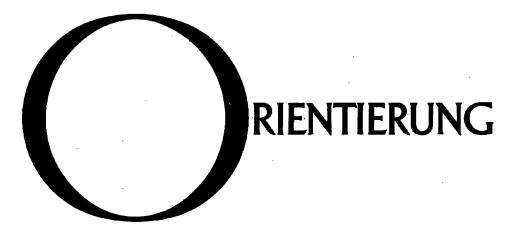
Katholische Blätter für weltanschauliche Information



Nr. 20 46. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, 31. Oktober 1982

Wege (japan.  $d\bar{o} = \text{wWeg}$ ) des Zen: den Weg des Tee (chadō) – die Art und Weise, den Tee zu bereiten und zu servieren, die Teezeremonie, die mit den uns vertrauten Höflichkeitsregeln nichts zu tun hat; dann den Weg des Bogenschießens (kyūdō) – keine Sportart, sondern eine ganze Philosophie; den Weg des Blumenstekkens (kadō), der bis zum Abschlußzeugnis eine fünfjährige Ausbildung erfordert; den Weg der Selbstverteidigung (judō), bei dem sich Effizienz mit Eleganz verbindet; den Weg des Schwerts (kendō), bei dem sowohl mit Stöcken wie mit Schwertern gefochten wird – Kunst und Kampf in einem; schließlich den Weg der Schrift (shodō), das heißt die Weise, wie ein Gedicht aufgebaut und geschrieben ist, wobei die ausgedrückte Idee und die poetische Form, aber außerdem noch das Schriftbild, das dem Gedicht Gestalt verleiht, berücksichtigt werden.

All das versuchte ich als Europäer – mit mehr oder weniger Erfolg – zu lernen, denn es ging ja darum, eine ganze Mentalität zu entdecken und sich von einer Atmosphäre durchdringen zu lassen. Ich selber habe die Inkulturation auf dem Weg des Zen am intensivsten bei meiner Einführung in die Kunst des Bogenschießens erlebt. In einer Zeitspanne höchster Konzentration muß man sich da mit der Scheibe, auf die man zielt, identifizieren. So ist es die Scheibe, die den Pfeil anzieht, und es besteht dann eigentlich kein Grund, warum der Pfeil nicht ins Schwarze treffen sollte. Natürlich gingen meine ersten Pfeile ziemlich weit daneben ... Und so frage ich mich manchmal, was heute Zen-Kurse in den westlichen Ländern bringen, die bloß drei Tage dauern! – Ganz allgemein würde ich sagen: Wenn ein Mensch wirklich mit einem Volk arbeiten will, muß er die Seele dieses Volkes kennen.»

# Nicht nur in Japan oder China ...

Wenn wir diese «existentielle» Erinnerung aus einem soeben erschienenen Gesprächs-

band' wiedergeben, so aus einem doppelten Grund: Erstens weil Pedro Arrupe, Gene-

raloberer der Jesuiten, der hier von seiner Erfahrung als Japanmissionar spricht, am kommenden 14. November 75jährig wird, und zweitens weil das hier angeschnittene Problem der Inkulturation (oder «Akkulturation») in der Geschichte der Weltmission besonders an die bahnbrechende Ankunft des italienischen Jesuiten Matteo Ricci in China (1582 Macao/1583 Chao-ch'ing) geknüpft ist, die sich heuer zum 400. Mal jährt. Auf Riccis Bemühen, zum inneren Verständnis Chinas vorzudringen, werden wir zurückkommen. Heute soll uns Pater Arrupe zum Bewußtsein bringen, daß das «Einheimischwerden» des Evangeliums eine nie und nirgends abgeschlossene Aufgabe ist. Bereits in zwei herausragenden Interventionen auf der Bischofssynode 1977 (über die Katechese) hat P. Arrupe dies betont.2 In der ersten äußerte er u.a., daß echte Akkulturation dazu befähige, «nicht nur zu, sondern mit den Männern und Frauen unserer Zeit zu sprechen». Ferner bemerkte er zu der immer wieder vorgebrachten Schwierigkeit eines die «Einheit» bedrohenden «Pluralismus», daß «die Krise der Einheit in vielen Fällen einem ungenügenden Pluralismus zuzuschreiben» sei, bei dem «manchen die normale Möglichkeit, ihren Glauben im Einklang mit ihrer eigenen Kultur zu äußern und zu leben, nicht gegeben» sei. Das zweite (schriftlich eingegebene) Votum ließ sich als Echo auf den Appell des vietnamesischen Bischofs Nguyen van Binh verstehen, der um Hilfe für eine Katechese im marxistischen Milieu «und folglich in der Sprache von Marx, wie weiland in der des Aristoteles oder noch jüngst in derjenigen der Existentialisten» gebeten hatte.3 Arrupe machte klar, daß es nicht nur um die christliche Durchdringung einer marxistischen Kultur in kommunistischen Ländern gehe, sondern daß ein echtes Eingehen auf die seit Marx gestellten Fragen (z.B. Wesen des Menschen, Sinn der Geschichte, Ursprung der Religion usw.) und auf konkrete soziale und politi-

#### INKULTURATION

Wie entdecke ich die Seele eines Volkes?: P. Pedro Arrupe im Gespräch: Erfahrung als Japanmissionar – Inkulturation, das große Thema der Weltmission seit Matteo Ricci – Sie ist in jeder Gesellschaft neu zu versuchen.

L. K.

#### TOD

Pflegeeinsatz für Sterbende: Verdrängung des Todes in den Kliniken – Erfahrungsbericht vom St. Christopher's Hospice in London – Optimale pflegerische Betreuung und personale Zuwendung – Patient bestimmt den Rhythmus der Pflege – Versuch einer individuellen Schmerzkontrolle – Die verschiedenen Phasen des Sterbens – Angehörige werden in den Prozeß einbezogen – Auswirkungen auf andere Kliniken.

Elisabeth Wunderli-Linder, Zürich

### ALTE KIRCHE

Gewältlosigkeit - Krieg - Militärdienst (3): Die Vorstellung von der militia Christi» - Keinen Fahneneid außer auf Jesus Christus - Gebet und Zeugnis eines friedvollen Lebens als Beitrag zur Eindämmung von Krieg und Gewalt - Die pragmatische Komponente: die Gefährdungen im Soldatenleben - Haltung gegenüber dem römischen Imperium - Kontroverse Reaktionen von Nichtchristen - Martin von Tours, ein Kriegsdienstverweigerer - Der Bruch bisheriger Praxis durch die Konstantinische Wende - Militär als Mittel politischer Machtausübung auch für den Bischof von Rom.

Josef Blank, Saarbrücken

# **ESCHATOLOGIE**

Neuentdeckung und offene Fragen: Ein Jahrhundertthema? Von «letzten Dingen» zu personalen «letzten Ereignissen» – Infragestellung einer dualistischen Anthropologie – Neues Verständnis apokalyptischer Passagen des Neuen Testamentes – Rahners Argumente für eine rational begründete Ewigkeitshoffnung – Die Darstellung bisheriger Diskussion in Hans Küngs neuester Publikation – Der notwendige gesellschaftlich-kosmische Aspekt fällt bürgerlicher Engführung anheim – Gewinn einer neuen Frageebene durch die Diskussion innerhalb der Politischen Theologie – Offene Fragen: in welcher Weise ist Gott geschichtsmächtig? – Jesuanische Praxis als Modell.

Herbert Vorgrimler, Münster/Westf.

### RELIGIONSKRITIK

Vatikanum 11. – Zerstörung der Sinnlichkeit?: Zu einer Publikation von Alfred Lorenzer: Eine nützliche, aber diffuse Kritik am Konzil – Kultur als Symbolsystem – Zum Thema gemacht im Rahmen einer materialistischen Sozialisationstheorie – Ihr Ort: nachfamiliale Gesellschaftsprozesse – Liturgiereform als prägnantes Paradigma: Pädagogisierung und Indoktrination – Zentrierung auf das Wort und Phantasieverlust – Eine von oben verordnete Veränderung – Wie ist eine kritisch-rationale Theologie mit der Rettung des Symbolisch-Sinnlichen zu verbinden?

Knut Walf, Nijmegen

sche Programme oder Herausforderungen (z.B. Gewalt/Versöhnung zwischen Gruppen und Klassen) sich auch gegenüber einer ganzen damit befaßten Jugend in der übrigen Welt aufdränge. Dieser Verweis auf eine mögliche und nötige (wenn auch selbstverständlich «unterscheidende») christlich/marxistische Akkulturation ist nur ein Beispiel für die Universalität der Aufgabe in einer Welt, in der nach Arrupe «die einander entgegengesetzten Hemisphären nicht mehr Ost und West, sondern Nord und Süd» sind und wo deshalb von der «alten Welt» in erster Linie verlangt ist, «ihren Überlegenheitskomplex abzubauen und auf ein Monopol der Ausdrucksformen zu verzichten», wo es aber ebenso die je neue Akkulturationsaufgabe in der eigenen Gesellschaft wahrzunehmen gilt. Im eingangs erwähnten Gespräch sagt dies Arrupe so:

«Noch vor wenigen Jahren konnte man der Überzeugung sein, daß die Inkulturation die Länder des alten Kontinents nichts angehe, da die europäischen Kulturen vom Christentum nicht nur stark geprägt sind, sondern eigentlich auf ihm gründen. Die schnellen Veränderungen, denen auch diese Länder ausgesetzt waren – und Veränderung wird in Zukunft ein Dauerzustand sein –, machen uns aber deutlich, daß eine ständige und immer neue Inkulturation unverzichtbar ist, soll das Evangelium den modernen Menschen und auch die neuen Subkulturen (Randgruppen, Emigranten, Bewohner von Armenvierteln, Intellektuelle, Studenten, Künstler …) erreichen. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum zu behaupten, diese Länder hätten nicht eine immer neue Inkulturation des Glaubens nötig.»

# Gelebtes Sterben

Aus den Berichten verschiedener Schweizer Tageszeitungen konnte man während der letzten Wochen eine zunehmende Aktivität um die Euthanasie-Problematik beobachten. Neue Gruppen, die sich besonders mit der aktiven Sterbehilfe befassen, wurden gegründet. Ein Verein plädiert für den Freitod, der aus eigener, persönlicher Entscheidung heraus geschehen und legalisiert werden soll. In verschiedenen Ländern, beispielsweise in den Niederlanden, diskutieren Ärzte mit ihren Patienten die Möglichkeit eines Suizids und die Beihilfe dazu. Um die aktive Sterbehilfe und all ihre differenzierten Formen ist es wieder lauter geworden. Ich möchte hier nicht auf das Warum und Wozu eingehen. Oft scheint es mir nur, als ob ausgerechnet bei dieser Frage die Problematik zu sehr «vom andern Ende her», «von außen her» angegangen wird.

Neben der heftigen Kontroverse um das aktive Beenden menschlichen Lebens gibt es eine weit stillere, einfachere Art, mit dem Tod und über den Tod im Gespräch zu bleiben. Wie wäre es, wenn die Probleme rund ums Sterben offener ausgesprochen, wenn der Tod noch mehr von seiner Tabuisierung verlieren würde? Was geschähe, wenn die Angst vor zu langem Leiden, vor großen Schmerzen, vor physischen und psychischen Abhängigkeiten, die Angst vor der Verlassenheit, der letzten qualvollen Einsamkeit verbalisiert würde? Irgendwann überschreitet jeder von uns die letzte Schwelle im ihm eigenen, determinierten Sinne. Die Konfrontation kann höchstens hinausgeschoben oder unter den Tisch gefegt, nicht aber unbearbeitet beiseite gelegt werden.

### Ein (Hospiz) für Sterbende ...

Mit der stillen, einfachen Art des Sterbens, dem selbstverständlichen Erlöschen gelebten Lebens auch bei schwerer und

schwerster Krankheit, wurde ich neulich intensiv konfrontiert, als ich Gelegenheit hatte, in London im St. Christopher's Hospice als «full time nurse» zu arbeiten. Das Hospiz war mir seit langem durch den auch bei uns bekannten TV-Film «Noch 16 Tage» (von Reinhold Iblacker, ZDF 1971), den ich zu Unterrichtszwecken gebrauche, ein Begriff. Wenn man bei uns über «Sterbekliniken» spricht, ist immer die «Sterbeklinik» gemeint. Seit ich das Haus, seine Patienten, Ärzte und Schwestern nicht mehr nur von der Leinwand her kenne, möchte ich mich vom Ausdruck «Sterbeklinik» sehr bestimmt distanzieren, da er für mich zum Widerspruch in sich selbst, wenn nicht zur «Fehlleistung» geworden ist. In unserer spontanen Vorstellung ist eine Klinik ein Haus (Spital), wo man «heilt», wo im kurativen Sinne, also im Sinne von «Wieder-gesund-werden», therapiert wird.

St. Christopher's Hospice ist, vielleicht etwas überspitzt formuliert, ein lebendiger Protest gegen die hypermodernen, vertechnisierten Spitäler, denen jegliches «Leben» zu fehlen scheint. In Akutspitälern hat häufig niemand Zeit, sich um Schwerstkranke zu kümmern. Das Personal wird von der Organisation, die stark durch die Strukturen unseres Gesundheitswesens bestimmt wird, voll in Anspruch genommen. Wohl oder übel werden Ärzte und Schwestern «mechanische Teile» einer immensen Maschinerie, die zu funktionieren hat. Wo ist in solchen Häusern Raum für den Tod, für einen individuellen Sterbeprozeß?

Die Chefärztin, Dr. Cicely Saunders, hat vor Jahren als Krankenschwester, dann als Sozialarbeiterin in Londoner Spitälern gearbeitet, wo sie sehr persönlich mit dem Sterben Schwerkranker, vor allem terminaler Krebspatienten, konfrontiert wurde. Sie erkannte die Misere der Verdrängung des Todes schmerzlich und wollte auf ihre Art mithelfen, dem Sterben seinen gebührenden Platz zuzuweisen. Nach dem Medizinstudium gründete sie gemeinsam mit ihren Patienten – wie sie immer wieder betont – ein «Sterbeheim», das sie bewußt nicht «clinic» oder «hospital», sondern «hospice» nannte.

Die Hospice-Idee geht weit zurück und basiert auf dem christlichen Gedanken der Hospize, der Heime für Pilger, für müde Wanderer, die am Ende ihrer Kräfte gestärkt werden wollten. In unseren Hospizen des Mittelalters, die zum Teil noch heute bestehen, wurden die Müden erquickt, die Verwundeten gepflegt, die Rastlosen fanden eine Heimstätte, vielleicht eine bleibende. Vielleicht war es eine letzte Station, um noch einmal Atem zu holen ...

### ... wo der Patient Mensch sein darf

In einer ruhigen, freundlichen Gegend von London, inmitten parkähnlicher Anlagen, steht das 1967 eröffnete St. Christopher's Hospice, dem ein bedeutendes Studienzentrum angegliedert ist, wo Schwestern und Ärzte für ihre besondere Aufgabe, den Umgang mit Sterbenden, ausgebildet werden. Das Haus wurde auf rein privater Basis, unterstützt durch kirchliche Kreise und andere wohltätige Organisationen, gegründet und wird heute noch mehrheitlich (zu zwei Dritteln) von caritativer Seite getragen. Ohne die zahlreichen freiwilligen Helfer, die sich selbstlos dem Hospice zur Verfügung stellen, wäre das breitgefächerte Wirkungsspektrum nicht in diesem Maße erfüllbar. Personalprobleme kennt man in St. Christopher's nicht, im Gegenteil: Häufig müssen Personen, die sich bewerben, sogar abgewiesen oder auf einen späteren Zeitpunkt vertröstet werden.

Die Ärzte befassen sich hier nicht mehr mit intensiv-aktiver Medizin oder mit progressiven Therapien. Patienten werden nicht für Lehr- und Forschungszwecke gebraucht oder gar verbraucht, wie dies in großen Kliniken immer wieder geschieht. Das Personal wird mit den grundlegenden Dingen rund um den schwerkranken *Menschen* vertraut gemacht – ich möchte fast sagen: wieder vertraut gemacht. Alles was mit Pflege, mit Be-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pedro Arrupe. Itinéraire d'un jésuite. Entretiens avec J.-C. Dietsch, Ed. du Centurion, Paris 1982 (vgl. S. 81/82 und S. 76).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. den Wortlaut in: La Documentation Catholique 1977, Nr. 1729, S. 927f. und Nr. 1730, S. 971f. Leider fehlen diese Voten in der deutschen Textsammlung P. Arrupes («Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein», Ostfildern 1981).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La Doc. Cath. 1977, Nr. 1729, S. 923f.

treuung, mit menschlicher Zuwendung zu tun hat, wäre an sich eine Selbstverständlichkeit, sofern man sich über die Berufung einer helfenden Tätigkeit im Pflegebereich im klaren ist.

Das St. Christopher's Hospice bietet Raum für 54 Patienten und sichert jedem Kranken eine ihm gerechte medizinische und eine optimale pflegerische Betreuung sowie volle personale Zuwendung zu. Der Schwerkranke oder Sterbende wird von seiner Ganzheit her betrachtet und behandelt. Es wird nicht einfach über ihn hinweggegangen als «die mit dem Mamma Ca.», «jener von Nr. sowieso mit den Knochenmeta» oder als «der Neurotiker mit seinem Magen Ca.» Diese Mentalität der Arroganz und Schnoddrigkeit ist für St. Christopher's absolut undenkbar. Ärzte und Schwestern versuchen immer und immer wieder, sich mit dem leidenden Menschen zu solidarisieren, was natürlich auch hier, da es schließlich von Menschen angestrebt wird, in unterschiedlichem Maße gelingt. Doch der Mensch als Patient oder der Patient als Mensch wirkt hier richtungsweisend. Von ihm hängt im wesentlichen eine individuelle «care» ab. Er bestimmt den Rhythmus des Hospice-Betriebes. Er wird in der Einmaligkeit seiner spezifischen Krankheit als das genommen und geachtet, was er ist und eigentlich immer schon war: als ganzer, wenn auch kranker Mensch. Daß dies nicht nur äußerst sorgfältiges und ausgewogenes Wissen in allen betreuerischen Belangen erfordert, sondern eine «Kunst», ein immer neuer, schöpferischer Akt jeder einzelnen Betreuerperson ist, spürt man, wenn man in die Hospice-Familie miteinbezogen wird.

Die meisten Patienten, die ins Hospice aufgenommen werden, sind zuvor schon durch verschiedene Instanzen des Gesundheitswesens, beispielsweise durch Universitätskliniken, größere Spitäler oder psycho-soziale Dienste, geschleust worden. Hin und wieder werden sie durch Hausärzte direkt zugewiesen. Es muß für Kranke ein erschütterndes Erlebnis sein, aus kühlfreundlicher Anonymität herausgeholt und unerwartet plötzlich in eine Vertrauen erweckende Umgebung hinein verpflanzt zu werden. Ein Patient meinte dazu: «Wissen Sie, das Schönste an allem war: ich wurde mit meinem Namen angesprochen, und der Arzt reichte mir die Hand.» In St. Christopher's erhält der Patient nicht nur optimale Aufmerksamkeit, beste Pflege und liebevolle Zuwendung durch Personal und Angehörige. Man versucht wohl, allen Nöten, Ängsten, Wünschen und Bedürfnissen nachzukommen; doch wie kann man diese umfassenden Probleme lösen, wenn jemand qualvolle Schmerzzustände durch seinen vom Krebs befallenen Körper durchleidet?

# Sorgfältige Schmerzkontrolle

Die heimtückische Krankheit hat den ganzen Menschen so sehr in Griff genommen, daß ein Leben, auch wenn es noch so begrenzt sein mag, nur durch sorgfältigste individuelle Schmerzkontrolle (weltweit bekannt als «pain control») erleichtert werden kann. Es geht nicht mehr um lebensverlängernde Maßnahmen, sondern letztlich um menschenwürdiges Sterben, um eine humane Selbstverständlichkeit. Dazu gehört ein schmerzarmer - sehr oft ist es sogar ein schmerzfreier - Tod. Dr. Saunders hat in einem längeren Gespräch zu mir gesagt: «Was nützt Ihnen im Grunde die viele Zeit, die Sie für den einzelnen Patienten haben? Was nützt Ihnen die ganze Empathie, das Zuhören und Zuwenden-wollen, wenn der Patient unerträgliche Schmerzen hat und deswegen unfähig ist, einen einzigen Gedanken in Worte zu fassen? Wie kann er sich über andere, ihn belastende Probleme äußern, wenn sein ganzes Wesen um den einzigen Punkt, seinen qualvollen Schmerz, kreist?»

Dem Hospice ist eine eigene Forschungsstelle angegliedert, die sich ausschließlich mit der «pain control» befaßt. Durch das Ineinanderfließen verschiedener physischer und psychischer Schmerzzustände, die ihrerseits durch die Verabreichung starker Medikamente andere, unangenehme Nebenwirkungen hervorrufen können, ist eine intensive, äußerst exakte und seriöse Forschung unbedingte Voraussetzung. Die Einnahme der An-

algetica und anderer, ergänzender Mittel erfolgt in vierstündlichem Turnus, der auch nachts nicht durchbrochen wird. Wesentlich ist, daß nicht gewartet wird, bis der Schmerz sich von neuem meldet und autonom wird, sondern daß man ihn zum vornherein coupiert. Kommt der Patient mit seinem ihm angepaßten Schmerzmittel-Rhythmus zurecht, erleichtert es ihm sein terminales Leiden so sehr, daß es ihm möglich wird, zu sich und seiner Umgebung wieder in Beziehung zu treten. Oft erlebt man, wie Patienten reaktiv werden, mit großem Interesse am Tagesgeschehen teilnehmen und sich schmerzfrei recht wohl fühlen können. Sofern es irgendwie machbar ist und ein entsprechender Wunsch geäußert wird, kann der Patient nach Hause entlassen werden, sei es auch nur für kurze Zeit. Denn der Krankheits- und Sterbeprozeß ist nicht aufhaltbar; aufhaltbar aber sind die Schmerzen.

### «Ich bin nicht allein»

Krebskranke, die wieder zuhause sind, werden vom speziell eingerichteten «Home Care Service» betreut, einem dem Hospice angegliederten ambulanten Dienst, der aus den hauseigenen Ärzten und Schwestern besteht. Regelmäßig werden die Kranken und ihre Angehörigen von den «fahrenden Schwestern» besucht, die mit den «district nurses» (ähnlich wie in der Schweiz die Gemeindeschwestern) und den Hausärzten eng zusammenarbeiten. Wenn immer möglich, tendiert man in St. Christopher's dahin, die Patienten, wenn sie es wünschen und ihre Familien dazu in der Lage sind, in ihrer vertrauten Umgebung sterben zu lassen, also zuhause im Kreise ihrer Angehörigen. Der gut durchorganisierte Heimpflegedienst gewährleistet diese Ruhe und Sicherheit und ist zu jeder Tagesund Nachtzeit abwechslungsweise in ständiger Bereitschaft.

Wenn ein Patient ins Hospice aufgenommen wird, ist ihm sein terminaler Zustand längst nicht immer bewußt. Daß er schwer krank ist, ahnt oder weiß er, was aber nicht bedeutet, daß ihm auch der Gedanke an einen baldigen Tod vertraut ist. Zu seinen Schmerzen, seinen ungewissen Ängsten über den Krankheitsverlauf, gesellen sich die Sorgen um die eventuell zu hinterlassenden Angehörigen. Er befindet sich in einer ungewissen Phase, fühlt, daß «etwas» auf ihn zukommt, dem er lieber entrinnen möchte, dem er keinen Namen geben will. In St. Christopher's steht das gesamte Team (Arzte, Schwestern, Sozialarbeiter, Hausgeistliche, Angehörige) im Dienste des Kranken. Sie versuchen sehr behutsam, sehr aufmerksam, mit der inneren Entwicklung des betroffenen Menschen in seinem Krankheitsund Sterbeprozeß Schritt zu halten. Es werden ihm keine tiefschürfenden Gespräche oder philosophisch-psychologischen Mutmaßungen über Sterben, Tod und Weiterleben nach dem Tode aufgedrängt. Man versucht, möglichst geduldig, möglichst hellhörig, die Fragen und Ängste um das ganze Geschehen richtig auffangen zu können. Das wird recht schwierig, wenn es sich um Patienten handelt, die zu einer verbalen Kommunikation nicht mehr fähig sind. Da muß jeder Arzt, jede Schwester, jeder Betreuer überhaupt, sich selber ganz zurückstellen, um für die leisen, kaum merklichen averbalen Kontaktversuche offen zu sein. Manchmal sind es kleine Zeichen wie Augenkontakte, eine hilflose Gebärde der Hand, ein ruheloses Suchen der Finger auf der Bettdecke ...

Der Kranke soll in erster Linie spüren, daß er in seinem Sterben nicht allein gelassen wird, daß jemand da ist, der ihm die Hand hält, ihn streichelt, vielleicht mit ihm betet. Wer das nun letzten Endes ist, ist nicht so wichtig. Es ist in jedem Falle eine Person, zu der er eine besondere Vertrauensbasis geschaffen hat. Unbewußt möchte und braucht der Sterbende in seiner Agonie ebensoviel Zuwendung wie ein Säugling von seiner Mutter. Ich hatte in St. Christopher's ausreichend Zeit und Gelegenheit, mit Patienten zu sprechen, mit ihnen zu sein. Und ich habe erfahren, daß die Gewißheit, in einer liebevollen Umgebung krank sein und sterben zu dürfen, einen großen Teil der Angst vor dem unaufhaltsamen Prozeß wegnehmen kann. Wenn der

Patient einmal weiß, daß ihm seine letzten Stunden oder Tage bevorstehen, wenn er zum Sterbegeschehen ja sagen kann, ist es ihm eine beruhigende Gewißheit, das Unabänderliche nicht in Verlassenheit durchstehen zu müssen.

Mehr als einmal habe ich erschüttert geschwiegen und gestaunt, zu welchen Wandlungsprozessen ein todkranker Mensch fähig ist, wenn er fühlt, daß man zu ihm steht und ihn auf seinem letzten Wegstück begleitet. Eine alte Frau, die nur noch mühevoll sprechen konnte, nahm einmal meine Hand, als ich an ihrem Bett saß, und streichelte sie schweigend. Dann sagte sie: «Wissen Sie, ich konnte es sehr lange einfach nicht glauben, daß ich, ausgerechnet ich, Krebs haben muß. Ich habe mich wild dagegen gewehrt, habe mir Dinge zugemutet, die ich früher nicht getan hätte. Dann, als es nicht mehr ging, kam ich hierher. Sehr schnell merkte ich, daß es auch andere Menschen gibt, die in derselben Situation leben müssen wie ich. Das hat mir geholfen. Ich wußte, ich bin nicht allein. Und hier ist es schön. Alle sind sehr nett zu mir. Ich bin sehr zufrieden. Es ist ein guter Platz zum Sterben. Ich habe keine Angst mehr davor. Aber bis ich so weit war - das hat lange gedauert und war

Ich möchte dieses Beispiel für ähnliche andere sprechen lassen und damit zeigen, was Hospice-Arbeit ist und wie sie in London, in St. Christopher's, gemacht wird. Sie hat übrigens in den angelsächsischen Ländern, u. a. in den USA, bereits weite Kreise gezogen.

#### Eine Alternative zum vertechnisierten Krankenhaus

Diese Art von Krankenpflege, von Sorge um den kranken Mitmenschen ist immer noch ein Protest, eine Art auf-die-Barrikaden-gehen, eine Alternative. Doch beginnt sie durchzugreifen, wenn auch langsam. Ansätze, wie man Schwerstkranke betreuen kann, gibt es auch in den deutschsprachigen Ländern. Allerdings sind sie nicht in speziellen «Heimen» oder «Hospices» untergebracht, sondern in Akutspitälern oder Chronisch-Kranken-Häusern. Es ist wichtig, daß wir unsere eigenen Wege suchen und den Bedürfnissen unserer Gesellschaft entgegenkommen, um die Hospice-Arbeit dort einzugliedern, wo sie dringend notwendig ist: in unsern Spitälern. Die terminale Pflege mit der ganzen dazu gehörenden Aufmerksamkeit ist nichts Neues. Sie ist etwas Uraltes, Urmenschliches, das wieder neu entdeckt werden muß. Dies erfordert ein gründliches Umdenken, Umlernen und Umorganisieren nicht nur von Spitalstrukturen, Universitäten und Schulmodellen, von Ärzten und Pflegepersonal, sondern von einer Lebenshaltung überhaupt, die sich allmählich zu einer veränderten Haltung dem Tode gegenüber entwickeln muß.

In St. Christopher's darf man sterben. Es wird alles getan, um auf einen ruhigen, sanften Tod hin zu leben. Der ganze Umkreis des Patienten wird in das Geschehen miteinbezogen. Das Sterben wird zur unausweichlichen Realität für alle Beteiligten, nicht nur für den Betroffenen. Auch die Angehörigen haben jederzeit die Möglichkeit, ihre Sorgen und Ängste mitzuteilen; denn man hat Zeit, man ist dazu da, zuzuhören, dem Mitmenschen in seiner Not, sei er nun Patient oder Partner, beizustehen.

Die Bitte um eine aktive Lebensbeendigung, um eine «Todesspritze», taucht auch in St. Christopher's hin und wieder auf. Von der Chefärztin ließ ich mir sagen, daß durch intensive Gespräche mit Patienten und Angehörigen dieser Wunsch meist als das erkannt werden kann, was er ist: als eine Form der Angst vor Verlassenheit. Wenn der Kranke weiß, daß man ihn nicht fallen läßt, daß in jeder Hinsicht für ihn gesorgt wird, tauchen andere Bedürfnisse und Fragen auf, die sich um die «letzten Dinge» drehen.

Der Tod und der ihm vorangehende Sterbeprozeß ist eine stille, natürliche Sache, die zum Leben gehört wie Geburt, Pubertät und Adoleszenz. Könnte man das Euthanasie-Problem nicht auch einmal von seiner stillen Seite her beleuchten?

Elisabeth Wunderli-Linder, Zürich

DIE AUTORIN ist Krankenschwester. Sie übt zudem eine Lehrtätigkeit an der Schule für Ergotherapie in Zürich aus.

# «Keinen Fahneneid außer auf Jesus Christus»

Gewaltlosigkeit - Krieg - Militärdienst: In Urteil und Praxis der Alten Kirche\*

Hauptsächlich im Anschluß an Eph 6, 10-20 haben die Kirchenväter den Gedanken der militia Christi entwickelt, z.B. Origenes (185-253/254 n.Chr.). Origenes geht von der Überlegung aus, daß nicht jeder Christ gegen alle von Paulus aufgeführten Mächte und Gewalten kämpfen müsse, weil dies über die menschlichen Kräfte hinausginge:

«Denn ich halte es für unmöglich, daß irgendein Mensch, und sei er noch so heilig, gegen sie alle gleichzeitig im Kampfe stehen könnte. (...) So muß man es auch verstehen, wenn der Apostel sagt, daß alle Wettkämpfer oder Soldaten Christi zu ringen und zu kämpfen hätten gegen all die Mächte, die er aufzählt: allen steht der Kampf bevor, aber jedem mit einem einzigen Feind, oder jedenfalls so, wie es Gott, der gerechte Leiter des Wettkampfes selbst, für richtig hält.»

Der Gedanke des Gotteskämpfers oder der militia Christi wurde in der christlichen Antike sehr schnell rezipiert, zumal, nach dem Zeugnis des Tertullian (um 160-nach 220 n. Chr.), im lateinischen Westen. Mit der Taufe tritt der Christ in das Heer Christi ein. Und wie der römische Legionär den Fahneneid, lateinisch sacramentum, leistet, und sich damit total auf die Befehle des Kaisers verpflichtet, so wird die Taufe ebenfalls als sacramentum verstanden, wodurch der Christ sich unwiderruflich Jesus Christus als seinem Herrn (Kyrios) übereignet. «Hal-

ten wir es für erlaubt, einen menschlichen Fahneneid auf den göttlichen zu setzen, uns noch einem anderen Herrn nach Christus anzugeloben ...?»<sup>2</sup> Neben dem Fahneneid/sacramentum auf den Herrn Jesus Christus kann es für den Christen keinen Fahneneid auf einen menschlichen Herrn mehr geben. Hier liegt für Tertullian das entscheidende Argument, warum ein Christ kein Soldat werden kann. Dabei spielte auch herein, daß der militärische Fahneneid eine deutliche Affinität zum Staatsund Herrscherkult hatte und daher vom christlichen Standpunkt aus jederzeit als ein Akt der Idolatrie bzw. der Glaubensverleugnung verstanden werden konnte. Daher soll nach dem Rat Tertullians der Christ überhaupt die öffentlichen Ämter fliehen, um nicht in Sünden zu fallen.

«Dein Stand aber, deine Obrigkeit und der Name der Kurie, zu der du gehörst, ist: Kirche Christi. In ihren Büchern des Lebens bist du einregistriert. (...) Aber du – du bist ein Fremdling in dieser Welt, ein Bürger Jerusalems, der himmlischen Stadt» (unter Hinweis auf Phil 3, 20). Diese frühen Christen «fühlen sich wirklich und ausdrücklich als Soldaten Christi. Sie haben Christus Treue geschworen und haben sich als Soldaten verpflichtet. Von daher ergibt es sich, daß sie sich militärischer Ausdrücke bedienen.»

<sup>\*</sup> Dies ist der abschließende Teil der in Nr. 14/15, S. 157-163 und Nr. 19, S. 213-216 erschienenen Beiträge von Josef Blank.

Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien. III. Buch, 2,5. (Deutsche Übersetzung von H. Görgemanns und H. Karpp. Darmstadt 1976, 579).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Tertullian, Vom Kranz des Soldaten. 11. Kapitel. (BKV<sup>2</sup> 24, 252).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Tertullian, ebenda 13. Kapitel. (BKV<sup>2</sup> 24, 258).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> A. von Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905, 35. Vgl. J.M. Hornus, Politische Entscheidung in der alten Kirche. München 1963, 68ff.

Freilich ist dieser Dienst, wie immer wieder betont wird, ganz im Sinne des Evangeliums ein Dienst des Friedens und für den Frieden, der sich vorzüglich der Waffen des Gebetes bedient und sich in voller Gewaltlosigkeit vollzieht. Man ist lieber bereit, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun oder gar für erlittenes Unrecht Rache zu üben. Dem steht freilich der uns immer wieder irritierende Umschwung nach der konstantinischen Wende gegenüber. Ja, diese frühen Christen beziehen auch die Stelle Jes 2, 4/Mi 4, 3 («Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen») auf die christliche Gemeinde, in der die messianische Friedenszeit schon angebrochen sei:

«Wir sind gekommen nach den Weisungen Jesu, um die geistigen Schwerter, mit denen wir unsere Meinungen verfochten und unsere Gegner angriffen, zusammenzuschlagen zu Pflugscharen, und die Speere, deren wir uns früher im Kampfe bedienten, umzuwandeln zu Sicheln. Denn wir ergreifen nicht mehr das Schwert gegen ein Volk und wir lernen nicht mehr die Kriegskunst, da wir Kinder des Friedens geworden sind durch Jesus Christus, der unser Führer ist».

Die christliche Gemeinde weiß sich als von der Welt geschiedener Heilsraum, in welcher der Friede Gottes und Christi bereits zur Herrschaft gelangt und Gegenwart ist. Dagegen gehören die Kriege zum gottfeindlichen Kosmos. Darüber hinaus sind die Christen fest davon überzeugt, daß sie durch ihr Gebet und durch das Zeugnis ihres friedvollen, frommen Lebens zur Eindämmung von Krieg und Gewalt in der Welt beitragen. Auf den Vorwurf des heidnischen Philosophen Celsus (2. Jhdt.), die Christen würden sich nicht für das öffentliche Wohl engagieren und dem Kaiser keinen militärischen Beistand leisten, gibt Origenes die klare Antwort:

«Darauf haben wir zu sagen, daß wir zu rechter Zeit den Herrschern beistehen, und zwar sozusagen mit göttlicher Hilfe, da wir die Waffenrüstung Gottes anlegen. Und das tun wir, gehorsam dem Apostelwort, das so lautet: Ich ermahne euch nun zuerst, zu vollziehen Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, für Könige und für alle Obrigkeiten (1Tim 2, 1f.). Und je frömmer jemand ist, um so mehr richtet er durch seine den Herrschern geleistete Hilfe aus, auch mehr als die Soldaten, die zur Feldschlacht ausziehen und so viele von den Feinden vernichten, als sie imstande sind.»<sup>6</sup>

Würden die Nichtchristen der Kirche beitreten, dann würden auch die Kriege weniger werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch, daß der Abfall eines Christen vom Glauben und sein Kirchenaustritt als Fahnenflucht bezeichnet wurde, während das Alte Testament für den Abfall von Jahwe den Ausdruck der Hurerei (von Jahwe weghuren) verwendete.

Der Gedanke des geistlichen Kampfes und der militia Christi ist wahrscheinlich der ausschlaggebende Hintergrund für die Einstellung der Alten Kirche zum Militärdienst; weitere Motive kommen, wie wir gleich sehen werden, hinzu. Nach der konstantinischen Wende sind es nicht mehr alle Christen, die den geistlichen Kampf im Sinne von Eph 6, 10-20 kämpfen. Jetzt sind es die Mönché, die Asketen, die diesen Gedanken aufgreifen und sich zu eigen machen. Zu bedeutender Wirkung für die Neuzeit ist dieser Gedanke durch Ignatius von Loyola gelangt, in der Betrachtung des 4. Tages (der zweiten Woche) «über zwei Banner, das eine Christi, des höchsten Befehlshabers und unseres Herrn, das andere Luzifers, des Todfeindes unserer menschlichen Natur»<sup>7</sup>. Was freilich in der Wirkungsgeschichte dieses Themas weitgehend unter den Tisch fiel, war die Kritik an Krieg und Militärdienst, sowie das entschiedene Engagement für den Frieden. Dagegen kann die Interpretation der militia Christi, wie sie in der mittelalterlichen Kreuzzugs-Ideolo-

<sup>5</sup> Origenes, Acht Bücher gegen Celsus. V. Buch, 33. (BKV<sup>2</sup> 53, 50f.), ferner: J.M. Hornus, ebenda, 85ff.

gie stattfand und in militanten Gruppen bis in die Gegenwart weiterlebt, nur als eine groteske Perversion bezeichnet werden.

### Einstellung zum Militärdienst: theologisch ...

Die Einstellung der Alten Kirche vor Konstantin zum Militärdienst der Christen ist, so ergibt sich bei einer genaueren Durchsicht der Quellen, durch zwei Komponenten geprägt. Einmal durch eine theologische Komponente, die durch das Stichwort militia Christi bezeichnet ist. Aufgrund des sacramentum der Taufe gehört der Christ fest und endgültig zu Jesus Christus. Von diesem Herrn empfängt er seine Befehle und Weisungen. Darum kann es für den Christen keine andere letztgültige Selbstverpflichtung, wie sie der Fahneneid, das sacramentum militare, darstellt, mehr geben, zumal damit mehr und mehr die religiöse Komponente des Kaiserkultes bzw. allgemein des Staatskultes verbunden war. Ohne Zweifel hat Tertullian diesen Grundsatz in seinen Schriften am deutlichsten ausgesprochen.8 Aber es ist keineswegs so, daß es sich hier um eine spezielle oder gar häretische Meinung des Tertullian handeln würde, wie man dies katholischerseits häufig behauptet hat, weil man sich nicht vorstellen konnte, daß man in der Alten Kirche einmal anders dachte als im nationalistischen 19. und 20. Jhdt. Tertullian bringt nur zum Ausdruck, was man bei allen frühen Kirchenvätern als gemeinchristliches Gedankengut findet. Man war damals der festen Überzeugung, daß Glaube und Taufe (fides et sacramentum) den ganzen Menschen mit Jesus Christus innerlich verbinden und ihn zugleich in die Pflicht gegenüber den Weisungen Jesu nehmen. Damit war der Christ jedem anderen Absolutheitsanspruch, insbesondere dem Absolutheitsanspruch des Staates und der Gesellschaft entzogen, sobald dieser mit dem Anspruch Gottes und Jesu Christi in einen Konflikt geriet.

### ... und pragmatisch

Neben der theologischen Komponente steht, mit dieser verbunden und keineswegs davon unabhängig, die pragmatische Komponente des Soldatenhandwerks. Hier geht es darum, daß das Verbot zu töten (Dekalog Ex 20, 13) und die jesuanischen Forderungen der Gewaltlosigkeit, des Verzichts auf Rache sowie darauf, Böses mit Bösem zu vergelten, zu den Grundforderungen der frühchristlichen Katechese gehörten, deren Einhaltung von allen Christen verlangt wurde. «Der Christ erträgt es nicht, mitanzusehen, wie ein Mensch getötet wird, auch wenn es gerecht dabei zuginge», heißt es in der «Bittschrift für die Christen» des Athenagoras (2. Jhdt.).10 Oder Tertullian: «Wenn uns, wie ich vorhin sagte, befohlen ist, unsere Feinde zu lieben, wen sollten wir dann hassen? Ebenso: wenn uns verboten ist, für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben, damit wir nicht durch solches Tun gleichschuldig werden, wem könnten wir dann Unrecht tun? Macht euch das doch selber klar!»" Die Beispiele ließen sich ohne weiteres vermehren.

Hinzu kommt, daß in der frühen westlichen Tradition der Kirche, wie sie durch die westliche (altlateinische und griechische = Codex D) Textüberlieferung der Apostelgeschichte repräsentiert wird, das sogenannte Aposteldekret mit seinen ursprünglich rituellen Verpflichtungen, sich des Götzenopferflei-

<sup>6</sup> Origenes, ebenda VIII. Buch, 73 (BKV<sup>2</sup> 53, 391f.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Nr. 136 (Übertragen von H. U. von Balthasar. Einsiedeln <sup>2</sup>1954, 39). – Zur Wirkungsgeschichte vgl. jetzt auch R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser. EKK X, Neukirchen-Zürich 1982, 349ff.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. dazu die Einleitung von R. F. Refoulé zu: Tertullien, Traité du Baptême (De Baptismo). Übers, und hrsg. von R. F. Refoulé und M. Drouzy (Sources Chrétiennes 35). Paris 1952, 49.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> J.M. Hornus, ebenda II. Kapitel: Der weltanschauliche und religiöse Hintergrund, 55-90.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Athenagoras, Supplicatio. 35. Kapitel (vgl. BKV<sup>2</sup> 12, 65), zitiert nach J.M. Hornus, ebenda 109.

<sup>&</sup>quot;Tertullian, Apologeticum. Hrsg. von C. Becker. München 1952, Kapitel 37, 1f. (vgl. auch BKV<sup>2</sup> 24, 137). Vgl. R. A. Bainton, Die frühe Kirche und der Krieg: R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum im römischen Staat. WdF CCLXVII, Darmstadt 1971, 187-216, 195ff.

sches, des Blutgenusses und des Genusses von nicht-rituell geschlachtetem Fleisch zu enthalten sowie die Hurerei zu meiden (vgl. Apg 15,20.29; 21,25), als moralische Verpflichtungen verstanden wurden. Götzendienst, Mord und Ehebruch gelten im 2. und 3. Jhdt. weithin als diejenigen Kapitalsunden, die faktisch aus der Kirchengemeinschaft ausschließen und für die es noch keine Möglichkeit der zweiten Buße gibt. 12 Einem Mitglied der Armee war es aber kaum möglich, sich heidnisch-kultischer Handlungen - etwa beim Fahneneid oder beim Geburtstag des Kaisers und anderen Festivitäten - oder - im Kriegsfall des Blutvergießens zu enthalten. Diese beiden Gründe, die permanente Gefahr der Teilnahme an heidnischen Kulthandlungen und des Tötenmüssens im Krieg werden hauptsächlich als Gründe für die ablehnende Haltung des frühen Christentums gegenüber dem Militärdienst angeführt. Zweifellos mit Recht. Aber darüberhinaus muß man doch sehen, daß für das Bewußtsein der frühen Kirchenväter die Verpflichtung des Christen auf die Gewaltlosigkeit (patientia) des Evangeliums entschieden stärker empfunden wurde als heutzutage. Nicht die Gewaltlosigkeit bedurfte damals der Rechtfertigung, sondern die Anwendung von Gewalt. Hier liegt der große Unterschied. Die Gewaltlosigkeit aber muß in Verbindung mit dem christologisch-soteriologischen Heilsverständnis gesehen werden. Der getaufte Christ hatte durch die Taufe schon Anteil am eschatologischen Frieden Christi erhalten (vgl. Joh 14,27). Der Frieden Gottes und Christi ist bereits in der christlichen Gemeinde eine bestehende, gegenwärtige Wirklichkeit; er ist ja identisch mit der Versöhnung und der Vergebung der Sünden.

«Was uns angeht, Söhne eines guten Vaters, Zöglinge eines guten Pädagogen (= des Logos Christus), so wollen wir den Willen des Vaters erfüllen und auf den Logos hören und uns das rettende Leben unseres Retters aneignen; indem wir schon jetzt uns als Bürger der himmlischen Polis verhalten, der gemäß wir vergöttlicht wurden, haben wir jetzt schon die Salbung ewigjunger Freude und reinen Wohlgeruches empfangen; als leuchtendes Beispiel der Unvergänglichkeit haben wir die Polis des Herrn und folgen den Spuren Gottes ... Denn wir werden nicht für den Krieg, sondern für den Frieden erzogen.»<sup>13</sup>

Danach ist jeder Christ, der sich zum Evangelium bekennt, auch dazu aufgerufen, Zeuge dieses Friedens in einer friedlosen Welt zu sein.

### Zur damals herrschenden Praxis

Wahrscheinlich gab es schon relativ früh Christen in der römischen Armee, auch wenn uns dafür die Zeugnisse fehlen. Das besagt aber nur, daß das Problem noch nicht genügend wichtig oder bedeutsam erschien. Die Fälle werden nicht sehr zahlreich gewesen sein. Wir haben es zunächst wohl mit einer Einbahn-Situation zu tun: Soldaten werden Christen. Wahrscheinlich haben sie bei der Taufe den Militärdienst aufgegeben oder doch versucht, ihre Dienstverpflichtungen mit den Erfordernissen des Christenlebens in Einklang zu bringen. Aber der Normalfall scheint doch der Bruch mit der Vergangenheit gewesen zu sein<sup>14</sup>, der auch gegenüber den anderen Berufen vollzogen werden mußte. Außerdem war der Dienst in der Armee freiwillig, so daß für die Christen keine Notwendigkeit bestand, eine militärische Dienstzeit mitzumachen. Nur Söhne von Offizieren oder Veteranen konnten zum Militärdienst mehr oder weniger verpflichtet werden. Dem entspricht auch die Einstellung Tertullians, der es ablehnt, daß Christen Soldaten werden, aber davon diejenigen unterscheidet, die schon dem Soldatenstand angehören und in diesem Stand die Gnade des Glaubens fin-

<sup>12</sup> Ch. Munier, L'Eglise dans l'Empire Romain (IIe-IIIe siècles). Eglise et Cité, Ed. Cujas, Paris 1979, 188f.; A. von Harnack, Dogmengeschichte. Band·I. Darmstadt 1964, 435f.; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte. KEK Dritte Abteilung, Göttingen <sup>12</sup>1959, 390.

den. Aber nach der Taufe soll man den Kriegsdienst sofort verlassen, wegen seiner besonderen Probleme. «Denn weder Straflosigkeit bei Versündigungen noch Freibleiben vom Märtyrertod stellt der Soldatenstand in Aussicht.»<sup>13</sup>

Die Situation änderte sich, je mehr Anhänger die Kirche gewann und je schwieriger sich die politische Lage des römischen Imperiums im 2. und 3. Jhdt. gestaltete.

Das Problem, was die Religion für die soldatische Existenz psychologisch bedeutet (die Militärseelsorge, die es zu allen Zeiten gab, lange vor dem Christentum), ist meines Wissens noch nicht untersucht worden. Hier mag der Hinweis genügen, daß das 2. und 3. Jhdt. auch die hohe Zeit des Mithras-Kultes ist, der eine ausgesprochene Soldatenreligion war. Der christliche Glaube war dazu eine Alternative, freilich mit ganz entgegengesetzten Konsequenzen! Jedenfalls findet man jetzt immer mehr Christen in der Armee, die wahrscheinlich ihre Posten mehr in der Verwaltung und Versorgung der Truppe haben als im aktiven Kriegsdienst. Interessant ist, daß eine der ersten Maßnahmen der großen Christenverfolgung des Diokletian darin bestand, in der Armee wieder die heidnisch-religiösen Traditionen rigoros einzuführen, um auf diese Weise die Armee von den christlichen Elementen zu säubern. 16 Dabei stellte sich heraus, wie hoch der Anteil der Christen in der Armee bereits war. Freilich haben die politischen Verhältnisse diese Entwicklung begünstigt. Die Einfälle der Barbaren an den ausgedehnten nördlichen und östlichen Reichsgrenzen machten der Regierung immer wieder zu schaffen. Der Bedarf an Soldaten war groß, so daß man religiöse Schwierigkeiten übersah. Darüberhinaus veränderte sich damals die innere Struktur der römischen Verwaltung im Zeitalter der Soldatenkaiser (durchaus vergleichbar mit den Militärdiktaturen in Ost und West) immer mehr, da deren Macht und Herrschaft mehr auf der Armee als auf den überlieferten römischen Institutionen, z.B. dem Senat, beruhten.17

Waren, so muß man fragen, diese Christen nicht Schmarotzer, wenn sie nur von der inneren pax Romana und ihren Wohltaten profitieren wollten, aber nicht bereit waren, sich für den äußeren Bestand des Imperiums zu engagieren? Solche Vorwürfe werden zunehmend laut. Trotzdem hält auch im 3. Jhdt. die Kirche an ihren Auffassungen weiterhin fest. Sie entwickelt in dieser Zeit auch keine Theorie des gerechten Krieges. Vielmehr verlassen viele Soldaten während der Verfolgungen freiwillig das Militär; andere erleiden, wie die Märtyrerakten bezeugen, das Martyrium.

### Das Beispiel des heiligen Martin von Tours

In dieses Gesamtbild fügt sich die Geschichte des heiligen Martin von Tours (316/17-397) zwanglos ein, wie sie uns von seinem Biographen Sulpicius Severus berichtet wird. 18

Daß dieser hochberühmte Heilige des christlichen Abendlandes den Kriegsdienst aus christlicher Überzeugung quittierte, weil er es für unvereinbar hielt, zugleich Soldat und Christ zu sein, hat die katholische Theologie immer in eine gewisse Verlegenheit gebracht. Man hat diese Tatsache – bewußt oder unbewußt – einfach verschwiegen. 19 Berühmt ist Martinus als der Heilige

<sup>13</sup> Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. I. Buch, 12,3 und 4. (Hrsg. von H. I. Marrou und M. Marl in Sources Chrétiennes 70, Paris 1960, 285ff.).
14 Vgl. G. Bardy, La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles. Paris 1947, 229ff.

<sup>13</sup> Tertullian, Vom Kranz des Soldaten. 11. Kapitel (BKV<sup>2</sup> 24, 254).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Eusebius, Kirchengeschichte. VIII. Buch, 4, 2-4 (Deutsch hrsg. von H. Kraft. München 1967, 364f.); Lactance, De la Mort des Persécuteurs (De mortibus persecutorum), Kapitel 10. (Ed. J. Moreau, Sources Chrétiennes 39, Paris 1954, 88f.).

<sup>&</sup>quot; Vgl. die hervorragenden Arbeiten von A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus. Darmstadt 1967, vor allem: Die Krise der römischen Welt 249-270 n. Chr., 342-374, und: Die Hauptfaktoren der Geschichtsentwicklung zwischen 249 und 271 n. Chr., 375-426, sowie die weiteren in diesem Band vereinigten Aufsätze.

<sup>&</sup>quot; Sulpicius Severus, Leben des heiligen Bekennerbischofs Martinus. Übers. von P. Pius Bihlmeyer OSB in BKV<sup>2</sup> 20, 17-53; J.M. Hornus, ebenda 140ff.

<sup>&</sup>quot; Weder im Artikel Martin von Tours im Kirchenlexikon von Wetzer und

der christlichen Nächstenliebe, der als Soldat vor dem Stadttor von Amiens seinen Mantel mit einem Armen teilt. Nahezu unbekannt ist aber der Kriegsdienstverweigerer Martin; und doch hängt für diesen Mann beides unmittelbar zusammen. Auch wenn die Martinus-vita des Sulpicius Severus von legendenhaften Zügen nicht frei ist und es nicht leicht ist, zum historischen Wahrheitskern vorzustoßen, so gilt doch in unserem Fall, daß die Darstellung der Soldatenzeit des Martinus c. 2-5 völlig der traditionellen Theologie der militia Christi entspricht, und daß die Rechtsbegriffe ebenfalls den urchristlichen und den politischen Verhältnissen entsprechen. Entscheidend ist das Interpretationsmodell des Sulpicius, das ganz in der Tradition eines Tertullian und der alten, vorkonstantinischen Auffassung steht. Sulpicius bezeichnet es als die Absicht seiner vita:

«Die Leser sollen dadurch zu weiser Lebensführung, zu himmlischem Kriegsdienst (Hervorhebung von mir), und göttlichem Tugendstreben kräftig angespornt werden» (c. 1).

Da ist zunächst die Ausgangsposition. Martinus entstammt einer Militär-Familie. Sein Vater hat eine beachtliche Karriere gemacht und es vom gewöhnlichen Soldaten zum Militärtribun gebracht. Damit war die Laufbahn Martins (dessen Name, «dem Kriegsgott Mars geweiht», die Absicht der Eltern nur zu gut erkennen läßt) bereits prädestiniert. Da der Knabe schon sehr früh von anderen Interessen bewegt wurde, kam es zu einem echten Generationenkonflikt.

«Nach einer kaiserlichen Verordnung», so berichtet Sulpicius Severus zutreffend, «mußten die Söhne der Veteranen zum Kriegsdienst herangezogen werden. Deshalb meldete ihn, da er fünfzehn Jahre alt war, sein Vater an; denn es mißfiel diesem ein so glücklicher Wandel» (daß sich der Knabe Martinus schon früh für das Christentum interessiert und sich selbständig zum Katechumenat angemeldet hatte). «Martinus wurde festgenommen, gefesselt und zum Fahneneid gezwungen» (c. 2).

Das entscheidende Problem bildet auch hier das sacramentum, der Fahneneid. Der Knabe Martinus hatte den entscheidenden Punkt, auf den es ankam, genau begriffen. Sein Verhalten entspricht völlig der vorkonstantinischen Auffassung, obwohl wir uns bereits im konstantinischen Zeitalter befinden. Er versucht nun, aus dieser Situation das Beste zu machen.

«Er hielt sich frei von den Lastern, in die sich die Soldaten gewöhnlich verstricken lassen. Seine Güte gegen die Kameraden war groß, seine Liebe erstaunenswert, Geduld und Demut überstiegen alles Maß» (c. 2).

Man sieht, wie Sulpicius Severus die besonderen christlichen Tugenden Güte, Liebe, Geduld und Demut, die im Gegensatz zu den militärischen Tugenden stehen, herausstreicht. Martinus handelt und lebt als Christ, obwohl er noch nicht getauft ist. Doch ist klar, daß Martinus nur auf die entsprechende Gelegenheit wartet, um den Dienst quittieren zu können; er versteht sich gerade nicht als christlicher Soldat! In seinem Inneren ist für ihn das Problem gelöst: Christenstand und Soldatenstand lassen sich nicht miteinander vereinbaren. Mit achtzehn Jahren läßt er sich taufen, aber er bleibt noch im militärischen Dienst; nach der vita auf Bitten eines Kameraden, nicht aufgrund einer andersartigen Überzeugung. Die Entscheidung fällt wohl im Jahre 356, während eines Feldzugs des Kaisers Julian (des Abtrünnigen) gegen die Alemannen, in der Nähe von Worms. Und zwar anläßlich der Auszahlung einer Gratifikation (eines donativum). Die Parallele zu Tertullian Vom Kranz des Soldaten (c. 1) ist ersichtlich. Die Auszahlung dieser Gratifikation wird als Stunde der Wahrheit, als eine Herausforderung zum Bekenntnis, verstanden. Aufschlußreich ist, daß Martinus (oder Sulpicius) die Ablehnung dieser Gratifikation keineswegs mit der antichristlichen Einstellung des Kaisers Julian begründet, sondern die klassische Begründung anführt:

Welte, Band 8, Freiburg <sup>2</sup>1893, Sp. 927-934 (Schrödl), noch im Artikel Martin, hl. Bisch. v. Tours im LThK Band 7, Freiburg <sup>2</sup>1962, Sp. 118 f. (J. Fontaine) werden die militärischen Probleme der vita des Martinus erwähnt. Wer diese Artikel liest, kommt nicht auf den Gedanken, daß es hier überhaupt Probleme gab. Vielmehr wird Martinus als Idealtyp eines christlichen Soldaten hingestellt.

# Yoga und christliche Meditation

1. Kurs: 25.–30. Dezember 1982 (Beginn 18.00)

2. Kurs: 8.-14. August 1983 (Beginn 18.00)

Leitung: P. Peter Wild, Kloster, CH-8840 Einsiedeln

Diese Kurse vermitteln eine vertiefte Kenntnis der Yoga-Welt und Impulse für eine Integration dieser Praktiken in ein christliches Leben.

Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives, CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg, Tel. 037/240221

«Bis heute habe ich dir gedient; gestatte nun, daß ich jetzt Gott diene. Dein Geschenk mag in Empfang nehmen, wer in die Schlacht ziehen will. Ich bin ein Soldat Christi; es ist mir nicht erlaubt zu kämpfen» (Hervorhebung von mir; c. 4).20

Martinus ist sogar bereit, es auf einen praktischen Beweis ankommen zu lassen, daß er den Dienst nicht aus Feigheit quittiert, sondern aus Glauben. Glücklicherweise fällt dieser Beweis sowohl zu seinen wie zu des Kaisers Gunsten aus, da die Feinde die Schlacht aufgeben und Waffenstillstandsverhandlungen anbieten (c. 4).

Daß Martinus auch kein innerkirchlicher Feigling war, hat er später unter Beweis gestellt, indem er, bereits Bischof, «als einziger den Mut aufbrachte, dem Kaiser Maximus und den Bischöfen, die im Fall des Priscillian als Ankläger auftraten, offen entgegenzutreten». So geschehen zu Trier im Jahre 385 n. Chr. Martinus hatte nicht nur die Hinrichtung Priscillians und seiner Anhänger als Häretiker entschieden abgelehnt, sondern auch die Gemeinschaft mit den bischöflichen Kollegen, die sich den kaiserlichen Absichten allzu gefügig zeigten. Er hatte die Gefahren der neuen Situation nach der konstantinischen Wende wachen Blickes erkannt. Ein Mann seines Formats ließ sich von der kaiserlichen Macht nicht blenden.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich nach der konstantinischen Wende die Einstellung der Kirche zum Militärdienst langsam aber sicher, zunächst faktisch, später auch theoretisch gewandelt hat. Natürlich hängt dieser Wandel mit dem bedeutenden compromesso storico am Anfang des 4. Jhdts. zusammen.22 Eine Kirche, welche die Gunst des Staates erwarten kann, muß dem Staat auch ihre Gegenleistungen erbringen. Und was hat es zu bedeuten, wenn die Kaiser, Könige, die hohen Regierungsbeamten, einschließlich der Feldherren und Generäle jetzt plötzlich Christen werden? Wie tief geht die Bekehrung, wie tief kann sie gehen, wenn die politischen Verhältnisse, die Machtstrukturen, die Verhaltens- und Reaktionsweisen so bleiben, wie sie waren? Wenn sogar die christlichen Patriarchen des Westens, die Bischöfe von Rom, die Päpste sich zunehmend dieser Strukturen bedienen und die Kriege als politische Machtfaktoren einsetzen? Das sind Fragen, die uns eigentlich erst heute in ihrer ganzen Tragweite klar werden, ein Zeichen dafür, daß das konstantinische Zeitalter seinem Ende entgegen-Josef Blank, Saarbrücken

<sup>21</sup> Sulpicius Severus, Die drei Dialoge. Dritter Dialog, Kapitel 11-13 (BKV<sup>2</sup> 20, 136-141); J. M. Hornus, ebenda 145.

Vgl. dazu die (1914!) interessante und redliche Anmerkung des Übersetzers Pius Bihlmeyer: «In den ersten christlichen Jahrhunderten findet man vielfach (z. B. bei Tertullian, Laktanz, Testam. Domini ed. Rahmani II, 2) die Ansicht vertreten, als vertrage sich der Militärdienst nicht mit dem Beruf des Christen, und zwar nicht bloß wegen der Gefahr, sich an offiziellen heidnischen Opfern beteiligen zu müssen, sondern auch wegen der. Anschauung, als sei für einen Christen jedes Blutvergießen verboten. Das Verhalten des heiligen Martin entspricht genau dem 74. Kanon des Hippolyt.» Vgl. BKV² 20, 24 Anm. 2. – Es dürfte sich hier um eine Singularität unter deutschen katholischen Theologen damals handeln.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Erinnert sei an die spektakuläre Wende auf der *Synode von Arles*, 314 n. Chr., ein Jahr nach dem Toleranzedikt Konstantins! Vgl. im ersten Teil: «Kurskorrekturen» (Orientierung Nr. 14/15, S. 147).

# Was für ein Gott der «Letzten Dinge»?

Fragen der Eschatologie heute

Das Neuerwachen der Eschatologie (behutsamer gesagt: der deutschsprachigen Eschatologie) in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts war zweifellos von der individuellen Perspektive bestimmt. Dort, wo eine radikale und konsequente Umwandlung der «Letzten Dinge» in personale «letzte Ereignisse» erfolgte, liegt das von vornherein auf der Hand. An erster Stelle ist hier Hans Urs von Balthasar zu nennen, der die im jetzigen, konkreten Menschenleben ansetzenden Eschata (= «letzte Dinge») als Weg einer schmerzhaften Läuterung des Ich im Feuer der Gottbegegnung versteht. Aber auch in der viel weiter verbreiteten «wissenschaftlichen» Eschatologie stand bei den diskutierten Einzelproblemen das Schicksal des Menschen im Vordergrund.

# Leibfreie Seelen zwischen Tod und Auferstehung?

Die Revision der traditionellen Eschatologie setzte nach Meinung mancher Theologiehistoriker mit Karl Rahners «Theologie des Todes» ein, die er im Zusammenhang mit dem Dogma von 1950 über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel entwickelte. Hier legte Rahner auf immer noch scholastischem Boden den Grund für die Erkenntnis, daß das Konzept einer im Tod leibfrei gewordenen, von jedem Bezug zur Materie ledigen Seele nicht mehr länger zu halten sei. Rahner selber zog später die Konsequenz, daß ein Festhalten an einem «Zwischenzustand», in dem leibfreie Seelen auf die Auferweckung aller Toten harren, auch auf dem Boden des katholischen Dogmas nicht notwendig sei. Was zunächst in gut thomistischer Manier entwickelt worden war, ließ sich nahtlos mit ernstgenommenen biblischen Befunden verbinden, so z. B. mit den Ausführungen bei Paulus in 1 Kor 15 über die völlige Andersartigkeit des Auferstehungsleibes gegenüber unserem irdisch-geschichtlichen Leib. Also: Auferstehung des Menschen im Tod, oder besser: Hoffnung auf eine Auferweckung des ganzen Menschen in verwandelter Gestalt, aber mit bleibender Identität, im Tod. Dieser Sicht stimmen in den letzten Jahren immer mehr Theologen

Rahner sind auch hinsichtlich der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, und zwar biblischer wie dogmatischer Aussagen, wichtige Grundsätze zu verdanken, die ihren Inbegriff darin haben, daß eschatologische Aussagen keine reportageartigen Informationen über die Zukunft sind, sondern Transpositionen von Gegenwartserfahrungen in den Zustand des Bleibenden und Endgültigen. Diese Grundsätze wurden von zahlreichen Theologen akzeptiert, auch auf evangelischer Seite (z.B. H. Ott, J. Moltmann). Sie ermöglichen es, die apokalyptisch gefärbten Passagen des Neuen Testaments neu zu verstehen und die aus ihnen abgeleiteten kirchlichen Lehrsätze in ihrer Relativität zu begreifen.

### Gottes Güte und des Menschen Ehre

Dies wirkte sich vor allem in jenen Lehrstücken aus, die sich mit Gericht und Hölle befassen. Die Theologie suchte mühsam eine Balance zwischen einem Gottesverständnis, das sich völlig am Gottesbild Jesu orientierte, und der Ehre des mit Freiheit und Willen begabten Menschen. Auf der einen Seite führte die Einsicht in die grundlose, keine Bedingungen setzende Güte Gottes, der dem Verlorenen bis in die letzten Abwege und Schlupfwinkel hinein nachgeht, einen Theologen wie J. Ratzinger dazu, festzustellen, daß Gott niemanden verurteilt. Andere, wie G. Scherer, machen mit Recht darauf aufmerksam, wie unsinnig die Vorstellung ist, von Gott anzunehmen, er nehme einen Menschen im Tod verwandelnd-erweckend zu sich in seine Dimension auf, um ihn dann ewigen Peinen auszuliefern, statt ihn wenigstens gleich im Tod zu belassen. Auf der anderen

Seite kann auf neutestamentlichem Boden das Verhältnis Gottes zum Menschen nur als Verhältnis freier Partner gesehen werden, eine Beziehung, in der der größere Partner den kleineren nicht zur Liebe zwingt. Infolgedessen müssen eschatologische Aussagen die Möglichkeit wahren, daß ein Mensch sich in freier Willensentscheidung dem göttlichen Partner verweigert. Hierfür, und nicht für die Information Neugieriger, stehen die dem Gerichtsverfahren und der Hölle gewidmeten Bilder.

Im Zug der Revision dieser Teile der traditionellen Eschatologie war es natürlich notwendig, gegen kirchliche Manipulationen mit eschatologischen Aussagen einen Prozeß der Aufklärung einzuleiten. So wenig der Schaden wiedergutzumachen ist, der bei unzähligen Menschen durch Verbreitung eines Teufelsglaubens, durch phantastische Höllen- und Fegfeuergeschichten und durch die Behauptung eines kirchlichen Einwirkens in das Jenseits verursacht wurde, so wichtig ist es, künftige Generationen vor solchem Psychoterror zu bewahren. Daß bei diesem notwendigen Aufklärungsprozeß gelegentlich über das Ziel hinausgeschossen wurde, daß auch der wahre Kern des Fegfeuerglaubens aufgegeben, mit dem Teufelsglauben auch die ernstzunehmenden Mächte und Gewalten verharmlost wurden, ist verständlich. Denn der Prozeß ist noch im Gang und keineswegs gewonnen: es ist noch nicht allzu lange her, daß ein Papst den Geruch des Teufels in der Kirche wahrzunehmen meinte, ein Bischof Auschwitz als ein Werk des Teufels erklärte und so den Verbrechern ein Alibi lieferte.

### Auferstehung schon im Tod?

Bedenklicher als die theologischen Neueinsichten und deren Popularisierung ist eine ihrer Folgen, die sich mit der allgemeinen säkularisierten Mentalität verbunden hat: unter Christen, insbesondere bei Jugendlichen, wachsen die Zweifel, ob über den Tod hinaus überhaupt etwas zu erwarten sei. Die katholische Theologie, gegen Spekulationen in allen Bereichen mißtrauisch geworden, thematisiert in dieser Situation die Lehrsätze von einer (philosophisch beweisbaren) Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele nicht mehr. Die Polemik der evangelischen Theologie sowohl gegen eine platonisierende Überfremdung des Christentums als auch gegen das hybride Unsterblichkeitspathos mancher Philosophen (wie Fichte) hat im katholischen Bereich weithin Erfolg gehabt, sogar bis dahin, daß im Zug der Liturgiereform nach dem II. Vaticanum das Wort «Seele» möglichst aus liturgischen Texten verbannt wurde. Gegen den platonischen Dualismus wurde das ganzheitliche hebräische Menschenbild der Bibel, gegen das Unsterblichkeitsdenken der Auferweckungsglaube ausgespielt. Aber nicht alle Theologen, die sich zur Eschatologie äußern, benützen plakative und simplifizierte Kontraste. K. Rahners Argumente zugunsten einer rational begründeten Ewigkeitshoffnung gehen von der Struktur der menschlichen Freiheitstat aus. B. Welte denkt, ähnlich wie G. Marcel, von der Unendlichkeit der Liebe her an die darin eingeschlossene Verheißung und den Unbedingtes Verheißenden, Gott. Beide gedanklichen Wege ergänzen sich sinnvoll bei einer vernunftgemäßen Rechtfertigung des Auferweckungsglaubens.

Gewissermaßen eine Zusammenfassung dieser hier skizzierten Revision wichtiger eschatologischer Themen stellt das Buch von G. Greshake - G. Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Freiburg - Basel - Wien 1975, 4. Auflage 1982) dar. Mit zwei Thesen suchen die Verfasser der Eschatologie neue Impulse zu vermitteln. In aller Kürze: Sie vertreten (namentlich Greshake auf der Basis Rahnerscher Überlegungen und eigener historischer Forschungen) mit Entschiedenheit die Meinung, im Tod des einzelnen Menschen geschehe dessen Auferstehung in neuer, verwandelter Leiblichkeit. Damit wird (vor allem von G. Lohfink un-

ter dem Einfluß von *Teilhard, Boros* u. a.) die Spekulation verbunden, im Tod des einzelnen Menschen ereigne sich bereits das Ende der Geschichte, der Jüngste Tag, die Vollendung der Welt.

Die These von der Auferstehung im Tod wird, wie oben erwähnt, von immer mehr katholischen Theologen vertreten: Daran ändert auch die Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom 17.5.1979 «Zu einigen Fragen der Eschatologie» nichts, in der unter anderem diese These abgelehnt wird. Jedoch haben gegen die Vorstellung von einer Vollendung der Weltgeschichte im Tod des einzelnen Menschen mehrere Theologen wegen der darin enthaltenen Abwertung der Menschheitsgeschichte heftigen Einspruch erhoben. G. Lohfink sucht sich in der 4. Auflage nicht ohne Polemik zu verteidigen¹, sieht sich aber doch zu einigen Klarstellungen veranlaßt, so daß die Kontroverse die Mühe wert war.

### Über Sterben und «Ewiges Leben»

Das neue Buch von H. Küng, Ewiges Leben? (München-Zürich) will gewiß nicht als origineller Beitrag zur Eschatologie gelten. Es bespricht eine ungeheure Menge von Problemen, die weit über den Bereich der Theologie mit dem Sterben zusammenhängen: Es nimmt Stellung zu den Erfahrungsberichten Sterbender, zum Zeitpunkt des Todes, zu Philosophen, die sich mit Tod und Jenseitsglauben beschäftigt haben, zum Ewigkeitsglauben in den Religionen usw. Im theologischen Teil übernimmt Küng die Positionen einer revidierten individuellen Eschatologie. So nimmt er mit anderen eine Auferweckung des ganzen Menschen mit einem neuen, ganz anderen Leib im Tod an. Mit H. Haag verabschiedet er den Teufelsglauben; er hält an einem wahren Kern des Fegfeuerglaubens fest und versteht mit anderen den Sinn der Höllenworte als Hinweise, wie ernsthaft die Entscheidungen dieses Lebens sind, Leider sind seine theologischen Hinweise nicht von hohem Informationswert, ja zum Teil ausgesprochen irreführend.<sup>2</sup> In einem praktisch-theologischen Teil bespricht Küng die wichtigsten Fragen eines menschen- und christenwürdigen Sterbens. Das Problem, ob man ethisch verantwortbar den Wunsch eines Todkranken auf Tötung erfüllen dürfe, wird von Küng scharf gestellt, jedoch bedauerlicherweise nicht beantwortet. Der wesentliche Anspruch des Buches, zu einem «vernünftigen Vertrauen» in den Auferweckungsglauben zu verhelfen, wird nicht erfüllt, weil Küng dieses Vertrauen nicht denkerisch fundiert, sondern auf die Buchstaben der Bibel verweist. Die Probleme um Sterben, Tod und Jenseits sind in diesem Buch gefällig aufbereitet, doch ist Küngs Kunst populärer Vermittlung ihrerseits nicht problem-

### Vollendung der Welt?

Die biblischen eschatologischen Aussagen selbst haben bewirkt, daß Eschatologie unter zwei verschiedenen Aspekten bedacht und formuliert werden muß, unter dem individuellen und unter dem gesellschaftlich-kosmischen Aspekt. Wenn die Revision der individuellen Eschatologie ernsthaft in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts einsetzt, so ist zu konstatieren, daß in der gleichen Zeit die gesellschaftlich-kosmische Eschatologie zu neuer Brisanz erwacht. Ausgehend von der in den 50er Jahren diskutierten Theologie der Welt, der irdischen Wirklichkeiten, stieß man auf die Frage, was denn von der menschlichen Arbeit, der vom Menschen gestalteten Welt in der Vollendung bei Gott noch bleiben würde. Die herkömmliche individuelle Eschatologie hatte diese Frage gänzlich ausgeklammert. Sie gelangte nur bis zu dem ethisch geformten Ich: was immer ein Mensch an Liebe, an konkreten «Werken» für andere getan hatte, das würde in seinem Ich unverlierbar erhalten bleiben. Gottes Reich oder Herrschaft, der zentrale Inhalt der Botschaft

<sup>1</sup> Vgl. G. Lohfink a.a.O. S. 193-207: «Zu Herbert Vorgrimlers Vorwurf der Geschichtsentwertung».

Jesu, war völlig ins Jenseits verlagert worden: man hatte es mit dem Reich der Verstorbenen, genauer mit dem Himmel identifiziert; ins Reich Gottes kommen hieß sterben und in den Himmel kommen. Mit veränderten irdischen Verhältnissen hatte das so verstandene Reich Gottes nichts zu tun. Nicht wenige Theologen erklärten (mit dem alten Irrlehrer Markion), das Reich Gottes bestehe in nichts anderem als in dem verherrlichten Gottessohn Jesus Christus selbst (so noch 1977 J. Ratzinger in seiner «Eschatologie»). Die evangelische Exegese wiederholte, bestimmt durch ihr reformatorisches, gegen religiöses Leistungsdenken ausgerichtetes Apriori, das Reich Gottes habe mit menschlicher Aktivität nichts zu tun, es werde durch die ausschließliche Initiative Gottes zu dem von ihm bestimmten Zeitpunkt, die Geschichte beendend, herbeigeführt. Katholische Theologen haben diese Ansicht von der Alleinwirksamkeit Gottes bereitwillig übernommen; sie lehrten, dem Reich Gottes könne man nur kontemplativ-betend entgegenharren (J. Ratzinger). Nach anderen wirkt das Reich Gottes aus dem Jenseits in diese Gegenwart herein, so'daß Christen in Symbolen und Sakramenten seine Segnungen empfangen; sie sind (so auch H. Küng in seinem neuen Buch) in die «Wirkkraft» des Reiches Gottes schon jetzt hineingenommen.

### Zwei Phasen in der Theologie von J. B. Metz

Es ist das große Verdienst der Politischen Theologie, zur ursprünglichen Konzeption des Reiches Gottes zurückgeführt und ein rein spirituell-innerliches Verständnis, die Weltlosigkeit-Weltjenseitigkeit der Herrschaft Gottes bekämpft zu haben.4 Christen haben hier und jetzt die Bauleute der Stadt Gottes zu sein, erklärte J. B. Metz in der ersten Phase seiner Politischen Theologie, und die ihm folgende lateinamerikanische Theologie der Befreiung empfing daraus wesentliche Impulse. Sorgfältig differenzierend sprach K. Rahner von der innerweltlichen oder innergeschichtlichen Zukunft, die von Menschen geplant und realisiert wird, und von absoluter, dem Menschen nicht verfügbarer, die Geschichte beendender und vollendender Zukunft, die mit Gott selbst identisch ist. Der entscheidende Gedanke bei dieser Unterscheidung liegt darin, daß die Menschen bei der Verwirklichung der innerweltlichen Zukunft an jener Gestalt der Welt wirken, genauer gesagt: wirken können und sollen, die am nächsten und deutlichsten das Potential der Vollendungsgestalt abgibt. Die Vollendung bleibt hier unter dem «eschatologischen Vorbehalt» Gottes, kann aber ohne Aktivität der Menschheit nicht eintreten. Den biblischen Aussagen über die Unverfügbarkeit des Reiches Gottes wird damit Rechnung getragen, ohne daß Menschen zum bloßen kontemplativen Entgegenharren verurteilt wären. Unschwer ist zu erkennen, daß diese Rahnersche Konzeption in großer Nähe zum Evolutionsdenken («Vorwärts» und «Aufwärts» zugleich) Teilhards steht, zum Entwurf einer Evolution unter dem Vorzeichen der Menschen- und Christusgenese, die nicht in blinder Automatik, sondern in der Kraft des von innen «antreibenden» und von vorn «ziehenden» Gottes erfolgt. Dementsprechend war die gesellschaftlich-kosmische Eschatologie der 60er Jahre von großem Optimismus charakterisiert, ebenso wie die Befreiungsbewegungen, die wesentlich von Christen mitgetragen und theologisch stimuliert sind, inmitten des Blutes und der Tränen von einer großen Siegeszuversicht leben: We shall overcome!

Diesem positiven Grundzug gegenüber ist nun die gegen Ende der 70er Jahre formulierte Politische Theologie von J. B. Metz in ihrer zweiten Phase von einem alarmierten, apokalyptischen Bewußtsein geprägt. Es gibt für Metz keinen Anhalt in der Offenbarung Gottes und keine Garantie dafür, daß eine auf Erfolg und Triumph angelegte Menschheitsgeschichte unter Inte-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So S. 143f. zur Ganztod-Theorie von P. Althaus, die dieser später doch revidiert hat, oder S. 313 über die Gegner einer Auferweckung im Tod.

Wenn es etwa im Zusammenhang mit dem christenwürdigen Sterben heißt: «Wäre so schließlich nicht ein Sterben in Gefaßtheit, stiller Erwartung, hoffender Gewißheit möglich, vielleicht sogar – nachdem alles zu Regelnde geregelt ist – in froh-ergebener Dankbarkeit für das doch bei allem Üblen reiche Leben in dieser Zeit?» (221), so ist vielleicht die Grenze zum gutbürgerlichen Kitsch überschritten.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ein Versuch, die heutigen Fragen und Lösungsversuche überblicksartig zusammenzufassen, findet sich bei H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. Quästiones Disputatae Nr. 90. Herder, Freiburg 1980, 167 S.

gration religiöser Energien unaufhaltsam in die Ewigkeit fortschreitet. Nichts berechtigt dazu, eine unumkehrbare Evolution anzunehmen. Ein Schlüsselwort für den Alarmruf, das zugleich ein reales historisches Ereignis meint und als Symbolwort für zahlreiche ähnliche Ereignisse steht, ist «Auschwitz». Metz ist einer jener ganz wenigen Theologen, die davon überzeugt sind, daß Theologie nach Auschwitz nicht einfach so weitermachen könne wie vorher. Auschwitz wirft radikal die Frage nach Gottesbild und -verständnis auf, nicht nur nach rückwärts gewandt (was sollen hier noch Begriffe wie «Vorsehung», «Zulassung» - gelassenes Zusehen?), sondern auch als Signal für die Zukunft, als Warnung, daß neue und noch schrecklichere Katastrophen vor der Tür stehen. Metz hat für diese Situation das Wort «Naherwartung» aufgegriffen: das Ende könnte, nicht als Vollendung, sondern als zerstörender Abbruch ganz nahe sein.

### In welcher Weise ist Gott geschichtsmächtig?

Im folgenden möchte ich versuchen, einige Fragen, die sich von diesem Warnruf aus an die Theologie und speziell an die Eschatologie stellen, als Fragen (und nicht als Behauptungen) zu formulieren. Eine erste Frage betrifft das Verständnis der Offenbarung im engeren Sinn, der amtlichen, heilsgeschichtlichen Offenbarung, wie K. Rahner sie genannt hat und wie sie sich in den biblischen Büchern niedergeschlagen hat. Welcher Umstand oder wer berechtigt eigentlich dazu, diese Offenbarung in dem Sinn für abgeschlossen zu betrachten, daß im Grunde das Wesentliche bereits geschehen und mitgeteilt ist (z.B. die Bekundung eines definitiven Heilswillens Gottes gegenüber der Gesamtmenschheit, unüberbietbar und unumkehrbar bekundet im Erlösungstod Jesu Christi)? Warum sollte es nach dem Abschluß des biblischen Kanons in der Geschichte Gottes mit der Menschheit nichts Neues mehr geben können? Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments sind Offenbarungen darüber, daß Gott bestimmte Erwartungen an die Menschheit hat (hatte). Welche Faktoren der Menschheitsgeschichte sprechen eigentlich dafür, daß diese Erwartungen auch nur partiell erfüllt wurden? Von da aus die Frage: Hat Gott aufgehört, an den Menschen zu glauben?

Eine weitere, sich daran anschließende Frage: In welcher Weise ist Gott geschichtsmächtig? In den Büchern des Bibelwissenschaftlers Norbert Lohfink, zuletzt in «Kirchenträume» (Freiburg-Basel-Wien 1982), werden die Erwartungen Gottes an die Menschheit, seine «Träume», in wissenschaftlich sorgfältiger und zugleich packender Weise dargelegt. Es sind keine Träume von einem Jenseits, von einem Reich Gottes nach dem Tod. Es handelt sich um die Erwartung Gottes, die Menschheit werde eine neue, eine Anti-Gesellschaft zustande bringen, die der «Schönheit der ersten Schöpfung» entspricht. Die biblischen Bücher bezeugen die Wege Gottes, die dahin führen sollten: er wollte sich eines Eigentumsvolkes bedienen, Inbegriff und Vorausbild der «neuen Gesellschaft» und zugleich missionarisches Instrument, um die ganze Menschheit zu gewinnen. Sind diese Wege Gottes nicht gescheitert? Niemand wird behaupten wollen, Israel habe die Welt verwandelt. Aber auch niemand wird das von der Kirche behaupten wollen. Eine mögliche Schlußfolgerung im Hinblick auf die Geschichtsmächtigkeit Gottes könnte lauten, daß es Gott nicht gelungen ist, die Menschheitsgeschichte im ganzen mit Hilfe gesellschaftlicher Großgebilde seinen Träumen entsprechend zu gestalten. Diese Gebilde sind auf die eine oder andere Art ineffizient geworden - die Kirche zum Beispiel dadurch, daß ihre Aktivität primär symbolischsakramental bestimmt, real-konkret aber unbedeutend ist. Alle Versuche, das Reich Gottes im großen zu errichten, sind gescheitert: die Menschheit wurde nicht gewaltlos, sondern, angefangen von der gnadenlosen Unterwerfung der Natur, immer gewalttätiger. Noch jede Revolution ist verkommen.

In dieser zunächst pessimistisch stimmenden Situation könnten Hinweise in den Veröffentlichungen des Neutestamentlers Paul Hoffmann neue Hoffnungsimpulse vermitteln. Hoffmann hebt hervor, daß Jesus das reale, nicht nur symbolische Kommen des Reiches Gottes verkündet und an Menschen appelliert hat, es «punktuell-situativ» zu verwirklichen: in kleinen Gruppen, in ganz bestimmten Situationen. Gottes Gegenmodelle wurden offenbar schon bei Jesus nicht in großen Massen und Zahlen gedacht. Ist es abwegig, das damit Gemeinte mit dem modernen Begriff der «idealen Kommunikationsgemeinschaften» wiederzugeben, die ganz gewiß nicht in Massenorganisationen realisierbar sind? Solche Ansätze des Reiches Gottes gibt es überall: in gelungenen Zweierbeziehungen, in Basisgemeinden, bei jüdischen Chassidim, in indischen Ahimsa-Gruppen ... Sollte hier, trotz allem, Gottes Wille zur Menschheit weiterleben? Die Einsicht in die bisher erfahrene Geschichtsohnmacht Gottes müßte differenzierteren Überlegungen Platz machen: Gott, nicht die alles bestimmende Geschichtsmacht (wiewohl wir weiterhin singen: «der alles so herrlich regieret»), aber auch nicht eine überflüssig gewordene Projektion menschlicher Wunschträume, sondern eine im Inneren einzelner Menschengruppen wirkende, dynamische Energie, mächtig, aber «nur» wie ein sanfter Strom ... Die sich ihm überlassen, könnten jene Gestalt erreichen, die von Gott transformierbar wäre in ein ewiges Leben.

Solche und ähnliche Fragen nach der Realität Gottes werden wohl die künftige Eschatologie mehr bedrängen als ihre klassischen und noch nicht ausgestandenen Probleme.

Herbert Vorgrimler, Münster/Westf.

DER AUTOR ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Münster. In diesem Frühjahr erschien aus seiner Feder das Bändchen Wir werden auferstehen. Herderbücherei Nr. 888, 170 Seiten, DM/Fr. 7.90.

# Zerstörung der Sinnlichkeit

Eine nützliche, wenn auch diffuse Kritik am Konzil

Alfred Lorenzer, der bekannte Frankfurter Psychoanalytiker und Soziologe, überraschte sein Leserpublikum im vergangenen Jahr mit einem umfangreichen Buch, dessen Titel Kirchliches signalisiert: Das Konzil der Buchhalter<sup>1</sup>. Der Buchhalter? Und dann gab er dem Buch auch noch zwei Untertitel: Die Zerstörung der Sinnlichkeit und Eine Religionskritik. Ein wenig viel auf einmal, will einem scheinen.

Und so ist es auch. Um es vorwegzunehmen: Lorenzer hat in diesem Buch zuviel Verschiedenes angepackt und allzu Unterschiedliches ineinandergeschoben, als daß eine überzeugende Argumentation entwickelt werden konnte. Geht es Lorenzer um eine Kritik am II. Vatikanischen Konzil, speziell an dessen Liturgiereform? Will er die Entwicklung der katholischen Kirche während und nach dem Konzil kritisch beleuchten? Kann er zudem noch mit diesem Buch wirklich eine Religionskritik leisten?

Oder will er alles dies eigentlich gar nicht, sondern dienen ihm diese Kritikvarianten als Exempel zur Veranschaulichung einer bzw. seiner materialistischen Sozialisationstheorie?<sup>2</sup> Ja, ich denke, darum geht es ihm letztlich. Doch ist es deshalb überflüssig, sich als Theologe mit diesem Buch zu beschäftigen?

Nein, dies sicher nicht, geht es doch um Kritik am Konzil, an Kirche und Religion – wie auch immer und unter welcher Prämisse auch. Und dies in einer Zeit, in der innerhalb der nachkonziliaren Kirche vom Konzil kaum noch jemand spricht.

¹ Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1981, 314 Seiten, DM 29,80.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. vor allem: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt 1970. Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt 1972. Der Gegenstand der Psychoanalyse oder Sprache und Interaktion. Frankfurt 1973. Sprachspiel und Interaktionsformen. Frankfurt 1976.

Und wann seit dem Konzil hat nun ausgerechnet ein marxistischer Soziologe seine Aufmerksamkeit aufs Konzil gerichtet und dieses zum Gegenstand seiner Betrachtungen gewählt?

Es gibt also gute Gründe, sich Lorenzers Buch genauer anzuschauen.

Aus welchen Überlegungen Lorenzer seinem Buch den Titel Das Konzil der Buchhalter gab, hat er nicht direkt erklärt. Der Leser selbst mag sich darüber seine Gedanken machen und zu dem Schluß gelangen, auf dem letzten Konzil hätten phantasielose Buchhalter über das Schicksal der Kirche beschlossen («eine Versammlung von Junggesellen», «Professorenkonzil» - so Lorenzer unter Heranziehung von Zitaten, 194). Den Inhalt des Buches trifft am ehesten und wohl auch zutreffend der erste Untertitel. Lorenzer zeigt auf, daß und auf welche Weise das II. Vatikanische Konzil mit dazu beigetragen hat (haben soll?), die religiöse Sinnlichkeit des modernen Menschen anzutasten oder gar zu zerstören. Es mag nun merkwürdig erscheinen, wenn Lorenzer keineswegs unterstellt, die kirchlich Gebundenen oder religiöse Menschen würden sich für seine Analyse und Thesen interessieren. «Dies ist das Buch eines Atheisten, geschrieben für Leser, die zum überwiegenden Teil vermutlich ebenfalls Atheisten sind», so lautet der erste Satz des Buches. Lorenzer sieht es immerhin in einer Traditionskette stehen, die von Voltaire über Marx bis hin zu Freud reicht.

### Auslieferung an die Tendenzen des Zeitgeistes

Aber Kirche und Konzil sind ja lediglich Exempel für einen Prozeß, den es zu beschreiben gilt. Ziel des Buches ist es, «die Grundlinien einer nachfamilialen Vergesellschaftungstheorie zu ziehen» (14). Da die Kirchen bislang und hierzulande zu den großen Sozialisationsagenturen unserer Gesellschaft gezählt werden können, ist eine «folgenschwere Verwandlung der kirchlichen Sozialisationspraxis» (ebd.) natürlich von großem Einfluß auf den Menschen dieser Gesellschaft.

Lorenzer sieht das Konzil und seine Folgen nicht positiv. Darauf deutet der Titel beinahe hämisch hin. Sein Interesse richtet sich vornehmlich auf die Auswirkungen der Liturgiereform. Dazu stellt er folgende drei Behauptungen auf:

- ▶ Die «Verbalisierung» der Liturgie habe zu einer systematischen Pädagogisierung und Indoktrinierung der Laien geführt.
- ▶ Die Veränderung der Liturgie sei eine zentralistische Verordnung von oben: Das Konzil und die nachkonziliare Entwicklung hätten die Vielfalt in der katholischen Liturgie «erfolgreich wegzentralisiert».
- ► Und schließlich: die Zentrierung des Kults auf das Wort lösche die Freiheit der Phantasie aus (81f.).

Daraus zieht Lorenzer die kühne Schlußfolgerung, das als emanzipatorisch geltende Konzil habe tatsächlich antiemanzipatorisch gewirkt. Und er fragt, in welche Bewegung sich die Kirche damit einreihe (134). Selbst der vernichtend wirkende Faschismus-Verdacht darf da (selbstverständlich?) nicht fehlen: Ist die Kirche nicht eine Weltanschauungsbewegung gleich diesem (welchem?) Faschismus: «Weltanschauung als Wiederkehr des Irrational-Desymbolisierten, als Organisator einer symptom-bestimmten Massenbildung» (134)?

Lorenzer beschäftigt sich mit der (katholischen) Kirche natürlich auf Grund seiner wissenschaftlichen Interessenlage, nicht etwa aus Sorge um die Zukunft der Kirche. Weil aber Kritik an der Kirche in der Regel von – wie auch immer – Betroffenen geübt wird, ist es der besondere Vorzug dieser Kritik, daß sie emotions- und weitgehend auch vorurteilsfrei ist<sup>4</sup>. Lorenzers

<sup>3</sup> Vgl. aber Lorenzer, 270: «Soll das heißen, die Kirche sei mit dem Konzil unmerklich zu einer faschistischen Organisation geworden? – Zweifellos nicht. Entscheidende Merkmale einer faschistischen Organisation der Macht fehlen. Das Konzil hat einen aufrichtigen Frieden mit der «bürgerlichen Welt» geschlossen, die nachkonziliare Kirche bewegt sich innerhalb der «Spielregeln bürgerlich-parlamentarischer Ordnung».»

4 Vgl. aber Lorenzer, 10: Der Zerfall der Kirche bedürfe seiner schärfsten

Interesse gilt der Sozialisationsinstitution Kirche, die für überfamiliale Sozialisationsagenturen exemplarisch steht, also «für das von der Psychologie noch nicht erschlossene Terrain der sekundären Sozialisation» (13).

Dementsprechend darf seine Kritik am II. Vatikanischen Konzil auch «nicht als religiöser Rettungsversuch mißverstanden werden» (12). Seiner Meinung nach ist die Kirche als «präsentatives Symbolsystem» geschichtlich überholt: «Rituale, die einmal zerstört wurden, lassen sich so wenig restaurieren, wie Getötete durch Zuspruch wieder zum Leben erweckt werden können. Zweifellos führt im guten kein Weg hinter das II. Vatikanische Konzil zurück» (12).

### Kritik an der Phantasiezerstörung

Gleich kirchlich gebundenen Kritikern der Reformen des Konzils spricht auch Lorenzer von einer für die Kirche verhängnisvollen Anpassung an allgemeine gesellschaftliche Trends, insbesondere an jenen zum Verbalismus. Damit ist seiner Ansicht nach die Kirche in ihrem Kern, in ihrer Substanz getroffen. Wenn sich das präsentative Symbolsystem Kirche seiner eigenen Symbole entäußert, gräbt es sich gleichsam das eigene Grab. Dies sei - so Lorenzer - durch die Liturgiereform des Konzils geschehen oder doch zumindest ausgelöst worden. Ein derartiger Prozeß der Entäußerung hat aber nicht allein zur Folge, daß die Bedeutung der Kirche als Sozialisationsinstitution verloren geht, sondern daß zudem die von ihr vermittelte Religion zur Weltanschauung depraviert. Lorenzer will dies am - Beispiel der Theologie von Hans Küng darlegen, wobei er sich weitgehend auf die Kritik von Hans Albert stützt'. Dabei wird deutlich, welche Folgen die Kritik von Albert außerhalb der Theologie nun zeitigt, und es ist zu bedauern, daß sich die Theologen mit dieser Kritik bislang nur unzureichend auseinandergesetzt haben.

Es kann geradezu provokativ wirken, wenn Lorenzer schließlich sogar eine «Arbeitsgemeinschaft Wojtyla-Küng» entdeckt haben will. Nicht allein Küng, sondern eben auch andere Vertreter der Kirche, angefangen vom Papst<sup>6</sup> über den deutschen Episkopat bis hin zu Theologen des Konzils und der nachkonziliaren Zeit, arbeiten nach Lorenzer daran, Religion zur Weltanschauung zu trans- oder zu deformieren, nehmen teil an der «Einrationalisierung des Irrationalen» (263). Ziel aller dieser Bemühungen sei die «imperiale Ausweitung des Geltungsrahmens des kirchlichen Standpunktes» (ebd.). Was Küng von den Hierarchen unterscheide, seien lediglich seine Offenheit und Radikalität. Der massenwirksamen «Verweltanschaulichung» der Theologie entspreche eine massenwirksame «Verweltlichung» des päpstlichen Amtes, «angelegt in den konziliaren Veränderungen» (267).

# Denkanstoß und Herausforderung

Es ist zugegebenermaßen nicht einfach, Lorenzers Argumentation zu folgen, sicherlich dann nicht, wenn man wenig von seiner Sozialisationstheorie weiß. Lorenzer hat selbst gemerkt, daß es für Leser, die diese Theorie nicht kennen, außerordentlich schwierig ist, seinen Gedankengängen zu folgen. Er gibt deshalb einen Hinweis, wie das Buch (Theorie und Argumentationsgang) gelesen werden kann (12f.).

Als Theologe und – wie Lorenzer wohl sagen würde – in der katholischen Kirche Sozialisierter hat man nicht selten den Eindruck, Lorenzers Kenntnisse binnenkirchlicher Entwicklungen und Vorgänge seien nicht ausreichend, um derart weitgehende Schlußfolgerungen zu ziehen. Zum einen setzt er an zu vielen und auch zu unterschiedlichen Punkten mit seiner Religionskri-

<sup>.</sup>Aufmerksamkeit: «ohne Rachsucht (falls wir uns der Verdüsterung unserer Jugend erinnern)».

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Hans Albert, Das Elend der Theologie. Hamburg 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> «Aus dem auf der Sedes gestatoria entrückten (Stellvertreter Christi) wurde der Jet-Papst, der seine Richtlinienkompetenz an jedem beliebigen Ort eigenhändig zur Geltung bringt ...» (232f.).

tik an, als daß man als Leser den Eindruck einer konsistenten und in sich geschlossenen Argumentationskette gewinnen könnte. Zum anderen muß der Eindruck aufkommen, Lorenzer habe das Material, das seine Kritik stützen soll, allzu oberflächlich beschafft und gesichtet. Genügen zu einer derart weitgehenden Kritik die Lektüre der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und eine (oder einige?) Reisen nach Mexiko, wo Lorenzer die Zerstörung der dortigen Volksreligion als Folge der Reformen des II. Vatikanischen Konzils in besonderer Weise aufgefallen sein will?

Und dennoch - es wurde ja bereits eingangs angedeutet: Lorenzers Buch sorgfältig zu studieren, müßte Aufgabe eines jeden sein, dem das Schicksal der Kirche(n), ja der Religion in unserer Gesellschaft nicht gleichgültig ist! Wohl fällt es - wie gesagt - schwer, als Theologe Lorenzers Kritik am Konzil angemessen zu kritisieren. Für nicht wenige seiner Behauptungen fehlt dem Theologen die Kompetenz der Kritik. Wenn auch vieles in Lorenzers Kritik voreilig, kurzschlüssig und eben zu wenig fundiert erscheinen will, kann man sich dennoch als Theologe des Eindrucks nicht entziehen, Lorenzer habe in wichtigen Punkten recht oder rühre an sensible Themen. So ist es sicher zutreffend, daß die alten Symbole der christlichen, der katholischen Kirche weitgehend ihre Kraft verloren haben. Ob man jedoch das «Konzil der Buchhalter» für deren Zerstörung verantwortlich machen kann, erscheint äußerst fragwürdig. Vielleicht wird man allenfalls behaupten dürfen, das Konzil habe für eine bereits seinerzeit abgelaufene Entwicklung Signale gesetzt, habe sie manifest werden lassen.

Wenn auch die vom Konzil beschlossene Liturgiereform jene Neuerung sein mag, die einem Außenstehenden am ehesten auffällt, so müßte doch ein Wissenschaftler wie Lorenzer seine Analyse auf eine breitere, allgemeingültige Grundlage stellen. So wird man gerade die Liturgiereform auch für eine durchaus positive Entwicklung verantwortlich machen können: Abkehr vom puren Ritualismus, Auffinden alter Symbole und wohl auch Erfinden neuer Zeichen.<sup>7</sup> Auch wird Lorenzer sich fragen lassen müssen, ob die Reformen nun lediglich Entleerung und

### Wen könnten Sie für ORIENTIERUNG interessieren?

Adressen sind uns willkommen. Formulare für Geschenkabonnements versenden wir Mitte November (Nicht-Direktabonnenten wollen solche bitte anfordern).

# Wen werden Sie mit ORIENTIERUNG beschenken?

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen RIENTIERUNG Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60 Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich» Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61 Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700 Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127 Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83: Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten

Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Stu-

denten DM 28,-

Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 40.-/DM 45,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.) Einzelexemplar: Fr. 2.-/DM 2,50/öS 20,-

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Zerstörung der Sinnlichkeit und Verbalismus zur Folge hatten. Schließlich hat die Einführung der Volkssprache in der Liturgie zum besseren Verstehen der Glaubensinhalte geführt und sicher auch das Unterscheidungsvermögen der Kirchenangehörigen gefördert. Verstehen und bessere Unterscheidung müssen jedoch nicht zur Folge haben, daß die Bindung an den Glauben gestärkt wird. Sie können genauso zu Abkehr vom Glauben und Auszug aus der Kirche veranlassen.

Die ekklesiologisch bedeutenden Beschlüsse des Konzils scheint Lorenzer überhaupt nicht zu kennen (jedenfalls läßt er dies nicht erkennen). Dementsprechend ist seine Argumentation auf diesem Gebiet schlicht simplifizierend, so etwa seine Schlußfolgerung, die Verweltlichung des päpstlichen Amtes sei in den konziliaren Veränderungen grundgelegt (267). Ihm ist offensichtlich nicht bekannt, daß hinter der Kulisse dieses von ihm «Verweltlichung des päpstlichen Amtes» genannten Phänomens seitens der römischen Kurie seit den Zeiten des Konzils und des Pontifikats Pauls VI. konsequent eine geradezu unglaubliche Sakralisierung des Papstamtes gefördert wird. Lorenzer ist nicht bekannt, daß sich etwa in dem Entwurf der inzwischen ad acta gelegten Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) eine rechtliche Umschreibung des päpstlichen Amtes befand, die alle Wunschträume der schlimmsten Papalisten des 19. Jahrhunderts erfüllt hätte.8

### Paradigmenwechsel in der Religionskritik

Trotzdem, fortwährend bei der Lektüre des Buches und dem Schreiben dieser Kritik schwankend zwischen Zustimmung und Ablehnung muß ich sagen: Dieses Buch von Lorenzer leistet eine Kritik, auf die die Kirchenleitungen und die Theologie zu hören haben, auf die sie auch Antworten finden müssen, nicht so sehr auf Lorenzer, sondern auf die in diesem Buch beschriebene Situation. Trotz der analytischen Schwachpunkte des Buches im Bereich von Theologie und Kirche muß man zu dem bestimmten Eindruck gelangen, daß die Schlußfolgerungen Lorenzers zum großen Teil zutreffend sind.

Es kann keinem Zweifel mehr unterliegen, daß - wie Lorenzer behauptet - die Spannung zwischen Rationalem und Irrationalem in der Lehre und der Verkündigung der Kirche preisgegeben wurde, daß «der Widerspruch der Religion gegen die Welt so sehr eingeebnet ist, daß die Rationalisierung des Irrationalen zur unmerklichen Irrationalisierung der Rationalität wird» (283f.). Vermutlich signalisiert Lorenzer hier ein Problem, dem sich die wissenschaftliche Theologie in allernächster Zukunft zu stellen hat, das auch manche sensiblen Theologiestudenten? bereits spüren und zum Ausdruck bringen. Die Theologie kann und darf die Verluste der Kirche(n) im sinnlich-emotionalen und sinnlich-symbolischen Bereich nicht außer acht lassen. Zugleich die Resultate einer kritisch-rationalen Theologie zu retten sowie deren weitere Ausübung auch zu gewährleisten und die Verluste im Sinnlich-Symbolischen zu überwinden, ist das Gebot der Stunde. Es kündigt sich ein fundamentaler Paradigmenwechsel der Theologie an. Lorenzers Buch ist dafür ein Signal. Ein Signal von draußen. Doch auch die Symptome in Kirche und Theologie weisen in die gleiche Richtung.

Knut Walf, Nijmegen

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Bereich der Liturgie gerade in außereuropäischen Teilkirchen neue Freiheitsräume zur Entfaltung eigener Formen geschaffen haben ( die sogenannte Inkulturation in Afrika, Indien usw.). Allerdings ist inzwischen ein Abbremsen derartiger Versuche festzustellen.

Wenn auch dieser letzte Entwurf der LEF (vorläufig?) ad acta gelegt wurde, signalisiert er doch im Vergleich zum Entwurf von 1971 eine Tendenz, die im Bereich der Ekklesiologie von den Lehren des Vatikanum II (Dogmatische Konstitution über die Kirche) wegführt hin zu einer Überbetonung des Papstamts gegenüber den Bischöfen.

<sup>9</sup> Mein Nimwegener Kollege De Loor (Religionssoziologie) und ich haben im Studienjahr 1981/82 das Buch von Lorenzer zum Gegenstand eines Seminars gemacht, an dem deutsche, niederländische und Schweizer Studentinnen und Studenten mit großem Engagement teilgenommen haben.