



## Wir kommentieren

**ein Leben im Schatten:** Der Geheimsekretär Pius' XII., P. Robert Leiber SJ, in einer römischen Klinik gestorben – Wie trafen sich Leiber und Pacelli? – Die «Leibersche Papstgeschichte» – Leiber und die deutsche Widerstandsbewegung – Die Gedenkrede auf Benedikt XIV. – «Ein Leben muß seine Einheit haben»: Dienst ohne Dank.

**Neubegrenzung von italienischen Bistümern:** Sonderfall Italien: Zu viele Bischöfe – Bevölkerungsverschiebungen schaffen zusätzliche Probleme – Die Sicht der Seelsorge überholt das Konkordat mit Mussolini – Großzügige Pläne einer Neuordnung: Metropolen und Dezentralisation – Paul VI. handelt.

## Evangelische Theologie

**Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers:** Die große Symphonie eines reichen Lebens –

Leben und Botschaft untrennbar eins – Der geistige Entwicklungsgang – Bonhoeffer, ein intransigent Christ – Leben und Gedankenwelt in der Kirche verwurzelt – Trennung von Kirche und Staat eine simplizistische Lösung – Beziehungen des Christen zur Welt – «Im Hinterweltlertum läßt sich prächtig leben» – Christlicher Glaube in einer mündigen Welt – Die Welt nimmt ihr Schicksal in eigene Hände – Gott nicht nur einen Raum aussparen – Glaube, ein Lebensakt – Ehrfurcht vor dem Unausprechlichen – Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben – Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe – Gott muß herrschen über die Fülle der Lebenswirklichkeiten.

## Soziologische Umfrage

**Das Los der geschiedenen, alleinstehenden Frau:** Statistische Vorbemerkungen – Hätte die Scheidung vermieden werden können? – Probleme nach der Scheidung – Einsamkeit – Ein

Garten ohne Hag – Wie könnte geholfen werden? – Gebot der Nächstenliebe.

## Literatur

**Walser, Das Einhorn:** Nur ein Buch über die «Liebe»? – Augustinus: Ich bin mein Erinnerung – Ist die Sprache imstande, ein vergangenes Erlebnis wahrhaft und wirklich zu vergegenwärtigen? – Zwei Systeme – Es gibt keine Wörter, die zutreffen auf Kopfinneres, wenn man die Beziehungen zum Heiligen Geist hat einfrieren lassen.

## Geschichte

**Maaß, Der Josephinismus:** Staatskirchentum der Habsburger – Umfassende Quellenforschung – Harte Sprache der realpolitischen Tatsachen.

## Bücher

Altes Testament – Judentum – Mythologie. Eingesandte Schriften.

## Ein unbedankter Diener

Am 18. Februar starb in Rom, nicht ganz zwei Monate vor Vollendung seines 80. Lebensjahres, Pater Robert *Leiber* SJ. Es gibt kein großes Geschichtswerk, das den Namen des Professors an der Päpstlichen Universität «Gregoriana» (1929–1958) trüge; auch wird man in all den Jahren, da er im Dienste des Staatssekretärs *Pacelli* und des Papstes Pius XII. stand, im «Päpstlichen Jahrbuch», das auch den unscheinbarsten Angestellten des Vatikans, mag er auch nur ein «addetto» (Gehilfe), ein «scrittore» (Schreiber) oder «computista» (Buchhalter) sein, gewissenhaft verzeichnet, den Namen Robert Leiber vergeblich suchen. Mit Recht, denn er bekleidete niemals irgendein «Amt» im Vatikan. Offiziell existierte er dort überhaupt nicht, und der Papst legte größten Wert auf diesen Tatbestand. So konnte es geschehen, daß etwa ein Jahr vor dem Tode Pius XII., als diesen die ersten Vorboten seiner letzten Krankheit bereits streiften und er einige Tage bettlägerig war, der «Osservatore Romano» kategorisch die Nachricht dementierte, die einige römische Zeitungen brachten, daß nur noch «des Papstes Geheimsekretär, Pater Leiber», ihn besuchen dürfe. Pater Leiber, so hieß es, sei Professor für Geschichte an der «Gregoriana», eine Tätigkeit, die allein schon beweise, daß er nicht zugleich das Amt eines Geheimsekretärs versehen könne ...

Trotzdem begab sich zu dieser Zeit keine am Vatikan interessierte wichtige Persönlichkeit nach Rom, ohne auch Pater Leiber zu besuchen. Er wußte alles, was den Papst und vor allen Dingen sein Verhältnis zu Deutschland betraf. Er war des

Papstes unentbehrlicher Mitarbeiter – sein persönlicher Referent. Hätte man ein öffentliches «Amt» aus dieser Stellung gemacht, wäre das Ende der Diskussionen in der vatikanischen Bürokratie über die «Grenzen dieses Amtes», über die Notwendigkeit eines parallelen französischen, spanischen, amerikanischen usw. «Referenten» nicht abzusehen gewesen. Pius XII. hatte solche Diskussionen, er litt geradezu physisch unter ihnen, er fürchtete sie, nach den späteren Angaben Msgr. *Tardini*.

Tatsächlich aber war das Leben und auch die Bedeutung P. Leibers unlöslich mit der Person des Pacellipapstes verbunden. Mit der Person – und doch wäre es falsch, hier eine intime persönliche Freundschaft zu vermuten, wie sie etwa später zwischen dem Roncallipapst und seinem intimen, mächtigen Geheimsekretär *Loris Capovilla* bestand, der «amtlich» auch nur einer der kleinen, historischen Kammerdiener (Mundschenk, Briefträger, Garderobier, Mädchen für alles) war, in welchen Kreis er auch nach dem Tode Johannes XXIII. wieder zurückfiel.

## Wie trafen sich Leiber und Pacelli?

Um Pater Leibers Verhältnis zur Person Pacellis richtig einzuschätzen, muß man den Werdegang dieser Verbindung näher ins Auge fassen. Das erste Zusammentreffen der beiden Männer datiert aus dem Jahre 1924. Pater Leiber war damals 37 Jahre alt. Nach dem gewöhnlichen Studienlauf der Jesuiten, mit Noviziat in Feldkirch, Philosophie und Theologiestudien in Valkenburg (Holland), hatte er zwei Jahre in Berlin eine Spe-

zialausbildung in der Geschichtswissenschaft bei den Professoren *Tangl*, *Meinecke* und *Dietrich Schäfer* erhalten, nachdem er zuvor schon, kurz vor dem Ersten Weltkrieg, in Kopenhagen, wo er als junger Lehrer sein sogenanntes «Interstiz» (zwischen Philosophie und Theologie) verbrachte, Gelegenheit gehabt hatte, Vorlesungen von *Christian Orslev* zu hören. Ehe er noch seine Studien mit einer Promotion abgeschlossen hatte, mußte er in Valkenburg kirchengeschichtliche Vorlesungen übernehmen. Ende 1923 spannte ihn *Freiherr von Pastor*, der Autor der großen Papstgeschichte, für seine Arbeiten ein. Das bedingte längere Aufenthalte in Vatikanischen Archiven. *Pastor* war kein angenehmer Herr, und ihn kennzeichnet ein nicht geringes Maß an Undankbarkeit gegen seine Mitarbeiter, die er in seinen Tagebüchern kaum je erwähnt. Für den jungen *Leiber* war das eine erste Einschulung in sein Wirken: es galt der Kirche zu dienen in völliger Selbstvergessenheit.

*Pacelli* weilte zu dieser Zeit in München als Päpstlicher Nuntius. Da er für die beginnenden Verhandlungen um ein preußisches Konkordat einiger Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv bedurfte, ersuchte er *Pater Leiber*, die nötigen Nachforschungen für ihn anzustellen und ihm die Kopien der Aktenstücke zuzusenden. Diskret, exakt und rasch führte *Leiber* den Auftrag aus. Solche Art schätzte *Pacelli*. Ein Auftrag folgte dem andern – und anfangs 1925 finden wir *Leiber* beim Päpstlichen Nuntius in München, ohne eigentliche Anstellung, aber völlig zu seiner Verfügung. Nun folgt er *Pacelli* wie sein Schatten. Wo dieser ist, ist auch er. Fast buchstäblich wie sein Schatten; nie wird er eigene Pläne und Arbeiten vorschützen, um die Dienstleistungen bei *Pacelli* in Grenzen zu halten. Dienst an der Kirche ist für ihn Dienst an ihren konkreten Vertretern. *Pacelli* ist deutlicher ein Vertreter der Kirche als der *Freiherr von Pastor*. Also hat *Pastor* die Schlacht verloren.

#### Zwischen *Pacelli* und *Freiherr von Pastor*

Der Kampf ging über den Tod von *Pastor* hinaus. Als *Pacelli* 1929 von Papst *Pius XI.* nach Rom zurückberufen wurde, wo er 1930 Staatssekretär wurde, ging (selbstverständlich) auch *Pater Leiber* von Berlin nach Rom. Er sollte an der «*Gregoriana*» Kirchengeschichte dozieren, vornehmlich über das Verhältnis von Kirche und Staat. Anfangs schien es, daß er nun mehr Zeit haben sollte zur eigenen Forschung. *Pastor* war im September 1928 gestorben. Seine Papstgeschichte brach mit dem Tode *Pius VI.* 1799 ab. Der letzte, sechzehnte Band erschien 1933. Auf der letzten Seite findet sich eine Nachricht des Verlages *Herder* «An unsere verehrten *Pastor*-Subskribenten». Darin heißt es:

«Der Verlag ... freut sich, mitteilen zu können, daß die Geschichte der Päpste des 19. Jahrhunderts bereits im Werden begriffen ist. Wenn auch Fortsetzung der *Pastorschen* Papstgeschichte ... ist sie doch als durchaus selbständiges Werk gedacht.

Ihre Bearbeitung liegt in den Händen von *P. Robert Leiber*, Professor der Kirchengeschichte in Rom, der sich noch unter *Pastor* in die Papstforschung eingearbeitet hat. Seine berufliche Stellung in Rom wird es ihm ermöglichen, das Quellenmaterial in dem Maße heranzuziehen, wie es sich als wünschenswert, ja als notwendig erweisen wird ...

Über Einzelheiten werden alle *Pastor*-Bezieher später durch die Presse verständigt werden.»

Hier also schien *Pater Leiber* endlich – er war inzwischen immerhin schon 46 Jahre alt – zu einer selbständigen Arbeit zu kommen.

Jedoch, die verehrten *Pastor*-Subskribenten warteten vergeblich auf die angekündigten Einzelheiten der «*Leiberschen* Papstgeschichte». War er dazu nicht fähig? Wer das von ihm verfaßte meisterhafte Kapitel über die Abwendung der Türkengefahr unter *Innozenz XI.* in der *Pastorschen* Papstgeschichte (XIV/2, S. 694–786) nachliest, wird nicht dieser Ansicht sein. Was also hinderte ihn an der Durchführung des so verlocken-

den Planes? Nichts anderes als die immer umfangreicher werdende Inanspruchnahme des bescheidenen, aber so exakt arbeitenden *Paters* durch *Kardinal Pacelli*, die nie honoriert wurde, die seinen Namen zwar untergehen ließ, die aber – wie er gesagt hätte – für den Dienst an der Kirche «wohl» wichtiger war.

#### Selbst die Professur wird nur ein Feigenblatt

Und als *Pacelli* gar Papst geworden war, da verschwand der schwächliche und asthmatische «*Seehase*» vom Bodensee, wie er sich scherzend nannte (er stammte aus Oberhornberg bei Überlingen), völlig unter dem weiten Mantel des römischen Pontifex. Seine Professur an der «*Gregoriana*» wurde schließlich nur noch ein Deckmantel, dazu bestimmt, seine eigentliche Tätigkeit (vor wem eigentlich?) zu verbergen. Er las nur noch jeweils im ersten Semester an zwei Vormittagen über historische Methodologie. Aber täglich fuhr er – oftmals auch am Sonntag – mit dem Bus nach dem Vatikan, wo er ein eigenes Arbeitszimmer hatte, in unmittelbarer Nähe des Papstes. War der Papst in *Castel Gandolfo*, konnte er auch dort auf seine Dienste nicht verzichten. Eigentlichen Urlaub hatte er nie.

#### Hinweise auf *Leibers* Bedeutung

Es ist schwer anzugeben, worin die eigentliche Arbeit beim Papst bestand. Was bekannt wurde, kam eben nur durch Zufall an die Öffentlichkeit.

► Bekanntlich erschienen im März 1966 Akten des Hl. Stuhles, die sich auf die Geschichte des Zweiten Weltkrieges beziehen. Ein Band enthält die Briefe *Pius XII.* an die deutschen Bischöfe aus jener Zeit. In einer Anmerkung zur Einleitung heißt es, daß die Entwürfe zu den deutschsprachigen Briefen – und das ist die große Mehrzahl – auf *Msgr. Kaas* und *Pater Leiber* zurückgehen. Man weiß, mit welcher Umsicht solche Briefe geschrieben werden mußten!

► Im gleichen Band befinden sich im Dokumentenanhang auch die zwei Besprechungen zwischen dem Papst und den vier deutschen Kardinälen gleich nach der Papstwahl 1939. Zweimal heißt es: «Aufzeichnung des Privatsekretariats *Pius XII.*» Das «*Privatsekretariat*» war niemand anders als *Pater Leiber*. Er war der «sechste Mann», der mit dem Papst und den vier Kardinälen am Konferenztisch saß.

► Während des Krieges selbst war *Pater Leiber* der eigentliche Verbindungsmann zwischen der deutschen Widerstandsbewegung und dem Papst. Der Papst hatte seine eigene Autorität zum Garanten eingesetzt für den Ernst des deutschen militärischen Widerstandes gegenüber der englischen Regierung und für die Aufrichtigkeit der Zusagen Englands gegenüber dem deutschen Widerstand. Das Unternehmen scheiterte noch vor dem geplanten Februar 1940, weil eine Schlüsselfigur (*Brauchitsch*) sich entzog, aber der Widerstand blieb über *Pater Leiber* mit dem Papst in Verbindung. So konnte dieser die neutralen Länder *Belgien*, *Holland* und *Luxemburg* eine Woche vor dem Einmarsch der deutschen Truppen mit Angabe des genauen Angriffstermins warnen.

#### Die nie gehaltene Rede *Pius' XII.*

Sicher darf auch angenommen werden, daß *Pater Leiber* bei der Ausarbeitung zahlreicher Ansprachen und Reden des Papstes beteiligt war, zumal dort, wo geschichtliche Themen zu behandeln waren. Es sei nur eine Rede erwähnt, die niemals gehalten wurde, weil der Tod den Papst daran hinderte. Es ist die Gedenkrede für den 200. Jahrestag des Todes *Papst Benedikt XIV.* Sie wurde dann im April 1959 im «*Osservatore Romano*» veröffentlicht. An dieser Rede besticht nicht nur die bei *Leiber* gewohnte Klarheit, sondern auch die historische Kritik, mit der die päpstlichen Entscheidungen jenes Papstes bewertet werden. *Pius XII.* freute sich sehr auf diese Rede, und noch in den letzten Zügen bat er *Pater Leiber*, auf dem Schreib-

tisch nachzusehen, ob die Rede noch daliege, und sie einem bestimmten Kardinal zu übergeben, der sie veröffentlichen sollte. In dieser Rede wurde auf die Konstitution «Sollicita ac provida» Benedikts XIV. verwiesen, in der dieser Papst bestimmt, daß der Autor eines der Abweichung vom Glauben angeklagten Buches vor dessen Verurteilung angehört werden müsse und sich auch schriftlich verteidigen dürfe. Nie wurde die Weisung befolgt, und Pius XII. wollte offensichtlich durch ihre Erwähnung endlich auf ihre Durchführung dringen. In der Veröffentlichung der Rede (April 1959) fehlte dieser Abschnitt, was Pater Leiber mir gegenüber schmerzlich vermerkte. Erst Paul VI. holte am 7. Dezember 1965, am letzten Konzilstag, in seinem apostolischen Schreiben «Integrae servandae» zur Umwandlung des Heiligen Offiziums das Versäumnis wieder auf, nicht ohne erneute Erwähnung der Konstitution Benedikts XIV.

### Der «Schatten» bleibt selbständig

War so das Leben Pater Robert Leibers einzig ein Wirken im Dienste Pacellis, das er als Dienst an der Kirche verstand, so wahrte er sich – vielleicht gerade deshalb, weil ihm nie ein anderer Dank als der immer neuer Aufträge zuteil wurde – doch stets seinen nüchternen kritischen Sinn, selbst der Person Pius' XII. gegenüber. Davon zeugt etwa sein Nachruf in den «Stimmen der Zeit» (November 1958). So sehr er die Person und das Werk des großen Papstes schätzte und auch nach seinem Tod immer verteidigt hat, wußte er doch auch um die Grenzen dieses Mannes, weshalb er ein entschiedener Gegner einer Heiligsprechung Pius' XII. war. Muß man darin persönliches Ressentiment sehen? Ich glaube nicht. Denn obwohl es

gewiß kein leichtes ist, ein Leben lang unbarmherzig in der Namenlosigkeit gehalten zu werden, habe ich von Pater Leiber doch niemals den Eindruck eines verbitterten Menschen bekommen. Leiber sagt von Pacelli: «Zum Historiker war er nicht geboren. Dafür war er fast zu skeptisch.» Leiber hingegen war Historiker: zwar nüchtern, zwar sachlich – aber nicht skeptisch. Der Mangel an Vertrauen mit persönlicher Wärme war es, der Pater Leiber erschauern ließ. Nicht als wäre Pius XII. empfindungslos gewesen. Er war «im Gegenteil in ausnehmendem Maße empfindsam und feinfühlig», bezeugt Leiber selbst. Aber vielleicht war es gerade diese Empfindsamkeit, die Pius zum Skeptiker machte. So wenigstens urteilt Kardinal Tardini in seiner berühmten Rede ein Jahr nach dem Tod des Papstes.

### Einheit des Lebens

Nach dem Tod Pius' XII. zog sich auch Pater Leiber 1959 in die Stille des Deutschen Kollegs zu Rom zurück. Noch einmal flammte der Wunsch auf, ein selbständiges Werk zu vollbringen: Eine zusammenfassende Darstellung der beiden Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. Beide hatte er unmittelbar miterlebt. Er schien tatsächlich der berufene Mann, wie keiner, zur Durchführung dieses Projektes. Aber auch das blieb ihm versagt. Seine angegriffene Gesundheit verhinderte den Plan. Als unbedankter Diener sollte er sterben. Manche hatten erwartet, daß ihm von Papst Johannes XXIII. die Würde des Kardinalates zugesprochen werde. Auch das geschah nicht. Als ich ihn einmal daraufhin ansprach, erwiderte er – bedenklich den Kopf wiegend, als habe er lange darüber nachgedacht –: «Nein, es ist besser so. Ein Leben muß seine Einheit haben.»

*Mario von Galli*

## Aggiornamento der italienischen Kirche

### Reform der Bistumsgrenzen

Niemand weiß genau, wie viele Bistümer und bistumsähnliche Verwaltungsbezirke es in Italien wirklich gibt. Aber ihre Zahl ist auf jeden Fall sehr hoch, sei es im Vergleich zu andern Ländern, ja sogar zu ganzen Kontinenten, sei es im Hinblick auf die tatsächlichen Bedürfnisse der italienischen Kirche. Nach der neuesten Darstellung<sup>1</sup> kommt man auf eine Summe von 322 für 52 Millionen Katholiken. Ein Vergleich mit einigen anderen Ländern gibt folgendes Bild:

	Katholiken- zahl	Diözesen	Katholiken in einer Diözese
Deutschland	26 Mio	23	1,15 Mio
Österreich	6 Mio	8	0,79 Mio
Frankreich	43 Mio	88	0,49 Mio
Spanien	30 Mio	65	0,46 Mio
USA	50 Mio	136	0,37 Mio
Schweiz	2 Mio	6	0,34 Mio
Italien	52 Mio	322	0,16 Mio

Bischöfe gibt es in Italien total 279, das heißt mehr als in ganz Afrika (242) und fast so viele wie in ganz Asien (342) oder in Nordamerika (321).

### Demographische Verschiebungen

Die Kluft zwischen den kirchlichen Strukturen und der lebendigen Wirklichkeit hat sich unter dem Druck gesellschaftlicher Wandlungen des letzten Jahrzehnts noch vergrößert. Aus den Berggebieten wie aus dem Hügelland und den ländlichen Bezirken überhaupt sind die Menschen in Massen ausgewandert und haben die Bevölkerung in den Randzonen der Städte enorm emporschnellen lassen. Hinzu kamen die Bil-

dung neuer Industrie- und Wirtschaftszentren, der Bau neuer Schnellverkehrswege und die Erschließung neuer Gebiete für den Tourismus. All dies hat das Gesicht der italienischen Halbinsel gewaltig verändert. Man rechnet, daß in den vergangenen zehn Jahren fünfzehn Millionen Menschen ihre bisherige Heimat verlassen haben.

Die demographischen Verhältnisse im Innern des Landes sind somit von Grund auf geändert. Viele historische Zentren, die ihren Aufstieg den geopolitischen Bedingungen der Zeit vor der italienischen Einigung und vor der Technisierung verdankten, haben eine Verminderung der Bevölkerung erfahren. Die Vielfalt der italienischen Diözesen hat aber geschichtliche Wurzeln, die noch weiter zurückreichen: Da gab es einerseits eine Tradition, die sich auf den Apostel Johannes berief und die für jede Stadtgemeinde einen Bischof verlangte. Andererseits zielte die kaiserliche Kirchenpolitik seit dem frühen Mittelalter darauf ab, die Hoheit (Otto I.) über die verschiedenen Gebiete und Städte lieber einem Bischof als einer adeligen Dynastie zu vergeben. Endlich begünstigte der Sitz des Papsttums in Italien die Bildung von Bistümern in der Nachbarschaft, weil auf diese Weise für die Konsistorien und andere feierliche Anlässe die Anwesenheit einer geziemenden Anzahl von Bischöfen gesichert schien.

Schon eine oberflächliche geschichtliche Untersuchung erbringt den Nachweis, daß die bestehenden kirchlichen Strukturen in Italien weniger auf religiös-seelsorgliche Belange denn auf komplexe politische, wirtschaftliche und soziale Faktoren zurückzuführen sind. Überdies wurden bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein zahlreiche italienische Diözesen unter der bloßen Rücksicht des Prestiges oder als «Belohnung» geschaffen; zur Zeit ihres Entstehens gab es nicht einmal politische Gründe, die den betreffenden Orten hinreichende Wichtigkeit verliehen hätten.

### Überfluss an Zwergdiözesen

Diese geschichtlichen Faktoren zusammen mit der neuesten gesellschaftlichen Umschichtung erklären auch das Mißverhältnis der Verteilung der Diözesen, bezogen auf die

verschiedene Bevölkerungsdichte im Innern Italiens, nämlich im Norden, in Mittel- und in Süditalien.

	Absolute Zahlen:		Prozentzahlen:		Bischöfe
	Bevölkerung	Diözesen	Gesamtbevölkerung	Diözesen	
Norden	24 Mio	71	45 %	23 %	25 %
Mitte	10 Mio	104	19 %	32 %	30 %
Süden	19 Mio	147	36 %	45 %	45 %

Die Überzahl der Diözesen ist also in Mittelitalien am größten. Das Mißverhältnis wäre noch ungünstiger, wenn Rom ausgeklammert bliebe.

Geht man der Sache weiter nach, so findet man, daß es 34 Diözesen mit weniger als 30 000 Einwohnern gibt, eine Einwohnerziffer, die unter derjenigen einer durchschnittlichen Pfarrei in Rom oder Mailand liegt. Weitere 71 Diözesen haben weniger als 50 000 Einwohner, also weniger als irgendein kleiner Hauptort einer italienischen Provinz. Nochmals 147 Diözesen weisen weniger als 100 000 Einwohner auf. Den sieben kleinsten mit je 10 000 Einwohnern stehen vier Diözesen gegenüber, von denen jede mehr als eine Million Menschen umfaßt.

Aus der Sicht der unteren kirchlichen Strukturen wirkt das Mißverhältnis noch krasser. Während es im Norden auf jede Diözese durchschnittlich 187 Pfarreien trifft, sind es im Süden im Durchschnitt kaum 53, ja, nach einer andern Untersuchung, die von einer Gesamtzahl von 279 Diözesen ausgeht, gäbe es 101 Diözesen, die nicht mehr als 40 Pfarreien umfassen, und im Süden würden diese Zwergdiözesen fast genau die Hälfte der dortigen Diözesen ausmachen.<sup>2</sup>

Es gibt ganze Regionen, wie Umbrien, Kalabrien, Sardinien, die kein einziges Priesterseminar besitzen, und es gibt umgekehrt Diözesen, die ein «Großes Seminar» für eine Kleinstzahl von Priesterkandidaten offenhalten. Während man in den volkreichsten Diözesen über Priesterarmut klagt, beanspruchen die kleinen Diözesen eine beträchtliche Zahl von Priestern für ihren bürokratischen Apparat; denn jede Diözese stellt ein komplexes Organ für administrative, richterliche und kulturelle Belange dar. Nach einem Wort von Kardinal Urbani, dem derzeitigen Präsidenten der italienischen Bischofskonferenz, «überleben» diese Strukturen «allzu oft aus bloßer Trägheit»;<sup>3</sup> sie stellen überdies eine beträchtliche finanzielle Belastung dar, und zwar belasten sie auch die Finanzen des Vatikans.<sup>4</sup>

Aber schwerwiegender sind die pastoralen Folgen. In einem gering bevölkerten Seminar ist die Basis für einen geistigen Austausch und Wettstreit und die gegenseitige Erziehung der Seminaristen zu schmal. Das Niveau der seelsorglichen und kulturellen Bildung des Klerus bleibt niedrig und der Mangel an Koordinierung unter den Diözesen wird fühlbar. Aber erst im Laufe des Konzils ist der italienische Episkopat zu einem einheitlichen Bewußtsein seiner selbst gelangt. Vor dem Oktober 1962 hatte es nie eine Vollversammlung der italienischen Bischöfe gegeben. Erstmals trafen sich so die Sorgen der Einzelnen, und man machte sich Gedanken, ob nicht ein Zusammenhang bestehe zwischen der enormen Zahl der Diözesen und dem «unterentwickelten» religiösen Stand ihrer Bevölkerung. Dem Mythos eines zu 99 Prozent katholischen Italiens steht ja die Tatsache gegenüber, daß die «Praktizierenden» auf die Gesamtbevölkerung berechnet nicht mehr als 25 bis 30 Prozent ausmachen. Dabei ist es bemerkenswert, daß der Prozentsatz im Norden, wo die Zahl der Diözesen den Verhältnissen besser angepaßt ist, höher ist und daß er in Mittelitalien mit seiner Überzahl an Diözesen auf das Minimum absinkt.

Es wäre freilich übertrieben, die Schuld der unterentwickelten religiösen Lage Italiens einseitig dem Übermaß an Diözesen zuzuschreiben. Denn daraus könnte die Illusion entstehen, als müßte man nur diese Strukturen reformieren und schon wäre das religiöse Leben in Italien erneuert, wo ihm doch in Wirklichkeit seit langem der lebendige Kontakt mit der Liturgie, mit dem Wort Gottes und mit einer entsprechenden religiösen Kultur abgeht. Bezeichnend aber ist es, daß die Entchristlichung offenbar

wurde, als die gesellschaftlichen Strukturen, die den Rückhalt der Religiosität im vortechischen Zeitalter bildeten, hinfällig wurden, und daß bei diesem Prozeß, der mit der Industrialisierung zusammenging, die kirchlichen Strukturen zwar intakt blieben, aber den Abfall der Massen nicht hindern konnten. So kommen die verschiedensten Untersuchungen zum gleichen Schluß, daß der eigentliche Grund für die Entchristlichung gerade darin zu suchen ist, daß «Kirche» mit kirchlichen Strukturen und Institutionen gleichgesetzt wurde, daß aber kaum ein Gemeindebewußtsein aufkam, das in der Richtung des Selbstverständnisses der Kirche als «Volk Gottes» gelegen wäre.<sup>5</sup>

## Einwände gegen die Reform

Dem Pochen auf das Institutionell-Kirchliche ist nun gerade auch der Widerstand gegen Reformen an kirchlichen Strukturen und gerade auch an den Diözesanstrukturen zuzuschreiben, und zwar nicht nur beim Klerus, sondern auch beim Volk. An diesem Widerstand scheiterte schon Napoleon mit seinem Reduktionsplan, den er in Frankreich mit Erfolg durchgesetzt hatte (aus 136 Diözesen wurden 60!), in Italien aber aufgeben mußte. Nun konnte man Napoleon ungerechtfertigte Einmischung in kirchliche Angelegenheiten vorwerfen. Aber in der Folge zeigte es sich, daß nicht aus Gründen der Kirchenfreiheit, sondern aus lokalem Prestige und wegen der Starrheit der Verwaltungsstrukturen keine Reformen aufkommen konnten.<sup>6</sup>

Zugunsten der Erhaltung der kleinen Diözesen hat man neuerdings auch religiöse und pastorale Argumente ins Feld geführt. Man wies auf die Gefahr eines mindestens vorübergehenden religiösen Niedergangs als Reaktion auf den Wegfall der lokalen bischöflichen Autorität hin; man betonte die Notwendigkeit, daß der «Hirt» seine «Schafe» kenne. Und man fügte die politische Perspektive hinzu: ohne den «hautnahen» Einfluß der Hierarchie werde sich die kompakte Wählerschaft der Christlichdemokraten zersplittern.

Auf all diese Einwände hat der Papst seine Antwort gegeben, als er am 23. Juni 1966 dem italienischen Episkopat in aller Form den Auftrag erteilte, die Reform der Diözesanstrukturen in Angriff zu nehmen. Die geschichtlichen Traditionen und die lokalen Verdienste der kleinen Diözesanzentren müsse man durchaus vor Augen haben, sagte er, aber vieles lasse sich durch Zusammenlegung vereinfachen. Nicht zuletzt gehe es um eine bessere Verteilung und eine größere Beweglichkeit des Klerus und um eine Aufwertung der bischöflichen Zentren, soweit diese wirklich durch ihre Lage eine zentrale Funktion ausüben könnten. Für Paul VI. besteht kein Zweifel, daß die Reform vom «geistlichen Wohl des italienischen Volkes» und vom Wohl der Kirche her dringlich geworden ist und daß sie dem ausdrücklichen Willen des Konzils entspricht, das ja auch bereits einige Kriterien für die Reform angegeben habe. Die neue Regelung werde freilich der «Empfindlichkeit einiger Priester und vielleicht noch mehr eines Teils der Bevölkerung Opfer abverlangen», aber er, der Papst, zähle auf das Verständnis für die höheren Pflichten, die neuen Aufgaben und das Allgemeininteresse des religiösen Lebens in Italien.

## Die Abmachung im Konkordat

Wie wird man nun aber vorgehen? An früheren Versuchen der Zusammenlegung von Diözesen fehlt es nicht. Eine wichtige Entwicklung in dieser Richtung setzte 1818 ein, die im Süden unter der Bourbonenherrschaft systematischen Charakter annahm. Nach dem Ersten Weltkrieg führte das Verlangen nach Koordinierung zu einer vom Vatikan beschlossenen Gruppierung der italienischen Diözesen in 18 «konziliare» Regionen. Im *Konkordat* von 1929 verpflichteten sich Italien und der Heilige Stuhl in Artikel 16, mittels gemischter Kommissionen eine Revision der Diözesangrenzen vorzunehmen, die diese möglichst zur Übereinstimmung mit den Grenzen der staatlichen Provinzen bringen solle. Die Reduktion der Diözesen solle schrittweise erfolgen, das heißt, man solle

warten, bis die aufzuhebenden Sitze vakant werden. Ein weiterer Artikel (17) bestimmte aber, daß alle ökonomischen Einkünfte der bestehenden Diözesen und der anderen kirchlichen Zentren unangetastet bleiben sollten. Im Vertragsentwurf stand, daß innert sechs Monaten nach Inkraftsetzung des Konkordats auch diese Bestimmungen zu befolgen seien, doch wurde dieser Passus in einer Besprechung zwischen Mussolini, Rocco und Pacelli gestrichen: in so kurzer Zeit war die Reform nicht durchzuführen.

Diese Bestimmungen des Konkordats blieben dann aber überhaupt toter Buchstabe. Schon bald traten Spannungen zwischen Vatikan und Regime auf. Nach Kriegsende geschah wenig. Das vom Konkordat vorgezeichnete Programm blieb unerfüllt. Faßt man es näher ins Auge, sieht man die Schwierigkeiten. Provinzen gibt es total 92, davon entfallen 40 auf den Norden (71 Diözesen), 20 auf Mittelitalien (104 Diözesen) und 32 auf Süditalien (147 Diözesen).

Das Missverhältnis erreicht in einzelnen Regionen eine Höchstgrenze: In Umbrien zum Beispiel umfassen die zwei einzigen Provinzen 13 Diözesen und in Kampanien zählt man gegenüber fünf Provinzen 32 Diözesen. Wie das in einer einzelnen Provinz aussieht, mag das Beispiel von Aquila zeigen. Diese Provinz nordöstlich von Rom in den Abruzzen umfaßt 108 Gemeinden. Sie sind auf sieben verschiedene Diözesen verteilt, von denen drei ihren Sitz innerhalb der Provinz, vier außerhalb derselben in den umliegenden Regionen Latium, Kampanien und Molise haben. Daß es mehrere Provinzhauptstädte gibt, die nicht Bischofssitz sind, muß auch noch beachtet werden.

In den letzten Jahren stößt die Weisung des Konkordats auf eine ernstzunehmende Kritik, die zwei neue Aspekte ins Auge faßt. Erstens entsprechen die staatlichen Provinzen in vielen Fällen nicht mehr den heutigen demographischen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Ein Neubedenken der Provinzeinteilung im Hinblick auf die von der Verfassung verlangte Schaffung der Regionen hat eingesetzt und die gebietsweisen wirtschaftlichen Entwicklungspläne gehen viel mehr von den soziologischen Faktoren als von den juristischen Grenzen aus. Zweitens wird das *Konzilsdekret «Christus Dominus»* über die Bischöfe (II, 22 ff.) in Betracht gezogen, wonach eine Diözese nur dann ihr Ziel erreicht, wenn «im Gottesvolk, das zur Diözese gehört, das Wesen der Kirche deutlich sichtbar» wird, weshalb die Abgrenzungen so zu regeln sind, daß ein «lebensfähiger Organismus» möglich wird. Die seelsorglichen und ekklesialen Kriterien, die das Konzilsdekret angibt, müssen bei der Neuregelung den Vorrang vor der im Konkordat ausgesprochenen Weisung haben, die ja auch nach dem Wortlaut nur die «möglichste» Entsprechung zu den zivilen Grenzen verlangt und die somit funktionell und indikativ, nicht normativ zu deuten ist.

#### Der Auftrag an die Bischofskonferenz

Angesichts dieser Kritik muß man sich nicht wundern, daß das Studium der Frage nur langsam vorangeschritten ist, obwohl viele Bischöfe in der Zeit der Konzilsvorbereitung darauf drängten. Nach dem Zeugnis Pauls VI. hat schon sein Vorgänger dazu angespornt, und seit seinem eigenen Amtsantritt ist die Konsistorialkongregation «ernstlich» an der Arbeit. Die italienische Bischofskonferenz führte mit Hilfe der regionalen Bischofskonferenzen eine eigene Untersuchung durch. Seit dem 15. Dezember 1965 ist das Statut der gesamtitalienischen Bischofskonferenz vom Papst genehmigt. Als der Papst ihr im vergangenen Juni den Auftrag gab, selber die Reform der Diözesaneinteilung an die Hand zu nehmen, war sie erstmals im Besitze ihrer Vollmachten versammelt. Der Papst berief sich auf das Konzil mehr als auf irgendeinen anderen Imperativ (Konkordat) und überließ es der Kirche Italiens, sich selber ihr neues Gesicht zu geben. Ausdrücklich stellte er die kirchlichen Kriterien über die Rücksicht auf die zivilen Grenzen. Mehr als auf die nötige Neuabgrenzung einiger Sprengel forderte er mit Nachdruck die «Fusion nicht weniger Diözesen», damit künftig «jedes Bistum soviel Raum, soviel

Volk, soviel Klerus und so viele Werke besitze, daß eine funktionelle Diözesanorganisation und eine wirksame und einheitliche Seelsorge sich entwickeln können».

#### Vorschlag der Religionssoziologen

Religionssoziologie wird in Italien erst seit kurzem betrieben, aber sie dürfte gerade noch zur rechten Zeit dem italienischen Episkopat zu Hilfe kommen. Das Studium der Frage wird auch durch eine gemischte Kommission (Italienischer Staat/Vatikan) gefördert. Die bisher ausgearbeiteten Hypothesen laufen dahin hinaus, daß die gegenwärtige Tendenz sich auch in Zukunft erhalten werde: nämlich zu territorial sehr großen Diözesen, in denen ein Metropolit, unterstützt von mehreren Hilfsbischöfen und in enger Zusammenarbeit mit dem Klerus und den Laien des Sprengels, ein seelsorgliches Gesamtprogramm durchführen kann. Diese nach soziologischen mehr als auf juristisch-politischen Faktoren errichteten Groß-Diözesen sollen eng mit einem großen städtischen oder regionalen Zentrum verbunden und aus mehreren «religiösen Zonen» zusammengesetzt sein, die sich organisch in die sozial-ökonomische Struktur der Diözese einordnen. Als Hauptorte dieser Zonen sollen Orte von geschichtlicher und sozialer Bedeutung gewählt werden. Sie sollen als kirchliches Haupt einen Residentialbischof haben, der als Hilfsbischof des Metropoliten waltet. Diese dezentralisiert residierenden Hilfsbischöfe wären also gleicherweise Zeugen der Vergangenheit und Bindeglied für die vorwärtstrebenden Kräfte hin zur religiösen Zukunft der Zone. Die «Zonen» wären gleichzeitig das Mittelstück zwischen den bisherigen allzu großen Diözesen und den kleinsten Einheiten, die von einem Diözesanvikar zu leiten wären.

Nach diesen Vorschlägen geht es also weniger um Diözesen in Provinzgröße als um die schrittweise Schaffung eigentlicher Kirchenprovinzen. Die durchschnittliche Größe einer italienischen Diözese würde darnach von 170 000 auf mindestens 350 bis 400 000 Einwohner aufsteigen.

In diesem Projekt darf man eine Antwort auf den von Paul VI. gemachten Vorschlag sehen, die kleineren Diözesen in einer «weiter gefaßten kanonischen Organisation zwecks Konzentration der bischöflichen Jurisdiktion» zusammenzuschließen. Als seine persönliche Ansicht hat Kardinal Urbani in der gleichen Richtung als «Lösung» des Problems von einer «neuen Bevollmächtigung des an einem Provinzhauptort residierenden Bischofs» gegenüber den umliegenden Bischöfen gesprochen. Diese würden von ihrem angestammten Sitz aus ihrem liturgischen Amt im bisherigen Umkreis obliegen, darüber hinaus aber mit Spezialaufgaben von diözesanem Ausmaß (zum Beispiel Sorge für den Klerus, die Ordensleute, die Laien, die Verwaltung usw.) betraut werden. So entstünde ein Bischofskollegium, das häufig unter dem Vorsitz des Provinzbischofs zusammentrete, gemeinsam die Richtung für Verwaltung und Entwicklung der Werke in der Groß-Diözese beschlösse, und in dem jeder Hilfsbischof mitverantwortlich am Leben und der Seelsorge der ganzen Provinz würde.

#### Der Papst setzt Fakten

In Erwartung der neuen strukturellen Regelung wendet Paul VI. für die Zwischenzeit bereits eine Methode an, die deutlich in der Richtung der geplanten Reform liegt. So oft nämlich der Sitz einer Klein-Diözese vakant wird, wird sie dem Bischof des nächstgelegenen größeren Zentrums in Verwaltung gegeben. Damit wird bereits eine schrittweise Reduktion und Integration der kleinen Diözesen erreicht. Seit 1964 sind diese Vakanzen immer zahlreicher geworden, sei es, daß sich das hohe Alter der italienischen Bischöfe in der Sterblichkeit ausgewirkt hat, sei es, daß in Beantwortung des «*Motu Proprio*» vom 6. August 1966 eine größere Anzahl ihren Rücktritt anbot.

Bis November 1966 sind auf diese Weise 21 kleine Diözesen unter die Obhut von Bischöfen benachbarter Diözesen gekommen, während sieben weitere, sehr kleine Diözesen vakant blieben. Andererseits hat Paul VI. im

volkreichen, industrialisierten Piemont, in der aufstrebenden Stadt *Ivrea*, den jungen, aufgeschlossenen Weihbischof von Bologna, *Beluzzi*, als Bischof eingesetzt. Diese Diözese umfaßt 147 Pfarreien, 246 Diözesanpriester und 181 000 Katholiken. Es ist die einzige Stadt, die, ohne Provinzhauptstadt zu sein, seit dem Konzil einen neuen Bischof erhalten hat. Aus alledem läßt sich deutlich genug die Richtung der Reform ablesen.

Die italienischen Diözesen sind dazu bestimmt, an Zahl abzunehmen, und sie nehmen bereits ab. Die bestehenden Strukturen der Diözesankurien wurden allerdings bisher von den Maßnahmen Pauls VI. nicht berührt. Der Gang der Reform wird also langsam sein. Proteste und Ressentimente will man möglichst vermeiden. Aber seitdem die Liturgiereform in Italien Wurzel gefaßt hat, und seitdem man spürt, daß die italienischen Bischöfe das Bewußtsein ihrer kollegialen Verantwortung wiedergewonnen haben, darf man auf ein Reifen echter Katholizität in Italien hoffen. Nur zusammen mit diesem religiösen Reifeprozess, der die vollständige Assimilierung des Konzils einschließt, wird die Reform der kirchlichen Strukturen in Italien wirksam sein.

*Giancarlo Zizzola, Rom*

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> G. Bonicelli in «Il Regno», Bologna 1966, 1, 17–27.

<sup>2</sup> Diese Untersuchung, die für den Süden 125 Diözesen rechnet, erschien unter dem Titel «Geografia della Chiesa in Italia» im «Osservatore della Domenica», Rom 1964, 45.

<sup>3</sup> Interview im «Osservatore della Domenica» 1966, 31.

<sup>4</sup> Vgl. G. Zizzola, Les finances du Vatican in «Informations Cath. Int.» 1966, 272, S. 27–29.

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser Frage die Untersuchungen von G. Rosa SJ, «Ist Italien katholisch?» und «Die Schwäche des italienischen Katholizismus», «Orientierung» 28. Jg. (1964), S. 230ff. und 242ff.

<sup>6</sup> «Sicher ist es leichter, dreihundert Bischöfe zur Übereinstimmung zu bringen als dreihundert Domkapitel oder dreihundert bischöfliche Kurien» (Bonicelli, zitiert bei Balducci in «Cristianesimo e Cristianità», Brescia 1963).

<sup>7</sup> Die Konzentrationen wurden vorläufig «ad personam» durchgeführt, und die verantwortlichen Bischöfe übernahmen die «apostolische Administration» der vakanten Sitze. In einigen Fällen hat es der Papst vorgezogen, einen apostolischen Administrator einzusetzen.

## DIE FORDERNDE BOTSCHAFT DIETRICH BONHOEFFERS

Das Schicksal von Dietrich *Bonhoeffer* hat Ähnlichkeiten mit demjenigen von gewissen Starsängern. Jahrelang unbekannt, ist sein Name auf einmal in aller Mund. Für diesen plötzlichen Erfolg ist ein Impresario verantwortlich, wie so oft bei Schlagersängern: ein Schallplattenherausgeber oder ein einflußreicher Freund beim Rundfunk. Der Impresario *Bonhoeffer* war J. A. T. *Robinson* mit seinem sensationellen Buch «Honest to God». Seit der Veröffentlichung dieses Bestsellers ist der Name *Bonhoeffer*, der vorher nur einem engen Kreis von begeisterten Bewunderern vertraut war, weltberühmt geworden.

Nicht ein neues Werk hat *Bonhoeffer* dem langen Verkanntsein entrissen, denn er wurde bekanntlich am 9. April 1945 von den Nationalsozialisten im Alter von 39 Jahren hingerichtet. Fast zwanzig Jahre blieb er sozusagen ein Unbekannter, bis er zum Propheten eines neuen Zeitalters des Menschentums erkoren wurde.

War *Bonhoeffer* nur ein Sprungbrett für den Bischof von Woolwich auf dem abenteuerlichen Weg zu einer «Neuen Theologie», oder war er nur ein Vorwand zur Entwicklung von Ideen, die auch sonst in *Robinson* herangereift wären? Ist die Vaterschaft für eine Reihe von Thesen, die Mode wurden und die man *Bonhoeffer* zuschreibt, nur rein nominell? Handelt es sich um eine Art von Ehrenpatronat, von dem man um so leichter profitiert, weil der Titelträger sich nicht mehr wehren kann?

Wir wissen natürlich nicht, wie *Bonhoeffer* über diese theologischen Strömungen urteilen würde, die sich auf ihn berufen. Wahrscheinlich eher kritisch, wie er es immer getan hat. Denn bei ihm gab es wirklich eine beständige Haltung: den Willen, die christliche Wahrheit nicht in einer Formel oder Idee erstarren zu lassen; denn eine Wahrheit aus der Existenz, in der sie entstanden, loszulösen, erklärt er als Verfälschung ihres Sinnes. Nur in der Bewegung kann die christliche Wahrheit erfaßt werden, denn sie ist das Wort von Jesus Christus, das «nicht eine Lehre, sondern eine Neuschöpfung der Existenz ist».<sup>1</sup>

### Der «Cantus firmus» eines Lebens

Die Botschaft *Bonhoeffer*'s ist von seinem Leben nicht zu trennen: einem Leben reich an Erfahrungen, Initiativen, Suchen und Kämpfen. Wir können es nicht im einzelnen schildern, weil wir hier vor allem einen Deutungsversuch jener Themen unternehmen wollen, die in unseren Tagen ein außer-

gewöhnliches Echo gefunden haben: über die «mündige Welt» und die unerläßliche «nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe». Das Interesse an diesen Intuitionen *Bonhoeffer*'s, die er uns überliefert hat, ist unbestreitbar, und wir müssen sie werten. Aber man darf nicht mit Kurzsichtigkeit an sie herantreten. *Bonhoeffer* sagt nicht, daß er in den letzten Wochen seines Lebens ein Damaskuserlebnis gehabt hätte, welches ihn veranlaßte, den Sinn dessen, was er früher war, sagte oder tat zu verleugnen oder umzudeuten. «Ich habe gewiß vieles zugelehrt», schrieb er aus dem Gefängnis am 22. April 1944, «aber sehr verändert habe ich mich, glaube ich, nicht ... Sich entwickeln ist ja etwas anderes.»<sup>2</sup> Er konnte in Erinnerung an sein Leben diesen «cantus firmus» wachrufen, «zu dem die andern Stimmen des Lebens als Kontrapunkte erklingen».<sup>3</sup> Um seine Botschaft in einem besonderen Punkt, so wichtig und ergreifend er ist, in seiner vollen Wahrheit zu verstehen, muß man auf diesen «cantus firmus» hinhören, der sich aus seinem ganzen Leben erhebt. Man entdeckt um so sicherer seine Festigkeit, je mehr man auf den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Kontrapunktes aufmerksam wird.

In dieser großen Symphonie, mit der *Bonhoeffer* selbst sein Leben vergleicht, kann man – wie schon andere gezeigt haben – drei Sätze unterscheiden. Der erste Satz würde einer spekulativ-theologischen Periode entsprechen, die ihre Aufmerksamkeit auf die Realität der Kirche hinwendet. In dieser ersten Periode sind seine zwei ersten großen Werke *Sanctorum Communio* (1927) und *Akt und Sein* (1931) entstanden. Darauf folgt mit der Machtergreifung des Nationalsozialismus eine Periode geistlicher Konzentration im Kampf um die Existenz und Reinheit der Kirche, in der er *Nachfolge* (1937) und *Gemeinsames Leben* (1939) verfaßt hat. Der dritte Satz der Symphonie ist gekennzeichnet durch seine Gefängnisreflexionen, die ihren Ausdruck in den Briefen aus dem Gefängnis gefunden haben: Periode eines Sehers, erfüllt mit ergreifenden Betrachtungen über die Zukunft, über die entstehende neue Welt und über den Sinn, welchen der christliche Glaube darin bewahren oder, tiefer als jemals, finden sollte. Die unvollendete *Ethik*, an der er zwischen seiner Tätigkeit im Kirchenkampf und der Einsamkeit im Gefängnis arbeitete, bildet den Übergang zwischen der zweiten und dritten Periode (posthum 1949).

Alle, die auf diese große Stimme aus dem Jenseits lauschen, kommen in Versuchung, nur einen der Sätze dieses variierten

Themas zu hören, das er in wenigen Jahren moduliert hat. Wenn man die Literatur über ihn liest, denkt man an den unzeitigen Beifall, den ein wenig gebildetes Musikpublikum vor Ende des Stückes spendet. Bei Bonhoeffer begnügt sich das Publikum oft nur, einigen isolierten Takten des letzten Satzes Beifall zu klatschen. Wer sich um ein tieferes Verständnis des Gesamtwerkes bemüht, kommt leicht in Versuchung, ihn von einem einzigen Beziehungspunkt zu deuten, während die anderen Aspekte seiner Tätigkeit und seines Zeugnisses als tastende Gelegenheitsversuche betrachtet werden, die nur in diesem privilegierten Augenblick ihren vollkommenen Ausdruck gefunden haben. Mit dieser Erklärungsmethode kann man aus Bonhoeffer alles herauslesen, was man will, das heißt die Bestätigung der eigenen Tendenzen und Ideen.

So wäre es möglich – obwohl es meines Wissens kaum geschehen ist –, Bonhoeffer zum Vertreter eines mit inniger Christusliebe erfüllten Pietismus zu machen, der in eine Art von evangelischem Mönchtum mündet. Der «echte» Bonhoeffer wäre der Verfasser von «Nachfolge» und «Gemeinsames Leben», vorbereitet durch die ekklesiologischen Spekulationen des ersten Lebensabschnittes, den aber die Düsternis des Gefängnisses zu apokalyptischen Träumereien verführt hätte.

Ein Katholik könnte in Bonhoeffer einen «getrennten Bruder» sehen, der gewisse Werte, die mit seinem eigenen Glauben verbunden sind, wieder entdeckt und sie überzeugend bekräftigt hätte: Gegenwart Christi in der Kirche, ein durch traditionelle Bestandteile des Mönchtums geprägtes Gemeinschaftsleben (Gebet, brüderliche Zurechtweisung, Beicht, Stillschweigen). Ein progressistischer Theologe Mitteldeutschlands, H. Müller, hat dagegen eine Gesamtdeutung des Werkes von Bonhoeffer vorgeschlagen, die sich auf einige Gefängnisbriefe über die «mündige Welt» und «das» Leiden Gottes «in einer nicht-religiösen» Zeit stützt, um daraus zu folgern, daß die Kirche, nach der richtigen und endgültigen Auffassung Bonhoeffers, nur dann Kirche ist und ihr Wesen verwirklicht, wenn sie vorbehaltlos in der Arbeit an der Welt aufgeht oder konkret unter den heutigen Verhältnissen am Aufbau des Sozialismus mitarbeitet.<sup>4</sup>

Man erlaube mir, auf eine persönliche Erfahrung hinzuweisen. Bei meiner Vorbereitung zur Studie «*Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*»<sup>5</sup> habe ich vor fünfzehn Jahren Bonhoeffer entdeckt. Wie bei vielen anderen begann die Entdeckung bei den «Briefen aus dem Gefängnis». Damals offenbarte sich mir Bonhoeffer als ein bedeutendes Gegengift innerhalb des Protestantismus gegen die die christliche Substanz aushöhlenden und – offen gesagt – «häretischen» Thesen Bultmanns. Seine Betrachtungen über die «vorletzten» Wirklichkeiten, vor deren Verflüchtigung man sich hüten muß, über die entscheidende Bedeutung des Alten Testaments, damit der christliche Glaube sich nicht in einen fleischlosen Idealismus verwandelt, sein Verständnis für den Wert der «natürlichen» Wirklichkeiten: all dies schien mir, durch die tiefergehende Betrachtung geeignet, die verengende Auffassung Bultmanns eines rein «eschatologischen» Glaubens zu korrigieren, der sich über die Welt und die Geschichte hinaus durch Ausklammerung der Wirklichkeiten der Erfahrungen und des Lebens abspielt. Bultmann und Bonhoeffer sind nach meiner Überzeugung zwei total verschiedene Temperamente; sie entwickeln zwei gegensätzliche Auffassungen des christlichen Glaubens. Man kann nicht, wie das geschah, die beiden Gedankenwelten vermischen, ohne Verkenning ihrer ausgeprägten Eigenart und ohne Verlust ihres persönlichen Beitrages. (Dasselbe gilt auch für *Tillich*, wenn man ihn in diese sonderbare Zusammenstellung hineinnehmen will.)

Nach sorgfältigem Studium des Gesamtwerkes Bonhoeffers und seiner Umwelt erkannte ich, daß die hinterlassene Botschaft noch viel reicher und nuancierter ist, als ich ursprünglich annahm.

### Ein kompromißloser Christ

Auf Grund meiner intensiven Beschäftigung mit den verschiedenen Werken Bonhoeffers ist der erste Eindruck, der sich mir aufdrängt: er ist ein intransigent Christ. Manche wollen ihn heute unter die Ultraliberalen einreihen, weil er,

nach ihrer Ansicht, die christlichen Realitäten in die der Welt aufgehen lassen wollte. Tatsächlich war er von äußerster Bestimmtheit, dem nichts so verhaßt war wie bequeme Kompromisse. Er war ein gläubiger Christ, dem nichts mehr am Herzen lag als die Integrität des Glaubens. «*Extra ecclesiam nulla salus ...* Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil», hört man ihn unerbittlich den Freunden zurufen, die versucht waren, mit den durch den Nationalsozialismus infizierten «Deutschen Christen» Nachsicht zu üben oder einem Opportunismus zu neigten.<sup>6</sup>

In dieser Perspektive fällt einem beim Studium seiner Werke (besonders der Gelegenheitschriften) auf, welches Gewicht er der Idee der Wahrheit zumaß. Die Sorge um die Wahrheit erfüllte ihn nicht nur beim Verrat der «Deutschen Christen», sie beherrschte auch seinen so wichtigen Beitrag in der ökumenischen Arbeit.<sup>7</sup> Die damals herrschende «Zweitheorie», führt er 1935 aus, «dient dazu, den Ernst des ökumenischen Problems und der Kirche überhaupt zu verschleiern».<sup>8</sup> «Eine Kirche ohne Bekenntnis ist eine wehrlose und verlorene Kirche»; das Bekenntnis ist kein «totes System», sondern die Stellungnahme der Kirche gegen einen bestimmten Irrtum.<sup>9</sup> Daher ist der Begriff der «Häresie» für Bonhoeffer ein der Kirche und dem Glaubensleben der Gläubigen unentbehrlicher Begriff. Eindeutige Lehrentscheidungen und kirchliche Disziplin gehören zum Wesen des kirchlichen Lebens. Seine Intransigenz erklärt er mit einem Argument, das den konservativen Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils geläufig war: Es gibt keinen größeren Dienst der Liebe – sowohl an ihren Gliedern wie an denen draußen – und sie ist der einzige Weg, den göttlichen Auftrag getreu auszuführen.<sup>10</sup>

Aber diese Wahrheit, der sich der Glaube hingibt, wird von Bonhoeffer nie unter der Form von abstrakten Verkündigungen und Prinzipien betrachtet. Sie ist in das Leben der Kirche und der gläubigen Existenz eingepflanzt. Die Wahrheit, wie wir schon früher betont haben, wird nach Bonhoeffer erfaßt in der Nachfolge Jesu Christi. So erklärt er zum Beispiel, daß dieselbe Treue an sein lebendiges Wort das Mönchtum erzeugte, aber auch Luther dazu führte, die Täuschungen des Mönchtums aufzudecken, weil die christliche Vollkommenheit kein den Spezialisten reservierter Bereich ist.<sup>11</sup> Die Treue zur selben lebendigen Wahrheit des Evangeliums veranlaßte ihn, einen Protestantismus, der sich zu sehr auf «Alles ist Gnade» verließ, an den «Preis» dieser Gnade zu erinnern. Er weiß, daß die christliche Wahrheit, als authentische Weisheit, die von Gott kommt, nur im Kreuz Christi geschenkt ist. Aber er weiß auch – und dies muß heute hervorgehoben werden, da man sich auf seine Ausführungen beruft, um die Kirche im Dienst an der Welt aufgehen zu lassen –, daß «eine sogenannte reformatorische Theologie, die sich sogar *theologia crucis* zu nennen wagt», zu leicht dazu führt, «daß sie der ‚pharisäischen‘ Sichtbarkeit eine ‚demütige‘ Unsichtbarkeit in Gestalt von totalem Aufgehen in Weltförmigkeit vorzieht».<sup>12</sup>

Auf diesen Gratweg führt uns auch, nach den Betrachtungen der «Nachfolge», die Lehre der «Ethik», eine Art von «Geistlichen Übungen» zur Unterscheidung der Geister. Freiheit des «auf Gott und auf die Wirklichkeit» gerichteten Blickes, Sinn für das Konkrete und die Verantwortung sind die Grundlinien dieser «Ethik», deren Forderungen in der unübersehbaren Verschiedenheit der Existenz Bonhoeffer darzulegen versucht. Die wahre Form des sittlich Guten wie der intellektuellen Wahrheit ist die Gleichförmigkeit mit Jesus Christus, «als Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen», die konkrete Form, denn der Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene gewinnt «Gestalt in seiner Kirche». «Der Ausgangspunkt christlicher Ethik ist der Leib Christi, die Gestalt Christi in der Gestalt der Kirche, die Gestaltung der Kirche nach der Gestalt Christi.»<sup>13</sup>

Existenz und Gedankenwelt in der Kirche verwurzelt

Die Forderung der Wahrheit und der Treue zum Konkreten, die alle Überlegungen und das praktische Verhalten Bonhoeffers beseelt, hat sich bei ihm immer auf die Realität der Kirche konzentriert. Die Kirche war der Gegenstand seines ersten systematischen Werkes. Sie beherrscht nachher alle seine Schriften und seine Haltungen, so verschieden sie auch sein mögen. Bonhoeffer ist ein Theologe der Kirche und als solcher ein Theologe der Welt, oder besser ein Theologe der Kirche in der Welt; denn damit wird am eindrucklichsten seine beständige Grundhaltung ausgedrückt: Gott zu suchen in der Wirklichkeit, in der «einen Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend, stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit».<sup>14</sup>

Diese realistische Einstellung verbietet ihm leichte Lösungen, sei es nun die Verflüchtigung der Welt in Perspektiven eines Supernaturalismus ohne soliden Boden, oder sei es die Auflösung der Wirklichkeit der Kirche in die der Welt nach einer naturalistischen Ansicht. Weil viele Auslegungen seiner Gedanken heute in diese letztere Richtung gehen, ist es besonders wichtig, die von ihm vorgebrachten Warnungen zu hören:

In einem Vortrag 1938 bei der Auslegung von Epheser 4,15 sagt er: «Kirche ist nicht eine Gemeinschaft von Seelen, wie man heute will, Kirche ist auch nicht nur Verkündigung des Evangeliums, das heißt Kirche ist nicht nur Kanzel, sondern Kirche ist realer Leib Christi auf Erden. Sie ist ein geordnetes und gegliedertes Gemeinwesen, das von Gott auf dieser Erde gestiftet und begründet ist. Wie Jesus Christus nicht eine Wahrheit oder eine Idee, sondern wie er Fleisch, das heißt leibhaftiger Mensch war, so ist die Kirche der irdische Leib des himmlischen Hauptes. Der ganze Leib mit allen seinen Gliedern gehorcht dem einen Haupten. Er wächst in allen Stücken an dem, der das Haupt ist. Es gibt also keinen Bereich der Kirche, der nicht ganz und allein Christus unterworfen wäre. Es bedeutet eine ungeheure Verkümmern gegenüber dem Neuen Testament, wenn heute die Kirche vielfach nur in Verkündigung und Sakramentsverwaltung gesehen wird. Die Kirche ist wesentlich Versammlung um Wort und Sakrament, sie ist darüber hinaus die ganze Fülle der Gaben, Ämter und Kräfte, die in der Gemeinde wirksam werden.»<sup>15</sup>

Diese Auffassungen über die konkreten, sichtbaren, von der Wirklichkeit der Kirche untrennbaren Strukturen, die Überzeugung von einem ihr eigenen Raum wurden von Bonhoeffer bei der Abfassung der «Ethik» nicht aufgegeben:

«Ohne Zweifel liegen im Neuen Testament Aussagen über die Kirche vor, die der Vorstellung eines Raumes entsprechen. Man denke an die Darstellung der Kirche als Tempel, als Bau, als Haus, auch als Leib. Es geht daraus hervor, daß dort, wo die Kirche als sichtbare Gemeinde Gottes auf Erden beschrieben werden soll, die Raumvorstellung nicht vermieden werden kann. In der Tat nimmt die Kirche in der Welt einen bestimmten Raum ein, der durch ihre Gottesdienste, durch ihre Ordnungen, durch ihr gemeindliches Leben bestimmt ist ... Es wäre sehr gefährlich, das zu übersehen und die Sichtbarkeit der Kirche abzuleugnen und sie zu einer rein spirituellen Kraft herabzuwürdigen. Damit wäre die Tatsache der Offenbarung Gottes in der Welt außer Kraft gesetzt und Christus selbst würde spiritualisiert. Es gehört zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus, daß sie Raum in der Welt einnimmt.»<sup>16</sup>

### Die eine und verschiedene Realität in Jesus Christus

Wenn auch die Kirche immer einen eigenen Raum zu füllen hat, so ist «der Raum der Kirche nicht dazu da, um der Welt ein Stück ihres Bereiches streitig zu machen, sondern gerade um der Welt zu bezeugen, daß sie Welt bleibe, nämlich die von Gott geliebte und versöhnte Welt».<sup>17</sup> Man muß diese Beziehung, diese Art von Circuminsession – gegenseitige Durchdringung – der Kirche und der Welt, wie sie Bonhoeffer ver-

steht, richtig begreifen. Sie ist im Grunde nur die konkrete Wiedergabe der Beziehung zwischen Natur und Übernatur, zwischen dem Profanen und Heiligen, zwischen Weltlichem und Göttlichem. Diese Beziehung steht heute im Mittelpunkt lebhafter Diskussionen, die mit Bonhoeffers Namen verknüpft sind.

Bonhoeffer verwirft jede Art von Dualismus, den er ein Denken in zwei Räumen oder Bezirken nennt und der die Quelle aller Verwirrungen ist. Die Wirklichkeit, gedacht und gelebt in dem, was sie in Wahrheit ist, das heißt in Jesus Christus, ist nur eine. Doch der Monismus, der Gott und die Welt, das Werk Christi und das Werk Satans, die Kirche und die Menschheit vermischt, muß genauso als ein fataler Irrtum angeprangert werden. Extrinsezismus (das Nebeneinander) von Natur und Gnade und Immanentismus (das Ineinander) erzeugen sich leicht gegenseitig, weil sie aus derselben Unfähigkeit hervorgehen, die Versöhnung, die im Leibe und durch das Handeln Christi geschieht, zu begreifen.<sup>18</sup>

In seinem Tagebuch der Amerikareise 1939 vermerkt Bonhoeffer, daß ihm unter diesem Gesichtspunkt eine radikale Trennung von Kirche und Staat als eine simplizistische, nicht ideale Lösung erscheint: «Es ist mir immer schwer verständlich, wie sich der Grundsatz einer Trennung von Kirche und Staat mit der Praxis der sozialen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit der Kirche verträgt. Trennung von Kirche und Staat hat jedenfalls offenbar nicht zur Folge, daß die Kirche ihrer eigenen Aufgabe zugewandt bleibt, ist keine Sicherung gegen Säkularisierung. Nirgends ist die Kirche mehr säkularisiert, als wo sie wie hier grundsätzlich getrennt ist. Gerade die Trennung kann ein Gegenüber schaffen, das die Kirche viel stärker in die politisch-säkularen Dinge hineintreibt.»<sup>19</sup>

In einem Vortrag aus dem Jahre 1932 definiert er auf das eindrucklichste die Beziehungen der Christen zur Welt, wie sie sich aus einem auf der Offenbarung und Auferstehung Christi begründeten Glauben ergeben:

«Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ‚christlich‘ zu sein auf Kosten der Erde. Im Hinterweltlertum läßt sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie, man hat ja neben den zeitlichen Niederlagen noch ewige Siege, die so leicht errungen werden ...

Oder wir sind Weltkinder ... Wir sind dem Säkularismus verfallen; dabei ist hier der fromme, der christliche Säkularismus gemeint ... Wir sollen Gottes Sache vertreten. Wir müssen uns eine starke Festung bauen, in der wir mit Gott gesichert leben können. Wir bauen das Reich. Mit solchem fröhlichem Säkularismus läßt es sich abermals prächtig leben. Der Mensch – auch der religiöse – hat Lust daran, sich zu raufen und seine Kräfte spielen zu lassen ...

Es sind nun aber Hinterweltlertum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – nämlich, daß Gottes Reich nicht geglaubt wird. Weder der glaubt es, der zu ihm aus der Welt flieht, der es dort sucht, wo Plage nicht ist, noch der glaubt es, der es als ein Recht der Welt selbst aufrichten zu sollen meint. Wer der Erde entweicht, findet nicht Gott, er findet nur eine andere Welt, seine eigene, bessere, schönere, friedlichere Welt, eine Hinterwelt, aber nie Gottes Welt, die in dieser Welt anbricht. Wer der Erde entweicht, um Gott zu finden, findet nur sich selbst. Wer Gott entweicht, um die Erde zu finden, findet die Erde – als Gottes Erde – nicht, er findet den lustigen Schauplatz eines Krieges zwischen Guten und Bösen, Frommen und Lästern, den er selbst entfacht; er findet sich selbst.»

«Dein Reich komme» – das betet nicht die fliehende, fromme Seele des einzelnen, das betet nicht der Utopist und Schwärmer, der hartnäckige Weltverbesserer – das betet allein die Gemeinde der Kinder der Erde, die sich nicht absondern, die keine besonderen Vorschläge zur Besserung der Welt anzubringen haben, die auch selbst nichts Besseres sind als die Welt, aber die nur in der Mitte, in der Tiefe, in der Alltäglichkeit und Unterworfenheit der Welt gemeinsam ausharren, weil sie nun eben einmal in diesem Dasein in wunderlicher Weise treu sind und unverwandt ihren Blick

heften auf den seltsamen Ort in der Welt, an dem sie die Durchbrechung des Fluches, das tiefste Jasagen Gottes zur Welt staunend vernehmen, an dem mitten in der sterbenden, zerrissenen, durstenden Welt etwas sichtbar wird, dem, der glauben kann – auf die Auferstehung Jesu Christi.»<sup>20</sup>

### Der christliche Glaube in einer mündigen Welt

Im Lichte dieses fundamentalen Verständnisses der Beziehungen zwischen dem Werk Gottes und der Geschichte der Welt, eines Verständnisses, das sich im Leben Bonhoeffers nicht wesentlich geändert hat, kann man den Sinn seiner Überlegungen, die er kurz vor seinem Tode skizziert hat, besser verstehen. Es ist das Thema der «mündigen Welt», die «nicht-religiös» geworden ist, und die eine erneuerte Darlegung der biblischen Offenbarung fordert. Hier muß man mit Klugheit und Behutsamkeit vorgehen, da Bonhoeffer selbst erklärt, daß er noch nicht zur letzten Klärung seiner Gedanken gekommen sei. Bei der Schilderung seiner Ideen in einem Brief aus dem Gefängnis an seinen Freund Eberhard Bethge schreibt er: «... Verzeih, ich schrieb bisher in deutscher Schrift, wie ich es sonst nur tue, wenn ich für mich selbst schreibe; und vielleicht war das Geschriebene auch mehr für mich selbst zur Klärung als für Dich zur Belehrung abgefaßt.»<sup>21</sup> Er weiß zu gut, wie bruchstückhaft, unvollendet und auch beunruhigend seine dem Freund anvertrauten Gedanken sind: «Manchmal erschrecke ich über meine Sätze, besonders im ersten kritischen Teil. Ich freue mich daher schon, das Positive schreiben zu können.»<sup>22</sup> Der sicherste Weg, nicht irrezugehen, ist, diese Überlegungen auf dem Untergrund des «cantus firmus» zu lesen, den wir aus der Gesamtheit seines Lebens und seiner Schriften erklingen zu lassen versucht haben.

Bonhoeffer geht von der Feststellung aus, daß die Welt, in der wir leben, eine Welt ist, die immer bewußter ihr Schicksal in die eigenen Hände nimmt. Die Wissenschaft hat sie gelehrt, die Geheimnisse der Natur zu meistern. Sie braucht nicht mehr die «Arbeitshypothese: Gott» für die Forschungen und für ihr Handeln. Der moderne Mensch ist nicht mehr unter dieser Rücksicht ein «religiöser» Mensch. Ist er deswegen unfähig, Jesus Christus in Wahrheit zu bekennen? Im Gegenteil, Bonhoeffer glaubt, daß diese Entwicklung ihm die Augen für ein besseres Verständnis der christlichen Wahrheit öffnet. Der Gott der «Religion» – vielleicht besser der «Religiosität» – setzt uns der Gefahr aus, den Gott der Offenbarung in Jesus Christus zu verbergen. Der Gott der «Religion» ist für Bonhoeffer eindeutig der Gott der Theisten, Gott der «Metaphysik» nennt er ihn, den großen Architekten des Alls. Er ist ein «Lückenbüsser»-Gott, auf den man zurückgreift, wenn man nicht weiß, was man sagen und tun soll, der unsere Fehler und Schwächen ausgleicht, dem gewisse enttäuschte Existenzphilosophen und Psychotherapeuten den Weg bereiten wollen, indem sie die Aufmerksamkeit der Menschen auf ihre Mängel und ihr Elend richten. Er ist der Gott eines gewissen Pietismus, der Gott der individuellen Innerlichkeit.<sup>23</sup>

Dieser Religion in ihren verschiedenen Formen wirft Bonhoeffer vor, Gott nur einen Raum auszusparen. «Der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt.»<sup>24</sup> Gott will nicht über die Lücken und Mängel unserer Erfahrung herrschen, sondern über die Wirklichkeit, die Totalität der Welt, wie sie ist, über unser Leben, wie es wirklich ist. Bonhoeffers Bemühen zielt dahin, daß Christus nicht nur «Gegenstand der Religion» ist, sondern das, was er wirklich ist, «Herr der Welt»:

«Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.

Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinn lesen wir das Neue Testament noch viel zu wenig vom Alten her.»<sup>25</sup>

«Ich spüre übrigens immer wieder, wie alttestamentlich ich denke und empfinde», schreibt er gegen Ende 1943. Diese Einstellung ist bei ihm nicht so sehr vom Temperament bedingt, als von einer tiefen Überzeugung. «Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben ... Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist meines Erachtens kein Christ.»<sup>26</sup>

Diese letzte Bemerkung weist auf eine andere, ihm liebe Idee hin, welche seinen Plan einer «nicht-religiösen Interpretation» erhellt: «Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem Vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte.»<sup>27</sup> Diese Unterscheidung hatte er schon in der «Ethik» entwickelt und sie später in seinen Gefängnisbriefen wieder aufgenommen. Gott muß herrschen über die Fülle der Lebenswirklichkeiten. Er wünscht eine gewisse Scheu, eine notwendige Reserve gegenüber der wahren Transzendenz, der man sich nicht zu leicht und zu unmittelbar nähern soll. Auf eine paradoxe Art, die aber verständlich wird, wenn man seine tiefe Absicht versteht, verbindet Bonhoeffer seinen Plan einer «nicht-religiösen Interpretation» mit dem Wunsch nach Wiederaufleben der Arkandisziplin, auf die er schon früher die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Diese Ehrfurcht ist für ihn der einzige Weg, eine Profanierung der Geheimnisse des christlichen Glaubens auszuschalten und Zweideutigkeiten zu vermeiden, die mit einer zu familiären Behandlung der heiligen Dinge verknüpft sind. So vertraut er uns an: «Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen – ... (besonders schlimm ist es, wenn die anderen in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich fast völlig und es wird mir irgendwie schwül und unbehaglich) –, kann ich Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen.»<sup>28</sup>

Wie man sieht, entwirft Bonhoeffer in seinen ersten und letzten Schriften ein Christentum, das alles andere ist als liberal. Der Liberalismus scheint ihm mit denselben Anthropozentrismen verbunden, wie der Pietismus. Diesen Liberalismus wirft er im Grunde Bultmann vor. Sein Fehler ist, nach ihm, zu glauben, daß das Problem der christlichen Verkündigung darin besteht, die Glaubensbotschaft von sogenannten «mythischen Elementen», die nicht zum «Wesen» gehören, zu befreien. Aber dieses «Wesen» ist für Bonhoeffer problematisch. In diesem Sinn wirft er Bultmann vor, «zu wenig weit gegangen» zu sein. Er selbst schlägt eine theologische Überprüfung der Frage vor, eine Prüfung, die zeigen soll, daß die sogenannte «Mythologie» (besonders die Auferstehung) «die Sache selbst!» des Neuen Testaments ist.<sup>29</sup>

Im Gegensatz zur liberalen Abstraktion und zur Flucht des Pietismus ist das von Bonhoeffer gegen Ende seines Lebens in noch unsicheren Überlegungen gezeichnete Christentum vor allem auf ein sehr konkretes Verständnis der in Jesus Christus erfüllten Offenbarung Gottes begründet, eines Gottes, der so sehr die Welt, wie sie ist, liebte, daß er sich aus der Welt an das Kreuz herausdrängen ließ. Gottes Stärke zeigt sich in einer bestürzenden Ohnmacht. «Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.»<sup>30</sup>

Erliegt hier Bonhoeffer der Versuchung der reinen «theologia crucis», die er, wie oben gezeigt, als eine verkappte Form des Aufgebens verurteilt und die ein gewisser Protestantismus

immer wieder lehrt? Bei Bonhoeffer liegen die Dinge nie so einfach. Jeder Gegensatz zwischen der Theologie der Menschwerdung, des Kreuzes und der Auferstehung ist für ihn radikal falsch. Ein christliches Leben, das auf diese drei Realitäten als gleichzeitige Grundlage keinen Wert legt, ist immer trügerisch.<sup>31</sup> «Das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben» muß koexistieren mit dem entschiedenen Handeln in und für die Welt. «Ob die menschliche Tat eine Sache des Glaubens ist oder nicht, entscheidet sich darin, ob der Mensch sein Leiden als eine Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit versteht oder nicht.»<sup>32</sup>

\*

Man würde Bonhoeffer mißverstehen, ja seine Botschaft und sein Zeugnis verfälschen, wollte man die Gegensätze nicht zusammenbestehen lassen – natürlich nicht zusammenhanglos, sondern in der Bewegung, die sie ineinander übergehen läßt. Sie ist die Wiederholung der Bewegung, durch welche in Jesus Christus und in seiner Kirche, die sein Leib ist, Gott beständig in die Welt eingeht und die Welt in Gott. Gott ist nur Gott, wenn die Welt sich von ihm radikal unterscheidet, das heißt Eigenbestand hat, und die Welt bleibt nur Welt, in ihrer profanen Wirklichkeit, durch den Bezug auf eine göttliche Ordnung, die sich in ihr anzeigt durch ihren Gegensatz. Das Neue Testament offenbart ihre immer neue Neuigkeit nur durch die «Vorbilder» des Alten, dessen Ende und Erfüllung es ist. Die Kirche wird die neue Menschheit in Jesus Christus, indem ihr Haupt sie beständig aus allen Enden der Welt sammelt; durch Gottes Geist erneuert, ist sie da für die Welt, die wieder in ihr ihre Bestimmung findet. Als das Zweite Vatikanische Konzil erklärte: «Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»,<sup>33</sup> scheint es uns Perspektiven entwickelt zu haben, die sehr nahe kommen den Reflexionen Bonhoeffers über die Forderungen eines Christentums, das der Offenbarung Christi treu und in der Wirklichkeit verwurzelt ist, die ihm, so verwirrend sie auch zu sein scheint, nie fremd werden darf. Mit der Sakramentenlehre hat sich Bonhoeffer kaum direkt beschäftigt. Aber sein wacher Sinn für das Verhältnis zwischen Glaube und historischer Wirklichkeit hat ihn dazu geführt, die sakramentale Struktur der christlichen Existenz praktisch zu betonen, diesen beständigen Übergang der Zeichen in die Wirklichkeit und der Wirklichkeit in das, was ihr den letzten Sinn gibt. Man verfälscht seine Botschaft jedesmal, wenn man ein Christentum verkündet, das diese Struktur und diese Bewegung außer acht läßt. Niemand erinnert uns eindrucksvoller als er an die einzigartigen Forderungen eines solchen Christentums, Forderungen, die er nicht nur verkündet, sondern bezeugt hat bis zu seinem Tode.

*René Marlé SJ, Paris*

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Nachfolge, S. 17. (1937), (S. 33, 1964). – <sup>2</sup> Widerstand und Ergebung, S. 174. – <sup>3</sup> ebd. S. 192. Ein Vergleich, der bei Bonhoeffer oft anklingt. Vgl. Vom großen Kontrapunkt, Worte aus den Werken D. Bonhoeffers. Verlag Emil Müller, Wuppertal (6 1960). – <sup>4</sup> Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1961, 574 S. – <sup>5</sup> Paris 1956; Deutsch: Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1959. – <sup>6</sup> Gesammelte Schriften II., S. 238. – <sup>7</sup> ebd. I., S. 126, 128, 143, 144, 179, 180. – <sup>8</sup> ebd. I., S. 251, 180f. – <sup>9</sup> ebd. I., S. 252–254. – <sup>10</sup> ebd. II., S. 213, 229; IV., S. 335. – <sup>11</sup> Nachfolge, S. 4f. (17f.). – <sup>12</sup> ebd. S. 66 (93). – <sup>13</sup> Ethik, S. 15, 24, 26, 27 (2 1953). – <sup>14</sup> ebd. S. 62. – <sup>15</sup> Gesammelte Schriften II., S. 327. – <sup>16</sup> Ethik, S. 65f. – <sup>17</sup> ebd. S. 66. – <sup>18</sup> ebd. S. 15, 62–65. – <sup>19</sup> Gesammelte Schriften I., S. 311. – <sup>20</sup> ebd. III., S. 270–276. – <sup>21</sup> Widerstand und Ergebung, S. 185; vgl. S. 215. – <sup>22</sup> ebd. S. 268. – <sup>23</sup> ebd. vgl. S. 210f., 217ff., 258. – <sup>24</sup> ebd. S. 246. – <sup>25</sup> ebd. S. 182. – <sup>26</sup> ebd. S. 112f. – <sup>27</sup> ebd. S. 113. – <sup>28</sup> ebd. S. 181. – <sup>29</sup> ebd. S. 183f., 220f. – <sup>30</sup> ebd. S. 242. – <sup>31</sup> Ethik, S. 83. – <sup>32</sup> Widerstand und Ergebung, S. 244, 254. – <sup>33</sup> Konstitution «Lumen Gentium» Nr. 1.

#### Literatur

Dietrich Bonhoeffer:

Sanctorum Communio, 3. erweiterte Auflage 1960, 292 S.

Akt und Sein, 3. Auflage 1964, 144 S.

Schöpfung und Fall, 4. Auflage 1958, 112 S.

Nachfolge, 8. Auflage 1964, 296 S.

Gemeinsames Leben, 11. Auflage 1964, 112 S.

Ethik (herausgegeben von E. Bethge), 6. neu ausgestattete Auflage 1963, 408 S.

Versuchung (herausgegeben von E. Bethge), 3. Auflage 1964, 64 S.

Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (herausgegeben von E. Bethge), 12. neu ausgestattete Auflage 1964, 304 S.

Gesammelte Schriften (herausgegeben von E. Bethge):

Band 1: Ökumene (Briefe, Aufsätze, Dokumente), (1958), 552 S.

Band 2: Kirchenkampf und Finkenwalde (Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe), (1959), 668 S.

Band 3: Theologie, Gemeinde (Vorlesungen, Briefe, Gespräche), (1960), 572 S.

Band 4: Auslegungen, Predigten (1961), 648 S.

Bonhoeffer-Brevier, herausgegeben von O. Dudzus (1963), 528 S. (Dünn-Druck).

Bonhoeffer-Auswahl, herausgegeben von R. Grunow (1964).

Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, herausgegeben von W.-D. Zimmermann (1966), 228 S.

Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. Theologe – Christ – Zeitgenosse (1967, erscheint im März), 1128 S. und 20 S. Bilder, DM 46.–.

Die Mündige Welt I–IV, Fragen der Interpretation und Weiterführung von Bonhoeffers Theologischem Werk. 4 Bände.

Sämtliche bei: Chr. Kaiser Verlag, München.

Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube. 1. Band: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 394 S.

## DAS LOS DER GESCHIEDENEN, ALLEINSTEHENDEN FRAU

Im vergangenen Sommer wurde im Auftrag der «Schweizerischen Landeskonferenz für Soziale Arbeit» (Arbeitsgruppe «Planung in der Sozialen Arbeit») in einer städtischen Vorortsgemeinde eine Umfrage bei alleinstehenden geschiedenen Frauen über ihre Situation und ihre Probleme durchgeführt. Das Ergebnis kann nur als erschütternd bezeichnet werden; es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, sich dieser Frauen und ihrer Kinder vermehrt, auch in seelsorgerischer Hinsicht, anzunehmen.

Die Adressen für die Umfrage hatte die Gemeindeganzlei zur Verfügung gestellt. Es wurden 34 Frauen besucht und folgende Fragen mit ihnen besprochen:

Persönliche Verhältnisse der Frauen;

Die Beziehungen der Frauen zur Gemeinde;

Menschliche Beziehungen in Haus und Nachbarschaft – Wohnung – berufliche Situation;

Scheidung: Eheberatung vor der Scheidung, Anwalt, Alimente, Besuchsrecht, Erziehungsschwierigkeiten;

Probleme nach der Scheidung;

Einschätzung der geschiedenen Frauen durch ihre Mitmenschen;

Hilfsbedürftigkeit – Was sollte für geschiedene Frauen getan werden?

Im folgenden soll ein Teil der Antworten in gekürzter Form wiedergegeben werden.

Vorerst einige statistische Angaben:

Von den 34 Frauen haben 6 keine Kinder, 12 Frauen haben je 1 Kind, 6 Frauen je 2, 7 Frauen je 4, 1 Frau 5 und 2 Frauen je 6 Kinder. Mit einer einzigen Ausnahme waren die Kinder alle den Müttern zugesprochen worden, sie sind Trägerinnen der elterlichen Gewalt. – Der Konfession nach sind 18 reformiert, 15 katholisch und 1 neupostolisch.

Über ihre Beziehungen zur Kirche machten die Frauen folgende Angaben: 4 haben nichts an der Religion, 6 haben keine Zeit oder kein Bedürfnis, 14 Frauen sind persönlich gläubig, aber ohne Kontakt mit der Kirche, 10 Frauen nehmen am kirchlichen Leben teil.

Viele meinten: «Wenn ich die Religion nicht gehabt hätte, wäre ich nicht mehr da, hätte ich nicht alles überstanden. Das Gebet hat mich gehalten. Ich hatte keinen Beistand, nur den Herrgott.» Andererseits wurde immer wieder geklagt: «Es war nie ein Pfarrer bei mir, es kümmert sich niemand um mich, ich getraue mich nicht zum Pfarrer, weil ich geschieden bin.» – «Der Pfarrer machte mir Vorwürfe, seither gehe ich nicht mehr in die Kirche.»

### Probleme, die mit der Scheidung zusammenhängen

Auf die Frage, ob die Scheidung hätte vermieden werden können, wenn sie einen guten Eheberater gehabt hätten, antworteten: 7 Frauen mit ja oder vielleicht; 7 Frauen waren beim Eheberater, Psychologen oder Pfarrer, aber ohne Erfolg; 20 verneinten die Frage. Manche der Frauen betonten aber die Wichtigkeit einer guten Ehevorbereitung und Aufklärung.

Nach der Scheidung konnten 23 Frauen ihre Wohnung behalten, in 5 Fällen behielt sie der Mann, bei 6 Fällen wurde der Haushalt aufgelöst. Es ist für geschiedene Frauen außerordentlich schwer, eine Wohnung zu bekommen; hier wirken sich die Vorurteile gegen die geschiedene Frau aus.

Von den 29 zu Alimenter verpflichtetten Männern zahlen 15 die Alimenter regelmäßig, 14 zahlen nicht oder müssen ständig betrieben werden, entweder durch die Frauen selbst oder durch Fürsorgestellen. Da der Mann meist pro Kind nur Fr. 100.— bis Fr. 150.— aufzubringen hat, müssen die Frauen fast ausnahmslos ganztätig arbeiten, um sich und ihre Kinder zu erhalten.

Vor der Ehe waren alle Frauen berufstätig gewesen, während der Ehe waren deren 7 Hausfrauen, 10 hatten hier und da einen Nebenverdienst und 17 waren ganztätig berufstätig. Nach der Scheidung sind 2 Frauen arbeitsunfähig (armengemüßig), 2 arbeiten teilweise, 1 Frau arbeitet halbtagsweise, 29 Frauen sind ganztätig berufstätig. – 1 Frau arbeitet tagsüber als Bürolistin, abends näht sie für Kundschaft; eine andere geht Samstag nachts servieren, um zusätzlich noch etwas zu verdienen.

Fast alle diese Frauen sind körperlich überlastet und leiden unter der Angst, krank zu werden. Trotzdem ist für viele Frauen die Tatsache, selbständig zu sein, Geld zu verdienen, die Familie durchzubringen geradezu die Rettung; es hilft ihnen, ihre persönlichen Probleme zu lösen, sie fühlen sich als Berufskolleginnen geachtet und bekommen wieder ihr Selbstbewußtsein. Ebenso eindeutig ist, daß jene Frauen, die während der Ehe berufstätig waren, besser über die Scheidungszeit hinwegkamen. Sie hatten wenigstens einen Boden unter den Füßen, die materielle Existenz. Die Frauen stellten auch fest, daß die Kinder mehr Achtung vor ihnen hätten, seit sie arbeiten gehen.

Das große Problem ist das richtige Unterbringen der Kinder tagsüber. Sofern gut geführte Kinderkrippen und Horte zur Verfügung stehen, bedeuten sie eine Lösung; schwieriger ist es, wenn ein Kind krank ist, vor allem ein Einzelkind. Hier fehlt es weitgehend an der nachbarlichen Hilfe.

Bezüglich des Besuchsrechtes ist es erstaunlich, wieviele Väter sich nach der Scheidung überhaupt nicht mehr um ihre Kinder kümmern, nämlich fast die Hälfte aller Väter. In gewissem Sinne sind die Frauen darüber sogar froh, weil dadurch Konflikte vermieden werden, andererseits leiden die Kinder

darunter. Aus den Antworten kann deutlich gefolgert werden, daß dort, wo Mann und Frau sich innerlich voneinander nicht gelöst haben, wo noch Haß oder Haßliebe vorhanden sind, Schwierigkeiten im Besuchsrecht entstehen.

Zwei Drittel der Frauen klagten, daß sie Erziehungsschwierigkeiten als Folge der Scheidung hatten, diese seien jedoch meist vorübergehend. Sobald die Kinder sich bei der Mutter sicher und geborgen fühlen, und das ist meist erst der Fall, wenn die Frau sich aufgefangen hat und innerlich frei und selbständig geworden ist, hören diese Schwierigkeiten auf. Mit der Zeit entwickle sich eine Art Schicksalsgemeinschaft zwischen Mutter und Kindern, vor allem dort, wo die Mutter alles mit ihren Kindern bespricht. Das wecke das Verantwortungsbewußtsein der Kinder, und sie stünden dann fest zusammen.

### Einschätzung der geschiedenen Frauen durch ihre Mitmenschen

Die Scheidung bedeutet für die Frauen nicht einfach ein Ereignis, das man irgendwie hinter sich bringt, sondern einen Schock – den diese nur schwer überwinden können – und zugleich Erinnerungen voller Bitterkeit. Die Frauen waren während der Zeit der Scheidung «moralisch erledigt, fast übergeschnappt, krank, gelähmt, depressiv» und bleiben durch ihre Erlebnisse sehr verletzbar. Nach der Scheidung tauchen dann neue Probleme auf, indem man nun nicht mehr eine Frau, sondern eine «geschiedene Frau» ist.

Als Hauptprobleme des Geschiedenseins werden genannt:

Die Einsamkeit. «Es ist schlimm, bedrückend, man hat keine Aussprachemöglichkeit, muß alles allein durchkämpfen, man ist verzweifelt, hat Minderwertigkeitsgefühle, Angst, das Leben nicht zu bewältigen, die Kinder nicht erziehen zu können, krank zu werden, man verliert das Vertrauen in die Menschen.»

Weil diese Frauen tagsüber beruflich tätig sind und abends Haushalt und Kinder besorgen müssen und zu müde sind, noch etwas zu unternehmen, kann keine von ihnen an irgendeiner kulturellen Veranstaltung der Gemeinde teilnehmen. Auch zur Pflege nachbarlicher Beziehungen bleibt ihnen keine Zeit, die meisten leben ganz abgeschlossen.

Erschwerte Beziehungen zu den Mitmenschen. «Man läßt einen spüren, daß man geschieden ist, man leidet unter der ständigen Belästigung durch verheiratete Männer, man sinkt in der Achtung der Mitmenschen; man leidet darunter, daß die Leute einen nicht mehr grüßen. Man ist schutzlos. Die Leute machen mit einem, was sie wollen, weil man alleinstehend ist, man wird schikaniert, weil man schwächer ist. Man ist zurückgesetzt, wird tiefer gesetzt als die verheiratete Frau. Die Frauen laden einen nicht mehr ein, weil sie fürchten, man wolle ihnen den Mann ausspannen, man gilt weniger als andere.» Summarisch ausgedrückt: «Die geschiedene Frau ist wie ein Garten ohne Hag, jeder trampelt darin herum ...»

Diesen negativen Feststellungen, die in der großen Mehrzahl sind, stehen aber auch positive gegenüber: «Meine Familie ist fest zu mir gestanden.» «Als mein Mann nicht mehr zahlte, brachte mir der Hausmeister die quittierte Rechnung für Heizung und Strom, ich weiß heute noch nicht, wer es bezahlt hat.» – «Eine ledige Kollegin hat mich bei sich aufgenommen.»

### Was soll für geschiedene Frauen getan werden?

Auf diese Frage wurden viele und konkrete Angaben gemacht. Der Hilfe am meisten bedürftig sind die Frauen unmittelbar vor, während und direkt nach der Scheidung.

Als notwendige Hilfe haben die Frauen folgendes vorgeschlagen:

► Beratung für in Scheidung begriffene und geschiedene Frauen. Gewünscht wird nicht eine Beratungsstelle als Institution, sondern die Möglichkeit, einen Menschen zu haben, der ihnen beisteht mit Rat: für rechtliche Fragen, Instanzenwege, Geld- und Steuerfragen, Verhalten, Lebensgestaltung, insbesondere auch in menschlicher Hinsicht. Das wäre wohl am ehesten denkbar in Zusammenhang mit Eheberatungsstellen, die Frauen, deren Ehe nicht mehr zu sanieren ist, jemanden zur Verfügung stellen, damit sie nicht nur auf den Eheschutzrichter und den Advokaten angewiesen sind.

► Finanzielle Überbrückungshilfe vor und während der Scheidung und Alimentenvermittlung nach der Scheidung. Es wird von den Frauen als demütigend empfunden, von der Armenpflege abhängig zu sein, weil der Mann vor dem Scheidungsurteil oder nachher ihnen kein Geld mehr gibt und sie in Not geraten; das gilt besonders für nicht berufstätige Frauen. Manche könnten später ihre Kinder besser durchbringen, wenn es ihnen durch ein Überbrückungsdarlehen möglich wäre, beruflich noch etwas zu lernen und sich so eine Existenz aufzubauen. Wichtig wäre auch eine neutrale Stelle zur Eintreibung der Alimente, nicht nur dort, wo der Mann nicht zahlt, sondern grundsätzlich, damit das Geld von einer neutralen Stelle kommt und dem Mann Schikanen nicht mehr möglich sind.

► Billige Wohnungen für alleinstehende Frauen mit Kindern. Siedlungen für alleinstehende Frauen und Mütter sind ein großes Bedürfnis, sie müssten zugleich das Problem der Unterbringung der Kinder tagsüber lösen, das heißt Krippe und Hort sollten sich im gleichen Haus befinden. Es fehlt auch allgemein an Möglichkeiten zur Unterbringung der Kinder während der Schulferien und wenn sie krank sind.

► Hilfe zur Bewältigung der persönlichen Probleme. Es wurden dafür verschiedenste Anregungen ge-

macht: Kontakt unter den alleinstehenden Frauen und Müttern, Studium der Frage, wie die geschiedene Frau aus der Isoliertheit herauskommen und ins normale Leben integriert werden kann. Änderung der negativen Einstellung der Mitmenschen. Dies sind sehr heikle Aufgaben wegen der Verletzbarkeit der Frauen. Dasselbe gilt auch für die religiöse Hilfe.

Es ist erstaunlich, wie oft wir in der Bibel lesen, wir müssten uns der Witwen und Waisen annehmen. Zu den heutigen Witwen und Waisen müssen wir unbedingt auch die geschiedenen Frauen und ihre Kinder rechnen. Man hatte bei den Besprechungen durchaus nicht den Eindruck, daß sich diese Frauen leichtfertig zur Scheidung entschlossen haben, die meisten sagten, sie könnten das nicht noch einmal durchstehen, trotzdem würden sie wieder scheiden, denn in ihrer gescheiterten Ehe wären sie und die Kinder zugrunde gegangen. Wir sind uns im allgemeinen nicht bewußt, wie tragisch das Schicksal der vielen alleinstehenden geschiedenen Frauen ist, und wie sehr sie mitmenschlicher Liebe und Hilfe bedürfen. Spießbürgerliche Enge und Vorurteile veranlassen uns immer wieder, sie abzulehnen oder zu tun, als ob sie nicht existierten. (Wir haben allein in der Schweiz jährlich 5000 Ehescheidungen, das Problem ist also nicht zu übersehen.) Die alleinstehenden Frauen mit und ohne Kinder leben heute nicht mehr in der Geborgenheit eines Hauses, sie müssen einen harten Lebenskampf für sich und ihre Kinder durchstehen und sie können das nur, wenn sie den Mut zur Selbständigkeit haben. Lieblosigkeiten, Zurücksetzungen, Ungerechtigkeiten, Vorurteile erschweren ihnen das Leben und führen oft zu Minderwertigkeitsgefühlen und Verbitterung.

Wir hätten als Christen eine große Aufgabe an diesen Frauen, wenn wir nämlich dem Gebot der Nächstenliebe entsprechend leben, urteilen und handeln würden.

H. Z., Sozialfürsorgerin

## Liebe – Gedächtnis – Sprache

Martin Walsers neuer Roman «Das Einhorn» hat sich auf der Bestsellerliste, die «Der Spiegel» wöchentlich mitteilt, seit September vorigen Jahres unentwegt auf einem der ersten Plätze gehalten. Dagegen schien er auf der Bestsellerliste der «Weltwoche» überhaupt nie auf. Offensichtlich ist der literarische Geschmack in der Schweiz doch etwas anders als in der Bundesrepublik?

Der Held des Romans ist derselbe wie in Walsers früherem Roman «Halbzeit» (1960), Anselm Kristlein. Die Schweizer Erotica-Verlegerin Melanie Sugg ist von dem anrühigen Erfolg dieses Schlüsselromans angetan, so daß sie Anselm auffordert, ein Buch über die Liebe zu schreiben. Und zwar «nichts Erdachtes, etwas Genaueres (öppis Gnaus), nach dem Leben» (93). Anselm quält sich, von Melanie in einem ruhigen Sommerhaus am Bodensee einquartiert, vergeblich damit ab, einen möglichst photographisch-realistischen «Sachroman» über Liebe zustande zu bringen. Umsonst evoziert er seine intimen Erlebnisse mit einer Barbara aus Düsseldorf, mit einem Mannequin namens Rosa, mit Melanie selbst, ja sogar mit Birga, seiner Gattin. Und als ihn in diesem Sommer die glühende Leidenschaft zu Orli überfällt, der lang umworbenen und bald wieder verschwundenen Geliebten aus Niederländisch-Surinam, da wird ihm endgültig klar, daß er unfähig ist, seinen Auftrag auszuführen. Melanie entläßt ihn aus ihrem Vertrag, zumal sie jetzt von Amerikanern mit einschlägiger Literatur beliefert wird.

Indes ist mit dieser nüchternen Inhaltsangabe das eigentliche Anliegen dieses Romans noch kaum berührt. Hier geht es Walser um die Frage, ob die Sprache, das epische Wort, imstande sei, ein vergangenes Erlebnis – wozu sich die Liebe am besten eignen mag – wahrhaft und wirklich zu vergegenwärtigen,

gleichsam magisch zu beschwören. Mit Anselm ist auch er «auf der Suche nach der verlorenen Zeit». Aber er möchte seinem französischen Lehrmeister «Ach-Du-lieber-Proust» (60) vor-exerzieren, daß jedes derartige Unterfangen zum Scheitern verurteilt ist. «Man wird schon noch merken, wie verschieden die zwei Systeme sind, das für Erleben und das für Erinnern» (477). Erinnerung läßt sich durch kein einziges Wort, durch keine noch so virtuose Sprachartistik in aktuelles Erleben verwandeln. In der Tat steht Martin Walser eine geradezu stupende Ausdrucksfähigkeit zu Gebote, die manchmal an den «Ulysses» seines anderen großen Lehrmeisters James Joyce gemahnt. Friedrich Sieburg hat Walser «ein Genie der deutschen Sprache» genannt. Es mag sein, daß seine Wortkunst bisweilen ins Skurrile, Manirierte ausartet, zum Beispiel wenn der typische Jargon von Diskussionsrednern ins Uferlose variiert wird (123f.). Doch das sind Ausnahmen!

Anselm, der Held des Romans, hat denselben Namen wie jener große Intellektuelle unter den Kirchenlehrern, der Erzbischof von Canterbury, dessen theologisches Programm lautete: credo, ut intelligam – ich glaube, um zu verstehen. Walsers Roman ist ein intellektuell-poetisches Experiment, die Leistungsfähigkeit der Erinnerung, der Sprache zu erproben. Der eigentliche Partner, meist im Hintergrund, mit dem er sich auseinandersetzt, ist der heilige Augustinus, dessen bedeutendster Schüler der heilige Anselm war. «Ich bin mein Erinnern.» Dieses Augustinische Wort steht als Motto am Beginn des Buches (vergleiche ebenso am Beginn des zweiten Teils 296 und des «Nachrufes» 342!). Im vierten «Anlaß, über unser Erinnerungsvermögen verwundert zu sein» (im ganzen Roman gibt es fünf derartige Intermezzi!), verwahrt sich Walser-Anselm scharf gegen jene berühmte Gedächtnistheorie Augustins aus den «Konfessionen»: «Bilder nennt er das. Von mir aus. Aber daß er behauptet (wie alle), er erlebe es noch

Martin Walser, Das Einhorn. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1966, 489 Seiten, DM 24.—

einmal, was und wann und wo mein Tun gewesen und was ich bei diesem Tun empfunden<sup>1</sup>, ach Augustin, unter uns, das ist doch nicht drin bei uns ... Auch ich, o Augustine, ziehe in der Erinnerung den Honig dem Most vor, mich beider erinnernd, unterscheide ich sie, aber ich habe wirklich nichts davon, denn schmecken tut der Erinnerungshonig so wenig wie der Erinnerungsmost» (266). Diese Grenze und Ohnmacht des Gedächtnisses ist zugleich auch die Grenze und Ohnmacht der Sprache. Und das Einhorn ist das Symbol der Jungfräulichkeit, der Erwartung und der vergeblichen Sehnsucht (42; 488).

Man macht es sich daher zu leicht, wenn man Walser's Roman mit dem saloppen Hinweis auf «Die Lust am Mißlingen» abtut. Unter diesem Titel hat die «Epoca» (Nr. 11, November 1966, Seite 152) den Tenor einer Blütenlese aus den bedeutendsten Kritiken zusammengefaßt. Walser dürfte es just im Gegenteil darum gegangen sein, die Vergeblichkeit eines absoluten Realismus<sup>2</sup> zu demonstrieren, womit er allerdings sehr recht hat! Das epische Wort setzt Distanz voraus und schafft Distanz (Allgemeinbegriff, Abstraktion!), es erschafft keine Realität, es entfernt sich von ihr. Die Welt des epischen Wortes ist jenes geheimnisvolle Zwischenreich der Vorstellungen und Bilder, der Erinnerungen und Entwürfe: hier findet man gerade nicht die Wirklichkeit, wohl aber infolge des Abstandes die Übersicht über sie und ihre innere Sinnhaftigkeit, ihr Wesen.

So kann denn der zweite Hauptteil des Romans, die Orli-Episode, nichts mehr sein als die elegische «Vergangenheitsform für einen Sommer» (225), weil es eben keine lebenerweckenden «Wörter für Liebe» (91) gibt und auch nicht für sonst irgendetwas. Daran vermögen sogar «Anti-Wörter» nichts zu ändern, nach denen Anselm verzweifelt sucht (476). Das ist nur so beim allwissenden und allgegenwärtigen «Gott des

138. Psalms» (93; 194), der durch sein Wort alles erschaffen hat, und unter dessen Blicken sich Anselm seinen «Sachroman» zu schreiben bemüht. Denn der immanente Sinn der Welt geht verloren, wenn ihr transzendenter Bezugspunkt, Gott, vergessen wurde. So wie ein Bild, eine räumliche Darstellung, sinnlos wird, wenn der unsichtbare Fluchtpunkt, auf den alle Fluchtlinien bezogen sind, fehlt. «Ach, es gibt ja keine Wörter, die zutreffen auf Kopffinneres, wenn man die diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Geist hat einfrieren lassen ... also sage ich: jetzt werden die letzten paar tausend Zufälle ... aufgehängt ... an einem Seil aus nichts als vierundzwanzig Buchstaben, zum Trocknen und Anschauen ... Am liebsten wären sie mir: naturrein, ohne Bedeutung» (18). Man wäre beinahe versucht, Anselms Namen «Kristlein» als Deminutivum von «Christ» zu deuten.

Martin Walser stößt also in diesem Roman sowohl inhaltlich (theologische Relevanz des «epischen Problems») als auch formal (stilistische Brillanz) bis zu den äußersten Grenzen und Möglichkeiten der Sprache vor. Dorthin, wo die Sprache ihren transparentesten Glanz und ihr Ende findet. Es scheint, daß gerade dieses Äußerste den anspruchsvollen Leser unwiderstehlich fasziniert, mitunter sogar etwas blendet ...

Dr. Georg Bürke, Wien

Dieser Kommentar unseres Mitarbeiters in Wien war ursprünglich für «Die Furche», Wien, geschrieben und am 12. November 1966 erschienen in einer Ausgabe, die in Österreich polizeilich beschlagnahmt wurde. In erweiterter Form haben wir diese Besprechung unseren Lesern vorgelegt, denn sie weist auf philosophisch-theologische Aspekte hin, die bisher nirgends erwähnt wurden, und die man in einem Roman mit «photographisch-realistischen» Schilderungen von Liebeserlebnissen nicht vermutet.

Redaktion

## Der Josephinismus

Das Staatskirchentum der Habsburger des 18. und 19. Jahrhunderts ist unter dem Namen *Josephinismus* in die Geschichte eingegangen. Ein genauer Einblick in die Entstehungsgeschichte dieses harten Ringens zwischen der Habsburgermonarchie und der katholischen Kirche beweist, daß nicht Joseph II. (1741–1790) der Urheber dieser staatlichen Eingriffe ins kirchliche Leben war. Dies ist eines der bedeutendsten Ergebnisse der Forschungen von Prof. Dr. Ferdinand Maaß, Ordinarius für Kirchengeschichte, zurzeit Dekan der Theologischen Fakultät Innsbruck. In fünfzehnjähriger Arbeit hat Prof. Maaß alle wichtigen Dokumente, die den Josephinismus betreffen, aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv gesammelt und herausgegeben. Das fünfbandige Dokumentarwerk<sup>1</sup> stellt ein Quellenmaterial dar, ohne das eine künftige kirchliche Geschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts nicht mehr denkbar ist.

Gegen früher vertretene Ansichten stellt sich der Josephinismus als ein zielbewußtes Werk weniger Männer heraus, die ihre Kaiserin Maria Theresia (1717–1780) so zu lenken verstanden, daß sie ihre Kirchenpolitik durchführte. Staatskanzler Fürst von Kaunitz-Rietberg (1711–1794, Kanzler 1753–1792) hat zunächst zusammen mit Statthalter Firminian zwischen 1765

und 1768 einen Modellfall des Josephinismus in der österreichischen Lombardei geschaffen und ihn 1769 auf die ganze Monarchie übertragen. Joseph II., Mitregent und Nachfolger von Kaiserin Maria Theresia, hat dieses Werk konsequent weitergeführt und ließ sich selbst durch den Besuch des Papstes Pius VI. in Wien (22. März bis 22. April 1782) von seinem Hineinregieren in die Kirche nicht abbringen. In seinem Radikalismus ging er bis an die Grenzen einer Kirchenspaltung, die sozusagen durch «Zufall» – durch den Tod von Bischof Herberstein (7. Oktober 1787), den er zum Erzbischof ernannt wissen wollte – in allerletzter Minute unterblieb. Nach dem Tod Josephs II. wurde das staatskirchliche Verwaltungssystem von seinem Nachfolger Leopold II. in allen wesentlichen Punkten bestätigt und von Kaiser Franz I. (1792–1806) fortgesetzt.

Im franziszeischen Spätjosephinismus beweisen die Dokumente von Maaß mit Überzeugung, was die Wesensstücke des Josephinismus sind: die Verstaatlichung der Kirche in ihrem gesetzten äußeren Bereich. Ein einfaches Ergebnis, das sich wie eine Mauer harter Tatsachen jeder verharmlosenden oder glorifizierenden Darstellung des Josephinismus entgegenstellt.

Hier setzt auch ein guter Teil der Kritik ein. Zwar sollte ein Geistesgeschichtler froh darüber sein, wenn er aus der Reallistorie eindeutige Anhaltspunkte für seine Motivforschung erhält, damit er sich bei der Analyse der Geistesströmungen einer Zeit nicht in Phantasien verliert. Aber alle jene, die ein allzu fest vorgefaßtes ideengeschichtliches Konzept von der josephinischen Ära bereits hatten, setzten Sturmlichter gegen die Forschung von Prof. Maaß aus.

Die Kritik hat allerdings auch die Mängel am Werk von Prof. Maaß bewußt gemacht. Die Quellenforschung von Maaß steht unter dem eingeeengten Gesichtspunkt der realpolitischen Geschichte. Prof. Maaß analysiert nicht die ideengeschichtlichen Strömungen um den Josephinismus, sondern hebt dafür die

<sup>1</sup> Ferdinand Maaß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760 bis 1850*, Amtliche Dokumente aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv und dem Allgemeinen Verwaltungsarchiv in Wien (Fontes rerum Austriacarum, II. Abt.: Diplomataria et acta, 71. bis 75. Band). Band I: Ursprung und Wesen 1760 bis 1769, 416 Seiten. Band II: Entfaltung und Krise 1770 bis 1790, 591 Seiten. Band III: Das Werk des Hofrats Heinke 1768 bis 1790, 512 Seiten. Band IV: Der Spätjosephinismus 1790 bis 1820, 692 Seiten. Band V: Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820 bis 1850, 796 Seiten. Verlag Herold, Wien.

harten Tatsachen der realpolitischen Schachzüge der Staatskanzlei und der dort formulierten eindeutigen Motivberichte ans Licht der Geschichtsschreibung. Diese Schwäche am Werk des Professors ist jedoch bereits seine Stärke. Er ist der erste, der mit einer politischen Geschichte des Josephinismus zu überzeugen vermag.

Wahr ist auch, daß Prof. Maaß mit seiner Darstellung des Josephinismus in einer Antithese steht. Fällt vielleicht so manches allzu dunkle Licht auf die Kaiserin Maria Theresia und die Hauptakteure des Josephinismus, so soll dies lediglich die Korrektur einer viel zu harmlosen Darstellung des Josephinismus und seiner Vertreter sein, geschrieben gegen eine blinde Verschwärmerung der österreichischen Geschichte. Diese Korrektur war jedoch nötig.

## Bücher

### Altes Testament, Judentum und Mythologie

«Man soll dem christlichen Volke das Alte Testament, die Hälfte seiner Erbschaft, zurückgeben.» Dieser kategorischen Forderung, die seinerzeit Paul Claudel erhob, sind viele mit Hingabe arbeitenden Wissenschaftler nachgekommen. Aber hat sich ihre Mühe bisher im «Volk» auch nur einigermaßen ausgewirkt? Daß heute viele die Bibel und speziell das Alte Testament wieder lesen möchten, ist unbestreitbar, aber wieviele kommen tatsächlich dazu? Wird nicht so mancher schon beim ersten Versuch abgeschreckt? Mit den «Schwierigkeiten des Beginns», die nicht nur Laien, sondern auch Priester, Katecheten usw. haben, zeigt sich FRITZ LEIST vertraut. In seinem «Werkbuch» SEINE REDE GESCHAH AN MIR, Einübung ins Alte Testament (Manz-Verlag, München), warnt er davor, «vorn» bei der Genesis und den andern Büchern Mose zu beginnen und rät zum Einstieg bei den Propheten. Daß man nach der Lektüre eines ganzen Kapitels bei Isaiä oder Jeremia nicht weiß, was man nun eigentlich gelesen hat, soll einen nicht abschrecken. Vielleicht müßten wir ein Jahr lang lesen, bis es eines Tages geschieht, daß «nicht mehr wir uns an das Buch halten, sondern das Buch, Sein Wort, uns gepackt hat und nicht mehr losläßt». Dieses Ziel können wir zwar nicht herbeizwingen; doch seine Anzeichen sind zu erkennen: dieser oder jener Satz, diese oder jene Erzählung haben uns angerührt. In einer krisenhaften Situation hat uns gerade ein Vers des Alten Testaments etwas gesagt, und «allmählich beginnt eine neue Phase: die Mühe wandelt sich, es geht wie von selbst, wir müssen nur lesen und lesen».

Leist geht es um den glaubenden «Umgang» mit dem Alten Testament, der freilich durch «Forschung», oder doch durch «Orientierung» zu ergänzen sei. «Einübung ins Alte Testament» sind daher nicht nur seine eigenen, sozusagen «ad hominem» geschriebenen Ausführungen betitelt, sondern der ganze Großband von 686 Seiten, in dem noch siebzehn kompetente Mitarbeiter mit verschiedenen Studien, u. a. auch über das heutige Judentum, zu Worte kommen. Ob freilich ein so umfangreiches Werkbuch denjenigen, der «beginnen» will, nicht auch eher abschreckt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls tut es kund, daß es viele Wege gibt, um sich dem Alten Testament zu nähern.

Auskünfte über das geschichtliche Werden der Heiligen Schriften, die hinsichtlich des Neuen Testaments vom gläubigen Volk noch weithin mit Verblüffung oder Argwohn aufgenommen werden, erfreuen sich, soweit sie das Alte Testament betreffen, wachsender Beliebtheit. Ein zweifacher Weg ist grundsätzlich denkbar und wird auch tatsächlich immer wieder beschritten. Der eine Weg: Man geht vom Bücherbestand und der Einteilung der Bibel aus, wie sie jeder heute in die Hand bekommt, fragt nach der Geschichte des Alttestamentlichen Kanons, nach der Textgeschichte, den Sprachen, Schriftformen und Überlieferungen (z. B. nach der Arbeit der Masoreten), nach den alten Übersetzungen und bestehenden Handschriften, kurz man geht vom Text und der Textkritik aus und sucht dann nach dem geschichtlichen Hintergrund: das ist der klassische Weg der «Einleitung», wie sie neuerdings RUDOLF MAYER, EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT im Max Hueber-Verlag, München, vorlegt (I. Teil Allgemeine Einleitung 1965, 168 Seiten; II. Teil für 1966 angekündigt).

Der andere Weg: Man geht von der Geschichte des Alten Orients aus, zeichnet eine «Vorgeschichte» und schließlich eine «Geschichte» Israels und läßt auf diesem Hintergrund die Berichte der Bibel und ihre Deutungen erstehen. Dieser zweite Weg dringt somit von der großen Welt in den kleinen Winkel Kanaan vor; die Geschehnisse als solche schrumpfen zur

Schließlich muß zugegeben werden, daß die allerletzte Synthese über den Josephinismus auch durch Prof. Maaß' Werk noch nicht gelungen ist – sollte es auch gar nicht. Die politisch-geschichtliche Darstellung des Josephinismus muß noch neben der Aufdeckung der organisatorischen Mängel der damaligen Kirche durch eine ideengeschichtliche Darstellung ergänzt werden, und diese muß ins Licht einer kirchengeschichtlich-theologischen Besinnung gehoben werden. Erst dann wird eine Antwort möglich sein auf den Vorwurf jener, die heute behaupten, die Josephiner hätten nur den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen und seien allein deshalb mit der klerikalen Reaktion in Konflikt geraten.

Dr. Herbert Rieser, Innsbruck

Bedeutungslosigkeit zusammen, und erst die Deutung, die ihnen zuteil wird, die Auseinandersetzungen des Glaubens und deren literarischer Niederschlag werden zum eigentlich erregenden «Faktum historicum». Diesen zweiten Weg führt uns ein Schüler des bekannten Archäologen Albright vor: JOHN BRIGHT, GESCHICHTE ISRAELS, Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 572 Seiten). Das Werk, das mit 16(1) farbigen Karten, übersichtlichen Zeit- tafeln und ausführlichen Registern versehen ist, stammt von einem amerikanischen Presbyterianer, den der katholische Verlag als «im besten Sinne wissenschaftlich-konservativ» vorstellt. Bright, so heißt es auf dem Deckblatt, «nimmt das Selbstzeugnis Israels ernst, verfällt aber niemals in jene billige Apologetik, die das Buch der Bibel um jeden Preis recht haben läßt». Solche Ankündigungen regen an, nach einem Beispiel zu suchen: Die Patriarchengeschichten werden «bis in Einzelheiten», unter anderem durch Vergleich mit *Maritexten* als «recht glaubwürdig», die Patriarchen selber, Abraham, Isaak und Jakob, als «geschichtliche Gestalten» bezeichnet, die «zu den halbnomadischen Clans gehörten, die nach Palästina wanderten, um dem Land in den ersten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends vor Christus eine neue Bevölkerung zu bringen». Wichtiger als diese Feststellung und Datierung aber ist Bright die Frage nach dem Glauben der Urväter. Doch hier fragen wir, was er dem Leser als Kriterium zumutet, wenn er bei der Vereinigung der verschiedenen Clans zu dem einen Volk Israel das Aufgehen ihrer Kulte in dem einen Jahwekult einen «theologisch durchaus rechtmäßigen Vorgang» nennt. Von welcher Theologie aus ist dieser Vorgang rechtmäßig oder welche hat darüber zu befinden? Dem Verfasser liegt jedenfalls daran, zu zeigen, daß mit Abraham, Isaak und Jakob nicht nur die Geschichte, sondern auch der Glaube Israels seinen Anfang genommen hat, wenn er sich auch zu der Formel von *Alt* bekennt, der «den Gott (bzw. die Götter) der Patriarchen treffend, 'Erzieher' auf Jahwe, den Gott Israels, hin nennt» (89). Zur Deutung solcher Beurteilungen, wie wir sie soeben erwähnt haben, wäre ein Vorwort über Absicht und Standpunkt des Autors hilfreich gewesen. Stattdessen wurde für die deutsche Ausgabe ein ausführliches Vorwort durch den katholischen Bonner Alttestamentler G. Johannes Botterweck geschrieben, das uns in der Darstellung für das, was die Geschichte in Israels Glauben und den Dokumenten seines Glaubens (wir werden gleich zu Beginn auf die «hymnischen Credoformeln» von Num 24,8, Ri 6,8, Ex 20,2, Dt 26,5–9 verwiesen) bedeutete, trotz der gedrängten Form viel instruktiver zu sein scheint, als was man in dieser Hinsicht von Bright über das ganze Buch verstreut zu lesen bekommt. Jedenfalls wirkt sein Schluß über das «Ziel der Geschichte Israels: Die Antwort des Judentums und die der Christen», soweit dabei «theologisch» etwas ausgesagt wird, doch etwas gar zu einfach. Immerhin, die nüchtern simple Feststellung: «Israels Geschichte führt entweder zum Evangelium oder zum Talmud», hat hinter sich die andere, daß weder Sadduzäer noch militante Nationalisten noch die Apokalyptik, sondern einzig die Pharisäer den Weg in die Zukunft wiesen, nämlich den Weg, der «zum orthodoxen Judentum, zur Mischna und zum Talmud» führte, und dieselbe Feststellung weckt Interesse für das, was vor ihr liegt, nämlich wie es bei beiden, beim «Talmud» und beim «Evangelium», weiterging.

Über die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes sind wir Christen bis auf wenige Spezialisten so gut wie gar nicht orientiert. Man muß daher WERNER KELLER und dem Verlag Droemer-Knauer, München, dankbar sein, daß sie uns dieses Jahr im Stil des bekannten «Und die Bibel hat doch recht» ein ebenso umfangreiches Buch von 544 Seiten mit 210 Abbildungen und 10 Karten auf den Büchertisch legen, das den Titel «UND WURDEN ZERSTREUT UNTER ALLE VÖLKER» trägt. Man wird dem Verfasser sowohl die gute Absicht wie die saubere Gesinnung nicht ab-

sprechen können, und wie beim ersten Band hat man gewiß niemanden «stoßen» wollen: aber auch für die angestrebte gute Vulgarisation bedürfte es bei der Darstellung einer zweitausendjährigen Geschichte einer viel tieferen geistigen Durchdringung, wie sie nur bei profunder Kenntnis der einschlägigen Literatur möglich wäre und durch flüssigen Stil, fesselnde Schilderung und eine Fülle von Auskünften nicht zu ersetzen ist.

Wie jüdische Glaubensüberlieferung nach den ältesten Quellen sich tatsächlich darstellt, nämlich die «mündliche Thora» als Niederschlag der Überlieferung über die «schriftliche Thora» (Pentateuch und andere Bücher des Alten Testaments), welche Weisheiten und Kenntnisse über den Sinn des Lebens und über die «präexistente Bibel» als göttlichem Bauplan der Welt man daraus entnehmen kann, das ist Gegenstand der gekürzten deutschen Ausgabe eines holländischen Buches von FRIEDRICH WEINREB: *DER GÖTTLICHE BAUPLAN DER WELT, Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung* (Origo-Verlag, Zürich 1966, 396 Seiten). Daß sich dieser Sinn nur aus der hebräischen Sprache erschließe, für die noch immer die «Dreiheit Sprache-Schrift-Zahl» gelte und bei der die «Strukturformel eines Wortes seinen ideellen Aufbau» verständlich mache, wird dem Leser gleichzeitig mit der Mitteilung nahegelegt, daß, nach der jüdischen Orthodoxie, der niedergeschriebene Text der Thora durch die Jahrtausende gleichgeblieben sein müsse. «Somit haben hypothetische Überlegungen über die Entstehung des Pentateuch, wie die Einleitungswissenschaft in die Bibel die verschiedenen Schriftredaktionen erklären will, keinen Platz in dieser Orthodoxie.» Um so mehr Platz hat die Allegorie, die Symbolik der Kabbala, die Zahlenmystik. Wer nun aber meint, er werde mit Irrationalität überschüttet, ist im Fehler. Der Verfasser schreibt einen durchaus rationalen, modernen Stil. Und wenn schon gleich im ersten Kapitel «Zählen bis vier» die «Systematik» des (ersten) Schöpfungsberichtes mit dem Lehrsatz des Pythagoras in Zusammenhang gebracht wird, so verwundert es nicht, wenn später auch Vergleiche aus Physik und Chemie auftauchen. Daß wir es aber immer noch mit der Welt der Bibel zu tun haben, leuchtet sofort ein, wenn der «erste Tag» nicht nur «rechts» steht, männlich, aktiv und gebend ist, und nicht nur mit Sonne (Sonntag), Feuer und Gold, sondern auch mit Abraham zu tun hat, während der «zweite Tag» (links, weiblich, passiv, empfangend) mit Mond (Montag), Wasser, Silber und Isaak, der dritte aber mit Mitte, Kind, Doppelcharakter (Gemini), und somit mit Jakob-Esau, Jakob-Israel und Rahel-Lea in Beziehung stehen. Wenn Buchstaben zuerst Zahlen sind, Zahlen aber Verhältnisse ausdrücken, dann ist es begreiflich, daß in solchem «Universum des Wortes» ein Urbild und Vor-bild der Schöpfung gesehen wird.

Wird in diesem Buch somit der Versuch gemacht, die Schöpfung (Welt und Leben im umfassenden Sinn) von der «Seele der Bibel», dem «inneren Bau» ihrer Worte und Wortgefüge her zu verstehen, so gibt es andererseits den Weg, die biblischen Schriften in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen mythologischen Erklärungen der Schöpfung zu sehen. Daß sich die Beschäftigung mit ihnen lohnt, auch wenn man nicht sofort die Bibel zur Hand nimmt, ganz einfach, weil es sich um wichtige religiöse Vorstellungen handelt, die auch das Denken der abendländischen Völker beeinflußt haben, das bezeugt der in der Reihe «Quellen des Alten Orients» erschienene Sammelband: *DIE SCHÖPFUNGSMYTHEN*, Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten (im Benziger-Verlag, Einsiedeln, unter Zugrundelegung der deutschen Textausgaben aus dem Französischen übersetzt). Sehr gut führt das Vorwort von *Mircea Eliade* in das Gefüge und die Funktion der Schöpfungsmythen ein. Zunächst wird das aus Illuminismus, Positivismus und Christentum stammende Vorurteil gegenüber dem Mythos als Fabel im Sinne von «Gegensatz zur Wirklichkeit» zerstreut und anhand eines polynesischen Mythos ein Beispiel der Hermeneutik gegeben. Man sieht daraus, daß die Kosmogonie als Musterbeispiel jeder schöpferischen Situation des Menschen gilt.

Unter den von verschiedenen Autoren gedeuteten Kosmogonien werden auch diejenigen der Bibel aufgeführt, und zwar zunächst der Schöpfungsbericht des Jahwisten (Genesis 2,4b-25), dann Texte aus der Zeit nach dem Exil, nämlich Gen 1,1-2, 4a; Ps 104; Job 38,1-42,6, sowie andere kürzere Stellen aus Job, den Psalmen und Deutero-Isaias. Der Schluß des Kommentars spricht von Theologie und Mythologie als zwei aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen des kosmogonischen Denkens in Israel: Gibt es zwischen beiden eine gewisse Kontinuität, so ist doch die Diskontinuität viel handgreiflicher. Ausgemerzt ist vor allem der in den Mythen immer wiederkehrende Gedanke, das Werden der Götter in das Werden des Alls einzubeziehen.

Diese Auseinandersetzung der biblischen Schriftsteller mit den Mythen, die man in Vorwegnahme eines modernen Wortes die «Entmythologisierung» der Bibel in der Bibel selber nennen könnte, hat schon vor einem knappen Jahrzehnt der holländische Exeget H. RENCKENS in seinem

Buch *URGESCHICHTE UND HELLSGESCHICHTE* (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1959) dem katholischen Publikum nahezubringen gesucht, zu einer Zeit, da er sich als katholischer Exeget offensichtlich noch mit scholastisch ausgebildeten Theologen auseinandersetzen mußte, die für die «positive» Wissenschaft nur schwer zu gewinnen waren. Die bedeutendste Kosmogonie Mesopotamiens, das *Enuma Elish*, lieferte ihm für den «Anfang» eine Chaosbeschreibung, der er das «Tohuwabohu» des «Anfangs» in Genesis 1 gegenüberstellte und es schließlich mit «nichts und gar nichts» übersetzte. Vor allem aber ging es Renckens in seinem Buch darum, die drei ersten Kapitel der Genesis als «Israels Schau in die Vergangenheit», als integrierenden Teil seiner «Nationalliteratur» vorzustellen und so der landläufigen Vorstellung entgegenzutreten, wonach sich die Bibel als die Geschichte der Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende anbietet.

In diesem Zusammenhang ist noch das vorzeitige Erscheinen eines (nach dem Copyright) erst für 1967 vorgesehenen neuen Buches über *GILGAMESCH* von VERA SCHNEIDER (Origo-Verlag, Zürich) zu melden. In ihrer Deutung des berühmten Epos vom sumerischen Mythenheld und König von Uruk geht die Verfasserin von den Gilgamesch-Reliefs im Louvre aus und bringt in ihrer auch musikwissenschaftlich orientierten Untersuchung auf dem Weg über die Harmonik von H. Kayer überraschende, von Illustrationen unterstützte Einblicke in einen wichtigen Teil der sumerisch-babylonischen Mythologie. Daß dabei auch wieder Zahlen eine große Rolle spielen, konnte man sich zum vornherein denken, weist aber in unserem Zusammenhang darauf hin, daß die oben erwähnten Midraschdeutungen der nachbiblischen Juden auf dem Hintergrund eines gewaltigen Erbes der altorientalischen Welt zu lesen sind. L. K.

## Eingesandte Schriften

### Biographien

BARTA RICHARD: Kardinal Franz König. Mahner seines Volkes – Partner des Gesprächs – Rufer über die Grenzen. Verlag Herder, Wien 1965. 144 S., Linson DM/Fr. 12.—.

BEA FERNANDO: Paul VI. Max Hueber Verlag, München 1965. 188 S., 7 Fotos, Leinen DM 12.80.

BOCQUET MARCEL: Kunder des Reiches P. Mateo Crawly-Boevey. Antonius-Verlag, Solothurn 1966. 244 S., 14 Photos, Fr. 14.50.

CHINIGO MICHAEL: Johannes XXIII. Vermächtnis seines Pontifikats. Delp'sche Verlagsbuchhandlung, München 1965. 346 S., Leinen.

GRÜNINGER WUNIBALD: Mut zum Wagnis. P. Theodosius Florentini als Reformator in Schule, Caritas und Sozialpolitik. Thomas-Verlag, Zürich / Verlag Ferdinand Schöningh, München 1965. 187 S., brosch. Fr. 7.—.

JOHANNES XXIII.: Erinnerungen eines Nuntius. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1965. 184 S., Leinen DM 17.80.

JOHANNES XXIII. im Zeugnis seines Nachfolgers Pauls VI. Herder-Bücherei Freiburg i. Br. 1965. Band 217, DM 2.80.

KEMPNER BENEDICTA MARIA: Priester vor Hitlers Tribunalen. Rütten & Loening Verlag, München 1966. 496 S., Leinen.

KLEINE ERWIN: Flammen trugen ihr Gebet. Die Märtyrer Ugandas – Heilige unserer Zeit. Winfried-Werk, Augsburg 1964. 80 S., 4 Bildtafeln, engl. Broschur DM 3.90, Geschenkband DM 5.50.

KOCK ERICH: Zwischen den Fronten. Der Priester Franz Stock. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. 152 S., kart. DM 9.80.

KRIEG-RÜEGG ROSE-BERTHE: Maria Goretti. Märtyrin der Reinheit. Antonius-Verlag, Solothurn. 64 S., geheftet Fr. 2.—.

LAMPART ALBERT: Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I. (1681–1696) Patriarch der Chaldäer. Benziger Verlag, Einsiedeln 1966. 396 S., Leinen DM/Fr. 48.—.

LASH JOSEPH: Dag Hammarskjöld. Ein Leben für den Frieden. A. Scherz-Verlag, Bern 1962. 315 S., Leinen.

LAZZARINI ANDREA: Papst Paul VI. Herder AG, Basel 1963. 158 S., 25 Bildtafeln, Leinen Fr. 14.—.

LEMAIRE HENRI: François de Sales. Beauchesne & ses Fils, Paris 1963. 366 S., brosch.

LESCH FRANZ XAVER: P. Maximilian Kolbe. Erdkreis Buchreihe, Band 15. NZN Buchverlag, Zürich 1964. 48 Text-, 72 Bildseiten, brosch. DM 4.—.

LILJE HANNS: Martin Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1965. Nr. 98. 155 S.

Wir haben diesmal eine 16seitige Nummer herausgebracht, um unsern Lesern auf Ostern mehr Bücher anzeigen zu können.

LÜTHOLD-MINDER IDA: Erleuchteter Laie. Niklaus Wolf von Rippertschwand. Antonius-Verlag, Solothurn 1964. 260 S., lamin. Umschlag Fr. 9.80.

NIELEN JOSEF MARIA: Christliche Gestalten. Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1965. 336 S., Leinen DM 28.—

PFLEGER KARL: Die verwegenen Christozentriker. Augustinus, Pascal, Luther, Schelling, Solowjew, Teilhard de Chardin. Herderbücherei, Band 179, Freiburg 1964. 174 S., DM 2.60.

PHILIPON M. M.: En présence de Dieu. Elisabeth de la Trinité. (Collection «Présence du Carmel» Nr. 7) Desclée de Brouwer, Bruges 1966. 216 S., FB 150.—

## Konzil

BEUMER JOHANNES: Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. SBS Band 20. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. 107 S., Fr. 5.80.

CULLMANN O. / FEINER J. / ALDENHOVEN H.: Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1966. 217 S., kart. Fr./DM 9.80.

DAS KONZIL. Berichte und Kommentare der ‚Rheinischen Post‘. Rheinisch-Bergische Druckerei- und Verlagsgesellschaft, Düsseldorf 1966. 130 S., mit Fotografien, kart.

FILTHAUT THEODOR: Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1966. 408 S., Leinen DM 29.80.

HEBLING HANNO: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht. Reihe «Begegnung», Band 10. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1966. 235 S., kart. Fr./DM 12.80.

KONZIL UND KIRCHENBAU: Christliche Kunstblätter 3/1964. Diözesan-Kunstverein, Linz 1964. Geheftet, Einzelheft Fr. 3.—, Jahresbezugspreis Fr. 12.—

KREIDER THOMAS: Was sagt das Konzil über die Kirche? Reihe Kleine Konzilskommentare. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1966. 142 S., kart. DM 9.80.

KÜNG HANS: Kirche im Konzil. Herderbücherei, Band 140, Freiburg 1963. 221 S.

LACKMANN MAX: Mit evangelischen Augen. Verlag Styria, Graz 1963. 404 S., Fr. 14.50.

LACKMANN MAX: Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band II: Die innere Reformation der Kirche. Verlag Styria, Graz 1964. 364 S., kart. Fr. 17.—

LACKMANN MAX: Mit evangelischen Augen. Band III: Der katholische Ökumenismus. Verlag Styria, Graz 1964. 327 S., kart. Fr. 16.20.

LOMBARDI PATER: Konzilsväter – was nun? Kyrios-Verlag, Meitingen/Freising 1966. 136 S., brosch. DM 7.20.

**Herausgeber:** Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

**Redaktion und Administration** (Abonnement und Inserate): Scheideggstraße 45, 8002 Zürich/Schweiz. Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto: 80-27842

**Bestellungen:** bei der Administration

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

**Abonnementspreise:**

a) Jahresabonnement: sFr. 15.—/DM 16.—/öS 90.—  
bfr. 190.—/dän.Kr. 25.—/FF 18.—/Lire 2200.—  
USA Dollar 4.—

b) Halbjahresabonnement: sFr. 8.—/DM 8.50  
öS 50.—/bfr. 100.—/dän.Kr. 13.—/FF 10.—/Lire 1200.—

c) Gönnerabonnement: sFr. 20.—/DM 20.—/usw.

d) Studentenabonnement: jährlich wie Halbjahresabonnement (für alle Länder).

ORTHODOXIE und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene, herausgegeben und kommentiert von F. Hummer. Verlag Herder, Wien 1966. 224 S., Fr. 16.80.

PLATE MANFRED: Weltereignis Konzil. Darstellung, Sinn, Ergebnis. Verlag Herder, Freiburg 1966. 352 S., 78 Abbildungen im Text, Leinen DM 19.80.

RAHNER KARL: Das Konzil – ein neuer Beginn. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1966. 32 S., brosch. DM 3.80.

RAHNER KARL / CULLMANN OSCAR / FRIES HEINRICH: Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil. Theologische Fragen heute, Band 7. Max Hueber Verlag, München 1966. 132 S., kart. DM 5.80.

SANDFUCHS WILHELM: Das neue Volk Gottes. Einführung in die Dogmatische Konstitution «Über die Kirche». Mit Beiträgen von H. Fries, K. Rahner, K. Mörsdorf ... Arena-Verlag, Würzburg 1966. Taschenbuch, Band 114. 128 S., kart.

SCHILLEBEECKX E.: Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick auf drei Sitzungsperioden. Herder-Verlag, Wien 1965. 182 S., kart.

SCHILLEBEECKX E.: Besinnung auf das Zweite Vatikanum. Vierte Session – Bilanz und Übersicht. Verlag Herder, Wien 1966. 84 S., kart. Sch. 40.—, DM/Fr. 6.50.

SCHLÖSSER FELIX: Kirche. Anspruch und Ärgernis. Die Botschaft des Konzils an unsere Zeit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. 214 S., Leinen DM 13.80.

SCHWEIGART HANS G.: Evangelischer Bericht über das römische Konzil. Reihe: Antworten 6. Stimme-Verlag, Frankfurt a. M. 1963. 132 S., kart. DM 6.80.

SEIBEL WOLFGANG und DORN LUITPOLD A.: Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session. Joh. Michael Sailer-Verlag, Nürnberg 1964. (Generalauslieferung für die Schweiz: Christiana-Verlag, Zürich), 286 S., kart. Fr. 13.90.

WALTERMANN LEO: Konzil als Prozeß. Berichte im Westdeutschen Rundfunk über das Zweite Vatikanum. Eine Dokumentation. J. P. Bachem Verlag, Köln 1966. 320 S., Leinen DM 24.80.

WEBER WILHELM / SCHREIBER WILFRID / RAUSCHER ANTON: Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Verlag Regensburg, Münster 1966. 132 S., kart. DM 7.50.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL. Konstitution über die Kirche 7./8. Auflage. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. Verlag Aschendorff, Münster 1966. 184 S.

## Bräutleutewochen 1967

die intensive, vielseitige Starthilfe für Brautpaare zu einer glücklichen Ehe. – Die letzten Kurse (Sommer- und Herbstferien) vor allem geeignet für Akademiker der verschiedensten Berufe, insbesondere auch für das Lehrpersonal, Techniker, Herren und Damen in führender Stellung.

Die Ehe wird als frohe Botschaft verkündet. Der Weg dazu sachlich und klar, wissenschaftlich begründet, aufgezeigt.

### Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach (Zug)

17.–23. Juli  
30. September bis 6. Oktober

außerdem in

### Delsberg/Centre St. François

27. März–2. April  
7.–13. August (Sprache deutsch)

Leitung aller Kurse: P. Ch. Keller, unter Mitwirkung von vier Fachreferenten.

Auskunft, Prospekte und Anmeldung: Leitung der entsprechenden Häuser.

*Teilnehmer bestätigen:* «Dank der Bräutleutewoche konnten wir diesen wichtigen Schritt mit froher Zuversicht tun und die ewige Aufgabe der dienenden Liebe auf uns nehmen. Der neue Ehestil, der in jenen Tagen konsequent vorgezeichnet wurde, zeigt ja die Ehe in neuerearbeiteter positiver theologischer Sicht, zugleich als hehre Aufgabe. Und wer wächst denn nicht mit Christi Gnade an der Größe der Aufgabe?» Dr. A. in S.