbare. Der Mensch ist den heillosen Zusammenhängen dieser Welt nicht hoffnungslos ausgeliefert. Durch unsere schlimmen Erfahrungen ist es noch nicht «ausgemacht», was wir sind und was aus unserem Leben noch alles an Neuem und Unerwartetem emporsteigen mag. Es gibt trotz aller Bedrohung, Beengung und Beängstigung ein verborgenes Heil in unserer Welt, das unerwartet hervorbrechen kann. Etwas Helles, Reines, gar nichts Abergläubisches und auch nichts Schwärmerisches tut sich in dieser «weihnachtlichen Stimmung» kund: Trotz aller Evidenz im Bereich des Vordergründigen gibt es einen Weg vom Dunkel ins Licht, eine «illuminatio noctis» (Erhellung der Nacht).

▷ Gern ist deshalb der einfache Mensch am Feste der Weihnacht mit *Kindern* zusammen und erahnt dabei das helle Geheimnis des Kleinseins. Oft wird er freilich ein wenig traurig dabei. Was bedeutet jene stille Traurigkeit, die unsere Seele ergreift, wenn wir uns in unsere eigene Kindheit zurückdenken? Sie ist das Gefühl, daß wir etwas unwiderruflich verloren haben, jene Unmittelbarkeit des Erlebens, die das Kindsein als sein Wesensmerkmal auszeichnet. Unsere kleine Seele konnte damals von den Ereignissen, den Dingen und Empfindungen vollkommen gefesselt werden, so daß wir nicht mehr auf uns selbst zurückschauten, sondern unseren Blick ganz verloren in der Gestalt. Als Ganzes waren wir noch einem Ganzen ganz nahe, ungeteilt und ohne Verdoppelung. Wir haben nichts berechnet, nichts gerechtfertigt, nichts «begründet». Wir waren einfach «da», mit weitgeöffneten Augen dem überwältigenden Erlebnis ganz hingegeben. Bei solchen Erinnerungen erahnen wir die wahre Tiefe jenes oft oberflächlich-sentimentalen Vergleiches, der von den Kindern sagt, sie seien «Engel». Gewiß nicht, weil die Engel kleine, niedliche, hübsche und rührende Wesen wären. Ganz im Gegenteil! In einem sind die beiden dennoch ähnlich, Engel und Kind: In jener Seinsintensität, die Rilke mit dem dichterischen Wort anzudeuten sucht, die Engel seien «Tumulte stürmisch entzückten Gefühls». Sie erleben nicht nur «Entzückung» in der Hingessenheit, in der flammenden Übereignung ihres Wesens, sondern «sind» Entzückung, reine Ergriffenheit, restlose Hingabe und Selbstvergessenheit. Gerade darin sind die Kinder oft – besonders wenn sie spielen – den Engeln ähnlich, und gerade danach sehnt sich der erwachsene Mensch, dessen Leben und dessen Blick von so viel Sorge und Not, von so viel Selbstsucht und Selbstbehauptung, von so viel Leistung und Aufgabe verschleiert sind.

▷ Mit besonderer Liebe und Achtung umgibt der einfache Mensch in der weihnachtlichen Zeit die *Frau* als Mutter. Vor allem ehrt er in ihr jenes Hohe der Liebe, dem der Name Zärtlichkeit zukommt. Zärtlichkeit ist ja nichts Minderwertiges oder Schwächliches, sondern jene Fähigkeit der Zuneigung, welche die liebenswerten Dinge der Welt zu behüten, mit innerer Vornehmheit und Zurückhaltung sie zu «behandeln»

weiß. Die Frau ist unmittelbarer eingesenkt in das Geheimnis des Lebens als der Mann, begreift die verworrenen Zusammenhänge des Lebens leichter, und zwar nicht so sehr durch Theorien und Begriffsentwürfe, sondern ganzheitlich und intuitiv, vom Leben her. Warum ist aber die Zärtlichkeit so wichtig und unerlässlich für das Leben? Eine der bedeutendsten Einsichten der Wertphilosophie besteht in der Erkenntnis, daß sich der höherstehende Wert im Zusammenhang der niedrigeren Werte als schwach, dem Kampf nicht gewachsen und wesenhaft bedroht erweist. Wie schwach und zitternd war doch das Leben damals, als es zum erstenmal im Prozeß der Entwicklung erschien: aus Zufälligkeiten entstanden, von Zufällen bedroht, ausgesetzt. Wie hilflos war der menschliche Geist, als er sich aus dem Bereich des Organischen zur Bewußtheit durchrang: suchend, zweifelnd, überwältigt und den Menschen von seinem warmen Lebensgrund entfernend. Wie hinfällig sind die höheren Einsichten dieses Geistes in der Welt des alltäglichen Umgangs (etwa, daß die Milde stärker sein kann als alle Gewalt): scheinbar erfolglos, «unreif» und «rückständig». Wie verloren ist der stille Mensch im Kreis flinker Sprecher. Wie gebrechlich ist das Schöne in der Welt des Nützlichen. Wie zart ist die Hoffnung, wie unsicher ist sie und schwankend im Bereich anderer, «handgreiflicherer» Tugenden. Wie wenig kann sich der Mensch mit der «Ethik» Christi, im strengen Sinn der Bergpredigt, in der Welt der harten Wirklichkeit «einrichten». Wie leicht zerbricht der «träumende Mensch» an den Tatsachen des Alltags. Wie «einfältig» kann ein Mensch erscheinen, der den inneren Forderungen der Liebe nachlebt, der also langmütig, freundlich und selbstlos zu sein versucht, der nicht eifert, nicht prahlt und sich nicht aufbläht, der nicht den eigenen Vorteil sucht, sich nicht erbittern läßt, das Böse nicht nachrechnet, sich über die Wahrheit freut und nicht über das Unrecht. Wie fremd erscheint uns ein Mensch, der sein Leben vom Wesen alles Wesentlichen, vom Himmel her zu bewältigen sucht. Und schließlich: wie machtlos und «nichtvorhanden» ist Gott in der Schöpfung. Wir haben hier die aufsteigende Linie des Seins vom Erwachen des Lebens bis zur Vollendung gezogen und überall die gleiche Grundgesetzlichkeit bemerkt: Die Ausfaltung des Seins, der Aufstieg des Lebens, der Durchbruch in die Eigentlichkeit sind zugleich ein Prozeß des Zärtlicherwerdens des Zarten, des Bedrohtwerdens des Bedrohten, des Ausgesetztwerdens des bereits Ausgesetzten. Das Kreuz ist in diesem Sinne die kosmische Grundgesetzlichkeit allen Lebens; eine Gesetzlichkeit, die schließlich in Christus, im Zartesten allen Lebens, ihre höchste Verwirklichung fand. Von dieser Grundgesetzlichkeit des Lebens intuitiv ergriffen zu sein, sie immer wieder an der eigenen Existenz, an Leib und Seele zu erspüren, hineingeschickt zu werden in die Behütung der Welt, das ist die große Berufung der Frau. Sie ist ein Wesen, das – obwohl oft selber verwundet – unter dem Kreuz des Lebens ausharren kann, unbeirrbar und still wartend auf eine Auferstehung.

▷ Auch an *alte Menschen* erinnert man sich bereitwillig in der «weihnachtlichen Stimmung». Man bereitet ihnen gern eine kleine Freude, beschenkt sie und gibt ihnen Vorrang. Man ist ergriffen von ihrem zerbrechlichen Leben und möchte gut zu ihnen sein. Was den alten Menschen noch im Leben zurückhält, sind ganz dünne Fäden und karge Kräfte. Er ist ganz zurückgeführt auf das Ärmste und Letzte, aus dem ein Mensch überhaupt noch leben kann. Er selber denkt gewiß oft nach: Wie seltsam sind die Jahre dahingeflossen! Habe ich das Leben geträumt, oder war es wirklich wahr? Vieles, was ich einst wertvoll wähnte, hat für mich jetzt kein Gewicht mehr. Es war wie ein einziges Wegrinnen des eigenen Seins: Entschlüsse, die man nie verwirklichte, Schönheiten, die man nie auskosten konnte, Kampf und Weltbewältigung, in die man sich hineinschickte, um vielleicht dem Schein nach das zu werden, was man niemals war. Und jetzt ist man eingeschlossen in das gewordene Sein! Ich kann nie mehr ein anderer werden, nur

dieser, der ich aus den zahlreichen Verheißungen meines Lebens so wurde, wie ich jetzt bin. Was mir wirklich bleibt, ist recht wenig: einige Augenblicke ausgehaltener Einsamkeit, Momente ehrlicher Selbstlosigkeit, Zeiten des Ausharrens bei einem lieben Wesen, einige gute Taten, die man gleichsam dem eigenen Herz abgerungen hat, das Durchgehaltene des Lebens, die Treue bis zum Zusammenbruch, das Trotzdem des Hoffens inmitten all des Versagens, die gütige Hand, der helfende Blick, die erste Liebe – nicht viel mehr. Gerade das erweist sich jetzt als wertvoll, was sich in meinem Leben sozusagen «nebenbei» ereignet hat. So mag der alte Mensch, belehrt durch die Entbehrung, still zu sich reden. Dabei erwacht eine zärtliche Liebe in seinem Herzen zu allem, was umsonst getan wird, zum Verschwendeten, für das Überflüssige, ja sogar für das Törichte der Welt. Er fühlt sich solidarisch mit dem Erfolglosen, Unvollkommenen und Mißgeratenen. Er ist ihnen Bruder im gleichen Schicksal. So behütet der alte Mensch eines der kostbarsten und kargsten Geheimnisse der Welt, die nachsichtige Geduld. – In den Augenblicken weihnachtlicher Ergriffenheit mag der einfache Mensch des tragisch-schönen Schicksals der Alten inne werden und sehr sehr gut zu ihnen sein, um viel Gereiztheit und Ungeduld wieder gutzumachen.

▷ Im weihnachtlichen Nachdenken findet sich der Mensch auch jenen zugeneigt, welche die *Hilflosigkeit* des Lebens besonders erfahren müssen: den Einsamen, denen er gleichsam die Seinsnahrung der eigenen Gegenwart schenken möchte; den Erfolglosen, für die er so gerne selber zur neuen Hoffnung würde. Man denkt an Flüchtlinge, Gefangene, Kranke, Verstorbene, an das «frierende» Leben und erkennt dabei seinen eigenen existentiellen Zustand. Man erinnert sich auch an jene, die betrübt sind oder in der Dunkelheit des Zweifels leben, an jene, die nicht mehr glauben, sich aus der Gefangenschaft der eigenen Einsamkeit nicht mehr befreien können. Auch jene werden uns gegenwärtig, denen wir – ohne es zu wollen vielleicht – Leid zugefügt haben, die uns feindlich gesinnt sind oder die uns einfach nicht mögen. In diesem Augenblick möchte man allen etwas Gutes tun, alles verzeihen und alle um Verzeihung bitten. Man möchte ein Mensch sein, der allen Heimat zu bieten vermag. Wie «gottverwandt» ist diese weihnachtliche Sehnsucht! Ganz nahe ist sie dem Herzen jenes erlösenden Gottes, der uns in unserer Verstoßenheit umarmt, der den Bettler aufnimmt, der den Untergehenden zu sich zieht, der ein Gott ist für alle Gescheiterten, Verfemten, Strachelnden und Verführten. Jenem Gott, der in uns selbst das Verhängnis segnet, der hinabgestiegen ist in die schaurigen Schluchten unserer Seele, der dem nächtlichen Schatten des Todes entgegenging um unseretwillen, der uns aufsucht in der unsäglichen Einsamkeit unseres Hinausgesprengtseins, der den Letzten, den Hoffungslosesten am zärtlichsten liebt, der ein Gott der unverbitterten und deshalb auch bittenden Liebe ist.

So mag der einfache Mensch in den wenigen Augenblicken weihnachtlicher Stille an vieles denken, was ihn sonst nur oberflächlich berührt. Es sind nicht «hohe» Überlegungen oder «tiefe» Gedanken. Bedeutend ist aber an ihnen, daß sie sich in einer seelischen *Atmosphäre der Zuneigung* vollziehen. Man will mit diesen Gedanken nichts «anfangen», sondern verweilt einfach bei ihnen und schaut das Leben ruhig und gütig an, ohne Machwerk und ohne Vorspiegelung. Würde man einem solchen Menschen andeuten, er hätte in diesen Momenten genau so gedacht, wie Gott über uns denkt, dann würde er uns wahrscheinlich erstaunt oder erschrocken anschauen. Er hätte nie zu glauben gewagt, Gottes Gedanken seien so leicht, selbstverständlich und einfach; daß Gott dem Menschlichen so nahe sein kann. Er hat ja in diesen Augenblicken gar nicht nach Gott gefragt und nicht nach ihm gesucht, sondern nur seinem eigenen Herzen «nachgegeben». Dennoch ereignete sich für ihn in der «weihnachtlichen»

Stimmung ein Gott, der uns überall, selbst in unserem «Ih-nicht-Suchen», seine Nähe schenkt: «Ich bin immer schon zu erkunden gewesen für die, welche nicht nach mir fragten, und zu finden gewesen für die, welche mich nicht suchten. ‚Hier bin ich! Hier bin ich‘ – so habe ich immer schon gerufen» (Is 65, 1–2). Der Römerbrief formuliert in seiner erstaunlichen Paraphrase des Deuteronomiumtextes (Dt 30, 11–14) den gleichen Gedanken: «Sprich nicht in deinem Herzen: Wer will

Nach einem Jahr, in dem es sehr viel leichter war zu sagen, wogegen als wofür, man war, da der «negative Weg» überzeugender zu sein schien als die Versuche zu «positiven Aussagen», möchten wir allen unseren Lesern, Freunden und Mitarbeitern im Rahmen dieser schlicht-menschlichen Weihnachtbetrachtung unsere «Zuneigung» bezeugen. Denn wozu Informationen, Kommentare und Kritik, wenn wir nicht dann und wann erahnen, was wir so gerne ohne Wenn und Aber «gut» oder «echt» oder «menschlich» nennen möchten? Diese Betrachtung – auf einer «Insel» geschrieben – zeigt die Bedeutung jener echten und tiefen Kommunikation an, die wir in Kirche und Gesellschaft erstreben. In diesem Sinn danken wir auch für jedes kritische oder ermunternde Echo, das uns das Jahr hindurch zugegangen ist. Hoffen wir, daß der lebendige Austausch mit Lesern und Mitarbeitern sich noch erweitert.

Mit allen guten Wünschen

Redaktion «Orientierung»

zum Himmel hinaufsteigen, um Christus (von dort) herabzuholen? Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen, um Christus ... (von dort) heraufzuholen ...? Sondern: Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen» (Röm 10, 6–7). Christus ist kein Fremder für uns. Er ist die Verdichtung und die Überhöhung alles Echten, Wahren, Hingebenden und Helfenden unserer Existenz. Der stille Mensch der Weihnacht erahnt ihn, seinen ewigen Bruder, als Sinnmittelpunkt seines menschlichen Bewegtseins («in seinem Herzen»), selbst wenn er nicht ausdrücklich an ihn denkt, oder meint, ferne von ihm zu sein.

Ladislaus Boros

Der Autor hat neuerdings in der Reihe «theologia publica» (Walter-Verlag, Olten) veröffentlicht: AUS DER HOFFNUNG LEBEN, ZUKUNFTSERWARTUNG IN CHRISTLICHEM DASEIN. Wie in der ganzen Reihe handelt es sich um Vorträge am Rundfunk. Unter den Stichworten Hoffnung und Zukunftserwartung werden Fragen wie Ursprung und Ziel des Lebens, Existenz der Seele, Tod und Auferstehung, Schöpfung und Evolution angegangen, und es wird versucht, dem gesamten Leben, Denken und Beten, dem Leiden und der Prüfung von der Hoffnung her Ziel und Richtung zu geben, ja die menschliche Existenz selber als Hoffnung zu bestimmen und die Frage nach Gott von der Zukunftserwartung des Menschen her zu stellen. Boros' Leitsatz: «Im Christlichen muß nach dem Offenen, Unabgeschlossenen, Unerledigten und Ausstehenden gefragt werden.»

KOMMENTARE

Das ökumenische Dennoch

Kardinal Bea zum Gedenken

Unter den Nachrufen auf Augustin Bea ist uns jener von Hanno *Helbling* in der «Neuen Zürcher Zeitung» (Nr. 712, 18. 11. 68) aufgefallen, weil er den «liebenswürdigsten Sendboten des Vatikans» und Diener dreier sehr verschiedener Päpste nicht schwärmerisch als Pionier der Ökumene pries, sondern sich nüchtern und realistisch mit den besonderen Gegebenheiten seiner ökumenischen Berufung auseinandersetzte. Er hatte sie als römischer Kardinal zu erfüllen. Mochte das ihm von Papst Johannes XXIII. anvertraute Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit zunächst mit Absicht nicht in die Römische Kurie integriert sein: der Alemanne Bea hätte nie soviel erreicht, wäre ihm das kuriale Parkett nicht perfekt vertraut gewesen. Nicht umsonst wird hinsichtlich seiner Nachfolge die Frage laut: Wo ist der Mann, dem das ökumenische Anliegen wirklich am Herzen liegt, der es mit seinem Geist durchdringt und der zugleich über das nötige Netz interner vatikanischer Beziehungen verfügt, so daß das Sekretariat einen realen Einfluß ausüben kann und nicht zu einem isolierten Dasein verurteilt wird?

Will man also Bea gerecht werden, muß er als Kurienkardinal und somit als «Beamter» im Rahmen des «Systems» gesehen werden, dem er verhaftet blieb, dem er seinen Tribut gezollt hat, von dem er aber auch in Schach gehalten wurde. Bea wußte «dennoch», nein gerade so, seinen Auftrag auszuführen, und dies weiß wohl nur derjenige voll zu würdigen, der selber täglich die komplexe Verflochtenheit des Institutionellen erfährt.

Pfarrer Dr. Lukas *Vischer* ist Direktor des Departements für Glaube und Kirchenverfassung am Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Er vertrat den Weltkirchenrat als Beobachter-Delegierter am Zweiten Vatikanischen Konzil und war wesentlich an der Bildung und Führung der gemischten Gesprächsgruppe beteiligt, in der Genf und Rom nun regelmäßig sich zusammenfinden. Er ist aber, so wenig wie Kardinal Bea, «nur» Beamter. Seine «Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil» in der Evangelischen Zeitbuchreihe «Polis»¹ verraten über so grundlegende Probleme wie «Verkündigung und Dialog», «Sichtbare und unsichtbare Kontinuität» gründliche und weittragende Gedanken, die nicht nur registrieren, sondern der weiteren Entfaltung der ökumenischen Bewegung dienen wollen. Deshalb scheint es uns von Bedeutung, worin dieser 42jährige Basler Theologe in Genf die entscheidenden menschlichen Qualitäten und Haltungen sieht, die aus dem greisen Schwarzwälder in Rom einen Promotor der Ökumene machten. *Red.*

Christen, die nicht der römisch-katholischen Kirche angehören, kennen Kardinal Bea vor allem als Mann der Einheit. Gewiß, sie wissen, daß er auch in anderer Hinsicht, vor allem als biblischer Gelehrter, Hervorragendes geleistet hat. Alles, was er sonst getan hat, tritt aber hinter der Tätigkeit zurück, die die letzten Jahre seines Lebens gekennzeichnet hat: seinem Einsatz für die Einheit der getrennten Kirchen. Nachdem er von Papst Johannes XXIII. zum Vorsitzenden des Sekretariates für die Einheit bestimmt worden war, ist er in wenigen Jahren nahezu zu einem Symbol der Einheit geworden. Sein Name war unlöslich mit dem Beitrag der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung verbunden; manche nannten das Vatikanische Sekretariat für die Einheit kurzerhand das Sekretariat Bea.

Es ist immer etwas Außerordentliches, wenn es einem Menschen gegeben wird, in hohem Alter noch einen neuen Aufbruch zu vollziehen, nicht nur zu wiederholen und ausklingen zu lassen, was er früher getan hatte, sondern eine neue Aufgabe zu übernehmen und damit sein Leben zur Erfüllung zu bringen. Dies war bei Kardinal Bea in erstaunlicher Weise der Fall, und wer ihm in diesen letzten Jahren seiner Tätigkeit für die Einheit begegnete, war immer wieder beeindruckt und überrascht von dem fast jugendlichen und frischen Geist, der seine Erscheinung kennzeichnete. Er machte zwar äußerlich stets den Eindruck eines gebrechlichen Mannes. Die Hoffnung, die er für die Kirchen und die ökumenische Bewegung

hatte, wirkte aber gegen diesen Hintergrund nur um so leuchtender. Wer konnte es sich erlauben, sich entmutigen zu lassen oder müde zu werden, wenn er mit dieser Zuversicht sprach? Es kann sich hier nicht darum handeln, die Tätigkeit Kardinal Beas für das Sekretariat für die Einheit auch nur in kurzen Zügen zu umschreiben. Zwei Besonderheiten seines Wesens, die vor allem eindrücklich waren, seien aber kurz genannt.

Mut und Einfachheit

Kardinal Bea hatte die Gabe, den Imperativ der ökumenischen Bewegung mit großem Mut und in den einfachsten Worten vorzutragen. Er konnte von der Einheit und der Notwendigkeit, sie zu manifestieren, mit solcher Eindringlichkeit reden, daß er von jedermann verstanden wurde. Er hatte die Gabe des einfachen Wortes, und es ist ja immer wieder so, daß die einfachen Worte die wirkungsvollsten sind: sowohl Zustimmung als auch Widerspruch entzündeten sich an ihnen. Seine Reden während des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörten zu den Höhepunkten der Verhandlungen. Sobald er auftrat, wußte man, daß es um die Sache der Einheit ging. Er hatte in einer seiner ersten Reden davon gesprochen, daß das Konzil es vermeiden müsse, durch irgendwelche Formulierungen «Türen zuzustoßen», und er erwarb sich in kürzester Zeit den Ruf – sowohl bei Bischöfen als auch bei Beobachtern –, daß er für dieses Ziel unentwegt einstehe. Wann und worüber immer er sprach, man wußte, daß er die Türen für die Gemeinschaft aller Christen offenhalten wollte. Ich erinnere mich an einen Bischof, der mir einmal sagte: «Ich will alles tun, was der Gemeinschaft der Kirchen dient, auch bei dem Thema, das jetzt verhandelt wird; Kardinal Bea hat aber zu diesem Thema noch nicht gesprochen, ich weiß darum nicht, ob ich ja oder nein zu sagen habe.» Seine Reden hatten tatsächlich etwas Bewegendes, in die Zukunft Weisendes. Ich habe erst später, nachdem ich ihn in der Aula gehört hatte, Kardinal Beas Schriften über die Einheit gelesen, und ich muß gestehen, daß ich während der Lektüre oft den Eindruck erhielt, Kardinal Bea sei in seinen Reden weit über das hinausgegangen, was er in sorgfältig ausgearbeiteten Schriften niederzulegen pflegte.

Vertrauen

Eine andere Besonderheit Kardinal Beas scheint mir darin zu liegen, daß er Vertrauen zu gewinnen verstand. Er war sich im klaren, daß sich die ökumenische Bewegung nur auf diesem Grund bauen lasse. Die Einheit ist nicht ein abstrakter Gedanke, aus dem sich Programme ableiten lassen, sie ist Gemeinschaft und wächst aus der Gemeinschaft. Kardinal Bea legte darum großes Gewicht auf den persönlichen Kontakt. Es ist charakteristisch für ihn, daß er, kurz nachdem die Gründung des Sekretariates für die Einheit offiziell bekannt gegeben wurde, bereits Kontakt mit dem Ökumenischen Rat herstellte. Er suchte das Gespräch mit dem Ökumenischen Rat, bevor die erste Sitzung des neuen Sekretariates stattgefunden hatte. Die Initiative der römisch-katholischen Kirche kam so nicht als Überraschung, sondern das Vertrauen war bereits gewonnen. Einige Jahre später erfolgte auf seinen Wunsch ein ähnlicher Schritt. Die Verhandlungen des Konzils hatten nach der ersten und zweiten Session einige Ungewißheit darüber entstehen lassen, in welcher Richtung die ökumenische Bewegung sich entwickeln werde. Wie würden sich die Kontakte zwischen der römisch-katholischen Kirche und den einzelnen Kirchen, zwischen ihr und dem Ökumenischen Rat gestalten? Kardinal Bea schlug in diesem Augenblick vor, mit dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates zusammenzu-

¹ EVZ-Verlag, Zürich 1966. 79 Seiten.

treffen und alle pendenten Fragen zu besprechen. Die Zusammenkunft fand in kleinem Kreis im April 1964 in Mailand statt. Alle möglichen Mißverständnisse wurden in kurzer Zeit beseitigt, und die Gespräche führten nach einem Jahr zur Bildung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat. Kardinal Bea kam nach Genf, um die offizielle Zusage des Heiligen Stuhles persönlich zu überbringen. Aber nicht nur die offiziellen Begegnungen, sondern auch persönliche Gespräche haben mir deutlich werden lassen, in welchem Maße er Vertrauen zu gewinnen verstand. Er empfing seine Gäste in väterlicher (oder vielleicht müßte man genauer sagen großväterlicher) Weise, und er strahlte immer Ermutigung und Hoffnung aus.

Als Kardinal Bea 1965 Genf besuchte, sprach der Generalsekretär des Ökumenischen Rates über das Dekret über den Ökumenismus. Er hob hervor, wie realistisch dieser Text sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen ökumenischer Gemeinschaft umschreibe. Nirgends ein Zeichen von unrealistischen Illusionen! Er betonte aber zugleich, daß der Text auch in die Zukunft weise. Ich habe, fügte er hinzu, in diesem Text immer wieder das Wort *attamen* (dennoch) gefunden. Jedesmal, wenn gesagt wird, was nicht möglich sei, folgt ein Satz, der mit *attamen* beginnt und den Weg für weitere Möglichkeiten der Gemeinschaft eröffnet. Ich denke, daß die Gestalt Kardinal Beas durch diese Bemerkung charakterisiert werden könnte: Ein realistisch denkender Christ ohne träumerische Illusionen, zugleich aber getragen von diesem *attamen*, das im Dekret sich so oft findet, diesem «Dennoch», das seine Wurzeln in der Erfahrung der Gemeinschaft hat, die über die konfessionellen Grenzen hinausreicht.

Kardinal Bea hat nicht nur vermieden, daß Türen geschlossen wurden. Er hat der ökumenischen Bewegung in seiner Kirche Türen geöffnet. Die Bewegung ist in wenigen Jahren weit über die Anfänge hinausgewachsen, die ihm zu verdanken sind. Eine neue Generation muß übernehmen, was er in die Wege geleitet hat. Das Bild von Mut, Einfachheit und Vertrauen muß aber der Bewegung eingepreßt bleiben. Das Angefangene steht heute in Gefahr, sich in kleineren Überlegungen festzufahren. Um so wichtiger ist, daß der fundamentale Imperativ, die bestehende Gemeinschaft zu sehen und zu fördern, in seiner ursprünglichen Eindringlichkeit weiterhin gehört wird.

Dr. Lukas Vischer, Genf

Odyssee des abendländischen Denkens?

Naturwissenschaft und Theologie

Das abendländische Denken habe im 13. Jahrhundert eine Odyssee begonnen, meint Rupert Lay.¹ Es sei die Irrfahrt der Aufspaltung des Denkens in eine naturwissenschaftliche und eine theologische Form. Die bisherige Theologie habe abgewirtschaftet, sie sei mit ihrer Methode am Ende, sie habe sich unmöglich gemacht mit ihrer Gettosprache, die von den Naturwissenschaftlern nicht mehr verstanden wird, sie fliehe vor dem Naturwissenschaftler in das Geheimnis, sie sei schließlich unerträglich in ihrer Selbstsicherheit, mit der sie die ewige Wahrheit zu besitzen meint, während doch der Naturwissenschaftler sie in immer neuen Mühen erst erringt. Diese Odyssee der Aufspaltung gehe aber «ihrem Ende entgegen. Ein neues einheitliches, ein neues kohärentes Weltbild kommt in Sicht. Ein Weltbild mit einer Dominanz nicht mehr des theologischen, sondern des naturwissenschaftlichen Denkens. Und über all dem steht die Vision einer neuen Religiosität, einer Religiosität der Erde und der Welt ...»

Möge diese Vision recht haben, die Vision einer Einheit von

¹ Publik, Nr. 8 (15. November 1968), S. 17. Gegen die Selbstsicherheit der Theologie.

Naturwissenschaft und Theologie und die einer neuen Religiosität, und mag auch letztere eine «der Erde und der Welt» sein – wenn nicht ein fundamentaler Irrtum über die Art des Streites von Naturwissenschaft und Religion dieser Vision vorausginge und diese in ein unheimliches Licht tauchte. Deswegen diese Zeilen.

Zunächst muß freilich nachdrücklich bejaht werden, was als Anliegen allen Ausführungen von Lay zugrundezuliegen scheint: die Überwindung des Unverständnisses und des Streites zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Es ist soviel Berechtigung in dem, was dazu gesagt wird. Die Theologiegeschichte ist gezeichnet durch ein fatales Unverständnis gegenüber der beginnenden Naturwissenschaft und durch gefährliche Grenzüberschreitungen – gefährlich für die Theologie selbst und ihre Gegenspieler. Selbst wenn man etwas geschichtlicher denken wollte und von der Theologie nicht das Unmögliche verlangt, ganz frei von dem jeweiligen Weltbild eine ewige Wahrheit auszulegen (die dann freilich sofort und von Anfang an den schuldigen intellektuellen Respekt vor der andersartigen Wahrheit der Naturwissenschaft aufgebracht hätte) – selbst wenn man die geschichtliche Bedingtheit der Verkündigung des Glaubens durch die Kirche in Rechnung setzt, hätte die Tragödie mit Galilei nicht so ablaufen müssen noch dürfen. Wenn auch diese Auffassung allmählich theologisches Allgemeingut wird, bleibt manches an antigalileischer Haltung lebendig. Es sind dies Grenzüberschreitungen, Unverständigkeiten von seiten der Theologie, die in Versuchung ist, die Totalität ihrer Wissenschaft falsch auszulegen: es geht in ihr schon um das Ganze der menschlichen Existenz, um das Ganze der Lebens- und Sinnfrage, nicht um einen Teilaspekt des menschlichen Lebens; gerade das besagt aber, daß diese «Totalität» der Wissenschaft die Teilaspekte nicht in sich begreift, sondern sie andersartigen Untersuchungen überlassen muß: die Beziehungen des Menschen zur Welt und zu sich selbst, die Verhältnisse und Beschaffenheit der Welt selbst, alles, was einen innerweltlichen, nichtreligiösen Sinn hat. Aus einem mißverstandenen Totalanspruch versucht die Theologie immer wieder auf alle Fragen des Lebens eine Antwort zu geben. Je potenter die anderen Wissenschaften in den Ergebnissen ihres Bereiches werden, desto kleinlauter wird die Versuchung der Theologie, überall mitzureden. Kein Wunder ist es (wenigstens für den Psychologen), daß dann ein versucherisches Gelüst der Theologie, eine Totalwissenschaft darzustellen, in anderen, maskierten Formen aktiv wird. Darauf hat Lay hingewiesen, und darin ist ihm recht zu geben. (Schade, daß er nicht auf das umgekehrte, ebenso naturhafte Gelüst der Naturwissenschaft mit einem Wort hingewiesen hat.)

Freilich werde ich mit den eben angestellten Überlegungen jene nicht zufriedengestellt haben, die in den von Lay gezeichneten Bahnen denken. Wenn eine Wissenschaft, die Theologie, sich um das Ganze der menschlichen Existenz kümmert, die anderen Wissenschaften (die Philosophie kann hier außer Betracht bleiben) aber um Teilbereiche, so klingt das nach Rangordnung, nach Abwertung der nichttheologischen Wissenschaften. Ich meine, daß sich hier zu Unrecht ein Klassenkampf der Wissenschaften an den Begriffen «Ganzes» und «Teil» entzündet würde, schon deswegen, weil eben jeder der beiden Wissenschaftsbereiche in je seiner Weise «das Ganze» anstrebt. Alle weiteren Überlegungen dazu würden in eine Soziologie der Wissenschaften gehören.

Viel wichtiger ist die These, mit der Lay das Auseinanderleben von Theologie und Naturwissenschaft zu begründen versucht. Die These besagt, die Theologie habe seit Aufkommen der Naturwissenschaften versäumt, sich Sprache und Methode dieser neuen Wissenschaften anzueignen, und werde deshalb unverständlich, unredlich und konkurrenzunfähig; sie gehe einer Zukunft entgegen, in der sie ganz von der naturwissenschaftlichen Methode beherrscht sein werde.

Ich vermute, daß nicht nur der Theologe hier seinen Augen nicht traut, sondern auch mancher Naturwissenschaftler. Vielleicht haben wir den Artikel falsch verstanden? Vielleicht haben wir nicht genug beachtet, daß nach dem Autor es auch in hundert Jahren noch eine Theologie geben wird, daß es «nur keine Theologie mehr in der uns Heutigen häufig geläufigen Form sein» werde? Das können wir alle nur hoffen, wenn wir der Theologie als geschichtlicher Größe eine wahre Zukunft geben. Aber es ist doch mehr gesagt. Der Fortgang der Dinge wird den Menschen «zu einer einheitlichen Denkmethode» zwingen; diese wird nicht die der Theologie eigene klassische Denkmethode sein: «der Druck, die Redlichkeit der naturwissenschaftlichen Denkmethode werden siegen». Ich meine, die geistige Redlichkeit verlange, in diese Methodenverwirrung hineinzuleuchten.

Unredlicher Autoritätsbeweis?

Die Frage nach der Methode liegt wohl allem von Lay Gesagten zugrunde. Freilich ist zuvor auf etwas hinzuweisen, was schon längst hätte zur Sprache kommen sollen: für den Verfasser des Artikels scheint es nur Theologie und Naturwissenschaften zu geben. Daß auch andere Wissenschaften zur Methodenfrage und zu der visionären Einheit der Methode in der Zukunft etwas zu sagen hätten, übersieht Lay. Geschichtswissenschaften etwa und Sprachwissenschaften sollen total unter die Methode der Naturwissenschaften gebracht werden. Das Erschrecken darüber überlassen wir den Vertretern der genannten Disziplinen.

Die angeführte These geht von dem fundamentalen Mißverständnis aus, naturwissenschaftliche Methode sei ein Instrument, mit dem man alle beliebigen Gegenstände erschließen könne: Mineralien, Geschichte, Psyche des Menschen, Gott. Je besser dieses Instrument ausgearbeitet ist, desto besser die Ergebnisse.

Zweifellos haben die Naturwissenschaften die imposantesten Ergebnisse in einer atemberaubend kurzen Zeit geliefert. Was liegt näher, als die dort ausgebildete Methode als die Methode der Zukunft zu betrachten? Geisteswissenschaften und gar Philosophie liegen in ihren uneinheitlichen Ergebnissen weit zurück. Nun ist der Ärger darüber nicht neu. Schon Kant hat ihn zum Ausgangspunkt der Revision der philosophischen Methode gemacht. Daß auch Kant die Philosophie nicht zu einer präzisen und zwingenden Eindeutigkeit der Ergebnisse bringen konnte, weist darauf hin, daß der Unterschied der Wissenschaften doch vom Wesen der Dinge her größer ist, als viele es wahrhaben möchten.

Der Fehler liegt darin, an eine Methode zu glauben, die man überall anwenden kann, statt vom jeweiligen Gegenstand, um den man sich in seinem Denken bemüht, sich die angemessene Methode geben zu lassen. Der Gegenstand meiner Erforschung legt mir eine Methode auf, schreibt mir einen Weg vor, auf dem allein ich zu ihm gelange; begehe ich nicht diesen Weg, verfehle ich den Gegenstand.

Glücklicherweise redet der Artikel, um den es geht, nicht nur abstrakt über die Methode. Es wird auch gesagt, welche veraltete Methode die Theologie nun endlich aufzugeben hätte: «den Rückzug auf Autoritäten». Er sei unsachlich und «für den Naturwissenschaftler schon seit fast 400 Jahren erledigt». Das Staunen nimmt kein Ende. Sollte Lay, selbst auch Theologe, übersehen haben, daß der wesentlichste und unaufgebbare Vorgang der Theologie darin besteht, mit Autorität und Autoritäten zu argumentieren? Theologie lebt davon, daß es Offenbarung Gottes gibt, die in dem Zeugnis der Apostel niedergelegt und in der Kirche bewahrt wird, also von Autorität und Autoritäten. Meint Lay vielleicht den vorschnellen Rückzug des Theologen auf Autoritäten dort, wo eigenes kritisches Denken am Platz wäre? Dann wäre ihm rechtzugeben. Daß er tatsächlich mehr sagt, ergibt sich daraus, daß er die Naturwissenschaften der Theologie zum Vorbild gibt: in ihnen darf es tatsächlich überhaupt kein Argumentieren mit Autoritäten geben!

Theologisches Parteichinesisch

Ein weiterer Vorwurf, den Lay erhebt, ist der der Unverständlichkeit der Sprache, die die Theologie spricht. Freilich, viele Theologen leiden zu wenig unter der Unverständlichkeit ihrer Sprache. Ist sie aber einfach auszuwechseln (wie eben die Methode auch), oder hängt ihre Unverständlichkeit sehr wesentlich auch am Gegenstand ihrer Wissenschaft? Das künstliche Sprachgetto, das die Theologie geschaffen hat, aus Denkräuflichkeit, vielleicht aus Machtbedürfnis, muß aufgebrochen werden. Es ist hier noch viel zu tun (ob aber Lay nicht weiß, daß eine Fülle von Bemühungen auf diesem Gebiet im Gange ist?). Jene Unverständlichkeit aber, die vom Gegenstand der Theologie kommt, der Gott ist, ist auch mit der glasklaren Methode der Naturwissenschaften nicht zu beheben.

Um zu verdeutlichen, wie dies gemeint ist, ist etwas zur Methodenfrage an dieser Stelle nachzutragen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode wird charakterisiert durch klare, unausweichliche Einsicht, durch Nachprüfbarkeit, durch Unabhängigkeit der Einsicht von der inneren Verfassung des erkennenden Menschen. Und das mit Recht, das ist ihre Chance – und auch ihre Faszination, die sie über ihren Bereich hinaus ausstrahlt. Es ist aber auch ihre Grenze; denn in dieser Weise erkennen kann ich nur Gegenstände, die außerhalb meines Ich liegen. Wissenschaften, die wesentlich mit dem Ich des Menschen zu tun haben, kommen nur zu ihrem Ziel, wenn sich dieses Ich zu diesem Erkenntnisweg entschließt. Das Ich muß sich in freier Entscheidung gewissermaßen in diese Methode selbst hineinbegeben; die Methode ist nicht anwendbar, wenn das Ich draußen bleibt. Das Verstehen in den Geisteswissenschaften, vor allem aber in Philosophie und Theologie, erschließt sich nur dem, der ein inneres Verhältnis zum Gegenstand hat. Niemand, der «draußen» bleibt, außerhalb der Lebensbeziehung von Gegenstand und Mensch, kann in diesen Wissenschaften erkennen. Deshalb ist für den Außenstehenden das Reden der Theologie «Parteichinesisch» (erst in zweiter Linie wegen der schlecht gewählten Vokabeln), und deshalb auch wird diese Darlegung der Methodenverschiedenheit nur von dem akzeptiert werden, der ein inneres Verhältnis zur Sache nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch der Theologie, Philosophie und der Geisteswissenschaften hat.

Damit ist auch schon ein weiteres Stichwort gegeben: das Geheimnis. Der Rückzug aufs Geheimnis sei bei den Theologen ärgerlich. In der Tat, wenn dies ein fauler Trick ist, um sich der redlichen Diskussion zu entziehen. So meint es wohl auch Lay. Er sagt aber auch hier wieder mehr. Wenn man meinen wollte, man könne mit einem Naturwissenschaftler auf dessen Ebene (das ist doch offensichtlich gemeint!) «das ernsthafte Gespräch mit ihm beenden», ohne auf das Geheimnis Gottes als einen für den Naturwissenschaftler als solchen unbetretbaren Raum zu stoßen, würde man einer seltsamen Utopie nachträumen. Könnte es wohl geschehen, daß ein Theologe über die Dinge eines Naturwissenschaftlers mit diesem redet, ohne dessen Methode zu übernehmen? Wenn man aber dem Naturwissenschaftler zugesteht, was man dem Theologen verweigert, kann man das nur mit dem irrationalen Glauben an eine hereinbrechende Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode tun. Diesen Glauben kann man dann allerdings niemandem nehmen.

Damit sind wir bei der Zukunft. Sie wird sicher nicht so aussehen, wie sie Lay schildert. Das kann man getrost voraussagen. Sie wird andererseits auch von der Theologie noch sehr viel Gesprächsbereitschaft verlangen, Revision von vorläufigen theologischen Positionen, vor allem aber eine viel deutlichere Reflexion auf die der Theologie eigentümliche Methode. Gerade in der katholischen Theologie ist hier eine Lücke zu schließen. Wird sich nicht aber durch die deutliche Herausarbeitung der verschiedenen Methoden die Gesprächsmöglichkeit verbessern? Freilich wird sie das Eingehen

auf beziehungsweise in die Methode des Gesprächspartners nicht ersparen; dieses Eingehen verlangt aber unter Umständen außerordentlich viel – bis hin zu einer Neuorientierung des Lebens. Wer das verschleierte, wirkt vielleicht modern, tut aber der Begegnung der beiden Wissenschaftswelten einen schlech-

ten Dienst. Denn es ist allen Ernstes damit zu rechnen, daß jene Aufspaltung der Wissenschaft in Theologie und Naturwissenschaften bestehen bleibt und ein Fortschritt der Geschichte ist und keine Odyssee – falls man nicht eine daraus macht. Prof. Dr. Georg Muschalek SJ, Pullach b. München

VON DER DIAKONIE ZUR HIERARCHIE

Zum Wandel des Amtsverständnisses im Frühchristentum

Die allgemeine Autoritätskrise der Gegenwart hat vor den Toren der Kirche nicht halt gemacht. Die Kritik am Verhalten einzelner Bischöfe gegenüber sozialen Problemen, die Reaktionen auf die Enzyklika *Humanae vitae* und die Resolutionen von Kirchentagen haben in der Tat den Willen offenkundig gemacht, auch die Autorität der Kirche und ihrer Amtsträger in Frage zu stellen. In einer veränderten Welt wird einerseits die herkömmliche Begründung kirchlicher Vollmacht und ihre oft unglückliche Handhabung in konkreten Situationen (etwa der Schulfrage) unglaubwürdig; auf Seiten der Laien und des sogenannten niederen Klerus hat sich eine Art Autoritätsallergie breit gemacht, die den überkommenen Strukturen Reserve entgegenbringt. Eine traditionelle Richtung der Autoritätsbegründung stellt nach wie vor darauf ab, die gesamte kirchliche Autorität direkt von Gott abzuleiten; demgegenüber machen sich Tendenzen bemerkbar, Bereiche, die nicht unmittelbar das Lehramt betreffen, unter dem Aspekt einer Sachautorität dem Kriterium fachlicher Qualifikation zu unterwerfen.

Ohne Zweifel verstärkt die Aufgeschlossenheit der Gegenwart für demokratische Gesellschaftsformen die Kritik an den autoritativ-institutionellen Strukturen der Kirche, ein Sachverhalt, dem man mit dem Argument der Andersartigkeit der Kirche gegenüber den demokratischen Systemen entgegentritt; in der Kirche gehe die Gewalt nie vom Volk aus. Die Affinität der gegenwärtigen Bemühungen um ein neues kirchliches Amtsverständnis zu demokratischem Lebensgefühl wirkt allerdings nicht mehr in der Weise unangemessen, wenn man die Begründung kirchlicher und auch weltlicher Gewalt innerhalb der Kirchengeschichte prüft; vor allem ist nicht zu übersehen, daß bei der Ausformung der pyramidalen Ämterstruktur in der spätantiken Kirche nicht weniger die Faszination vor dem «gottgesetzten» Kaisertum wirksam war als heute die Sympathie für demokratische Gesellschaftsformen. Die Entwicklung des kirchlichen Amtes von den Ursprüngen bis in die Zeit des Papstes Leo d. Gr. und des Pseudo-Dionysios Areopagita impliziert in der Tat einen Wandel, der von den neutestamentlichen Grundlagen her einer Überprüfung bedürftig ist.

Dienste, keine Ämter

Ohne in diesem Zusammenhang das differenzierte Problem der neutestamentlichen Gemeindeorganisation zu entfalten, sei nur auf einen Grundzug des Amtsverständnisses aufmerksam gemacht. Es ist nämlich höchst bedeutsam, daß die junge Kirche keinen gebräuchlichen Terminus aus der griechischen Amtssprache aufnahm, um Aufgaben und Funktionen zu umschreiben, sondern eine eigene Bezeichnung entwickelte, die weder in der jüdischen noch in der hellenistischen Umwelt ge-läufig war, nämlich: *διακονία* (*Diakonia*) = Dienst. Dieser Begriff findet sich sowohl in den paulinischen Briefen wie bei den Synoptikern als ständige Bezeichnung für amtliche Aufgaben im Rahmen der Gemeinde; es ist der Terminus für Amt schlechthin, und nicht etwa eine Interpretation des Amtes. Für die Entfaltung des kirchlichen Amtsverständnisses ist die Abkehr von der profanen Terminologie nicht weniger von Be-

deutung wie die mit *Diakonia* ausgesprochene Zuordnung auf das Volk Gottes, die eine Verabsolutierung ausschließt. Nach dem Zeugnis der Synoptiker weist der Dienstgedanke auf Jesus selbst zurück; in dem Logion Mk 10,44 kommt die Abkehr vom Klassendenken der zeitgenössischen Gesellschaft scharf zum Ausdruck: «Wer unter euch der erste sein will, der sei euer Knecht (*δοῦλος*).» Der Spruch, der in abgewandelter Form sechsmal bei den Synoptikern begegnet, will sagen, daß es in der Jüngerschaft kein Amt gibt, das den weltlichen Machthabern oder der Autorität der Schriftgelehrten gleicht. Die Rangordnungen des Staates und auch der religiösen Umwelt sind damit verkehrt. Leitbild dieses Amtsverständnisses ist Jesus selbst: «Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele» (Mk 10,45). Als Dienender bringt und repräsentiert Jesus die Herrschaft Gottes.

Das Verständnis des Amtes in der Gemeinde schließt Ordnungen keineswegs aus; auch in der Gemeinschaft der Gläubigen soll «alles nach Ordnung gehen» (1 Kor 14,40). Der drohenden Anarchie in Korinth stellt Paulus das Bild vom Leib Christi gegenüber, offenbar in der Absicht, Funktionen und Aufgaben in der Gemeinde ins rechte Verhältnis zu bringen, und zwar unter dem Haupte Christi. Dabei bleibt das Bewußtsein lebendig, daß der erhöhte Herr die Glieder der Gemeinde mit je verschiedenen Funktionen begabt, so wie der irdische Jesus seine Jünger aussandte und dabei mit Vollmacht ausstattete (Mk 3,14–18; 6,7ff. u.a.). «*Diakonia* ist Dienst, der zur Sammlung und Erhaltung der Gemeinde geschieht, der Glaube begründet und erhält, also kirchliches Amt» (L. Goppelt).

Gemeindeverantwortung in der frühchristlichen Großkirche

Parallel zum Abklingen der Parusieerwartung beobachtet man in den neutestamentlichen Gemeinden eine Konsolidierung der Amtsstruktur, wovon vor allem die Pastoralbriefe Kunde geben. Man hat im Hinblick auf solche Erscheinungsformen in der Urkirche von einem «Frühkatholizismus» gesprochen, ein Begriff, unter dem heute nicht mehr wie zu Harnacks und Sohms Zeiten Verfassungsfragen allein diskutiert werden. Trotzdem läßt sich im Verständnis des Amtes der Wandel illustrieren, der trotz Identität die nachapostolische Kirche von der eschatologischen Gemeinde des Ursprungs unterscheidet. Zweifelsohne übten dabei auch Faktoren von außen auf die Entwicklung ein, so die Feindschaft des Staates oder die soziologischen Gesetzmäßigkeiten zahlenmäßig größerer Gemeinden; entscheidend ist jedoch die Frage, ob das Selbstverständnis des kirchlichen Amtes einen Wandel erfahren hat. *Fraglos hat die frühe Kirche in einer großen Offenheit Ordnungsstrukturen der Umwelt adaptiert und ihr Erscheinungsbild an den Machtgebilden der Antike orientiert.* Nimmt man die Geschichtlichkeit der Kirche ernst, dann wirkt dieser Vorgang als Konsequenz ihrer Verfaßtheit.

Vom neutestamentlichen *Diakonia*-Gedanken her eignet dem frühkirchlichen Amt eine betont horizontale Ausrichtung, das heißt es bleibt wesentlich auf die Gemeinde hin orientiert. Der gewiß selbstbewußte Ignatios von Antiochien steht zweifellos in der Tradition dieses Bewußtseins, wenn er «*τῆν διακονίαν τῆν εἰς τὸ κοινόν*» (den Dienst an der Gesamtheit) als wesent-

liche Aufgabe des Bischofs betrachtet (Philad 1,1). Offensichtlich tauchten frühzeitig autoritäre Leitbilder auf, denen Origenes entgegenhält: «qui vocatur ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae» («wer zum Bischofsamt berufen ist, ist nicht zum Herrschen, sondern zum Dienst an der ganzen Kirche berufen») (Cant. comm. 3). Angesichts solcher Tendenzen zur Verabsolutierung des kirchlichen Amtes ist es beachtenswert, daß in der Frühzeit der Kirche *das Volk einen konstitutiven Einfluß auf die Bestellung der Amtsträger ausübte*; ohne zu behaupten, daß hier dem Prinzip der klassischen Demokratie Raum gegeben wird, alle Gewalt gehe vom Volk aus, stört eine solche Einschaltung der Gemeinde offenbar nicht die Überzeugung, daß Gott den Berufenen mit Autorität begabt; ja es scheint, daß durch die Wahl des Volkes die horizontale Orientierung des kirchlichen Amtes, also die Dienstfunktion, relativ am besten gewährleistet bleibt.

► Bekanntlich erwähnt schon die Apostelgeschichte die Ergänzung des Zwölferkollegiums durch Wahl (1,15–26).

► Unmißverständlich bestätigt auch die sogenannte Didache diesen Befund, wenn sie fordert: «Wählt euch des Herrn würdige Bischöfe und Diakone, Männer von ruhigem Gemüt, frei von Geldgier, wahrhaftig und bewährt; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer» (15,1.2). In aller Klarheit wird hier das Recht der Gemeinschaft unterstrichen, die kirchlichen Amtsträger selbst zu wählen; dieser Sachverhalt läßt sich durch zahlreiche andere Zeugnisse erhärten.

► Cyprian, Bischof von Karthago, fehlte es gewiß nicht an bischöflicher Eigenständigkeit, aber auch er bezeugt das Recht der Gemeinde, sich die Vorsteher zu wählen. So berichtet er von der Erhebung des römischen Bischofs Cornelius (251): «Erhoben wurde Cornelius zum Bischof auf Grund des Urteils Gottes und seines Gesalbten, auf Grund des Zeugnisses fast aller Kleriker, auf Grund der Abstimmung (suffragio) des damals anwesenden Volkes und unter Zustimmung altbewährter Bischöfe ...» (ep. 55,8). Auch Rom kannte also die Übung, den Bischof vom ganzen Volk wählen zu lassen. Cyprian steht nicht an, auf Grund der Verantwortung des Volkes noch weitere Konsequenzen zu ziehen: «Deshalb muß sich auch eine Gemeinde, die den Geboten des Herrn gehorcht und Gott fürchtet, von einem sündigen Vorsteher trennen und darf nicht an den Opfern des gottlosen Priesters teilnehmen, da ihr vor allem die Macht zusteht, würdige Bischöfe auszuwählen oder unwürdige abzulehnen» (ep. 67,3). Danach scheint Cyprian mit der Möglichkeit einer Absetzung kirchlicher Amtsträger zu rechnen; dabei ist die Gemeinde entscheidende Instanz. Das Volk Gottes wacht also über die kirchliche Autorität und wahrt dadurch die Horizontale des kirchlichen Amtes.

Die Entfaltung des hierarchischen Systems

Gegenüber der horizontalen Orientierung des Amtes tritt frühzeitig die Tendenz zur Vertikalen in Erscheinung, nämlich eine Ämterordnung in Form der Hierarchie. Ein solcher Wandel setzt ein verändertes Kirchenbild voraus. Gerade am «Haus-Gottes»-Motiv wird dies sichtbar, insofern seit dem 3. Jahrhundert ein räumliches Verständnis das personale ablöst; danach besteht das «Haus Gottes» nicht mehr aus lebendigen Steinen (1 Petr 2,5), sondern die Gläubigen sind in der Kirche wie Noe in der Arche. Damit wird einem Gegenüber von Laien und Kirche vorgearbeitet, wobei die Amtsträger im Sinne römischer auctoritas Kirche repräsentieren.

► Im Schreiben des Klemens von Rom an die Korinther begegnet erstmals die Differenz zwischen Klerus und Laien (40,5). Der Verfasser betont gegen die Aufrührer in Korinth den Gedanken der Einsetzung des Amtes und stützt ihn mit einer Sukzessionsreihe, die von Gott über Christus zu den Aposteln führt, die ihrerseits Bischöfe und Diakone einsetzen (Kap. 42). Zum Beweis seiner These führt er ein Isaias-Zitat (60,17) an, das er unbekümmert dahin verfälscht, als seien Episkopat und Diakonat schon im Alten Testament angekündigt (42,5). Im übrigen steht der Verfasser nicht an, Vergleiche aus der Harmonie des Kosmos (Kap. 20), der römischen Armee (Kap. 37) und dem Alten Testament (Kap. 40)

beizuziehen, um sie der Kirche als Ordnungsmodelle vor Augen zu stellen. *Die undifferenzierte Verwendung alttestamentlicher Vorbilder und zeitgenössischer, stoischer Schablonen illustriert das Bemühen, den Mangel neutestamentlicher Weisungen auszugleichen.*

Leidenschaftlich vertritt bereits Ignatios von Antiochien den sogenannten monarchischen Episkopat, wonach die Mehrzahl von Bischöfen an einem Ort zugunsten eines verantwortlichen Leiters zurücktritt. Die Ämterfolge ist bei ihm unvermutet klar in drei Stufen (Bischof, Presbyterium, Diakone) gegliedert (Sm 8,1; Trall 3,1). Die Emphase, mit der Ignatios seine Konzeption vertritt, legt die Annahme nahe, daß der monarchische Episkopat noch umkämpft ist. Daß Ignatios bei seinem Entwurf, dem der himmlische Ternar Vater, Christus, Apostel entspricht, von gnostischen Teilungssystemen beeinflusst ist, liegt nahe. Im übrigen kennt er weder eine Sukzessionsreihe noch einen Einheitsbegriff, der auf einen Amtsträger hin konzipiert ist.

Diese Ansätze der Apostolischen Väter boten aber Gelegenheit, ein pyramidal-hierarchisches Ordnungsgefüge auszubauen. Die Angliederung an die römische Ständeordnung unterstreicht nur diese Entwicklung; bekanntlich dient seit Tertullian und Cyprian der Terminus «ordo» dazu, die Stellung des Klerus innerhalb des Volkes Gottes zu bezeichnen. Trotz theologischer Argumentation ist die *Analogie zur staatlichen Ämterfolge und deren bewusste Übernahme offenkundig*, und zwar nicht nur als Niederschlag subjektiven Autoritätsstrebens, wie etwa im Fall des Paul von Samosata. Vor allem im Zuge des Einheitsdenkens, das die konstantinische Religionspolitik prägte, bot sich die *Kirche als moralische Stütze staatlichen Herrschaftsanspruches* an; umgekehrt akzeptierte weithin die Kirche das Angebot des Kaisers, die Autorität der Kirche zu garantieren. Die Privilegierung und Nobilitierung des höheren Klerus ist nur ein Ausdruck einer Angleichung der Ordnungsstrukturen; in dieser Periode ist es keine Seltenheit mehr, daß hohe staatliche Beamte das bischöfliche Amt übernehmen.

Die ganze Problematik beleuchtet aber jenes Reichsgesetz vom 28. Februar 380, das den christlichen Glauben kraft staatlicher Autorität verordnet. Der Schritt zur Blutsentz von Trier, die Priszillian und seine häretischen Anhänger dem Schwerte überliefert (wohl im Jahre 385), erscheint so nur als Konsequenz, auch wenn der Schuldspruch auf Aberglaube und Magie lautete.

Innerkirchlich setzten sich Strukturen der Autorität durch, die zur Entfaltung des römischen Primats führten. Dabei erfolgt die Berufung auf das berühmte Felsenwort (Mt 16,18f.) erst seit dem 3. Jahrhundert (Stephan I.); wenn Leo d. Gr. (440–461) neben dieser theologischen Begründung auch an die Ausweitung der religiös-geistigen Herrschaft Roms erinnert (Sermo 82,1), dann wird hier an eine imperiale Tradition angeknüpft, deren kaiserliche Vertreter in den Schatten der Kirche getreten sind. Im übrigen steht gerade dieser Verfechter der päpstlichen Vollgewalt in erstaunlicher Weise unter dem Eindruck einer von Gott legitimierten kaiserlichen Autorität. Die Aufgipfelung des Kirchenbildes im Primat nötigt den Inhabern in seltsamem Kontrast zu den Ursprüngen die Devotionsformel ab: *servus servorum Dei* (Diener der Diener Gottes) (Gregor d. Gr.); die Vertikale kirchlicher Ämterstruktur erscheint dadurch nur verbrämt.

Eine theologische Interpretation der kirchlichen Hierarchie vollzog an der Wende zum 6. Jahrhundert mit detaillierter Prägnanz Pseudo-Dionysios Areopagita. Im Anschluß an triadische Systeme gnostischer Spekulationen teilt er die Kirche in Regionen; während wir im oberen Bereich die seit Ignatios bekannte Dreiheit von Bischöfen, Priestern und Diakonen finden, entspricht der kosmischen Region der Finsternis jene Zone der Kirche, wo Katechumenen, Büsser und Mönche nach Worten des Wissens und der Erbauung, nach Frieden und nach Freiheit verlangen. Analog der himmlischen Welt wird der Kosmos der kirchlichen Hierarchie sakralisiert. *Der Einfluß des Pseudo-Dionysios Areopagita, dem zu Unrecht das ganze*

Mittelalter die Autorität eines Apostelschülers zuerkannte, ist im sakral-juridischen Ordnungsgefüge der römisch-katholischen Kirche bis heute wirksam.

Die Entwicklung von der Diakonia des Neuen Testaments bis zur kirchlichen Hierarchie vollzog sich unverkennbar unter Übernahme zeitgenössischer Ordnungsstrukturen. Zweifels- ohne hat die Kirche dabei unter Antrieb des Heiligen Geistes dem Gebot der geschichtlichen Stunde Rechnung getragen, aber sie hat damit auch ein Risiko übernommen, das unter veränderten soziologischen Voraussetzungen virulent wird. Die Überprüfung des Amtes und der Autorität in der Kirche hat je

an der Norm der Offenbarung zu erfolgen; allein die Bereit- schaft dazu ermöglicht auch den Dialog mit der Umwelt, um so das Verhältnis zwischen kirchlicher Tradition und Selbst- verständnis der jeweiligen Gesellschaft angemessen zu be- stimmen.

Prof. Dr. Peter Stockmeier, Tübingen

Der Autor Peter Stockmeier ist Ordinarius für alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Ausführungen werden später in erweiterter Form im Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, erscheinen. Eine eingehende Arbeit über Leos d. Gr. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik publizierte er bereits 1959 in München.

DER RÜCKZUG DER KIRCHE INS SELBSTGEWÄHLTE GETTO

Die Diskussion um die Enzyklika *Humanae vitae* hat nicht nur moral- theologische Fragen gestellt. Eine Reihe weiterer grundlegender Fragen ist aufgeworfen, wie zum Beispiel die nach der Reichweite der kirchlichen Autorität oder dem Verhältnis von Theologie, Glaube und Naturwissen- schaft. Die heutige Diskussion in der katholischen Kirche macht dem geschichtlich orientierten Beobachter sichtbar, wie die moderne Theologie sich bemüht, eine Anzahl Probleme zu Ende zu denken, die sich ihr bereits in der Zeit der Aufklärung gestellt hatten, deren Lösung im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert in Angriff genommen, dann aber ge- stoppt wurde, zu einer Zeit, als eine immer mehr sich zentralisierende Kirche glaubte, in dem geistigen Entscheidungskampf allein durch den Rückzug auf das Überkommene das anvertraute Glaubensgut retten zu können. Immer mehr entpuppt sich dieses Vorgehen als verhängnisvolle Verdrängung. Mit zweihundert Jahren Verspätung geht man daran, die Probleme durchzudenken, die die säkularisierte «nachchristliche» Welt und Gesellschaft der Kirche aufgibt. Man mag dies begrüßen, man mag die Verspätung bedauern, man mag – zu Recht oder zu Unrecht – ein neuerliches Abwürgen befürchten, der Kenner der Geschichte weiß um die geistigen Zusammenhänge und es wird ihm eher gelingen, auch jenen gerecht zu werden, die nur dadurch ein gutes Ende erhoffen, indem sie auf das pochen, was in der Kirche immer so und nicht anders gewesen sei.

D. Red.

Das Abendland säkularisiert sich

Im 19. Jahrhundert vollzog sich in Europa eine gesellschaft- liche, politische, geistig-weltanschauliche, nicht zuletzt wirt- schaftliche Umwälzung, die in ihrer Bedeutung für das Ver- ständnis der Gegenwart noch immer viel zu wenig beachtet wird. Sie besagt nichts weniger als die endgültige Ablösung des bis dahin im Grunde – trotz Galilei – immer noch mittel- alterlichen Weltverständnisses und der im Grunde – trotz der in Konfessionen gespaltenen Christenheit und trotz der Auf- gliederung des Abendlandes in verschiedene Nationen – noch einheitlichen Welt- und Gesellschaftsordnung durch eine Viel- falt sich oft widersprechender Ideen und Strukturen und damit so recht eigentlich den Beginn der Neuzeit, das heißt jenes Abschnittes der abendländischen Geschichte, der nicht mehr in erster Linie von der Kirche und der Theologie her bestimmt ist. Der einzelne Mensch, das Individuum mit seinem subjek- tiven Erkennen und Begreifen, der im 12. Jahrhundert zuerst auf den Plan trat (Abaelard!), der erneut beschworen wurde in Renaissance und Humanismus wie in der Reformation, brach sich im 19. Jahrhundert unaufhaltsam Bahn, nachdem er bereits im 17. Jahrhundert in England und im 18. auf dem europäischen Festland gegenüber den alten Ordnungsprinzipien in Staat, Kirche und Gesellschaft zum Durchbruch gedrängt hatte in der Bewegung, die mit dem Wort «Aufklärung» nur unzulänglich umschrieben wird.

Der Mensch drängt in die Mitte, der entdeckt zu haben glaubt, daß nicht irgendwelche überweltliche mystische Mächte sein Dasein bestimmen, sondern die Gesetze der Natur, und der immer mehr überzeugt ist, in seinem sittlichen Handeln einzig

und allein seiner Vernunft verpflichtet zu sein. Nur das Wäg- bare, Meßbare, mathematisch Beweisbare ist ihm die eigent- liche Wirklichkeit. Wirkliche Wissenschaft ist nur die Natur- wissenschaft, die allein feste Grundlage allen Philosophierens sein kann und deren Methode die allein richtige ist. In über- steigerter Weise wird im Freimaurertum und in vielfältigen Geheimbünden der Glaube an die menschliche Vernunft als die einzig wahre Religion gepriesen und von seinen Aposteln mit einem pseudoreligiösen Sendungsbewußtsein weiterge- tragen. So hat sich Adam Weishaupt, der Gründer des Illu- minatenordens, zum Ziel gesetzt, «eine erleuchtete Freiheit zu schaffen; vorerst ein geistiger, später ein politischer Reformator, wo nicht der Welt, doch zunächst seines bayerischen und katholisch deutschen Vaterlandes, zu werden».¹

Eine revolutionäre Bewegung, wie sie das Abendland bis dahin nicht erlebte und die bis heute nicht zum Abschluß ge- kommen ist, bahnte sich an. Nur mühsam konnten sich die alten Ordnungsmächte ihr erwehren. Entladen hat sie sich zum ersten Mal in der Französischen Revolution, deren soziale, politische, weltanschauliche Ziele blitzartig den tiefgreifenden Wandel deutlich machten, in dem Europa begriffen war. Sie steht nicht isoliert da. Die Kräfte, die in ihr entbunden wurden, blieben in der Folgezeit allenthalben wirksam. Die alte Gesell- schäftsverfassung und der alte Ständestaat kommen ins Wan- ken. Auf der Grundlage des subjektiven, naturwissenschaft- lich orientierten, funktionalen Denkens und im Glauben an die Autonomie der menschlichen Vernunft bilden sich jetzt die verschiedensten Philosopheme und Ideologien aus oder gelangen zum Durchbruch: Rationalismus, Liberalismus, Li- bertinismus, Deismus, Atheismus, Materialismus, Nationalis- mus; aber es blühen auch in der Reaktion auf die Überbe- tonung der Vernunft Mystizismus und Okkultismus. Die Wissenschaften, vorab die Naturwissenschaften, werden mehr und mehr differenziert. Mit der wachsenden Vorherrschaft der Naturwissenschaft beginnt, besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Siegeszug der Technik, das Industrie- zeitalter mit seinem Fortschrittsoptimismus und seiner unbe- dingten Wissenschaftsgläubigkeit, mit seinen wirtschaftlichen und sozialen Problemen und ihren Bewältigungsversuchen, mit der Etablierung des «vierten Standes» und der Verprole- tarisierung der «niederen» Volksschichten. Die handwerklich- bäuerliche Wirtschaftsform wird von der industriell-kapitali- stischen abgelöst; die Klasse der Arbeiterschaft, zunehmend organisiert und radikalisiert, steht der besitzenden bürgerlichen Klasse mit ihrem Glauben an wirtschaftlichen, politischen und weltanschaulichen Liberalismus gegenüber. Immer stärker ziehen die Städte die Menschen an. Selbst in Bayern, das noch lange eine vorwiegend agrarische Struktur aufwies, wohnt am Ende des Jahrhunderts (1895) nur noch 46% der Bevöl- kerung auf dem Land.² Es war vorauszusehen, daß der wirt- schaftliche, soziale und geistige Strukturwandel West- und

Mitteleuropas allmählich auch das Land erfassen würde. All diese Vorgänge bewirken auch eine zunehmende Säkularisierung aller Bereiche, eine Verweltlichung der Welt.

Die Reaktion der Kirche: Rückzug in die Verteidigung

Die katholische Kirche war das ganze Mittelalter hindurch Trägerin und Hüterin einer abendländisch-christlichen, weit hin monastischen Weltordnung gewesen. In der Abwehr der Reformatoren und der neuzeitlichen Betonung des Individuums hatte sie sich im Tridentinum erneuert und sich nachdrücklich zur objektiven Norm, zum Dogma, zum Sakrament, zur Autorität und zur Institution bekannt. Ihren Absolutheitsanspruch hatte sie gegenüber jeder abweichenden Meinung erneut bekräftigt. Ängstlich hatte sie sich gegen den mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften verbundenen Wandel des Weltbildes gewandt (Galilei). Doch konnte sie das Herausgleiten Europas aus dem alten christlich-abendländischen Kosmos nicht aufhalten.

Das 18. Jahrhundert schien dann, zumal in Frankreich und Deutschland, eine gewisse Öffnung der Kirche zum heraufkommenden Denken der Neuzeit zu bringen. Die kirchliche Aufklärung in Deutschland – das wird seit Sebastian Merkle immer deutlicher gesehen³ – war der erste Versuch einer positiven Bewältigung modernen Denkens durch die Kirche. Das Ringen um einen «raisonablen Katholizismus»⁴ war das Anliegen ihrer besten Vertreter wie des tieffrommen Eusebius Amort von Polling, J. M. Sailer, der große Anreger kirchlicher Erneuerung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wurzelt in ihr. Sie wirkt nach bis weit hinein in die Blüte katholischen Lebens in der Romantik, die durchaus nicht einseitig als Reaktion gegen die Aufklärung, sondern in vielem auch als ihre Weiterführung zu sehen ist. Gerade die bedeutendsten Themen der kirchlichen Neubesinnung in den zwanziger Jahren, Verständigung zwischen Glauben und Wissen, Versöhnung zwischen den Konfessionen, haben ihr Männer wie Sailer aus der Aufklärung weitergereicht. Freilich in manchen ihrer Prophezen verfiel die kirchliche Aufklärung unter dem Einfluß von Wolff und Kant einem seichten Rationalismus und Moralismus und einer allzu billigen Angleichung, was mit zur Verdächtigung jedweder Anpassung im 19. Jahrhundert beitrug.

Eine Zwischenphase ganz eigener Prägung in der Auseinandersetzung zwischen altem kirchlichem und neuzeitlichem Denken stellte die kirchliche Erneuerung, die sogenannte katholische Restauration, dar, die in Deutschland im wesentlichen mit der Romantik zusammenfällt. Sie wurde bisher in der katholischen Geschichtsschreibung meist nur positiv beurteilt. Folgende Gedanken möchten ihre Bedeutung nicht schmälern, möchten jedoch auf ihre Grenzen hinweisen und zeigen, warum ihr ein bleibender Durchbruch versagt blieb. Das allgemeine Mißbehagen an dem nüchternen Rationalismus des 18. Jahrhunderts hatte im Gegensatz außerhalb und innerhalb der Kirchen zu einer Neubewertung des Gefühls und des Irrationalen sowie der religiösen Werte geführt. In der katholischen Kirche, und zwar möglichst in ihrer mittelalterlichen Form, schien das, was die Zeit entbehrte, am besten verwirklicht. Die katholische Kirche des Mittelalters erschien als ein großes Ideal, das die Geister in seinen Bann lockte. Eine Reihe bedeutender Konversionen beweisen dies.⁵ Allein diese Zeit blieb ein Zwischenspiel. Sie brachte gewiß eine Reihe erstaunlicher Leistungen in Theologie, Philosophie und Kunst hervor. Ihr Bemühen, alle Lebensbereiche vom Katholizismus her zu durchdringen,⁶ getragen von einer Reihe überragender Persönlichkeiten: F. Schlegel, Baader, Görres, die Tübinger, war nicht ohne Erfolg und führte zu einer eindrucksvollen Regeneration katholischen Geisteslebens, das nicht der Weite und des Kontaktes mit den außerkatholischen geistigen Strömungen wie des deutschen Idealismus oder der evangelischen Erweckungsbewegung entbehrte. Aber aufs ganze gesehen wurde sie der spezifischen Aufgabe, die durch die Neuzeit der Kirche gestellt war, nicht gerecht. Denn was war sie anderes als ein letzter, freilich großartiger Versuch, die theologisch-kirchlich bestimmte Weltordnung des Mittelalters, wenn auch modifiziert, neu aufzurichten. Spätestens seit der Französischen Revolution aber war dies unmöglich geworden. Es genügte nicht mehr, eine noch so geniale Einheitsschau, ob traditionell-christlich

oder idealistisch-romantisch, aufzubauen, es mußte auch und zuerst das Neue und Andersartige des naturwissenschaftlichen Denkens und der damit verbundenen Strukturwandels der Denk- und Lebensformen bejaht werden, es mußte der allgemeine Säkularisierungsprozeß, der trotz des Romantik andauerte, als Gegebenheit anerkannt werden. Gerade das aber hat die Romantik und die mit der Romantik und dem Idealismus verbundene katholische Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts ignoriert.

So war die Enttäuschung seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts nur um so schmerzlicher. Die neue Geisteshaltung, in der Romantik noch einmal zurückgedämmt, setzte sich nun mit Macht durch. Fortschrittsglauben und Wissenschaftsgläubigkeit erreichten ihren Höhepunkt. Aus ihrer geschichtlich gewordenen Position, die sie über ein Jahrtausend hinweg mit größerer oder geringerer Intensität zum bestimmenden Faktor des Abendlandes und seiner Kultur gemacht hatte, wurde die katholische Kirche endgültig verdrängt. Aber nicht nur die Kirche als Institution büßt ihre Bedeutung ein, der Glaube und die Religion als bewegende und gestaltende Kräfte des Abendlandes verlieren immer mehr an Boden. Für die katholische Kirche bedeutet dies eine Situation, der sie seit der Spätantike nicht mehr gegenübergestanden war. So ist es verständlich, daß sie von Angst und Unruhe befallen wurde. Die Möglichkeit einer Anpassung an die gewandelte Welt – die einzige echte Bewältigung der gestellten Aufgabe – stand nach der kirchlichen Restauration mehr als je außerhalb des kirchlichen Denkens. Dazu kam – was oft übersehen wird –, daß die Träger der neuen Kräfte sich immer mehr glaubens- und kirchenfeindlich gebärdeten. Die Kirche, zumal die katholische, galt ihnen – neben dem oft sehr autoritären monarchischen Staat – als die Verkörperung von Tradition und Autoritätshörigkeit, als Hort von Finsternis und Aberglaube, als Hemmschuh für den Fortschritt und Gegnerin der Freiheit, mit der sie keinen Frieden schließen konnte, ohne sich selbst untreu zu werden. Die religionsfeindlichen Tendenzen der radikalen Aufklärer lebten im Liberalismus, ihrem treuesten Kinde, weiter und äußerten sich in immer massiveren Angriffen gegen die katholische Kirche.⁷

Die Reaktion der Kirche war nun endgültig der Rückzug in die Defensive, die noch stärkere Betonung des Überkommenen und die Verurteilung alles Neuen als böse. Hatte es 1848 noch geschienen, daß die katholische Kirche, die in den Auseinandersetzungen mit dem neoabsolutistischen Staat teilweise mit dem politischen Liberalismus gemeinsame Wege gegangen war, von dem allgemeinen Aufbruch zur Freiheit erfaßt würde, so beginnen sich jetzt die Fronten vollends zu verhärten. Während von liberaler Seite die Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion verkündigt wird, während der Kampf gegen «Kurialismus und römischen Despotismus»⁸ geradezu fanatische Formen annimmt, beginnt sich der Katholizismus vollkommen einzugeln. Die Kirche zieht sich in das selbstgewählte Getto zurück. Die Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit erschöpft sich fortan fast nur noch in Abschirmung, Verteidigung und dem Streben, die Tradition zu wahren.

Rom, das Zentrum

Für die allgemeine Durchsetzung dieser defensiven Einstellung wurde entscheidend, daß sich im Laufe des Jahrhunderts eine innerkirchliche Entwicklung vollzog, die zwar dem Katholizismus – im Unterschied zum Protestantismus des 19. Jahrhunderts – große Geschlossenheit verlieh, die aber auch beinahe jeden Ansatz zur freien Meinungsbildung der Katholiken und jeden Versuch einer Anpassung in der Kirche im Keime ersticken konnte und die zudem den Gegensatz zu dem Freiheitsstreben der Zeit verstärkte. Diese Entwicklung bestand darin, daß die kurialistische, autoritär-zentralistische Richtung fast die alleinige Vorherrschaft in der Kirche errungen hatte

und nun mit allen Mitteln versuchte, das ausschließliche Papalsystem durchzusetzen. Auf dem Konzil von Trient konnte dieses vor allem durch den Einspruch der spanischen Konzilsväter noch keinen vollen Sieg erreichen. Später hatten es Gallikanismus, Reichsepiskopalismus und Febronianismus in Frage gestellt. Allein, es war gestärkt aus den Auseinandersetzungen hervorgegangen. Die extreme Position des Staatskirchentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts half mit, daß sich auf kirchlicher Seite ebenfalls die extremen Kräfte festigten und, zumal in Deutschland nach dem Zusammenbruch der alten Reichskirche, die Kurie an Einfluß gewann. Bestimmend für die weitere Entwicklung im 19. Jahrhundert waren besonders die Ideen des Comte de Maistre, der – ein überzeugter Monarchist – in seinem berühmt gewordenen Buch «Du Pape»⁹ den monarchischen Souveränitätsbegriff auf die Stellung des Papstes innerhalb der Kirche anwandte und so einen extremen Papalismus konstruierte. Wie seine konservative Staatslehre einen mächtigen Einfluß auf den Staat und seine Stellung zum Konstitutionalismus ausübte, so bestimmte er mit seinen Ideen auch zunehmend den Abwehrkampf der Kirche. In der Konfrontierung mit dem Liberalismus und in der Abwehr der modernen Ideologien rückte ganz im Geiste de Maistres das Autoritätsprinzip, vornehmlich die päpstliche Zentralgewalt und die Kurie, als Sammelpunkt aller katholischen Kräfte, als Bollwerk gegen den Unglauben, in die Mitte des katholischen Lebens und Handelns. Nicht nur der Jurisdiktionsprimat und die Infallibilität des Papstes wurden betont, nicht nur eine zunehmende Zentralisierung und Herabsetzung der Bischöfe zu bloßen Befehlsempfängern der Kurie griff Platz, sondern es herrschte auch in zunehmendem Maße die Ansicht, Papst und Kurie hätten ganz im Sinne der päpstlichen Theokratie des Mittelalters eine potestas directa (direkte Gewalt) auch im weltlichen Bereich, seien demnach die maßgebende Instanz für die Stellung der Katholiken etwa zu Wissenschaft, Kunst, Wirtschaftsleben und Politik. Es blieb nicht bei der bloßen Ansicht. Die Kurie und Pius IX. übernahmen eindeutig die alleinige Führung der Kirche, nicht nur in bezug auf das Dogma, sondern auch etwa in der Kirchenpolitik und ganz allgemein in der ideologischen Auseinandersetzung mit dem modernen Denken. Dabei aber wirkte es sich verhängnisvoll aus, daß sowohl der Papst wie die Männer seiner Umgebung der zu bewältigenden Aufgabe geistig in keiner Weise gewachsen waren. Pius IX., dessen Pontifikat sich fast über das halbe Jahrhundert erstreckte, «besaß kaum eine Vorstellung von modernen wissenschaftlichen Methoden, am wenigsten auf dem Gebiet der Geschichtsforschung»,¹⁰ «auch seine theologische und kirchenrechtliche Ausbildung war nicht gründlicher gewesen».¹¹ Ähnliches gilt von den meisten seiner Berater. Es fehlten ihnen die Voraussetzungen, die nötig waren, die Situation zu bewältigen, die für die Kirche durch den Siegeszug der Naturwissenschaften, das Vordringen der historisch-kritischen Methode wie durch die Umstrukturierung der Gesellschaft entstanden war. So kam es, daß durch die Vormacht der Kurie die Gesamtkirche unter Berufung auf die päpstliche Unfehlbarkeit – auch dort, wo von einer solchen keine Rede sein konnte – in einen extremen Konservativismus gedrängt wurde, über den Rom mit Argusaugen wachte. Wer nicht mitmachte, wer für die Freiheit der Forschung und Lehre eintrat, wer eine Anpassung an die in Umbruch geratene Gesellschaft forderte, wer schließlich von einer Entwicklung im Verständnis der kirchlichen Organisation oder gar der Dogmen sprach, wurde als «liberaler Katholik» und als «Modernist» verketzert und indiziert. Die Marksteine dieser Entwicklung sind unter dem Pontifikat Pius IX. der Syllabus (1864) und das Erste Vatikanum mit der Definition der Infallibilität (1870) und schließlich nach einer gewissen Beruhigung unter Leo XIII. der gesamte Pontifikat Pius' X., unter dem die kuriale Bevormundung wie die integrale Abschließung einen Höhepunkt erreichten, vor allem in der vom Papst gebilligten Geheimorganisation des Prälaten Benigni und in dem Dekret Lamentabili

(1907), der Enzyklika Pascendi (1907) und der Anordnung des Antimodernisteneids (1910). Es ist die große Tragik der Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, daß durch die Übermacht der Kurie und der Männer, deren Kirchentreue in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Wissenschaftlichkeit stand, die besten Köpfe ausgeschaltet oder in offene Gegnerschaft zur offiziellen Kirche gedrängt wurden, die auf Grund ihrer spezifischen Kenntnisse oder ihrer exponierten Stellung den Schlüssel zu einer echten Bewältigung der anstehenden Probleme hätten liefern können.

So hätte, um nur ein Beispiel zu nennen, die historische Schule eines Döllinger, die durch ihre kritisch-positive Methode eines der wenigen Einfallstore moderner Denkweise in die Theologie darstellte, der Kirche den Entwicklungsgedanken nahebringen können und damit die Erkenntnis, daß die Kirche nicht nur der Hort absoluter Wahrheit, sondern auch eine Wandlungen unterworfenen geschichtliche Größe ist, die sich gerade im Jetzt des 19. Jahrhunderts wandeln müßte und nicht auf unzeitgemäßen Positionen verharren dürfte. Doch Döllinger, der einst als Wortführer der Ultramontanen gegen die Ansprüche des Staatskirchentums durch seine historische Betrachtung der Kirche geradezu kurialistisch gewirkt hatte, glaubte jetzt eben auf Grund dieser historischen Betrachtungsweise gegen die geschichtlich unhaltbare de Maistresche Ideologie eines maßlosen Papalismus ins Feld rücken zu müssen.¹² Döllinger, der am kürzeren Hebel saß – und überdies bei seinem berechtigten Kampf leider die Klugheit außer acht ließ und selber das Maß verlor –, blieb auf der Strecke, und mit ihm die historisch-kritische Theologie. Ähnliches hat sich fortan öfters wiederholt. Die kleinen Geister, die Extremen setzten sich durch und machten die katholische Abschließung perfekt.

Auswirkungen in Staat und Gesellschaft

Diese katholische Abschließung im 19. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch die Formierung eines geschlossenen corpus catholicum innerhalb der Gesellschaft, das ein ausgeprägtes katholisches Sonderbewußtsein ausbildet. Die Isolierung umfaßte alle Bereiche des gesellschaftlichen, politischen und geistigen Lebens, sie erstreckte sich sowohl auf die breite Masse des Kirchenvolkes, das sich verständlicherweise bei der scheinbaren Unvereinbarkeit des naturwissenschaftlichen Weltbildes mit dem Glauben an Tradition und Autorität anklammerte, wie auch die geistige Führungsschicht der Katholiken. Alle Brücken zum modernen Denken brachen ab. Noch mehr: Auch die Annäherung der Konfessionen, wie sie in Deutschland durch Sailer und seine Freunde angebahnt worden war, wurde nun völlig erstickt. Gewiß war das Verhältnis der Konfessionen zueinander schon seit den dreißiger Jahren sehr getrübt. Das hatte kirchenpolitische Gründe. Die staatskirchliche Gesetzgebung hatte sich etwa in der Mischehenfrage wenig um konfessionelle Vorstellungen gekümmert. Dadurch bekam ein ausgesprochen polemischer Katholizismus Auftrieb, der zwar schon zu Sailer's Zeiten seine Vertreter hatte, sich aber nicht durchsetzen konnte. Es kam schon bald zur Bildung konfessioneller Gruppen und Parteien, die um Einfluß im Staate rangen und sich gegenseitig bekämpften. Aber während es vor 1850 neben einem polemischen, weithin an der Kurie orientierten, sich politisch organisierenden Katholizismus immer noch eine irenische Richtung gab, wurde nun die aggressive Abwehr allgemein, «ein trübes Kapitel in der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts» (Schnabel).¹³

Welche Folgen der Rückzug der Katholiken ins Getto hatte, wird erst ganz deutlich, wenn man ihre Stellung in Politik, Gesellschaft und Kultur am Ende des Jahrhunderts im einzelnen betrachtet. Es gab eigentlich nur noch einen Bereich, in dem die Katholiken das öffentliche Leben mitgestalteten: die Politik. Allein auch diese Mitwirkung war fast ganz von der Verteidigung bestimmt. Es hatte sich im Laufe des Jahrhunderts in Frankreich wie in Deutschland ein konfessionell ausgerichteteter, weithin klerikal gesteuerter politischer Katholizismus ausgebildet, der unter dem Namen der «ultramontanen» oder klerikalen Partei bekannt ist. Der Abwehrkampf gegen die Staatsomnipotenz auch in rein kirchlichen Fragen

und gegen die Angriffe des Liberalismus einerseits, die zunehmende kuriale Beeinflussung andererseits hatten sein Programm und seine Ziele entscheidend geprägt. Auch das 1870 in Deutschland gegründete Zentrum konnte dem Vorwurf nicht entgehen, eine politische Vereinigung zur Durchsetzung einseitig-konfessioneller Interessen zu sein, obwohl seine Gründer klar zu erkennen gaben, daß das Zentrum keine konfessionelle Partei sein wolle und auch Nichtkatholiken offenstehe.¹⁴ Der bald einsetzende deutsche Kulturkampf hat diese ehrlichen Bemühungen stark überschattet, wie er auch sonst dazu beitrug, daß die Katholiken noch mehr auf sich selbst zurückgeworfen und in die Defensive gedrängt wurden.

Verhängnisvoller Konservatismus

Allein, Konfessionalisierung und Ultramontanismus waren nicht die verhängnisvollsten Folgen der Abschließung der Katholiken auf dem Bereich der Politik. Der politische Katholizismus hatte seine guten Seiten, er verlieh den Katholiken Geschlossenheit gegen staatliche Bevormundung und machte sie zu einer Kraft, mit der der Staat rechnen mußte. Weit verhängnisvoller wirkte sich bis ins 20. Jahrhundert hinein der grundsätzliche Konservatismus der Katholiken auch in staatlicher Hinsicht aus. Der Katholizismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist demokratiefeindlich und hält starr fest am «Bund von Thron und Altar». Dies zieht sich wie ein roter Faden durch so ziemlich alle kirchlichen Verlautbarungen zum Thema Demokratie, wenigstens seit 1848. Immer wieder werden die Greuel der Französischen Revolution beschworen, man verweist auf die christliche Tradition, vor allem darauf, daß nur der Monarch seine Obrigkeit von Gott habe und daß mit der «antichristlichen» Auffassung von der Volkssouveränität jede Autorität, auch die Gottes, fallen müsse.¹⁵ De Maistre setzt sich auch hier durch. *Lamennais* wird verurteilt, und die Päpste tun alles, um den Abscheu vor der Irrlehre der Demokratie zu bestärken. Auch dort, wo man entschieden gegen die staatskirchliche Praxis zu Felde zieht, wie in den historisch-politischen Blättern, warnt man eindringlich vor der «Täuschung, daß die Demokratie zur Freiheit der Kirche führe», und mahnt, man dürfe sich nicht «durch den Mißbrauch der fürstlichen Gewalt zur Sympathie mit denen verleiten lassen, die an der Zerstörung der monarchischen Institution arbeiten».¹⁶ Immerhin hat Franz Schnabel für das Jahr 1848 für den politischen Katholizismus in Deutschland noch eine weite Streuung vom Konservatismus de Maistrescher Prägung bis zum «liberalen Katholizismus» *Lamennais'* feststellen können.¹⁷ Nach dem Freiheitsruf von 1848 aber wird das Bündnis von Thron und Altar ein unverrückbares Grunddogma der Ultramontanen. Am Ende des Jahrhunderts werden in Frankreich während des Kirchenkampfes, der durch die antirepublikanische Haltung der Katholiken ausgelöst wird, von den Volksmissionaren alle «in die Hölle geschickt»,¹⁸ die sich für die Republik aussprechen, und die Haltung der deutschen Katholiken zur Demokratie von Weimar ist noch gut in Erinnerung.¹⁹

Was das Verhältnis der Katholiken zum Gesamt des gesellschaftlichen Lebens anlangt, so führte auch hier die allgemeine Abschließung dazu, daß man den Anschluß an die Entwicklung der Zeit verpaßte, indem man überholte Vorstellungen zu retten versuchte. In vollkommener Mißachtung der gesellschaftlichen Umschichtung, die sich im 19. Jahrhundert vollzog, glaubte man, bestärkt vom Organismusgedanken der Romantik, die «christliche geschlossene Gesellschaft» des Mittelalters erhalten oder wiederherstellen zu können, und zwar möglichst mit ihrer «gottgewollten» berufsständischen Gliederung. Das Hauptmerkmal der katholischen Stellung zum gesellschaftlichen Leben blieb bis in die Gegenwart hinein das Festhalten an der «Annahme einer geschlossenen *societas perfecta universalis christiana*, die seit der Aufklärung

und durch den sozialen Strukturwandel auch in Europa weitgehend Utopie geworden ist» (Bosl).²⁰ Eine Folge – nicht die einzige – dieser Einstellung war das bei allem Einsatz und gutem Willen im Grunde falsche Angehen der sozialen Frage durch die Kirche. Selbst ein so bedeutender Sozialreformer wie Vogelsang sah gegenüber der Ausbeutung der Arbeiter durch das kapitalistische Wirtschaftssystem als einziges Heilmittel die «Wiederbelebung der Grundideen, welche den christlichen Sozialbau geschaffen haben»,²¹ mit andern Worten vor allem die Herstellung der berufsständischen Ordnung. Das lag ganz auf der Linie überkommener Vorstellungen, realistisch war es nicht. Immerhin begriffen diese katholischen Sozialreformer, was die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit lange nicht erkannte, daß es nicht genüge, die kapitalistische Gesellschaftsform einfach zu bekämpfen, daß die soziale Frage nicht nur pastoral und karitativ gelöst werden konnte und daß es naiv war, festzustellen: «Diese Krankheit der Gesellschaft, der Pauperismus, kann nur geheilt werden durch die christliche Erziehung, durch die Religion.»²² Aber die weithin auf utopisch gewordenen Grundlagen basierenden Forderungen der Reformen vermochten weder die Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche, an der die rein karitativ-pastorale Behandlung des Problems ein gerütteltes Maß Schuld trug, aufzuhalten noch eine echte Lösung herbeizuführen.

Folgen in Geistesleben und Frömmigkeit

Betrachtet man die Auswirkungen der Isolierung auf das katholische Geistesleben, so fällt vor allem der Schwund des Selbstdenkertums in Theologie und Philosophie gegenüber der ersten Hälfte des Jahrhunderts auf.²³ Die geniale Weite der Denker der Restauration, der *Sailer* und *Schlegel*, der *Baader* und *Möhler*, ragt zwar noch in einigen Gestalten in die zweite Jahrhunderthälfte hinein: In München liest der Baader-Schüler *Martin Deutinger*, in Tübingen der alte *Hirscher* und *Kuhn*, um *Günther* in Wien hat sich eine Schule gebildet. Allein, diese Männer werden nicht mehr verstanden. Aber auch die positiv-historische Richtung, die fleißigen Stoff- und Materialsammler, sind auf dem Rückzug. Angeführt von den römischen Jesuiten der *Civiltà cattolica*, von *Clemens* und *Schaezler* in Deutschland, erfolgt unter dem Eindruck der Gefahr, die von den modernen Ideen droht, ein Rückgriff auf die Scholastik, oder besser – zunächst wenigstens – auf den Scholastizismus und die Kasuistik der Jesuitenschulen des 17. und 18. Jahrhunderts. Gegenüber dem Individualismus der Zeit wird von den Theologen die äußere Kirche und die Autorität herausgestellt. Gegenüber dem im Syllabus verurteilten «Naturalismus», das heißt gegenüber der Profanierung der Welt, wird die Übernatürlichkeit des Christentums stark abgehoben, was einen weiteren Schritt in die Isolierung bedeutet. Wo man sich mit modernen Geistesströmungen befaßt, geschieht dies einseitig apologetisch, wie überhaupt die Apologetik hoch im Kurs steht.

Ähnlich wie in der Philosophie und Theologie hatte auch auf dem Gebiet der Kunst und Literatur die Romantik dem katholischen Schaffen eine Blütezeit gebracht. Zu der neuen Periode des Realismus fehlt jedoch jede Beziehung. Katholische Kunst und Literatur sollten sich möglichst freihalten von aller Ansteckung von nichtkatholischer Seite, ja man ließ für den Katholiken künstlerische und literarische Tätigkeit schließlich nur gelten, wenn sie im Dienst der Seelsorge und Glaubensverkündigung stand. Was bei dieser Einstellung herauskam, zeigen, um nur ein Beispiel zu nennen, die sentimentalen Romane der ins Kloster eingetretenen Gräfin *Ida Hahn-Hahn*, die in keiner katholischen Bibliothek fehlen durften, wobei allerdings gesagt werden muß, daß die gesamte bürgerliche Erfolgsliteratur der Zeit ihnen an Gefühlseligkeit und Oberflächlichkeit in keiner Weise nachstand. Man war sich zwar durchaus bewußt, daß in der katholischen Literatur «meist

die ästhetische Seite sehr mangelhaft ist»,²⁴ aber man tröstete sich damit, daß «die literarische Inferiorität des Katholizismus eine Notwendigkeit sei, die aus dem Wesen der Kirche selbst hervorgehe».²⁵

Einen guten Begriff von den Auswirkungen der katholischen Isolierung auf das Empfinden und das noch wenig erforschte Frömmigkeitsleben des katholischen Volkes im 19. Jahrhundert vermittelt ein Blick in religiöse Erbauungsliteratur, in Predigtbücher, in Zeitschriften für das Volk, also in das Schrifttum, das nicht nur bestimmend auf das Kirchenvolk einwirkte, sondern auch das Denken des Volkes widerspiegelt. Es ist eine eigenartige, fast möchte man sagen naiv-kindliche Atmosphäre, die einem hier entgegenschlägt. Man tut so, als sei nichts geschehen. Unberührt von jeder Befleckung durch die moderne Gedankenwelt, huldigt man einem chemisch reinen katholischen Lebensgefühl, das sich berauscht an den «Schönheiten des Christentums»,²⁶ entzückt ist über jede noch so nichtssagende literarische Produktion aus den eigenen Reihen, sich entrüstet über Freimaurertum und Liberalismus und sich erbaut an der Strafe Gottes, die immer wieder die frechen Frevler erfahren müssen. Man ist geborgen im Besitz der Wahrheit und weiß sich geführt vom Papst, in dem Christus selber für die Katholiken denkt.²⁷ Im übrigen flieht man entsprechend der theologischen Überbetonung des Übernatürlichen vor den Aufgaben der Gegenwart in eine Innerlichkeit, die gewöhnlich eigenartig steril und unecht wirkt oder dem von der Romantik überkommenen Zug zum Irrationalen und Mystischen folgend seltsame Blüten treibt.²⁸ Ohne Zweifel erlebt die Religiosität einen Aufschwung, aber die Erscheinungsformen der Volks- und Kirchenfrömmigkeit wirken oft recht unerleuchtet und ungeklärt. Hatte die Aufklärung in ihrem Kampf gegen Übertreibungen und veräußerlichte Barockfrömmigkeit manches gute religiöse Brauchtum zerschlagen, so hatte die Romantik leider umgekehrt einem unkritischen, ja krankhaften Mystizismus Tür und Tor geöffnet. So sehr etwa die Visionen der Katharina Emmerick in Deutschland und Frankreich die Frömmigkeit befruchteten, so lenkten sie doch diese in eine Richtung, die in einem diametralen Gegensatz zum außerkirchlichen Zeitempfinden stand und die mit dem Ausdruck Flucht vor der Wirklichkeit noch gelinde charakterisiert ist. Seit *Brentano* in den Bann der Nonne von Dülmen geraten war, seit *Görres* seine «Mystik» herausgegeben hatte und mit seinen Freunden wiederholt die stigmatisierte Maria von Mörl in Kaltern besuchte,²⁹ seither lebte in der katholischen Kirche ein starker Zug zu außergewöhnlichen Erscheinungen, vielleicht geboren aus dem Verlangen nach übernatürlicher Sicherung in dem Umbruch der Zeit, eine Seite des Katholizismus im 19. Jahrhundert, die in ihren Auswirkungen bis jetzt noch wenig erforscht ist.

Damit ist in groben Zügen der Weg der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert aufgezeigt, wobei der Hauptakzent auf Deutschland gelegt wurde. Es muß festgestellt werden, daß es der Kirche nicht gelang, der neuen Situation gerecht zu werden und die durch den allgemeinen Umbruch entstehenden Probleme zu bewältigen, daß sie sich vielmehr in die Defensive zurückzog und von den Lebens- und Denkformen der Zeit abschloß. Wo sich Versuche zu einer Bewältigung zeigten, wurden diese entweder von oben her abgebremst oder sie gingen von Voraussetzungen aus, die das Neuartige verkannten und darum zum Scheitern verurteilt waren. So erreichte die Kirche zwar eine erstaunliche Geschlossenheit, aber es war die Geschlossenheit des Gettos.

Otto Weiß, CSsR, München

Der Autor

Otto Weiß, geboren 1934, studierte 1955 bis 1961 Philosophie und Theologie an der Ordenshochschule in Gars/Inn. Seit 1965 studiert er an der Universität München Geschichte und Theologie. Zurzeit arbeitet er an seiner Dissertation bei Prof. K. Bosl über das Thema: «Vom irenischen Ökumenismus zum kurialen Integralismus in der katholischen Kirche. Dargestellt an der Geschichte der bayerischen Redemptoristen.»

Anmerkungen

- ¹ Hurter Fr. (Hgb.), *Denkwürdigkeiten aus den letzten Dezentennien des achtzehnten Jahrhunderts*, Schaffhausen 1840, S. 214.
- ² Lenk Leonhard, *Katholizismus und Liberalismus, Zur Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist in München*, in: *Der Mönch im Wappen*, München 1960, S. 377.
- ³ Merkle Sebastian, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909, und *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlin 1910. Merkle, der mit seiner positiven Beurteilung der Aufklärung auf großen Widerstand stieß, hat sich inzwischen, wie zahlreiche neuere Arbeiten zeigen, durchgesetzt.
- ⁴ Vgl. Lais Hermann, *Eusebius Amort und seine Lehre über Privatoffenbarungen, Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik*, Freiburger historische Studien 58, 1941, S. 4f.
- ⁵ Genannt seien nur die Brüder Christian und Friedrich Schlosser, Friedrich Schlegel, Zacharias Werner, Eduard von Schenk, Friedrich Hurter.
- ⁶ Das Motto der von Adam Müller in Wien errichteten Erziehungsanstalt «Das Christentum in seiner alles vereinigenden Kraft» war auch das Motto der katholischen Restauration. Vgl. Ed. Winter, *Differenzierungen in der katholischen Restauration in Österreich*, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 52, 1932, S. 443.
- ⁷ Lenk Leonhard, *Katholizismus und Liberalismus*, besonders S. 391 bis 400 bringt eine Reihe von Beispielen für München.
- ⁸ «Gegen Kurialismus und römischen Despotismus» war die beliebteste Phrase des liberalen bayerischen Landtagsabgeordneten Dr. Völk, der «von grenzenlosem Haß gegen die Klerikalen» erfüllt war. Lenk, a. a. O. S. 395.
- ⁹ Das Buch erschien 1819. Es hat zweifellos einen bedeutenden Einfluß auf die Definition der Infallibilität ausgeübt.
- ¹⁰ Aubert Roger, *Vatikanum I*, Mainz 1965, S. 43.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Vgl. Funk Philipp, Daniel Bonifaz Hancberg, in: *Hochland* 25, 1925/26, S. 165–167.
- ¹³ Schnabel Franz, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 7, am besten zugänglich als *Herder-Taschenbuch*, 209/210, Freiburg 1965, S. 151.
- ¹⁴ Vgl. Hüsgen Ed., Ludwig Windthorst, Köln 1907, S. 95–110.
- ¹⁵ Vgl. Über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie in Nordamerika und Europa, in *Historisch-politische Blätter*, 2, 1838, S. 19 bis 32, 57 bis 72 und besonders S. 58 ff.
- ¹⁶ Ebd. S. 72.
- ¹⁷ Schnabel Franz, *Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848*, Heidelberg 1910.
- ¹⁸ Crespy G., *De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin* (Neuchâtel 1965), S. 96.
- ¹⁹ Man denke nur an die Rede Kardinal Faulhabers bei der Beerdigung des letzten bayerischen Königs Ludwig III., 1921, und seine Auseinandersetzung mit dem Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer auf dem Katholikentag 1922. Vgl. Ludwig Volk, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus*, Mainz 1965.
- ²⁰ Bosl Karl, *Pluralismus und pluralistische Gesellschaft*, München und Salzburg 1967, S. 20.
- ²¹ Vgl. Stavenhagen Gerhard, *Vogelsang*, in: *Staatslexikon*, Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 278–281.
- ²² So in der Zeitschrift «Sion», 16. Jahrgang, Nr. 107, 1847, Sp. 1041, vgl. ebd. 14, Nr. 60 ff.
- ²³ Darüber informiert sehr gut Bernhard Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *Auf der Spur des Ewigen*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br., S. 380–409.
- ²⁴ Bücherschau in: «Die katholische Bewegung in unseren Tagen», 9, 1876, S. 526.
- ²⁵ Damit mußte sich Carl Muth auseinandersetzen. Der angeführte Satz ist zitiert bei: H. Kunisch, *Über Theodor Häcker*, in: *Der Mönch im Wappen*, München 1960, S. 412.
- ²⁶ *Le Génie du Christianisme* (1802), das bekannte Buch von Chateaubriand, das immer wieder aufgelegt wurde.
- ²⁷ Vgl. Butler-Lang, *Das I. Vatikanische Konzil*, München 1961, S. 65–67.
- ²⁸ Auffallend sind die relativ häufigen Fälle von Stigmatisierten, vgl. *Die Stigmatisierten des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1877.
- ²⁹ Über die Bedeutung Maria von Mörls im Görreskreis geben die Briefe Cl. Brentanos an Emilie Linder im Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars interessante Aufschlüsse.

Werbung für die Kirche?

Leserzuschrift

Ein Beitrag in der «Orientierung» Nr. 22, 32. Jahrgang, «Werbung für die Kirche?» ist mit einem Fragezeichen geschmückt. Aber am Ende diagnostiziert der Autor «Vertiefung und Erfrischung», die das Gespräch zwischen Werbemännern und Priestern «bewirke». Und zum guten Schluß wird ein Vergleich der Kirche mit einem Handelsunternehmen zitiert, dessen Produkt ausgezeichnet sei, Laden und Personal aber renovierungsbedürftig.

Daß P. General Arrupe SJ vor Jahren einmal die Verkündigung mit der Werbung etwa für «Coca Cola» verglichen haben soll, ermutigt leider viele Leute zu teils windschiefen und teils einfach dummen Vergleichen zwischen Aspekten der Kirche mit Erfahrungen und Aspekten des Wirtschaftslebens. In der POKO Studiengruppe München wurden solche Vergleiche – der Kuriosität halber – gesammelt. Ab Mitte 1966 scheinen sie in Mode gekommen zu sein. Seit Mitte 1968 hat der Boom abgenommen. Nur ernstgemeinte Vergleiche wurden aufgenommen, die in der BRD von geistlichen Würdenträgern und Funktionären bekannt geworden sind. In der folgenden Liste der häufigsten Vergleiche werden die Namen der Autoren oder Referenten mit Rücksicht auf ihr Amt verschwiegen:

Gnade = härteste Währung / Priesterweihe = Sendelizenz
Taufe = Einkaufsschein, Gratisaktie / Firmung = Vorzugsaktie
Kirche = Dienstleistungsunternehmen, Gnadenbank / Mission = Export
Bischof = Generalunternehmer / Generalvikar = Personalmanager
Ehe = Aktiengesellschaft / Gott = Hauptaktionär
Exerzitien = Steuerprüfung / Sakramentenspendung = Umsatzmachen.

Diese Kostproben aus einer langen Liste könnten wohl dem Nichttheologen signalisieren: Wir verstehen euch, die Kinder dieser Welt. Aber die meisten Anwendungen dieser Vergleiche wollten mehr sein als ein Signal oder eine semantische Anpassung. Der Kontext zeigt fast immer, daß der Referent einen besonders gut gelungenen Vergleich gefunden zu haben glaubt:

So lügt sich ein Generalvikar zum Thema Priesterknappheit kunstvoll folgendes in die violett bestickte Tasche: Die Kirche sei ein Dienstleistungsunternehmen. Der Priesterberuf sei ein Dienstleistungsberuf. Die Dienstleistungsberufe verzeichnen eine starke Zunahme als Folge der Automatisierung. Damit werde auch das Interesse am Priesterberuf in absehbarer Zeit wieder steigen.

Dergleichen denkt der Generalvikar nun keineswegs im stillen Kämmerlein. Er denkt es laut, zum Beispiel im Rundfunk oder auf Tagungen wie etwa in Königstein. Er denkt es laut vor Bischöfen und Theologen. Daß ihn nun einer den Mund zu halten bäte? Nein! Daß ihn vielleicht einer ein Konzilspapier zu lesen beauftragte? Nein! Sondern? Gar nichts sondern. Nämlich: er habe den Nagel auf den Kopf getroffen, so hoffen mit ihm Experten und Würdenträger.

In dieser Unternehmenstheorie haben Marketing- und Werbefachleute ihren berechtigten Platz. Das Evangelium ist verkäuflich. Warum also sollte man es nicht verkaufen? Priestertliche Funktion ist der Dienst. Warum also nicht den Dienst mit dem Begriff Dienstleistung ein wenig umfunktionieren und dann unternehmerisch vermarkten?

Dem Werbemann ist nicht vorzuwerfen, daß er «den Leib Christi nicht unterscheidet». Wohl aber wäre der Priester zu fragen, in welcher Wissens- und Bewußtseinlücke sich die Identifikation von Kirche und Unternehmen ausbreiten konnte. Wenn ein Bilderbuch mit bondgesichtigen Evangeliumverkäufern und Gnadenagenten das Imprimatur erhält – wieso zielt man sich bei Theologen wie Halbfas oder Küng?

Soll also die Kirche keine Werbung «machen»? Hier ist die Frage falsch gestellt: Werbung setzt Strukturmerkmale wie Ware und Vertrieb, Handel und Produktion, Wettbewerb und Konsument voraus. All das mag es in den steinernen und betonierten Strukturen des heutigen Kirchensystems geben – zumindest in den Köpfen vieler Verwalter und Funktionäre. Aber

es wird auch keinen mündigen Christen mit oder ohne Weihe geben, der nicht daran arbeitet, diese Strukturen abzuschütteln, auszuhöhlen, zu zerbrechen und aufzulösen. Immerhin: in diesen Strukturen haben die Kaufleute und Kreativen der Wirtschaftswerbung eine berechenbare und finanzielle Chance. Und sie sind dabei, diese Chance zu nutzen. Nicht nur in der katholischen Kirche.

Die Frage nach der Werbung der Kirche müßte aber – einen Hauch von Verständnis für die Arbeit des Konzils, für das Evangelium vorausgesetzt! – die Frage müßte lauten: Soll sich die Gemeinde aller verfügbaren Kommunikationsmittel bedienen? (Nein, das ist nicht werblich gemeint und gedacht!) Auf diese Frage würde man eine ehrliche Antwort finden: Vom Brief bis zum Bild-Fernsprech-Netz ist alles erlaubt und erwünscht, was der Kommunikation dient. Persönliches Gespräch, Plakat, Filmdia, Annonce, Tonbildschau, Funk, Umzug, Podiumsdiskussion oder Kundgebung – die Mittel der Kommunikation bedürfen keiner Rechtfertigung. Entscheidend bleibt allein, wer wen anspricht. Denn es ist ein Unterschied, ob ein Dienstleistungsunternehmen religiöse Bedarfsdeckung anpreist («Die Messe macht den Sonntag erst schön!») oder ob eine große Gemeinde miteinander im Kontakt und im Gespräch bleiben will – ob ein Heilsverkäufer Sicherheitsgarantien verhökert («Rette deine Seele!») oder ob ein Missionar die Botschaft von der Liebe Außenstehenden erlebbar und verstehbar machen will. Diese Unterschiede prägen das Konzept der Kommunikation.

Der Inhalt der Kommunikation stellt dagegen eine ganz neue und wichtigere Frage, eine Frage, die man bei entscheidungsfrohem Besichtigen bunter Plakate und Broschüren oder beim Abschmecken schmissiger Texte allzu leicht vergißt. Die Frage nach dem Inhalt ist so schwierig, daß man sie ganz gern übergehen möchte:

Das Theologiestudium vermittelt ein behendes Umgehen mit der Kunstsprache der Experten. Diese Sprache hat und benutzt eigene Bilder, bewegt sich in eigenständigen logischen Bahnen, wird von organisch gewachsener eigener Syntax, von historisch bedingten Kürzeln und Symbolen getragen – eine Sprache also, die erst unter Experten lebendig werden kann. Über Effektivität oder Kommunikationswert dieser Sprache zu forschen heißt, mit Scheinwerfern Sackgassen auszuleuchten. Sie wird von dem Nichttheologen bestenfalls mißverstanden, wenn sie überhaupt gehört wird. Die Übersetzungskraft und Sprachgewalt der großen missionarischen Zeiten scheinen erschöpft zu sein. Neue Quellen versickern schon im zarten Kaplansalter oder werden gewalttätig und mißtrauisch zugeschüttet. Hier liegt auch das Problem, an dem die cleversten Texter und Grafiker scheitern. Denn nicht darauf kommt es an, was die Menschen hören wollen, sondern darauf, was sie verstehen können – noch verstehen können.

Verständliches über die Kirche auszusagen, kann nicht die Aufgabe einer Werbeagentur sein. Das ist die Aufgabe des Lehramtes. Und Pflicht des Lehramtes wäre gleichzeitig, immer wieder zu prüfen, ob es Verstehbares verständlich gemacht hat. Wird diese Prüfungspflicht bereits in dem Maße gesehen, wie es die notwendigen Exzesse einer Subsprache nahelegen? An Werkzeugen für diese Prüfung fehlt es nicht mehr. Die Semantik, die Psycho- und Soziolinguistik, die Symbolforschung würden es ermöglichen, neue Ansätze der Formulierung auch für die Botschaft Christi differenziert und klar zu beurteilen. Nach dreijähriger Forschungsarbeit kann die POKO Studiengruppe in Katechetik und Homiletik den Beweis dafür antreten.

Ein Beweis für Bereitschaft derer, die das Lehramt innehaben, die sprachlichen Formen der Theologensprache vom Hörer her zu überdenken und zu prüfen, ein Beweis für die Bereitschaft, aus schon gesicherten Erkenntnissen Konsequenzen zu ziehen – ein solcher Beweis ist noch kaum zu erbringen. Zweifellos ist solche Prüfung und erst recht sind die Konse-

quenzen aus solcher Prüfung mit schockierenden Ansprüchen verbunden: Denselben Gedanken nicht nur zweimal, sondern zehnmal und noch öfter und so oft neu zu formulieren, bis die Untersuchung der Verstehbarkeit einen Sicherheitsgrad von mindestens 15 Prozent feststellt, diese Anstrengung scheint mehr Kraft abzufordern als die Gnade der Weihe zu geben vermag. Aus Erfahrung weiß die POKO Studiengruppe, daß der Priester den Weg zu einer verstehbaren Predigt wie einen Weg durch die Hölle erlebt, einen Weg, der ihm Glaubenszweifel und Zweifel an sich selbst aufbürdet.

Einfacher ist es, nach dem Werbemann zu rufen, nach dem Texter oder Gestalter. Denn mit den Bildern der Werbesprache lassen sich die logischen und strukturellen Risse eines Kirchenbegriffs überkleben, der sich auf Denkmodelle aus der Welt der Unternehmen und der Konzerne stützen muß.

Werbung in der Kirche? Wer so weit schon resigniert hat, mag Ja sagen.

Georg Sieber, München

Nachwort

Leider erklärt uns der Verfasser dieser Zuschrift die werblich klingende Abkürzung POKO nicht. Interessenten sei die Adresse der Studiengruppe mitgeteilt: D-8 München 19, Renatastraße 69. Wir hoffen damit die Kommunikation zu fördern, die auch das Anliegen unseres Berichtes war und von der wir nach wie vor keinen Menschen und keinen menschlichen Erfahrungsbereich, auch nicht den der Werbung, ausnehmen möchten. Etwas anderes ist es freilich, wenn Priester mit Werbeleuten ins Gespräch kommen, etwas anderes, wenn sie das werbliche Vokabular zur Sprache ihrer Verkündigung machen.

L. K.

Zeitbericht am Jahresende

*In der Herausforderung –
Anflug von Elitedünkel –
Religiöse Einkleidungen –
Sein in der Waagschale –
Überfordert oder fremdüberlagert –
Im Kollektiv –
Unterm Kreuz der Unfertigkeit –*

In der Herausforderung unserer Zeit hat sich – endlich – der Fragehorizont der Christen geweitet.

Wir bleiben (sofern wir nüchtern und redlich denken) nicht mehr am Schillernden oder Vordergründigen haften. Wir lösen uns vom Formalen und verlassen die Flachstellen einer dialektischen Theologie.

Wir legen beim Fragen mehr und mehr die «religiösen Einkleidungen» ab, die von Dietrich Bonhoeffer heftig angeprangert wurden.

Wir ringen um den Glauben und bemühen uns um das Wort Gottes. Wir ringen konkret um die Existenz. Denn wir haben – endlich – begriffen, daß wir nicht Besitzende, sondern Suchende und Fragende sind.

Wir verließen gläubig und hoffend das Ufer.

Wir wähten uns sicher, weil ge- und berufen, im Boot der Kirche und segelten mit einem Anflug von Elitedünkel dahin. Unser Ärgernis, das die Umwelt schockierte: Wir hatten Gott für uns gepachtet und die Vorsehung vor den Karren unserer Wünsche gespannt.

Wir merkten lange nicht, daß wir gegen das Grundgesetz der christlichen Religiosität, gegen die Liebe verstießen.

Da fegte urplötzlich ein Drehwind heran. Wir strichen vorsorglich die Segel ein. Der nachziehende Sturm wühlte die See auf. Ein wildbewegter Wellenkamm kreiste das Boot ein. Nun warfen wir den Ballast über Bord. Stück um Stück. Unsern Dünkel. Unsern Hochmut.

Die Galionsfiguren am Bug. Die Verzierungen am Heck. Die Wimpel und Paradeflaggen. Kurzum, die «religiösen Einkleidungen».

Die vordem stolz Dahinsegelnden rangen um die Existenz. Und dies stand uns Christen besser.

Jetzt begriffen wir, was Bonhoeffer bewegte, als er im Gefängnis Tegel niederschrieb: – «An Gott, an Christus muß ich immerfort denken. An Echtheit, an Leben, an Freiheit liegt mir viel.» Das sind Worte eines lebendigen Glaubens. Diese Worte interpretieren schlicht und prägnant und redlich den Seelenzustand der Christen; die sich auch in unseren Tagen am Worte Gottes orientieren.

Wir fragen nicht mehr aus einer – vermeintlich – gesicherten Position heraus. Etwa vom hohen Turm, der im Uferfels ankert.

Wir stehen weit draußen auf den Planken des treibenden Bootes.

Wir warfen, indem wir das Ufer verließen, unser Sein in die Waagschale.

Wir lieferten uns total dem Glauben und im letzten dem Herrgott aus.

Wir rufen und fragen aus der Herzmitte nach Gott und seinem Willen. Wir wollen im Glauben der eigenen Enge entfliehen und uns auf die Weite Gottes einstellen.

Der Gegendruck ist mächtig. Wir sind, weil anfechtbar, oft überfordert oder fremdüberlagert.

Und so bleibt denn auch «unsere geistige Existenz ein Torso», wie Bonhoeffer klagte.

Unser Fragen rückt zu oft von der Mitte ab. Wir stellen Fragen der Theologie, wo wir nach der Botschaft – dem Wort und Leben – fragen sollten (ursprünglich vielleicht auch fragen wollten).

Durch solche Manipulation verliert das Wort Gottes seine kraftvolle Gegenwart. Wer mit historischer Spitzfindigkeit und geistiger Distanz die Bibeltexte angeht, immunisiert sich selber und macht sich unempfänglich für den personalen Anspruch der Aussage. Er öffnet das «Buch der Bücher», wie andere einen Kühlschrank, und holt «eingefrorene» Weisheiten hervor.

Christus jedoch sprach vom Sauerteig, der auch das Kollektiv unserer Industriegesellschaft durchdringen und beleben muß. Die Welt, unsere Welt, sucht den Glauben.

Die Menschen fürchten sich vor der Absurdität. Daher sind unzählige glaubensoffen.

Doch die Welt weist jene zurück, die mit Elitedünkel einen vermeintlichen Glauben zur Schau tragen.

Geben wir uns, wie wir sind. Als Suchende und Ringende.

Als jene, die in der Bibel die dynamische Wortgegenwart erfahren wollen.

Der gläubige Mensch, der zeitlebens unter dem Kreuz der eigenen Unfertigkeit stöhnt, ist zugleich ein Mensch der Hoffnung.

Er reißt durch sein unkonventionelles Fragen immer wieder neue Horizonte auf. Für ihn ist der Glaube Basis und Ausgang.

René Löffler, Busenbach

Das aktuelle Buch

Jakob David S. J.

Ehe und Elternschaft

nach dem Konzil

Ein praktischer Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution. Mit den Texten Pastoralkonstitution 47-52, Enzyklika Humanae Vitae, Wort der Deutschen Bischöfe. 156 Seiten.

PAUL PATTLOCH VERLAG ASCHAFFENBURG 1968

Michael Schmaus

Der Glaube der Kirche

Handbuch katholischer Dogmatik in zwei Bänden

Band I, ca. 750 Seiten, Leinen DM 44.—

Bei gleichzeitiger Bestellung von Band II, der im Herbst 1969 erscheint, 10 % Nachlaß.

Dieses neue Werk unterscheidet sich wesentlich von Schmaus' großer «Katholischen Dogmatik», nicht nur durch die Kürze, sondern vor allem auch im Aufbau und in der Darstellung. Es will eine durch die Aussagen und durch den Geist des Konzils geprägte Glaubenslehre sein, die auch dem ökumenischen Dialog dient.

Max Hueber Verlag München

In der Schweiz:

Office du Livre, Quartier St-Jacques 930, 1701 Fribourg

Die nächste Nummer, die erste des neuen Jahrgangs, erscheint am 15. Januar 1969

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich/Innsbruck/Fribourg

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich. ☎ (051) 27 26 10

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) - Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung»
C. E. Suisse No 20/78611 - Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung» - Dänemark: P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM 18.— / öS 100.— / FF 20.— / bFr. 210.— / dän. Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 4.50
Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9.50 / öS 60.—
Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—
Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—
Einzelnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Biblische ökumenische Studienreisen 1969

unter wissenschaftlicher Führung von Fachtheologen

HEILIGES LAND

Mit Besuch aller bedeutenden biblisch-archäologischen Stätten von den Quellen des Jordans am Hermon bis nach Eilath am Roten Meer (17 Tage).

1. Reise: Ostersonntag, 6. April, bis Dienstag, 22. April
Leitung: Univ.-Prof. Dr. H. J. Stoebe, Basel
2. Reise: Ostermontag, 7. April, bis Mittwoch, 23. April
Leitung: Dr. theol. Peter Welten, Tübingen
3. Reise: Osterdienstag, 8. April, bis Donnerstag, 24. April
Leitung: Lic. theol. Werner Baier, Aarau
4. Reise: Montag nach dem Weißen Sonntag, 14. April, bis Mittwoch, 30. April
Leitung: Prof. Georg Schelbert, Schöneck
5. Reise: Sonntag, 28. September, bis Dienstag, 14. Oktober
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Christian Maurer, Bern
Reisekosten: Fr. 1980.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

VORDERER ORIENT

Die Umwelt der Bibel: Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Mari, Damaskus, Gerasa, Amman, Petra u. a. m.

Ostermontag, 7. bis 21. April (15 Tage)

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen

Reisekosten: Fr. 1980.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

TÜRKEI

Auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums.

Montag, 7. April, bis Mittwoch, 23. April (17 Tage)

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Peter Stockmeier, Tübingen

Reisekosten: Fr. 1650.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

SINAI

Das Programm enthält eine fünftägige Exkursion durch die Wüste Sinai mit drei Übernachtungen im berühmten St.-Katharina-Kloster und einen zusätzlichen Aufenthalt in Israel.

Ostersonntag, 6. April, bis Sonntag, 20. April

Leitung: Dr., lic. theol. Othmar Keel, Lehrbeauftragter an der theol. Fakultät Fribourg

Reisekosten: Fr. 1950.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

Sämtliche Reisen werden mit neuesten Kursflugzeugen durchgeführt. Ausgezeichnete Hotels, beste, in 15jähriger Erfahrung bewährte Organisation.

Referenzliste und detaillierte Programme von

INTERKO

Interkonfessionelles Komitee für Biblische Studienreisen

Geschäftsstelle: Eugen Vogt, Habsburgerstraße 44, 6002 Luzern
Telephon (041) 2 44 64 (ab 16. November: 23 56 47)

Kardinal Felici verlangt laut APA-Meldung in einem am 26. November 1968 im «Osservatore Romano» erschienenen Artikel «die unbedingte Anerkennung der Vorschriften des Papstes, auch wenn diese Vorschriften falsch seien».

Despotische oder legitime Autorität?

Die Antwort gibt ein Buch aus der Reihe «Mutige Bücher»
Nicholas Lash u. a.

Nennt euch nicht Meister

Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche

232 Seiten. Leinen DM 14.80, sFr. 17.50, S 94.—

kart. DM 9.80, sFr. 12.15, S 64.—

Ein Buch, das gerade zur rechten Zeit erschienen ist!

AUS DEM **styria** VERLAG

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion