



RÖMER von Geburt, Kind der katholischen römischen Kirche, exkommuniziert von der Kirche meiner Geburt unter der Anklage der Häresie, vertrieben in meinem Vaterland von allem, was offiziell ist, überzeugt von der Wahrheit des großen Wortes von George Tyrrell: «Es gibt Fälle, in denen der Kirchenbann Heil bringt; die religiöse Erneuerung ist den Vertriebenen aller institutionellen Kirchen anvertraut, die Werte einer universalen Spiritualität zu leben und zu verkünden wissen.» So stellte sich *Ernesto Buonaiuti* (1881–1946) dem «Weltkongreß der Religionen» 1937 in Oxford vor.

Dieser vor siebzig Jahren (1903) geweihte Priester, Mitschüler Angelo Roncallis, des späteren Johannes XXIII., wurde gleich danach Dozent für Philosophie und Kirchengeschichte am Römischen Seminar. Er verlor diesen Posten auf Grund eines Artikels über «Dogma und Geschichte» (1905) und ergriff die Partei der Modernisten. 1921 exkommuniziert, seit 1915 Professor für Kirchengeschichte an der Staatsuniversität, gehörte er zu den elf italienischen Universitätsprofessoren, die den faschistischen Eid verweigerten. Deshalb 1932 seines Amtes enthoben, hielt er 1935 bis 1939 Gastvorlesungen in Lausanne. Den ihm angebotenen ordentlichen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der protestantischen theologischen Fakultät lehnte er aber ab, weil eine Annahme den Übertritt zur reformierten Kirche bedingte. Im «Eranos-Kreis» in Ascona fand er zwar mehr Liberalität vor, konnte ihm aber nach eigener Aussage nicht geistesverwandt werden, weil er «ein unbekehrbarer Anhänger der zentralen Werte traditioneller Katholizität» war. Nach Kriegsende in Italien (1944) blieb er durch dieselbe Konkordatsbestimmung gegen exkommunizierte Priester von einer Wiederaufnahme ins Lehramt ausgeschlossen, die schon 1930/32 gegen ihn angerufen worden war. Drei Tage vor seinem Tod (Karsamstag 1946) schrieb er sein «Geistliches Testament». Daraus stammt der folgende Abschnitt.

Hoffnung auf Katholizität

«Ein einziges Ideal hat mein ganzes Leben von Anfang bis Ende beherrscht: die ursprünglichen christlichen Werte wieder zur Geltung zu bringen und zu ihrer Verbreitung innerhalb jener neuen ökumenischen Kultur beizutragen; von der meine schwergeprüfte Generation die ersten Strahlen der Morgenröte am Horizont hat aufleuchten sehen. Ich kann mich getäuscht haben, aber ich finde in der Substanz dessen, was ich gelehrt habe, nichts, was ich abschwören oder widerrufen müßte.»

«In diesem ruhigen Bewußtsein trete ich dem Mysterium des nahen Todes gegenüber. All denen – und ihre Zahl ist wahrlich Legion –, die der Entfaltung meiner öffentlichen Tätigkeit Hindernisse in den Weg legten, verzeihe ich. Es war Gottes Wille, daß das, was törichterweise Modernismus genannt wurde und doch nur eine Wiedererweckung reiner evangelischer Idealität zum Ziel hatte, auf den härtesten und ungerechtesten Widerstand stieß, dem eine geistige Bewegung je begegnet ist. Vielleicht ist gerade dies ein untrügliches Zeichen ihres unvermeidlichen Erfolges. In meinen vielgestaltigen Erfahrungen habe ich eine Unterweisung erfahren, von der ich hier ein genaues Zeugnis ablegen muß. Ich fühle mich in Hoffnung und Gemeinschaft als Glied der neuen ökumenischen christlichen Kirche, an der ich jene evangelische Denominationen habe arbeiten sehen, die mir immer vom wahren Geist der Brüderlichkeit, des Friedens und des charismatischen Lebens in der Welt erfüllt schienen. Ein Wort brüderlichen Dankes schulde ich den Vertretern der ökumenischen Bewegung, mit denen ich dank der Vorsehung des himmlischen Vaters mich in herzlicher Solidarität verbunden wußte. In Übereinstimmung mit meinem großen Glaubensbruder George Tyrrell wünsche ich, daß auf meinem Grabstein die Symbole des ewigen christlichen Priestertums eingemeißelt werden: der Kelch und die Hostie. Rom, in der Nacht vom 18. auf den 19. März 1946.»

Ernesto Buonaiuti

Literatur

China und die Wiederkehr des Engels: Wer ist Johannes Rüber? – Seine neue Erzählung «Malapa, Malapa» – Curzio Malaparte, eine historische Person – Gespräche und Monologe eines sterbenden Mannes – Analog zum Griechenlandtraum unserer Klassiker träumt Malaparte seinen Chinatraum – Der Engel als Retter – Menschwerdung im Reich der Mitte – Apolitische Dichtung im Dienst besserer Qualität des Lebens.
Paul K. Kurz, München

Religionsphilosophie

Geheimnis als Ärgernis: Einige ernähren das Prinzip, an dem sie scheitern – Mißverhältnis zwischen wohlernährtem Prinzip und schlimmen Verhältnissen führen zu Supranaturalismus – Inflation der «Geheimnisse» in der Theologie – Sie provozieren den Geist nicht mehr – Die wesenhafte Ärgernisqualität – Erleben im Geheimnis des Bösen – Das Böse läßt sich nicht erklären, nur bekämpfen – Es scheitert, wer das Ärgernis fixiert oder verschweigt – Würde und Legitimität der Sehnsucht nach Sinn.
Heinz R. Schlette, Bonn

Indien

Soziologische Studien zur Priesterfrage: Erste Gesamtbefragung des indischen Klerus – Gültigkeit trotz Mängel – Drei Meinungsgruppen – Wachsender demokratischer Geist – Antiklerikalismus in Kerala – Der Priester ist nicht mehr der einzig gebildete Mann im Dorf – Zölibat nicht das Hauptproblem – Mühselige Mitverantwortung – Praktische Maßnahmen bleiben auf halbem Weg stehen – Eine bloß ausgelehnte Theologie und Spiritualität reichen nicht aus.
P. Puttiadam SJ, Kodaikanal

Theologie

Hiob und Kierkegaard im Hader mit Gott: Jede Generation neu vor der Frage des Leidens – Die Theologie des Hiob kam in der Lehre der Kirchen zu kurz – Dem unterdrückten Kierkegaard wird das Buch Hiob zur Befreiung – Er entnimmt ihm nicht Beruhigung, sondern das Recht zum Widerstand – Gegen die beamteten Tröster der Religion – Hiob ein untrüglicher Fürsprecher des Menschen – Keine Stilllegung des Streitgesprächs zwischen Mensch und Gott.
Walter Stolz, Freiburg/Br.

Gesellschaft

Zwischen Börse und Klausur (2): Geistiger Notstand der Wohlstandsgesellschaft – Geforderte Tugenden – Die Fähigkeit auszuwählen – Anstrengung und Verzicht – Freigebigkeit – Andere hungern, weil wir zu wenig denken – Der Wille zu höheren Werten ist für den Menschen lebenswichtig.
Jakob David

Buchbesprechung

Freiheit und Erfahrung bei Ignatius von Loyola: Leo Bakkers Untersuchung über die Regeln zur Unterscheidung der Geister.

China und die Wiederkehr des Engels

Eine neue Erzählung von Johannes Rüber

Die jüngsten literarischen Nachschlagwerke erwähnen seinen Namen trotz fünf veröffentlichter Romane nicht. Ein Partisanenvotum für den Frieden und eine dem Kirschblüten-Japan gemäße Liebesgeschichte unter dem Titel «Das Mädchen Amaryll» war der Erstling (1953). «Die Heiligsprechung des Johann Sebastian Bach» mit der den Zeitgenossen schon nicht mehr geheuren Frage nach der Verbindung von Kunst und Religion brachte ihm in England und Amerika Roman-Ruhm ein (1954). Mit dem deutsch-jüdischen Flüchtlingsroman «Bleibe meine Welt» hielt er vor anderen Autoren «Deutschstunde» (1955). Jakob Hegner wurde auf ihn aufmerksam, publizierte die Romane «Dunkles Rom» (1962), «Das verdorbene Paradies» (1963) und die Kleist-Erzählung «Der Landesteg». Hegner starb. Von Johannes Rüber hörte man nichts mehr. 1928 in Braunschweig geboren, in Düsseldorf aufgewachsen, lebt er heute fast unbekannt in München. Er verband sich mit keiner Gruppe. In die Hofhaltungen der Feuilletons und in die Büfettspalten der Abendzeitungen ging er nicht ein. Er glaubte und beschwor einiges nicht, was heute ein Schreibender glauben und beschwören muß, um «in» zu sein. Johannes Rüber gehört weder zu den provokanten noch zu den lärmoyanten Outsidern. Geschrieben hat er immer. So eben legt ein junger Verlag seine Erzählung «*Malapa Malapa* – Das Leben des sterbenden Malaparte» vor.¹

Curzio Malaparte, der Held der Erzählung, ist eine historische Person, die eigentlich Kurt Suckert hieß. Er war der Sohn eines Deutschen und einer Italienerin; in der Jugend Schwarzhemd, später politischer Publizist und Zeitungsdirektor, 1933 von Mussolini auf die Liparischen Inseln verbannt, Teilnehmer an beiden Weltkriegen, am ersten als Soldat, am zweiten als Berichterstatter, Romanautor, weit gereist, mit einflußreichen Sozialisten und Schriftstellern befreundet, 1957 in Rom gestorben. Auf dieser geschichtlichen Folie erzählt Rüber in dichterischer Invention die letzten Monate seiner Krankheit: die Erinnerungen, Gespräche, Begegnungen, Bewußtseinsmonologe eines sterbenden Mannes, der sich in dieser Welt der Parteilungen und des Streites als Mittler versteht, den Nachgeborenen nichts weniger als eine Botschaft hinterläßt.

Ort der Erzählung ist das Krankenzimmer. Die Situation der Zelle also. Das Thema der Erzählung heißt «Heimkehr» – wie in Hermann Brochs «Tod des Vergil». Und das Thema heißt «Abschied», wie in Ernst Ginsbergs Lebenserinnerungen. Selbstfindung auf dem Krankenlager, Heimkehr und Abschied geschehen durch die Wiederkehr des Engels. Ihm, dem Schutzengel, gehört die Danksagung. Rüber schrieb eine Summula des Geistes in den geradezu unendlich geöffneten Raum.

«Malapa', Malapa'!», hatten die Capreser gerufen, als sie ihn nachts in seinem Haus auf Capri totschlagen wollten, um den Tod einer jungen Amerikanerin und alles, was ihnen in Malapartes Leben mißfiel, zu rächen. «Malapa', Malapa'» ist zugleich der Ruf, gegen den er sich am meisten wehrt, der Ruf des Todes. Dazwischen und über beide hinaus erinnert ihn die Lautfolge an «Thalatta, Thalatta». Und zum Meer scheint ihm alles zu drängen: Das Leben, die Dichtung von Homer bis Joyce, das Wissen der Mystiker, der Tod.

Wie einst Vergil aus Griechenland kam Malaparte krank aus China nach Italien zurück. Und wie Griechenland die römischen Anschauungen Vergils verunsicherte, so weckte der China-Aufenthalt Zweifel an den bis dahin gesammelten Sätzen Malapartes. Er ist beeindruckt vom Zusammenleben

der chinesischen Menschen, von den elementaren menschlichen Beziehungen untereinander und mit der Natur, beeindruckt von Mao und der Begegnung mit altchinesischem, meditativem Geist. Nicht unähnlich dem Griechenlandtraum unserer Klassiker träumt Malaparte seinen Chinatraum. Statt nach Figuren aus Stein gräbt man in China nach dem ersten Menschen. Statt der Frauen im Weinberg sieht er die Frauen im Reisfeld.

Im Krankenzimmer besucht der junge Freund, der sein Biograph werden könnte, Malaparte, besuchen ihn der große Togliatti und der berühmte Schriftsteller Moravia, besuchen ihn seine Schwester und jener, der ihn geheimnisvoll begleitete, ihm in Krisen beistand, sein Engel. Malaparte weiß, «jugendlich und alterslos bleiben alle Gespräche». Die letzten werden zu sokratischen Dialogen.

Zwei Jesuiten bemühen sich freundlich um sein Seelenheil. Im Gegensatz zu ihnen will die Gestalt eines inquisitorischen französischen Dominikaners ungeduldig das Jenseits gegen das merklich schwindende Diesseits des Kranken ausspielen. Als wäre da schnell noch etwas umzubuchen. Als wär's mit einem Fläschchen «Eau de Rome» getan. Als könnte er seine unkirchlichen Freunde verleugnen.

In die Besuche hinein erinnert Malaparte seinen Engel. Damals im Ersten Weltkrieg auf italienischer Seite rettete er ihn vor den Österreichern. Jetzt zeigt ihm sein Engel die großen Länder der Erde, über das Mittelmeer nach Südamerika bis nach China. «In welchem von allen Erdstrichen soll deine Menschwerdung geschehen?» «Nur hier», antwortet der Gefragte, «jenseits der Großen Mauer, wo die Berge zu Hügeln werden und dann die Ebene, das Reich der Mitte in Peking beginnt.» In diesem Reich würde er von seinem Engel erzählen, dem Wesen mit dem bäurisch-diesseitigen Gesicht, dem Engel der Kindheit und der Kunst, dem anwesenden Retter, dem Boten des Ewigen, der für Augenblicke ekstatisches Vertrauen schenkt. Im visionären Bewußtseins-Dialog spricht er zuletzt mit dem Engel über das Gute und Schöne und Unsterbliche. Sätze aus Sokrates-Phaidon und den altchinesischen Weisen begegnen seinem Verteidiger und Ankläger Togliatti, den Augen seines treuen Hundes Phöbus und den Augen Christi. Griechisch-apollinisches, altchinesisches und christliches Licht leuchtet ins heimatliche «Le Grazie». Mehr angedeutet als ausgeführt sucht der Sterbende das Quellgebiet der Wörter, «dort wo der Sinai mit den Klöstern Sienas nahe Sian mitten in China lag».

Rübers Erzählung ist reine Dichtung. Als Erfindung, als Konzentration, als Suche nach dem Lebensfaden und Sehnsucht nach dem Ursprung, als eine den intellektuellen Zeitungsvermessern unerlaubte Metaphysik. Selbstironisch nennt sie sich apolitisch. Doch just zu dieser Zeit bemühten sich in der westdeutschen Bundesrepublik die Wahredner der politischen Parteien, ihren Wählern glaubhaft zu machen, daß es ihnen um eine andere, bessere Qualität des Lebens ginge. *Zurück – vorwärts zu den Dichtern.* Der sterbende Malaparte: «Die Männer sind heute bei ihren Geschäften, diesem zweifelhaften Unternehmen, die Welt zu verändern. Kein Kriton, kein Kritobolos, kein Adeimantos. Nur die Nonnen und du (das ist Maria, seine Schwester) und zuletzt der Engel, mein venezianischer Bote.» Vielleicht werden wir eines Tages wieder glauben, daß die Dichter an jener von den Politikern gesuchten Qualität des Lebens teilhaben, sogar daß sie verändern: unser Bewußtsein, unsere Vorstellung, unsere Fixierung auf Materialität, unsere Unfähigkeit, über uns selbst zu trauern. Johannes Rüber hat mit seiner Erzählung ein «Kontinuum der Reflexion» geschaffen, wie Friedrich Schlegel es als Kriterium der Dichtung setzte. Wechselseitig spiegeln und rückspiegeln sich alle Teile, Beziehungen. Der Markt wird die unauffällige Erzählung wahrscheinlich unterschlagen. Dem Leser sei «Das Leben des sterbenden Malaparte» angezeigt.

¹ Johannes Rüber: «*Malapa Malapa*». Das Leben des sterbenden Malaparte. Cosma-Verlag, Stuttgart. 150 Seiten, Leinen DM 16.80.

Eine Nachüberlegung drängt sich bei soviel Zustimmung auf. Hat der heute 44jährige Autor das große Thema vielleicht zu früh vergeben? Hätte er nicht mehr sinnhafte Details, mehr Plastizität, mehr Anschauung der Landschaften sammeln, mehr politischen und religiösen Konfliktstoff anstrengen sollen? Denkbar wäre sie schon, die schärfere Auseinandersetzung von Hirn und Herz, von Physik und Metaphysik, von

Politik, Parteiung und Religion. Hermann Brochs Roman «Der Tod des Vergil» ist aus dem Erzähl-Juwel «Die Heimkehr des Vergil» entstanden. Zwölf Jahre lagen zwischen dem Aufblitzen der Erzählung und der Ausformulierung eines großen dichterischen Bewußtseins. Wäre eine ähnliche Bewußtseinsarbeit des Autors Johannes Rüber denkbar?

Paul Konrad Kurz, München

GEHEIMNIS ALS ÄRGERNIS

Von manchen Menschen, die nach ihrer «Regel» zu leben gewohnt sind, kann mit Martin Walser gesagt werden: «Das einzige, was sie in ihrem Leben erreichen: sie ernähren das Prinzip, an dem sie scheitern.»¹ Dies trifft auch auf die Art und Weise zu, wie nicht wenige an ihrem Christentum hängen: Sie bauen vor ihren Augen etwas auf, das sie für ein Gebäude göttlicher Ordnung und Wahrheit halten, konstruieren – im Gedanken nicht nur, sondern auch als Institution – eine durch nichts tangierbare, keinen substantiellen Wandlungen unterworfenene Stätte der Geborgenheit; doch dann erkennen sie eines Tages, daß es so ja gar nicht sein kann, weil wir noch auf dem Weg sind und nicht schon am Ziel, und angesichts des Mißverhältnisses zwischen dem wohlernährten «Prinzip» und den schlimmen «Verhältnissen» lassen sie das Prinzip fahren: sie leugnen es zwar nicht, entrücken es aber supranaturalistisch in den fernsten «Himmel» und tun «auf Erden», was sie, von ihren direkten Interessen geleitet, für effizient halten. Dies endet nicht selten bei dem zynischen Gebrauch des «Prinzips» und der «Vorstellungen», die man von ihm hat. Es fehlt dann im Grund eine Beziehung zu ihm, das heißt man «scheitert» an ihm, doch – paradox genug – je tiefer dieses Scheitern reicht, um so kräftiger ernährt man das Prinzip.

Eine zunächst sehr allgemeine und schwierige Überlegung! Auch halten es nicht alle so, wie es hier umschrieben wird, gewiß nicht; und dennoch scheint für manche oder für viele (das können wir offenlassen) zu gelten, was man auf solche Weise aus dem Satz Martin Walsers herausdeuten kann. Nicht wenige Beispiele könnten das erläutern, aber ich lasse sie hier beiseite; stattdessen wende ich den Satz Walsers lediglich auf eine Grund-Schwierigkeit an, vor die jeder, der Christ sein oder bleiben möchte, stets gestellt ist, heute aber in besonderem Maß – ich meine das Verhältnis des Christen zu den sogenannten «Geheimnissen» des Glaubens.

Die theologischen Abhandlungen darüber, was im christlichen Sinn das «Geheimnis» überhaupt sei,² sind außerordentlich subtil; deswegen ist es sehr gewagt, kurz zusammenzufassen, wie dieses Problem heute gesehen wird. Ich will es trotzdem versuchen: «Geheimnis» ist nicht primär eine Aussage oder eine Realität, die man rational nicht begreifen kann – obwohl es diese Lücke des «rational» nicht Auflösbaren wohl stets geben wird. (Auf dem Büchermarkt findet man eine durchaus interessante populärwissenschaftliche Reihe, «Knauers Exakte Geheimnisse»: Entsprechendes läßt sich in der Theologie wohl nicht kreieren, trotz mancher Dogmatik-Lehrbücher.) Was das Wort «Geheimnis» anzeigt, kann jedenfalls nicht von natürlicher Rationalität und Wissenschaftlichkeit her vorentschieden werden, sondern bleibt einem derartigen (oder anderen) Zugriff entzogen, so daß man mit Rahner sagen kann, «der Begriff des Geheimnisses selbst» erweise sich «als

ein Geheimnis, da er nicht eigentlich ursprünglich als bloße Negativität vom Verstandenen und Durchschauten her ... verstanden werden kann»; vielmehr liege im Wesen des menschlichen Geistes stets schon das Moment des ständigen Sichselbst-Überschreitens auf ein absolutes anderes oder eben «Geheimnis» hin, und durch dieses Über-sich-hinaus-Sein werde der menschliche «Geist» selbst zum Geheimnis.³ Einfacher gesagt: Der Mensch wohnt stets inmitten der Unbegreiflichkeit, so wenig dies in einer Zeit der Wissenschaft und der schier unbegrenzten Machbarkeit zunächst einleuchten mag, und – gewissermaßen von der andern Seite aus gesehen – läßt sich formulieren: Die Unableitbarkeit der Wirklichkeit als ganze ist «Geheimnis». Als Buchtitel zwar nicht gerade dezent, aber das Richtige treffend, kann man vom «sacramentum mundi», dem «Geheimnis der Welt» oder von dem «Geheimnis, das die Welt ist», sprechen, einem Geheimnis, das ständig der Interpretation bedarf und ja auch stets interpretiert wurde.

Nicht alle «Geheimnisse» sind gleich gefährlich

Aber außer diesem Fundamental-Geheimnis gibt es – in allen Religionen – zahlreiche spezielle *Geheimnisse*. Nicht zuletzt die christlichen Glaubensartikel beziehungsweise die «Dogmen» sind «Geheimnisse». Der neuplatonische Theologe Pseudo-Dionysios (5./6. Jh.) hat überschwenglich und in uns schwer erträglichen Superlativen die vielen christlichen Mysterien geschildert, ja gefeiert, und im Mittelalter wurde, vielfach unter seinem Einfluß, ein unerhörtes Maß an spekulativer und mystischer Anstrengung und an zeitlichem Aufwand der Analyse und Deutung von Mysterien gewidmet. Heute sind wir im Gebrauch der Worte «Geheimnis» oder «Mysterium» vorsichtiger geworden, aber sachlich hat sich nicht viel geändert: Nicht nur die Wirklichkeit als Ganze und der Mensch als das sich transzendierende Wesen werden als Geheimnis bezeichnet, wir sprechen nach wie vor auch von den vielen Geheimnissen des Glaubens, obwohl das Bewußtsein dafür, daß diese vielen Geheimnisse alle nur ein einziges bedeuten, lebendiger geworden ist. Dies drückt sich zum Beispiel darin aus, daß an zentraler Stelle beim Mahl der Gemeinde die Worte «mysterium fidei» – «dies ist das Geheimnis des Glaubens» – weit vernehmlicher als früher hervorgehoben werden.

Eine bestimmte Weise des christlichen Lebens scheint sich nun im Umgang mit dem einen Geheimnis und den vielen Geheimnissen recht wohl zu fühlen. Man sagt sich: Das wird schon alles seine Richtigkeit haben, sonst würde man es uns doch nicht lehren. Die Hierarchie und die Spezialisten sind dafür verantwortlich. Für den einfachen Christen ist das nur deshalb wichtig, damit er etwas zu glauben hat. Denn dieses Glauben ist verdienstvoll und läßt uns hoffen; ja, daß wir uns nicht auf die eigenen Werke stützen können, sagt – vor Paulus – schon das Psalm-Wort, das bei Beerdigungen gesprochen wird: «Wolltest du, Herr, der Sünden gedenken, Herr, wer würde dann noch bestehen?» (Ps 129 [130] 3).

¹ Martin Walser, Die Gallistl'sche Krankheit. Frankfurt 1972, S. 43.

² Vgl. K. Rahner, Geheimnis, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries. Neue Ausgabe: dtv, 2 Bde (Nr. 4056), München 1970, S. 74–80 (Lit.); vgl. ders., Geheimnis, in: Sacramentum Mundi II (Freiburg–Basel–Wien 1968), Sp. 189–196 (Lit.).

³ Vgl. K. Rahner, Geheimnis, in: Handbuch ..., a. a. O., S. 77.

Zu dieser verbreiteten Mentalität wäre vieles zu sagen; man müßte eingehen auf Glauben und Werk, Freiheit und Gnade, Evangelium und Gesetz, Offenbarung und Kirche und vieles andere, Themen, über die immer wieder nachzudenken ist. Ich möchte hier nur *einen* Gesichtspunkt besonders hervorheben, von dem ich meine, daß er allzu oft übersehen wird: Nicht alle «Geheimnisse» des Christentums sind *gleich gefährlich, gleich provozierend*, gleich «Ärgernis» erregend; es gibt eine *unterschiedliche Ärgernisqualität* der Geheimnisse. Was ist damit gemeint?

Wer wird wovon angefochten?

Daß für Menschen, die glauben, die Wirklichkeit als Ganze ein großes Geheimnis ist, innerhalb dessen noch einmal das Geheimnis der geschichtlichen Offenbarung sich vollzieht, die dann entfaltet wird zu einer Vielzahl von Einzel-Geheimnissen, das ist in gewissem Sinne nicht überraschend. Selbst ein Atheist oder Agnostiker wird durch diese allgemeine Geheimnishaftigkeit und die meisten einzelnen Geheimnisse zu meist nicht, oder besser: nicht mehr sonderlich *erregt*; er lehnt sie ab, weil er dafür seine Motive hat – erkenntnistheoretische, psychologische, ethisch-existentielle, politische Motive –, aber daß Geheimnisse zur «Religion» gehören, ist für ihn ebenso «selbstverständlich» wie für den Glaubenden. Eine Religion ohne Geheimnis erscheint gleichsam als Widerspruch in sich. Doch schauen wir noch genauer hin: Ein Christ wird natürlich (sofern er je in eine Situation gekommen war, die der des Atheisten vergleichbar ist) durch die Geheimnishaftigkeit im ganzen und durch die einzelnen Geheimnisse auf ähnliche Weise «angefochten» wie der Nichtchrist, aber wenn er einmal «hindurch» ist, wenn er «bewußt glaubt» (was immer das heißt), gerät er in eine *andere* Situation: Geheimnishaftigkeit insgesamt bildet keine prinzipielle Schwierigkeit mehr, denn wenn es schon «Gott», seine Schöpfung und sein Erlösungswerk gibt, dann können «wir Menschen» all dies nicht begreifen. Die «Schöpfung» zum Beispiel: Wie sollten wir sie begreifen können, da wir endlich und selbst geschaffen sind? Viele haben ohnehin vergessen, daß die «Schöpfung» zu den «Mysterien» gehört.

Es wurde auch zwischen schwierigen und weniger schwierigen Geheimnissen unterschieden: Geheimnisse im strengen Sinn des Wortes (*stricte dicta*) und anderen, denen eine gewisse Einsehbarkeit eignet. Nun gut, sehen wir weiter: Das Geheimnis der Schöpfung, der Erschaffung «stört» nicht; doch wie ist es mit dem erhabenen Geheimnis Gottes selbst als Dreifaltigkeit? Die Trinitätstheologie hat sich im Laufe ihrer Geschichte intensiv bemüht, darzulegen, worin im einzelnen die Geheimnishaftigkeit dieses Geheimnisses liegt. Gewiß, rational kommen wir hier nicht weit, aber störend, provozierend wirkt das Geheimnis der Trinität auf uns nicht. Wenn «Gott» überhaupt ist, so bedarf es doch keiner langen Erklärung, daß wir ihn in seinem Wesen nicht verstehen und daß er in seinem Göttlich-Sein anders ist als unser Menschsein.

Ähnlich ist die Reaktion gegenüber dem Geheimnis der Inkarnation oder dem der «Transsubstantiation»: Gewiß, auch hier geben wir gern zu, daß wir sie rational nicht verstehen und daß sie insofern eine «Anfechtung» bedeuten, jedenfalls eine Anfechtung unserer *Rationalität*, soweit und solange wir sie zur Erörterung dieser Geheimnisse bemühen; aber wir können andererseits doch sichtbar machen, daß diese Geheimnisse außerordentlich sinnvoll sind, und immer aufs neue versuchen, uns in sie zu versenken, dabei die Überlegenheit Gottes anzuerkennen und die *Bedeutung* jener Geheimnisse für das Heil der Menschen neu auszusagen. Mag sein, daß das Geheimnis der Inkarnation um einige Grade «schwieriger» und herausfordernder ist als das der Schöpfung – Gott soll Mensch geworden sein? –, aber es gewährt doch auch dem, der es annehmen kann, Hoffnung und Freude. Die Schwierigkeiten mit der

«Transsubstantiation» sind aus der Dogmengeschichte und Kontroverstheologie hinreichend bekannt; heute scheinen sie weithin nicht mehr von großem Gewicht zu sein, wohl weil man einsieht, daß über dieses Geheimnis in anderen, fundamentalen Geheimnissen, wie zum Beispiel dem der Inkarnation, schon mitentschieden ist.

Lassen wir dies einmal so stehen, obwohl es arg unvollständig ist und jene Reflexion notwendig macht, die danach fragt, was denn menschliche Worte in einer solchen Sphäre der Geheimnisse überhaupt auszusagen vermögen, und lassen wir auch beiseite, daß unterschieden werden muß zwischen zeitbedingter Fassung und dem zeit-los gültigen «Kern» jedes dieser Geheimnisse usw. Ich übergehe also die Probleme der Dogmengeschichte und Dogmentwicklung, der Analogie und der Hermeneutik und bleibe hier bei dem Gesichtspunkt der «Ärgernisqualität» der Geheimnisse.

Das Geheimnis des Bösen

Und da fällt nun doch eines auf, das – trotz der gewissermaßen «normalen» Intensität des Angefochtenwerdens – nicht mehr mit Ruhe, Pietät und Respekt hingenommen werden kann: das Geheimnis des Bösen, das *mysterium iniquitatis*. Seit je hat es die Menschen beunruhigt, in allen Religionen und Weltanschauungen,⁴ und es gehört auch ins Christentum: Wie ist das möglich, daß diese Welt so miserabel ist, wenn es einen guten und gerechten Gott gibt, ja einen Gott, der nicht nur – im Sinne des Deismus – Schöpfer, Vorsehung und Richter ist, sondern zugleich auch Vater, Erlöser, in die Geschichte «eingetretene» Person, «Heiliger Geist»? Was also ist das Böse, wenn es kein zweiter Gott sein kann, und warum läßt der eine Gott es sein, in einem solchen Maß, daß er alle Kraft einsetzen, ja seinen «Sohn» opfern muß, um es wieder zu überwinden? Das ist nicht zu verstehen, mehr noch: es wirkt auf uns unannehmbar, und mit Iwan Karamasow wehren wir uns dagegen, daß um einer künftigen Harmonie und Herrlichkeit willen jetzt Unschuldige, ja Kinder extrem zu leiden haben.⁵ Wirft man nicht auch politischen Ideologien vor, sie seien bereit, um einer besseren Zukunft willen, jetzt Menschen, auch unschuldige, in großer Zahl zu «opfern»?

Über das Theodizee-Problem ist viel gerätselt worden.⁶ Niemand wird es je «lösen». Wenn es überhaupt eine «Lösung» gibt, dann nur die, die wir nicht begreifen und mit Iwan Karamasow um des uns von Gott selbst gegebenen Verlangens nach Glück und Gerechtigkeit willen, um der uns von Gott selbst geschenkten Vernunft willen zurückweisen müssen. Auch wenn man sich in subjektiver Demut unterwirft wie Iwans Bruder Aljoscha, so bleibt es doch dabei, daß dieses Geheimnis uns provoziert, Ärgernis gibt, daß es also im Unterschied zu den andern christlichen Geheimnissen eine unverkennbare und harte Ärgernisqualität besitzt. Es führt an den Rand der Verzweiflung, des Frevels, ja der Blasphemie. Es führt in Widersprüche unseres Denkens und Sprechens von einem «persönlichen», guten und gerechten Gott, und häufig genug führt es gerade in der neueren Zeit in den Atheismus und weltanschaulichen Agnostizismus. Manche Christen machen es sich zu leicht, indem sie die Ärgernisqualität dieses Geheimnisses nicht beim Namen nennen und zu bald in der

⁴ Im weitesten Sinn genommen, stellt jede Religion als Ganze eine Antwort auf die Frage nach dem Bösen dar, doch bleibt das «spezielle» Problem; «Wesen und Ursprung des Bösen», nach wie vor bestehen.

⁵ Vgl. K. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow (übertragen von E. K. Rahsin). Darmstadt 1968, S. 396–400.

⁶ Vgl. etwa F. Billiesich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Wien I (*1956), II (1952), III (1959). Siehe auch: K. Goldammer/H.-H. Schrey/W. Trillhaas: Theodizee, in: RGG⁶ VI (1962), Sp. 739–747.

⁷ Vgl. R. Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott», in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 1 (1972), S. 54–72.

«Ordnung» aller übrigen Geheimnisse aufgehen lassen⁷ oder aber mit peinlicher Vielwisserei von «Gott» und *seinem* «Leiden» reden.⁸

Das Böse bekämpfen

Wie hart die Ärgernisqualität dieses Geheimnisses erlitten werden kann, hat ohne Beschönigung der bekannte französische Dominikaner *Jean Cardonnel* ausgesprochen. Er schreibt, man habe sich «einen Gott aufgerichtet, dem zu gleichen der größte Schuft sich schämen würde: einen Gott, der das Böse nicht will, und der es doch zuläßt».⁹ Cardonnel kommt zu dem «Resultat»: «Das Böse läßt sich nicht erklären, es läßt sich nur bekämpfen.»¹⁰ Gott nicht nur als ein Aufpasser, ein Polizist, sondern gar als Schuft – dann lieber gar keinen Gott! Viele Denker der Neuzeit und eine unzählbare Menge von Menschen, die sich auf ihre realistische Vernunft, ihren «common sense» verlassen und verlassen, haben diese Konsequenz gezogen. Dabei hatten sie gewiß darin recht: Wenn überhaupt einem «Gott» geglaubt und getraut werden soll, dann nicht einem solchen. Ob es aber möglich ist, das Ärgernis aus der Welt zu schaffen oder wenigstens insoweit «einzudämmen», daß Gott weder zum Polizisten noch zum Schuft wird, steht dahin. Würde man aber dieses Ärgernis für notwendig erklären, um die Möglichkeit eines Glaubens-«Verdienstes» zu retten, so geriete man nicht nur in die Widersprüche einer schlechten dialektischen Theologie, sondern verschärfte noch jenen Zynismus, der im geläufigen Vorstellungsmodell von der Herkunft des Bösen und damit in der Metaphorik des Theodizee-Problems enthalten ist.

Es wird nun aber seitens der Psychoanalyse behauptet, das Aufbegehren ob des Theodizee-Problems, ob des Geheimnisses des Bösen sei letztlich eine Art unbewußter «Vatertötung», nicht ohne selbstquälerische, masochistische Lust an dem Ärgernischarakter des Bösen.¹¹ Ich muß die Beurteilung dieser Frage den Experten der Psychologie überlassen. Allerdings wird man warnen dürfen vor dem Versuch, das Ärgernis des Bösen auf diese Weise vollends beseitigen oder aber verharmlosen zu wollen. Leicht wird so aus dem Bösen, das unbedingt zu vermeiden ist, wieder ein bloß noch Negatives, das notwendig zum Ganzen gehört, wie es die griechische Philosophie lehrte. Doch selbst dann noch bliebe ein Ärgernis, denn man gerät so vor die ebenso unmögliche Aufgabe, eine *Kosmodizee* leisten zu müssen.

Weder fixieren noch verschweigen

Halten wir fest: Man kann ein Prinzip «ernähren» und eben dadurch an ihm irre werden. Man kann von Geheimnis und von Geheimnissen sprechen und dadurch an ihnen scheitern, daß man sie schon fast für normal hält, ja daß man sie wie «Prinzipien» behandelt, die mit der Wirklichkeit von Natur und Geschichte konkret kaum noch etwas zu tun haben (es sei denn in der Art der Ideologie, die zu bestimmten Zwecken ihren falschen Schein ausbreitet über das, was war, was ist und was sein soll). Man kann das Ärgernis, welches das Geheimnis des Bösen bietet, so stark empfinden, ja so bewußt fixieren,

⁷ Vgl. J. Moltmann, Der «gekreuzigte Gott». Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: *Concilium* 8 (1972), S. 407–413. Moltmann bedient sich einer Sprache, die mit prähermeneutischer Unbekümmertheit formuliert und deswegen bisweilen eher peinlich als tröstlich wirkt, z. B. das Kreuz als «Geschehen zwischen Gott und Gott» (S. 409); Gott «leidet an seiner freien Liebe» (S. 410); «im Kreuzestod stirbt dann Gott an Gott» (S. 411); «das Sein Gottes im Kreuz» (S. 411). – Derselbe Einwand ist auch gegen die Sprache Spaemanns zu erheben, vgl. Anm. 7.

⁸ J. Cardonnel, Gott in Zukunft. Aufforderung zu einer menschlichen Welt. München 1969, S. 30.

⁹ Ebd. S. 44 (Sperrung von J. C.).

¹⁰ Vgl. S. Freud, Dostojewski und die Vatertötung, in: S. Freud-Studienausgabe, Bd. X. Frankfurt 1969, S. 271–286.

daß man scheitert: nicht nur an diesem Geheimnis, sondern am Leben überhaupt. Aber man kann auch dadurch scheitern, daß man dieses Geheimnis und sein Ärgernis verschweigt. Es scheint dringend geboten, Theologie und alles kirchliche und christliche Reden unter diesem Aspekt immer wieder ernsthaft zu befragen. Darin liegt *eine der bleibenden Aufgaben des Philosophierens in bezug auf Glauben und Theologie*.

Absolute Verneinung ist unerträglich

Wird aber das Ärgernis, das das Geheimnis des Bösen darstellt, in der notwendigen Deutlichkeit zu Bewußtsein gebracht, so gerät man damit keineswegs zwangsläufig in den Nihilismus, denn dessen Antworten vermögen, mit *Teilhard de Chardin* gesprochen, «die Menge und die Niedertracht des *hic et nunc* in der Welt verbreiteten Bösen»,¹² die uns in besonderem Maß zur Empörung veranlassen, ebensowenig «akzeptierbar» zu machen wie das herkömmliche theistische Interpretationsmodell. *Das Böse bekämpfen*, wie Cardonnel – und jeder Einsichtige – fordert, ist nur möglich auf der Grundlage eines fundamentalen, wenn auch inhaltlich undeutlich bleibenden und verschieden auslegbaren *Sinn-Postulats*, zu dem man zum Beispiel auf einem Gedankenweg kommen kann, wie ihn *Bernhard Welte* beschrieben hat.¹³ Welte unternimmt es (im Anschluß an Heidegger), den «Nihilismus» mit großem Ernst so zu denken, wie es dessen Wesen und Implikationen entspricht. Dabei tritt die Unerträglichkeit der absoluten Verneinung ins Bewußtsein. Das Grund-Ärgernis des Bösen wird freilich auch mit Nihilismus nicht aus der Welt geschafft; ja dieser läßt die elementare Sehnsucht nach einem «Sinn», von dem her eine «Antwort» auf die quälende Warum-Frage zu erhalten wäre, nur um so deutlicher hervortreten. Am Ende hängt alles davon ab, ob man für die *Sehnsucht nach Sinn* Würde und Legitimität in Anspruch nimmt («postuliert»), weil sonst der Nihilismus unausweichlich ist, oder ob man verzweifelt auch die Sehnsucht nach Sinn für nichtig hält.

Leben in permanenter Konfrontation mit dem *mysterium iniquitatis* könnte – im Bund mit einem (religions-)philosophisch stets neu zu fundierenden *Sinn-Postulat* – zu einer neuen christlichen Spiritualität hinführen, in der Momente wie Klage, Protest, Verweigerung des Einverständnisses zur Geltung kämen,¹⁴ zum Beispiel im Gebet des einzelnen und der Gemeinde oder auch nur in dem wortlosen Ertragen der «Wüste» und der «Nacht», wie es – wenn auch in anderem Kontext – große Mystiker bezeugt haben. Auf diese Weise könnte der Glaube, der sich auf den Gott der Bibel beruft, sowohl in seiner *jüdischen* wie in seiner *christlichen* Form einen Zug humaner Vertrauenswürdigkeit erhalten, den er nach dem Zeugnis gegenwärtiger wahrhaftiger Welterfahrung überall dort entbehrt, wo man sich allzu leichtfertig und naiv in der «Geborgenheit» einer Pietäts-Religion einrichtet.

Heinz-Robert Schlette, Bonn-Beuel

DER AUTOR, den Lesern früherer Jahrgänge wohlbekannt, ist Ordinarius für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn, und Professor an der Universität Saarbrücken. In den letzten Jahren erschienen von ihm: *Aporie und Glaube* (Kösel, München 1970); *Einführung in das Studium der Religionen*, 1971, und *Skeptische Religionsphilosophie*, 1972, beide als Hochschul-Paperback im Verlag Rombach, Freiburg/Br. Das letzterwähnte Buch mit dem Untertitel «Zur Kritik der Pietät» enthält u. a. «hermeneutische Meditationen» unter dem provozierenden Titel «Skeptisches Vaterunser».

¹² P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München 1959, S. 310.

¹³ Vgl. B. Welte, Ein Experiment zur Frage nach Gott, in: *Gott in dieser Zeit*, hrsg. von L. Reinisch. München 1972 (Schwarze Reihe, Bd. 84), S. 37–47.

¹⁴ Vgl. H. R. Schlette, Elemente zu einer Theologie des Protests, in: *Orientierung* 33 (1969), Nr. 18, S. 195–198.

INDIENS PRIESTER ZWISCHEN ZWEI STÜHLEN

Zu religionssoziologischen Studien über die Priesterfrage

Soziologische Studien über das kirchliche Leben in Indien waren bisher selten und dürftig. Man ist in Indien wenig vertraut mit den Methoden einer Meinungsumfrage. Um so mutiger war der Entschluß der indischen Bischöfe vom April 1971, eine Gesamtbefragung der Priester Indiens durchzuführen. Diese Untersuchung war als Vorbereitung für die Bischofssynode in Rom gedacht. Durchgeführt wurde sie von der Kleruskommission der indischen Bischofskonferenz.

Die Vorbereitung und Auswertung der Fragebogen mußten in ungewöhnlicher Eile gemacht werden, sollte der Bericht noch rechtzeitig, anfangs August 1971, an die Vorbereitungskommission der Synode in Rom gelangen. Überdies waren keine Fragebogenspezialisten am Werk. Als Grundlage diente fast ausschließlich das römische Dokument «De sacerdotali ministerio». Trotz all dieser Mängel und Einschränkungen darf man doch festhalten, daß von den über 9000 Priestern Indiens immerhin mehr als 1500 die Fragen individuell oder in Gruppen beantwortet haben, so daß 65 der insgesamt 85 Einheiten der Kirche Indiens einen Bericht abliefern konnten.

Die Ergebnisse der Studie wurden unter dem Titel «Priestly Ministry» (Priesteramt) veröffentlicht. Nebenher wurden von derselben Kommission weitere Untersuchungen über das Verhältnis von Priester zu Bischof, die soziale Sicherheit der Priester und ihre Weiterbildung durchgeführt. Die Ergebnisse dieser zusätzlichen Umfragen liegen nun beim Sekretariat der indischen Bischofskonferenz in Delhi. Gewiß muß man sich vor groben Verallgemeinerungen hüten, aber die gewonnenen Data erlauben doch Aussagen von einer gewissen Gültigkeit.

Drei Meinungsgruppen

Die Meinungsverschiedenheit unter dem indischen Klerus ist erwartungsgemäß groß. Man kann die Priester in drei Gruppen aufgliedern:

▷ Eine erste Gruppe von Priestern, meist ältere, sind von den Gegenwartproblemen kaum berührt. Sie ignorieren das Zweite vatikanische Konzil und auch den gewaltigen und rapiden Wandel des Landes unter der Führung Indira Gandhis. Diese Kategorie von Priestern kann das Verhalten der jüngeren Generation nicht billigen. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit erscheint ihnen als aufrührerisch und deshalb unchristlich. Nachkonziliäre Diskussionen etwa über «*Humanae vitae*» oder päpstliche Unfehlbarkeit sind für sie sinnlos. Auf Fragen über Identitätskrise, Zölibat und Generationenproblem der Priester meinten Vertreter dieser Kategorie, daß solche Fragen rein theoretisch und ohne praktischen Wert seien. Es sind dies fromme und gehorsame Priester, die auch heute noch das Rückgrat der Kirche in Indien bilden, einer Institution, die so vieles erreicht hat und bestens bekannt ist für ihre Treue zu Tradition und Papst.

▷ Eine zweite Gruppe von Priestern, vor allem mittleren Alters, besteht aus Leuten, die größtenteils in führender Position in den Diözesen und Orden sind. Ihr Theologiestudium ist zwar vorkonziliär, aber sie ahnten doch schon früh das Kommen großer Änderungen. Sie sind für moderne Probleme aufgeschlossen, aber sie bleiben von ihrer priesterlichen Berufung persönlich so überzeugt, daß sie ihre priesterliche Identität, die kirchliche Autorität und die bestehenden Strukturen für gewöhnlich nicht in Frage stellen. Ihre Schwierigkeiten beziehen sich vornehmlich auf soziale, politische und zwischenmenschliche Fragen.

▷ Zur dritten Gruppe gehören nicht nur jüngere Priester, sondern auch einige der tüchtigeren und besser gebildeten

Priester höherer Altersstufen. Viele unter ihnen leiden an einer eigentlichen Identitätskrise. Ernst und aufrichtig stellen sie das vorherrschende Selbstverständnis, die Rolle der Kirche in einem Entwicklungsland und die gegenwärtige Missions-theologie in Frage. Einige wenige gehen sogar einen Schritt weiter und bezweifeln die Glaubensgrundlage, auf der die bestehenden Strukturen und Ideen gründen.

Die Hauptprobleme

Wie die Meinungsgruppen lassen sich auch die hauptsächlichsten Schwierigkeiten und Probleme gruppieren, denen der indische Priester ausgesetzt ist. Gewiß werden nicht alle gleich davon betroffen, aber die Situation läßt sich doch in folgenden Stichworten zusammenfassen:

Geistiges Klima: Auch in Indien haben die Massenmedien der Lage des westlichen Klerus eine beachtliche Publizität verschafft. Was man da erfuhr über den schnellen und andauernden Wandel im theologischen Denken und über Amtsaustritte von sehr begabten Priestern, wirkte aufrüttelnd und riß die Priester aus ihrer Sicherheit heraus. Der wachsende demokratische Geist in Indien führt überdies zu Autoritätskrisen beim jüngeren Klerus. Größere Freiheit und Toleranz in der nachkonziliären Kirche haben die Kirchendisziplin stark gelockert, was für eine Anzahl von Priestern nichts als ein Abfall vom katholischen Ideal bedeutet. Es haben denn auch einige Priester dem Konzil und Papst Johannes die Schuld an den gegenwärtigen Wirren in der Kirche gegeben. Die Progressiven dagegen, für die die indische Kirche noch einen zu autoritären Charakter hat, beneiden ihre europäischen Kollegen um ihre Freiheit.

Geistliches Leben: Fast alle Priester klagen in irgendeiner Weise über den Mangel an geistlichem Leben und übernatürlicher Einstellung unter dem Klerus, besonders unter den jungen Priestern. Für viele kam die Freiheit zu abrupt und ohne gleichzeitiges Wachsen des Verantwortungssinnes. Mit wachsendem ökonomischem und sozialem Wohlstand des Landes wächst auch das persönliche Bedürfnis der Priester nach einem leichteren und bequemerem Leben. Motorrad und Auto gelten als Kennzeichen für diese Mentalität.

Gesellschaftliche Eingliederung: Viele Priester vermissen gegenseitige Freundschaft und Brüderlichkeit und klagen über Einsamkeit. «In keiner Pfarrei kommen die Pfarrer und ihre Vikare gut miteinander aus», bemerken einige Priester und sogar Bischöfe. Manche Priester, die im Norden des Landes tätig sind, haben einen Minoritätskomplex. Ein paar fanatische religiös-politische Parteien und sogar einige der unteren Regierungsbeamten schikanieren oder verfolgen die Christen. Diese Tatsache bewirkt unter den Priestern ein Gefühl der Hilflosigkeit. In Kerala ist der Antiklerikalismus ziemlich verbreitet, und die jüngeren Priester leiden darunter. Groß sind auch die finanzielle Not und die soziale Unsicherheit im Krankheitsfall und Alter. Die monatliche Besoldung eines Priesters liegt zwischen 200 und 400 Rupies (zirka sFr. 130.—bis 260.—). Mit der Ausbreitung der Universitätsstudien kommen Leute mit Universitätsbildung bis in die hintersten Dörfer des Landes. Der Priester ist deshalb nicht mehr der einzige gebildete Mann im Dorf. Ja, die jungen Absolventen der Universität verachten sie, weil die Seminausbildung von keiner Universität Indiens anerkannt wird. Dies schafft beträchtliche psychologische Probleme bei den Priestern.

Die Kirche: Einige der jüngeren und gebildeteren Priester machen sich Sorgen über den Mangel an Glaubwürdigkeit der Kirche Indiens, den Triumphalismus der Bischöfe und Priester,

die Belanglosigkeit übernommener Devotionen und die legalistische Struktur der Kirche. Neben dem Mangel an geistlichem Leben werden von fast allen Priestern die verkümmerten zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Priestern und Bischöfen als Hauptgrund für die Priesterkrise in Indien erwähnt. «Die Bischöfe sind legalistisch, autoritär oder nicht interessiert am Wohlbefinden der Priester», so heißt es in vielen Voten. Briefe an die Kommission für den Klerus zeigen, daß vielerorts versäumt wurde, einen Priestersanat zu bestellen, und daß dort, wo solche bestehen, diese nicht richtig funktionieren.

Eine beträchtliche Anzahl von den Befragten klagte, daß Bischöfe ihre Diözese als Privatdomäne betrachteten, indem sie die Geldgeschäfte der Diözese verheimlichen und in größerem Aufwand leben als die übrigen Leute und die Pfarrer. Manche meinen, daß die Kirche in Indien wegen ihres institutionellen Charakters ihre spirituelle und mystische Natur zu sehr verbirgt, daß die Bischöfe dazu neigen, sich weniger persönlich und seelsorgerlich zu geben, dafür um so mehr juristisch und offiziell.

Gleichzeitig sind sich Indiens Priester bewußt, daß sie von Natur aus scheu und ängstlich sind gegenüber ihren Obern, was den Dialog mit den Bischöfen nicht eben begünstigt. Ein paar Priester machen dazu noch folgende Bemerkung: «Einige von uns, die ein besseres Verhältnis zwischen Priestern und Bischöfen und Mitverantwortung in der Kirche fordern, sind ihrerseits nicht bereit, in den Pfarreien einen Pfarreirat einzusetzen oder die Autorität mit den Vikaren und den Laien zu teilen, und zwar aus praktischen Gründen.» Tatsächlich fehlen denn auch nicht Spannungen zwischen Priestern und Laien.

Ausbildung: Die meisten Priester drängen auf eine bessere Auswahl der Kandidaten und eine bessere Seminausbildung, die den modernen Anforderungen genügen kann. Man ist sich im klaren, daß oft ökonomische und soziale Faktoren beim Eintritt ins Seminar oder in einen Orden bestimmend waren. In der Vergangenheit achtete man zu sehr auf die Zahl der Berufungen. Der Mangel an eigentlicher Prüfung in der Auswahl der Kandidaten, eine mangelnde intellektuelle und spirituelle Ausbildung wie auch der Widerwille der Obern, ungeeignete Kandidaten zu entlassen, haben eine Anzahl von Priestern hervorgebracht, die richtige Versager sind. Sie sind gefangen zwischen der Unfähigkeit, ein würdiges Priesterleben zu führen, und dem ökonomischen und sozialen Druck, der es ihnen verunmöglicht, um eine Dispens nachzusuchen. An der Ausbildung wird bemängelt, daß sie typisch westlich und oft losgelöst von der Tradition und dem gegenwärtigen kulturellen Kontext des Volkes sei. Die intellektuelle Seite werde überbetont und auch die immer wieder eingeschränkte Spiritualität sei abstrakt und einseitig. So seien die Priester nicht auf die Gegenwartsprobleme vorbereitet, die anzupacken Mut und Entschlossenheit fordert.

Zölibat: Die große Mehrheit der indischen Priester möchte das Ideal des Zölibats in der Kirche aufrechterhalten. Dies ist nicht besonders erstaunlich in einem Land wie Indien, wo Zölibatäre als Männer Gottes verehrt werden. Prüft man jedoch die Gründe zugunsten des Zölibats, fühlt man sich leicht verlegen. Liest man doch in den Antworten: «Wenn Priester heiraten würden, wären sie vom Volk weniger respektiert.» – «Verheiratete Priester wären eine furchtbare finanzielle Last für die Kirche.» – «Ein Priester mit Familie kann nicht leicht versetzt werden.» Für einige jüngere Priester sind solche Argumente theologisch unbegründet. Sie fordern den freiwilligen Zölibat. Einige von ihnen bezweifeln sogar die Aufrichtigkeit von Priestern, die, gelegen oder ungelegen, den Pflichtzölibat verteidigen, obwohl sie privat keineswegs erbaulich leben. Eine Umfrage in einem Seminar zeigt, daß etwa 80 Prozent der Seminaristen im vierten Studienjahr der Ansicht sind, daß Zölibat und Priestertum auseinandergehalten werden sollten.

Einige Priester drückten das so aus: «Der Zölibat ist eine heikle Angelegenheit. Es ist sehr schwierig, freie und offene Antworten auf solche Fragen zu erhalten, besonders von unseren scheuen und furchtsamen indischen Priestern.» Trotzdem ist der Zölibat nicht das Hauptproblem. Was die indischen Priester aufzehrt ist vielmehr eine Stimmung der *Resignation*, die von der Frustration ob der wiederholten Fehlschläge im Apostolat herrührt.

Missionseifer: Umgeben von Nichtchristen waren die Priester Indiens einst sehr missionarisch. Sie waren überzeugt, daß eine direkte Methode der Christianisierung wirksam sei. Nach dem Rückzug der Westmächte aus Indien hat sich die Situation geändert. Missionierung ist nicht so erfolgreich wie früher.

Theologische Diskussionen über Probleme wie «anonyme Christen», Gewissensfreiheit, Dialog mit Nichtchristen, der «unbekannte Christus» des Hinduismus, der heilige Charakter nicht-christlicher Schriften werden vielfach als Verrat am christlichen Glauben und deshalb gegen den wahren Seeleneifer empfunden, obwohl für andere eine solche Denkweise den einzigen Weg bedeutet, den Heilsplan Gottes zu verstehen und eine brüderliche Einstellung zum andern zu finden. Wie immer man diese Diskussionen werten mag, die Situation verlangt ein neues Überdenken der missionarischen und pastoralen Lage – und daran fehlt es leider.

Praktische Maßnahmen der Bischöfe

Die Publizität, welche die Priesterumfrage erhielt, weckte das Bewußtsein der indischen Kirche für die Probleme der Priester. Schon im Juli 1971 merkten die Bischöfe, daß sofort praktische Maßnahmen getroffen werden sollten, um wenigstens die akutesten Probleme anzupacken. Aber in der Hoffnung, auf der Synode in Rom diesbezügliche Anregungen zu bekommen, verschob man diese Fragen auf die Tagesordnung der Bischofskonferenz im April 1972 in Poonamallee bei Madras. Die Bischöfe erkannten die Notwendigkeit einer Reform, sie erkannten vor allem, daß die Probleme gemeinsam mit den Priestern gelöst werden sollten, weshalb sie für vermehrten Dialog zwischen Bischöfen und Priestern eintraten. Dies sollte durch Errichtung von einem Priestersanat in jeder Diözese erreicht werden. Um einen solchen Senat funktionsfähig zu halten, sollte der Bischof, der zugleich *ex officio* den Senat präsidiert, ein Komitee zur Seite haben, das Anregungen von den Mitgliedern des Priestersenats entgegennimmt und die Traktandenliste für die Sitzungen vorbereitet. Auch die diözesanen Konsultoren sollten teilweise aus den Senatsmitgliedern gewählt werden.

Priester-Bischof-Versöhnungskomitee: Priester, die eine berechtigte Klage gegen ihren Bischof hatten, fanden bisher keinen Weg, Genugtuung zu erhalten. Die Kommission für den Klerus hat, nach Anhören von Bischöfen und Priestern, an die Bischofskonferenz den Vorschlag gemacht, regionale Versöhnungskomitees zu errichten, die aus ein paar Bischöfen und Priestern zusammengesetzt und von regionalen Bischofs- und Priesterkonferenzen gewählt werden sollten. Dieser Vorschlag fand nicht die Zustimmung aller Bischöfe und Priesterdelegierten, weil sie ihn für undurchführbar und für zu fortschrittlich fanden. So entschieden die Bischöfe, daß, um die Beziehungen zu normalisieren, Fälle von Meinungsverschiedenheiten einem Ausschuß des Priestersenats zur Prüfung übergeben werden sollten. Man zweifelt jedoch, ob diese Maßnahme das Problem lösen wird, denn die Unparteilichkeit, die ein gekränkter Priester sucht, kann er nicht so leicht vom eigenen diözesanen Senat erhalten.

Ernennungen: Vorherige Konsultation der Betroffenen bei Ernennungen war bei einigen Bischöfen als untunlich und unnötig verpönt. Doch änderten sie diesbezüglich ihre Ansicht völlig, als einer unter den Bischöfen folgende Frage stellte: «Zu einer Zeit, wo wir in Dialog mit nicht-katholischen Chri-

sten und sogar mit Nichtchristen und Atheisten treten, können wir da unter dem Vorwand mangelnder Ausführbarkeit oder Schicklichkeit weiterhin vom Dialog mit unsern Priestern zurückstehen?»

Die Bischofskonferenz hat dann schließlich beschlossen, daß der Bischof, soweit wie möglich, die Priester konsultieren soll, bevor er ihnen eine Verantwortung überträgt.

Priesterkonferenzen: Schon viele Jahre hatten die Priester Indiens das Bedürfnis nach einer nationalen Priesterkonferenz. Die nationale Einigung ist nicht nur ein politisches und soziales Problem in Indien, sondern auch ein kirchliches. Bis jetzt wurde wenig unternommen. Einige Bischöfe befürchten, aus einer nationalen Priesterkonferenz könnte eine Art Gewerkschaft gegen die Autorität der Bischöfe werden. Andere dagegen waren der Meinung, man sollte die Priester dazu ermutigen, bevor diese ihre eigenen Initiativen ergriffen. Daraufhin hat die Bischofskonferenz die Kommission für den Klerus beauftragt, einen Plan für regionale Priesterkonferenzen auszuführen, die sich dann allmählich zu einer nationalen Konferenz entwickeln könnten.

Finanzielle Sicherung: Kranken- und Altersversicherungen sind in fast allen Diözesen unbekannt. Der Lebensstandard steigt in Indien, womit auch die Lebenskosten steigen. Die Priester verlangen mehr Geld von den Bischöfen, um ein anständiges Leben führen zu können. Die Bischofskonferenz hat jene Bischöfe, die für die Priester keine hinreichende finanzielle Sicherung geschaffen haben, aufgefordert, mit ihren Priestern Mittel und Wege zur Lösung des Problems zu diskutieren. Neue Ideen sind dringend notwendig, weil eine Selbstversorgung angestrebt werden muß, da ja das indische Parlament einen

Gesetzesentwurf diskutiert, wonach fremdes Geld gänzlich oder teilweise vom Land ferngehalten werden soll. Es ist eine peinliche Tatsache, daß die indische Kirche weitgehend von der finanziellen Hilfe Roms abhängt.

Schlußfolgerung

Wie anderswo in der Kirche, herrscht auch in Indien eine Vertrauenskrise. Es mangelt an wahrer theologischer und seelsorglicher Führung. Die theologischen und kirchlichen Strukturen, in denen Indiens Priester erzogen wurden, können dem Druck der gegenwärtigen sozialen und religiösen Umwälzungen nicht standhalten. Die indische Kirche braucht dringend eine gesunde und gründliche indisch-christliche Theologie und Spiritualität. Die Priester Indiens leben noch von einer ausgeliehenen Theologie und Spiritualität. Sozial und kulturell sitzen sie zwischen zwei Stühlen. Kirchliche Autoritäten schenken diesen Problemen nur sehr zögernd Beachtung. Dabei sind in Indien uralte Strukturen in rapidem Wandel. Das Land wird industrialisiert, die Massenmedien zeigen den Luxus der Reichen und die Unterdrückung der Armen und berichten von Revolutionen und Freiheitskämpfen. Neue Möglichkeiten für Ausbildung und Arbeit eröffnen sich für die jungen Leute.

Man mag fragen, ob die Bischöfe und Priester von heute genügend Weitsicht, spirituelle Tiefe und Mut haben, den christlichen Glauben zusammen mit dem spirituellen Erbe Indiens neu zum Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe, die sich der Kirche Indiens stellt, ist wirklich herausfordernd.

P. Puthiadam SJ, Kodaikanal (Süd-Indien)

(Übersetzt von Karl Weber)

HIOB UND KIERKEGAARD IM HADER MIT GOTT

Seit der Mensch die Gottesfrage stellt, kommt sie spätestens in der Erfahrung des unschuldig Leidenden in ihre kritische Phase. Das Leid wird zum Feuer, in dem erprobt wird, wie weit die bohrende, Unruhe und Aufruhr stiftende Frage nach dem Warum des Geschehenden überhaupt trägt. Jede Generation, die aufgerufen ist, das Leben sinnvoll zu bestehen, steht erneut vor der Riesenwand, als die sich das unaustilgbare Leid vor dem Menschen erhebt. Der Mensch kann sie umgehen, nicht sehen wollen – überwinden kann er sie nicht. Längst ehe eine christliche Verkündigung und Theologie von den Fragen des leidenden Menschen in der Sicherheit ihres Heilsanspruchs in die Schranken gewiesen werden, wurden im Buch Hiob und in der griechischen Tragödie, in des Aischylos «Gefesseltem Prometheus», die Anklage Gottes und die Empörung gegen ihn laut. So groß ist der Mensch entworfen, daß er dies kann, ja bisweilen tun muß, wenn er Mensch sein und bleiben will – sonst verstummt die Kreatur in ihrer Qual.

Von Hiob sprechen und mit ihm streiten, heißt an einer Freiheit teilzuhaben, von der sich nur wenige etwas träumen lassen! Dies gilt vor allem für die Geschichte der Auslegung des Hiob-Buches innerhalb des Christentums. Einer, der es wissen mußte, nämlich der Alttestamentler *Gerhard von Rad*, hat in seinem kurz vor seinem Tod veröffentlichten Werk «Weisheit in Israel» davon gehandelt. Er anerkennt zwar die Interpretationsarbeit der Jahrhunderte, «die moderne Interpreten nur beschämen könne», meint dann aber:

«Andererseits war doch die theologische Auswirkung des Buches auf die Lehre der Kirche offenbar zu allen Zeiten gering. Sieht man von einigen vereinzelt Stimmen ab, die aber ohne Wirkung in die Breite blieben – Luthers Vorrede von 1524 wäre gewiß dazu zu rechnen –, so steht man vor der Tatsache, daß weder Hiobs Fragestellungen noch seine Theologie von der Kirche wirklich aufgenommen und verarbeitet wurden. Ja, es mag die Frage erlaubt sein, ob die Kirche, wenn sie sich vorher jahrhundertlang

auch für die theologischen Horizonte des Buches Hiob offen gehalten hätte, nicht den großen Anfechtungen des modernen Menschen hätte besser und auch gelassener begegnen können.»¹

Ein religiöser Denker der neueren Zeit wurde jedoch zutiefst von diesem alttestamentlichen Buch geprägt: Sören Kierkegaard. Jedes Wort Hiobs war ihm Nahrung und Kleidung und Arznei für das Elend seiner Seele.

Der Fluch des Vaters

Über dem Verhältnis Sören Kierkegaards zu seinem Vater lag eine unsagbare Schwermut. Nie durfte Sören mit anderen Kindern spielen, die harte Erziehung in den strengsten, das volle Leben einengenden Begriffen der Herrenhuter machte das Kind früh-alt und raubte ihm alles Unmittelbare. Auf der Familie lastet ein Fluch, von dem Kierkegaard in einer Tagebucheintragung spricht, die erst nach seinem Tod im Jahre 1865 aufgefunden wurde. Sie bezieht sich schauernd auf das «große Erdbeben, die furchtbare Umwälzung», die der größte Schriftsteller, den Dänemark hervorgebracht hat, im Tagebuch von 1838 andeutend festhält. Die darauf sich richtende Eintragung aus dem Jahre 1846 lautet:

«Das Entsetzliche mit dem Manne, der einstmals als kleiner Junge, da er auf der jütischen Heide die Schafe hütete, viel Schlimmes erduldet, hungerte und elend war, sich auf einen Hügel stellte und Gott verfluchte – und dieser Mann war nicht imstande, es zu vergessen, als er zweiundachtzig Jahre alt war.»

Der Vater Kierkegaards war nach den Aussagen seines Sohnes bestrebt, seine Kinder «durch den Trost der Religion zu beruhigen». Wie wenig das aber gelungen ist und mit welch

¹ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970.

schonungslosem Scharfblick Kierkegaard den Abgrund erkannt hat, aus dem die Frömmigkeit seines Vaters aufstieg, beweist die folgende Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1850:

«Das Gefährlichste ist nicht, daß der Vater oder der Erzieher ein Freidenker ist; nicht einmal, daß er ein Heuchler ist. Nein, das Gefährlichste ist, daß er ein frommer und gottesfürchtiger Mann ist, daß das Kind innig und tief davon überzeugt ist, und daß es dennoch merkt, wie sich tief eine Unruhe in seiner Seele verbirgt, der also doch Gottesfurcht und Frömmigkeit noch keinen Frieden zu schenken vermochten. Das Gefährliche liegt just darin, daß das Kind in diesem Verhältnis dazu veranlaßt wird, einen Schluß zu ziehen im Hinblick auf Gott: daß Gott doch nicht der unendlich Liebevollste ist.»

Kierkegaard fühlte sich schon in jungen Jahren in eine Hiob-Situation gestellt. Seine Berufung auf ihn ist Notwehr und Zuflucht zugleich. Es bricht in ihr die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Bibel überhaupt auf, und im besonderen Hinblick auf das Christentum ist Kierkegaard mutig genug, zu fragen, was die von ihm verkündete Erlösung faktisch in der Christenheit bewirkt habe, ob es vielleicht nicht so sei, daß die Hiob-Situation im leidenden Menschen undurchbrochen sei und deshalb in jedem Geschlecht wiederkehre. 1843 veröffentlichte Kierkegaard die Schrift «Die Wiederholung». In diesem Werk ist Hiob die alles überragende Gestalt, die menschliche Appellationsinstanz, der sonst keine gleichkommt. Aus tiefer persönlicher Betroffenheit, eindringlich und auffordernd spricht Kierkegaard von ihr:

«Im ganzen Alten Testament ist keine Gestalt, der man sich mit solchem menschlichen Vertrauen, solcher Freimütigkeit und Getrostheit nähert wie Hiob, eben weil an ihm alles so menschlich ist, weil er an der Markscheide zur Poesie steht ...»

«Wo ich Hiob nicht hätte! Es ist unmöglich zu beschreiben und genau zu schattieren, welche Bedeutung und welche vielfältige Bedeutung er für mich hat. Ich lese ihn nicht, wie man sonst ein Buch liest, mit dem Auge, sondern ich lege das Buch gleichsam auf mein Herz, und mit des Herzens Auge lese ich es, verstehe wie in Hellsichtigkeit das Einzelne auf die verschiedenste Weise. Gleich wie das Kind das Lehrbuch unter das Kopfkissen legt, um sicher zu sein, daß es seine Lektion nicht vergessen hat, wenn es am Morgen erwacht, ebenso nehme ich das Buch nachts mit ins Bett. Jedes Wort Hiobs ist Nahrung und Kleidung und Arznei für das Elend meiner Seele. Bald erweckt mich ein Wort von ihm aus meiner Letargie, so daß ich zu neuer Unruhe wach werde, bald stillt er das fruchtlose Toben in meinem Innern, macht dem Grauenhaften im stummen Röcheln der Leidenschaft ein Ende. Sie haben doch Hiob gelesen? Lesen Sie ihn, lesen Sie ihn wieder und immer wieder ...»

Recht zum Widerstand

In mehreren Anläufen nähert sich Kierkegaard in der «Wiederholung» dem Gottesstreiter Hiob auf dem Aschenhaufen seiner Existenz. Mit dramatisch sich steigernder Intensität bewegt er sich in seiner Interpretation auf das Zentrum des Widerstandes zu, an dem seine Freunde, «die beamteten Tröster der Religion», zuschanden werden. Es ist, als ob Kierkegaard zeigen wollte, wie angesichts der Übel und Leiden, von denen der Mensch überfallen werden kann, eine dogmatisch-lehrhafte Rechtfertigung Gottes scheitert, ja nicht einmal in das Vorfeld des Kampfes gelangt, der dort beginnt, wo dem Menschen alles genommen wurde, was bisher zum Glück und zum Frieden seines Daseins gehörte. Dergestalt wandelt sich die Gotteserfahrung, und es zeigt sich unerbittlich, daß Gott dem Menschen nicht nur mit einem Gesicht, dem der vorsehenden Güte, zugewandt ist, sondern daß er sich auch grausam verhüllen kann – bis zur Vernichtung der Schuldlosen. Die Verteidigung Gottes durch die theologischen Freunde ist der vermessene Hang des Menschen, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch moralisch zu bestimmen aus Angst, daß ohne diese Rechtfertigung Gottes im Modus von Lohn und Strafe das Unglück zur Ursache eines Aufstandes gegen Gott werden könnte, der den Menschen in diese zerbrechliche, von Ungerechtigkeit durchsetzte Welt gestellt hat. Kierkegaard verteidigt mit Hiob das Recht zum Widerspruch,

das in einer neuen Bestimmung der Beziehung zwischen Gottesfurcht und Freiheit gipfelt.² Hiob ist, so heißt es bei Kierkegaard, ein «untrüglicher Fürsprecher» des Menschen, der weiß, wie viel Not und Zerrissenheit in einem Herzen sein kann. Hiob wagte es, so lautet der Text weiter,

«(In der Bitterkeit seiner Seele) Klage zu erheben und zu streiten wider Gott. Warum deckt man dies zu? Wehe dem, der Witwen und Waisen frißt und sie um ihr Erbe betrügt, aber auch wehe dem, welcher den Leidtragenden arglistig bringen will um des Leides einstweiligen Trost, sich Luft zu machen und (zu hadern mit Gott!) Oder ist in unserer Zeit etwa die Gottesfurcht so groß, daß der Leidtragende nicht mehr dessen bedarf, was in jenen alten Tagen Brauch gewesen? Traut man sich etwa nicht, vor Gott Klage zu erheben? Ist also die Gottesfurcht größer geworden oder die Furcht und die Feigheit? Heutzutage meint man, des Leides eigentlicher Ausdruck, der Leidenschaft verzweifelte Sprache müsse den Dichtern überlassen bleiben, welche also als Anwälte eines Verunrechteten die Sache des Leidenden vertreten vor dem Richterstuhl des menschlichen Mitleids. Weiter wagt sich niemand vor. Darum zähle du alles her, unvergeßlicher Hiob! Wiederhole es alles, was du gesagt, du gewaltiger Fürsprecher, welcher vor den Richterstuhl des Allerhöchsten unerschrocken hintritt gleich einem brüllenden Leu! In deiner Rede ist Sinn, in deinem Herzen ist Gottesfurcht, auch wenn du klagest, wenn du für deine Verzweiflung dich wehrst wider deine Freunde, welche Räubern gleich sich erheben, um dich mit ihren Reden zu überfallen, auch wenn du, von deinen Freunden aufgebracht, ihre Weisheit zertrittst und ihre Verteidigung Gottes des Herrn verachtetst, als wäre es eines abgelegten Hofmanns oder eines staatsklugen Regierungsmannes elende Klügelei.»

Wenig später stellt Kierkegaard ein Faktum heraus, das die überlieferte christliche Auslegung des Buches Hiob weithin bestimmt. Gemeint ist die Festlegung der revolutionärsten Gestalt der Bibel auf den frommen Dulder, der alles erträgt, zu allem ihm Widerfahrenden Ja und Amen sagt gemäß dem Anfangswort des Buches: «Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!» (Hi 1, 21). Diese unvertretbare Entschärfung der Hiob-Situation wird hundert Jahre später *Ernst Bloch* der christlichen Theologie vorwerfen. Empörung wird in das geduldige Ertragen umgefälscht, Gehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre tritt an die Stelle des Fragens, die Freiheit zum Widerspruch muß der Unterdrückung durch den Machtspruch der Autorität weichen, und dies hat zur Folge, daß sich Angst und Kleingläubigkeit ausbreiten, ja daß der Mensch, wie Kirilloff in Dostojewskijs «Dämonen», auf die Idee kommen kann, Gott sei nichts anderes als ein Produkt der Angst des Menschen vor dem Tode. Gegen diese die menschliche Bestimmung zu einem freien Glauben verzerrende Einstellung wendet sich Kierkegaard unter Berufung auf Hiob.

«Das ist das Große an Hiob, daß die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht erstickt und zur Ruhe gebracht wird in einem verkehrten Ausdruck. Diese Leidenschaft ist in einem Menschen unter gleichartigen Umständen oft erstickt worden, sofern Kleinmut und kleinliche Angst einen Menschen haben glauben lassen, er leide um seiner Sünden willen, wo er es ganz und gar nicht tat. Seine Seele ermangelte der Ausdauer in der Durchführung eines Gedankens, wenn die Welt in einem fort wider ihn dachte. Wenn ein Mensch meint, ein Unglück treffe ihn um seiner Sünden willen, so kann dies schön und wahr und demütig sein, aber er kann es auch tun, weil er dunkel Gott für einen Tyrannen hält, was der Mensch auf sinnlose Weise so ausdrückt, daß er ihn im gleichen Augenblick unter ethische Bestimmungen stellt.»

In der Geschichte des Christentums gibt es nur ganz wenige Dokumente des Glaubens, die mit solcher Leidenschaft und Klarheit, mit solcher Wahrhaftigkeit die Sache Hiobs erläutern und ihr angesichts eines glaubensschwachen Christentums erneut zum Durchbruch verhelfen. Kierkegaard weiß um das Ausmaß der Freiheit, das dem Menschen durch seine Gott-ebenbildlichkeit zur geschichtlichen Erprobung anvertraut ist.

² Vgl. W. Strolz, Hiobs Auflehnung gegen Gott (Schriftenreihe Opuscula Nr. 36, Pfullingen 1967), ferner: Menschsein als Gottesfrage (Wege zur Erfahrung der Inkarnation), Pfullingen 1965, bes. S. 156 und 194.

Er kennt die Schlupfwinkel einer fragwürdigen moralischen und ontologischen Rechtfertigung Gottes, in die sich einerseits die christlich-kirchlich bestimmte Sittlichkeit gerne verkriecht und die andererseits in der Gestalt der Theodizee von Thomas von Aquin über Leibniz bis zu Hegel vergeblich versucht hat, Gott angesichts des fortwirkenden Bösen in der Welt doch als ein gutes Wesen um jeden Preis zu rechtfertigen. Allen diesen abendländischen Reduzierungsversuchen gegenüber, durch die das angestammte Widerspruchsrecht des Menschen gegenüber Gott eingeschränkt wird, betont Kierkegaard in schöpferischer Nähe zur biblischen Glaubenserfahrung die *freie Partnerschaft* Gottes mit dem Menschen. Und so bestätigt denn auch das Fazit, das er in der «Wiederholung», Hiobs Ringen mit Gott vergegenwärtigend, zieht, gerade diesen Sachverhalt:

«Das Große an Hiob ist darum nicht, daß er sprach: «Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt», was er ja auch am Anfang sagte und später nicht wiederholte, sondern Hiobs Bedeutung liegt darin, daß die Grenzstreitigkeiten gegen den Glauben in ihm ausgekämpft worden sind, daß jener ungeheure Aufstand seitens der wilden und kampflüsternden Kräfte der Leidenschaft hier dargestellt ist.

Darum beruhigt Hiob nicht als ein Glaubensheld, sondern er lindert vorübergehend: Hiob ist gleichsam die ganze inhaltsreiche Klageschrift seitens des Menschen in der großen Sache zwischen Gott und dem Menschen,

in dem weitläufigen und schrecklichen Prozeß, der seinen Grund darin hatte, daß Satan Mißtrauen stiftete zwischen Gott und Hiob, und der damit endet, daß das Ganze eine Prüfung gewesen ist.»

Kierkegaard hat erkannt, daß gerade die Stilllegung des Streitgesprächs zwischen Gott und dem Menschen durch menschliche Initiative dem Geist des Hiob-Buches völlig zuwiderläuft. Der Zorn des Herrn entbrennt gegen die Freunde Hiobs, weil sie sich in trügerischer Selbstsicherheit unterfingen, Gott zu rechtfertigen.

Später, in den 1848 veröffentlichten «Christlichen Reden», nimmt Kierkegaard das Hiob-Thema in einer eigenen «erbaulichen» Betrachtung noch einmal auf. Er sagt, Hiobs Platz sei «ein Außenposten der Menschheit» für jedes Geschlecht. Nicht jener, der etwas bloß wisse, könne ihn verstehen, sondern nur der Versuchte, der selbst Geprüfte.

Walter Stolz, Freiburg/Br.

DER AUTOR, Schriftsteller und Verlagslektor, wird den obigen Beitrag in erweiterter Form (mit der Hiob-Interpretation auch von Jaspers, Bloch und C. G. Jung) in einem Buch «Schöpfung und Selbstbesinnung» vorlegen, das im kommenden Frühjahr im Origo-Verlag, Zürich, erscheinen wird. 1971 gab er im Herder-Verlag den Sammelband «Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube» heraus.

ZWISCHEN BÖRSE UND KLAUSE (II)

Überlegungen zur Wohlstandsgesellschaft¹

Die Wohlstandsgesellschaft hat breiten Schichten der Bevölkerung (wenigstens unseres Kulturraumes) eine Fülle von materiellen Gütern und Möglichkeiten der Teilnahme an Bildung, Kunst und Kultur gebracht, wie frühere Jahrhunderte sie sich nicht vorzustellen getraut hatten. Sie hat aber auch Bedrohungen nicht bloß materieller (Umweltprobleme), sondern auch geistiger Art mit sich gebracht. Wir drohen in der Fülle der Güter und Möglichkeiten leiblich und geistig zu ersticken. Je sicherer der Mensch die technischen Mittel zu handhaben weiß, desto unsicherer scheint er in ethischer, weltanschaulicher, religiöser Beziehung zu werden.

Aus dieser Lage gilt es Folgerungen zu ziehen, die weit über die technischen Umweltprobleme hinausreichen. Wir müssen uns hier allerdings auf den individual-ethischen Aspekt konzentrieren und uns auch in dieser Frage auf nur einige besonders dringende Bemerkungen beschränken. Neben den individual-ethischen Forderungen dürfen auch die sozial- und ordnungsethischen Aspekte und besonders die Rücksichtnahme auf die Entwicklungsländer nicht vernachlässigt werden. Die ganze Breite und Kompliziertheit der Probleme kann nur in der gegenseitigen Verschränkung beider Aspekte erkannt und einer Lösung entgegengeführt werden.

Auf das ganze Problem der Existenz einer Wohlstandsgesellschaft inmitten und angesichts einer hungernden und nach Befreiung aus dem nun bewußt werdenden Elend strebenden Dritten Welt kann allerdings hier nicht näher eingegangen werden: Das Problem hat zu viele Schichten, Aspekte und Verflechtungen.

Folgerungen

Im gegenwärtigen Augenblick scheint uns wichtig, auf folgendes hinzuweisen:

1. Es ist unsinnig, den Menschen weismachen zu wollen, daß Wohlstand (wenn er nicht auf Kosten anderer geht) schlecht ist. Wachsender Wohlstand ist nach dem Schöpfungsbericht der Bibel eine Folge und Ausfaltung des Schöpfungsauftrages: «Gehet hin und machet euch die Erde untertan. Ihr sollt herrschen über die Vögel des Himmels und über die Fische im Wasser und über alles Getier, das auf der Erde geht.» Wohl-

stand ist ein Zeichen der gottgewollten Herrschaft des Menschen über die übrige Natur.

Auch die Missionare würden sich schuldig und unglaubwürdig machen, wenn sie den aufstrebenden Völkern der Dritten Welt weismachen wollten, es sei besser arm zu bleiben, auf Kultur und Aufstieg zu verzichten, als sich energisch anzustrengen, um die materiellen Lebensbedingungen zu verbessern. Es wäre, wie wenn man einem Kind raten würde, immer Kind zu bleiben, weil das ja schöner und problemloser sei.

2. Das heißt freilich nicht, daß es nicht, dem Evangelium gemäß, auch Menschen geben soll, die freiwillig auf alles verzichten um einer höheren Berufung willen, um in der Welt und Kirche durch ihren Verzicht lebendig darzustellen, daß Wohlstand nicht das Höchste ist, daß er den Menschen erdrücken und ihm den Sinn für höhere Güter schwächen und verderben kann («... und einiger Samen fiel unter die Dornen; die Dornen wuchsen mit auf und erstickten ihn – die weltlichen Sorgen, der trügerische Reichtum und die sonstigen Gelüste schleichen sich ein und ersticken das Wort, so daß es ohne Frucht bleibt», Mk 4, 4–20). – Zweifellos müßte die Kirche selbst noch viel mehr, als sie es getan hat, auf unsinnigen Prunk, der ihrer Aufgabe nicht dient, sondern sie nur behindert, beherzt und entschlossen verzichten. Zu den Aposteln, den Verkündern der Frohbotschaft, wurde gesagt: «Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben. Nehmt weder Geld noch Silber in euren Gürteln mit, keine Reisetasche, nicht zwei Röcke, keine Schuhe und keinen Stab.»

Christus fügte aber hinzu: «Denn der Arbeiter ist seines Unterhaltes wert» (Mt 10, 5–15). Und als Judas beim Abendmahl in Bethanien die «Verschwendung» des kostbaren Nardenöls tadeln wollte, wurde er selbst getadelt. Böse heißt es in der Schrift: «Das sagte er nicht, weil ihm an den Armen etwas gelegen war, sondern weil er ein Dieb war» (Joh 12, 3–8).

Je mehr der Wohlstand unvermeidlich wächst, desto wichtiger wird die Aufgabe der Religion und der Kirchen, die Menschen von einer Verabsolutierung und Vergottung des Wohlstandes abzuhalten, glaubhaft zu verkünden und in der Welt darzustellen, daß es Höheres gibt – und daß jeder Mensch selber Sorge tragen muß, «daß die Dornen es nicht ersticken».

¹ Erster Teil siehe «Orientierung» 37 (1973), S. 6ff.

Wohlstands-Askese

3. Je mehr der Wohlstand wächst, desto wichtiger wird die Fähigkeit *auszuwählen*, nicht gierig und sinnlos nach allem zu greifen, was möglich ist und dargeboten wird, sondern nur nach dem, was wirklich das Leben, das vollmenschliche Leben, das eigene wie das der Familie und der Mitmenschen fördert. Die Fähigkeit auszuwählen und damit auf anderes zu verzichten, scheint mir eine der wichtigsten Tugenden der Wohlstandsgesellschaft, wenn der Mensch nicht im Wohlleben verkommen soll. Die Möglichkeit, so vieles zu verlangen und zu erlangen, führt leicht zur Oberflächlichkeit, in der nichts mehr in seinem wahren Wert erkannt und geschätzt wird. Davon rührt zweifellos auch so mancher Überdruß und Ekel her. Alles wird schal; wenn der Mensch zu viel ißt oder trinkt, folgt notwendigerweise der Kater. Die Überflußgesellschaft wird zur Überdrußgesellschaft.

4. Zu dieser Fertigkeit, zu wählen, muß das Kind schon früh erzogen werden. Es ist ebenso falsch, ihm alles zu gewähren, wie ihm alles abzuschlagen. Und es ist ebenso falsch, dem Kind Dinge, Spielsachen, Leckerbissen, Reisen usw. aufzudrängen, die es (noch) gar nicht braucht und wohl auch eigentlich nicht will.

Vor allem aber ist es falsch, einem Kind die (Aus-) Wahl abnehmen zu wollen. Es muß wählen, das Wählen einüben können. Es muß lernen, selber Maß zu halten, zu verzichten, abzuwägen, nach Grundsätzen (zuerst nach Vorbildern) auszuwählen. Es muß lernen, mit seinem Taschengeld vernünftig umzugehen, nicht auf jedes verlockende Angebot hereinzufragen.

Noch verheerender ist für den Menschen der Anschein, man könne alles ohne eigene Anstrengung haben. Manche Bestrebungen moderner Pädagogik scheinen darauf abzuzielen, dem Kind alles möglichst leicht machen, alles spielend beibringen zu wollen. Das könnte sich bald als großer Irrtum herausstellen. Natürlich braucht es keine Schinderei um der Schinderei willen; natürlich waren manche frühere Erziehungs- und Lernmethoden barbarisch und gelten mit Recht – wenigstens heute – als unmenschlich, des Menschen nicht würdig. Aber deshalb braucht man nicht in den andern Straßengraben zu fallen. Es gibt, gerade im wahrhaft menschlichen Leben, Werte von höchster Qualität und Bedeutung (wie etwa Liebe, Gerechtigkeit, Maß, Wissenschaft, Kunst, Weisheit), die nicht ohne ganz persönliche Anstrengung und schmerzliche, aber notwendige Verzicht zu haben sind.

Aus dieser Perspektive ist wohl auch unser Stipendienwesen immer wieder neu zu überdenken. In USA (und anderswo!) hat man die Erfahrung gemacht, daß nicht diejenigen Studenten am meisten rebellierten, die sich wirtschaftlich anstrengen mußten, um ihr Studium durchhalten zu können, sondern jene, denen alles in den Schoß gelegt und damit dann auch zum Ekel wurde.

5. Die wichtigste Tugend für den Menschen der Wohlstandsgesellschaft aber scheint mir die *Freigebigkeit* und *persönliche Hilfswilligkeit* zu sein.

Es fällt auf, daß im Alten Testament kraft des Bundes dem auserwählten Volk wohl «das Land, das von Milch und Honig fließt», versprochen, gleichzeitig aber eine andere Tugend (außer der Treue zum Bund) empfohlen und eingeschärft wird, das «Almosengeben», die Sorge für die Witwen und Waisen, das Recht der Armen und Unterdrückten. Bei allen Propheten ohne Ausnahme ist vom Almosen, vom Wohltun, vom freiwilligen Geben aus dem eigenen Besitz die Rede, besonders eindringlich beim Propheten Isaias, besonders rührend im Buch Tobias.

Auch das muß das Kind am Beispiel seiner Eltern vor allem lernen. Von seinem «Taschengeld» oder sonstigen unerwarteten «Einnahmen» sollte es von sich aus immer etwas (den

«Zehnten») «für gute Zwecke», für eine arme Familie, für die Blinden, für das Fastenopfer, für die Entwicklungshilfe abzugeben. Ein Kind, das immer alles für sich selbst ausgibt (oder auch nur «spart»), wird immer zu wenig haben und unzufrieden sein. Oder es wird geizig und habgierig.

Die Entwicklungshilfe hat gerade in der Wohlstandsgesellschaft eine große Bedeutung – nicht nur für die Entwicklungsländer und für den Frieden in der Welt, sondern auch für jeden von uns ganz persönlich –, wenn sie nur in richtiger Weise und nicht bloß mit sentimentalischen Appellen an das Mitleid geschieht. Ein kirchliches Hilfswerk hatte den einsichtsvollen und großartigen Mut, zu schreiben: «Andere hungern – nicht weil wir zu viel essen, sondern weil wir zu wenig denken!»

6. Entscheidend aber ist, ob es der Menschheit gelingt, den Sinn und Willen für höhere Werte und Ziele als nur die materiellen zu bewahren und entsprechend zu fördern. Gerade in einer Wohlstandsgesellschaft gewinnt das Wort: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein», eine neue und nicht bloß für das «Jenseits», sondern sogar für die Erhaltung des irdischen Lebens äußerst dringliche Bedeutung. Noch viel mehr als von den materiellen Grenzen des Wachstums sind Mensch und Menschheit von Sinnlosigkeit, Leere des Lebens, vom Nihilismus bedroht. Nicht umsonst sind kaum je in so kurzer Zeitspanne so viele Bücher «über den Sinn des Daseins» erschienen wie in den letzten zwei Jahren (vgl. dazu z. B. Wittmann, Seiten 321–326: «Zurück zu einem sinnvollen Dasein»).

Bei vielen Kritikern und Untergangspropheten der Wohlstandsgesellschaft wird man den bestimmten Eindruck nicht los, daß sie zwar die innere Hohlheit und Leere bloß materieller Güterfülle grausam und schreckenerregend fühlen, sich aber nicht eingestehen wollen, daß es sich letztlich nicht um organisatorische Strukturfehler, sondern um eine *geistige* Krise handelt. Ob nicht mancher rasche, sich jagende Wechsel der Ideen, Schlagworte, Modetricks, Reformversuche, Rebellionen, das rastlose Reisefieber, die Betriebsamkeit der Vergnügungsindustrie, das Suchen nach immer neuen Lebens-, Gesellschafts- und Staatsformen (so berechtigt sie in sich sein mögen) dem hoffnungslosen Stürmen nach dem Horizont gleicht, das immer wieder enttäuscht wird und nie das Ziel erreichen kann?

Erstaunlich ist nur, daß auch so viele Menschen, die sich «gläubig» nennen, von dieser Unruhe sich gefangen nehmen lassen, ohne ihre letzte Ursache zu ahnen, ohne zu wissen, was sie eigentlich bedeutet. Augustinus spürte die Unruhe auch, aber er wußte noch, um was es geht.

* * *

Manchem Leser mögen diese «Forderungen» recht hausbacken, ja banal erscheinen. Aber mit Geschrei ist hier nicht viel getan. Vielleicht müssen wir gerade in der Wohlstandsgesellschaft, die vielfach geistig überfeinert und übersättigt ist, wieder lernen, daß einfaches Brot ein vorzügliches Nahrungsmittel ist ...

Jakob David

Literatur

Emil Küng, Wohlstand und Wohlfahrt – Von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft, Tübingen 1972. (Wohl das umfassendste und fundierteste neuere Werk eines Nationalökonomen, der ein besonderes Gespür für die menschlichen, geistigen und gesellschaftspolitischen Auswirkungen der Industriegesellschaft hat.)

W. Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach b. Zürich/Stuttgart 1958. (Aus verantwortlicher Kenntnis der Wirtschaft zum Ethos echter Freiheit strebend.)

Peter Atteslander, Die letzten Tage der Gegenwart, Bern 1971.

Viktor E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn – Zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Herderbücherei 430, Freiburg i. Br. 1972.

David Riesman, Wohlstand wofür?, Frankfurt 1966.

A. Tautscher, Lebensstandard und Lebensglück, Berlin 1963.

B. de Jouvenel, Jenseits der Leistungsgesellschaft – Elemente sozialer Vorausschau und Planung, Freiburg 1970.

Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, New York 1957 (deutsch: *Die geheimen Verführer*, Düsseldorf 1958. – Aktueller denn je).
 Hans G. Schneider, *Die Zukunft wartet nicht*, Stuttgart 1971.
 Walter Wittmann, *Der unbewältigte Wohlstand*, Ehrenwirth-Verlag, München 1972, besonders S. 143–179, 309–336.
 Marita Estor, *Menschenwürde und Gesellschaftsdynamik*, Aschaffenburg 1969.
 Anton Böhm, *Lebensstandard – Wozu?* Osnabrück 1961.

Buchbesprechung

Leo Bakker, FREIHEIT UND ERFAHRUNG. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. Echter Verlag, Würzburg 1970, 327 Seiten.

Ignatius, der «Mann des Kadavergehorsams»: Die in der Schweiz begonnene Auseinandersetzung zur kommenden Abstimmung über die konfessionellen Ausnahmeartikel zeigt, daß dieses Bild noch längst nicht tot ist. Der Name Ignatius vermag in gewissen Kreisen weiterhin untergründige Befürchtungen zu wecken. Die von Leo Bakker bereits vor einiger Zeit verfaßte Studie «Freiheit und Erfahrung» zeigt jedoch, daß der Gründer des Jesuitenordens im tiefsten genau vom Gegenteil, von der *Freiheit* her zu verstehen ist. Das vorliegende Werk ist zwar keine umfassende Biographie. Wohl aber gelingt es Bakker, von einem Punkt her ins Zentrale vorzustoßen.

Die Arbeit versteht sich als eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung über die *Regeln der Unterscheidung der Geister*. Diese Regeln hat Ignatius seinem Exerzitienbüchlein beigelegt, um den Exerzitanten eine nähere Anleitung zu geben, wie sie durch verschiedene innere Regungen und Antriebe hindurch den Willen Gottes besser erkennen können. Bakker zeigt, wie diese Regeln ganz aus der Erfahrung des Ignatius entsprungen sind. Sein methodischer Ansatz besteht gerade darin, daß er den Buchstaben der Regeln mit der Erfahrung des Ignatius, wie sie in seinen andern Schriften dargestellt ist, vergleicht. Er findet dabei, daß sogar die Reihenfolge der Regeln dem zeitlichen Ablauf im inneren Werden des Ignatius weitgehend entspricht.

Bakker muß allerdings auch feststellen, daß einige Regeln nicht in diesen Rahmen passen. Durch diese Entdeckung angetrieben, sucht er nach Quellen und Autoren, die Ignatius bei der Redaktion seines Exerzitienbüchleins beeinflusst haben könnten. Er stößt dabei auf Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und Dionysius, den Kartäuser.

Der Reiz dieser Untersuchung liegt darin, daß gezeigt wird, wie eine ganz ursprüngliche religiöse Erfahrung in das Kleid einer bestimmten Zeit hineinwächst. Zwar sind bereits die ersten Formulierungen der ignatianischen Erfahrung durch Vorstellungen der damaligen Epoche bedingt. Da aber Bakker sehr verschiedene Texte des Ignatius geschickt in Zusammenhang bringt, entsteht ein sehr plastisches Bild. Dieses erlaubt dem Leser, ein schönes Stück über den Buchstaben hinaus zum Geist, als dem Quellgrund des Buchstabens, vorzustoßen.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario von Galli, Robert Hovitz, Josef Renggli

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gömmersabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

In einem zweiten Schritt zeigt dann Bakker, wie Ignatius nicht nur im spontanen Ausdruck seiner Erfahrung an die Sprache seiner Zeit gebunden war, sondern wie er auch auf Grund äußerer Einflüsse seine ursprünglichen Einsichten bewußt umformuliert hat. Mehrere Gründe waren dabei maßgebend. Ignatius suchte sich gegen die Inquisition abzusichern. Ihm lag daran, seine Aussagen mit der kirchlichen Tradition in Einklang zu bringen und er wollte seine ureigene Erfahrung einem weiteren Kreis zugänglich machen und bemühte sich deshalb, sich einer anerkannten Sprache zu bedienen. Durch solche Umformulierungen trat zwar eine Verfremdung ein. Gerade dieser Preis war aber notwendig, wenn die urpersönliche ignatianische Erfahrung eine gewisse Allgemeingültigkeit erlangen wollte.

Ausgehend von den Regeln der Unterscheidung der Geister bringt Bakker altbekannte Texte von und über Ignatius in neuer Weise zum Sprechen. Er entschlüsselt eine Gestalt der Vergangenheit für unser heutiges Verständnis. Im Rahmen seines Werkes kann er allerdings nur einen Teil der Aufgabe voll durchführen: die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Das erreichte Ergebnis wäre nun mit den heutigen Erfahrungen und Wissenschaften zu konfrontieren. Bakker weist nur noch am Rand auf diese Aufgabe hin, so etwa mit der Bemerkung, die mittelalterliche Lehre von den «Geistern» könnte von der Psychosomatik her neu verstanden werden.

«Freiheit und Erfahrung» zeigt, wie haltlos viele Bilder sind, die im Laufe der Zeit auf Ignatius projiziert wurden. Es führt zudem die neueste Forschung einen Schritt weiter, und dies in einer Sprache, die für jeden Leser leicht verständlich ist.

Raymund Schwager

DOKUMENTATION ZUR ABSTIMMUNG ÜBER DAS JESUITENVERBOT:

A. Ebnetter, *Jesuitenverbot und Jesuitenschuld im 19. Jahrhundert*.

A. Ziegler, *Jesuiten im heutigen Staat*.

R. Schwager, *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*.

Alle drei Faszikel umfassen je 16 Seiten und sind zu beziehen bei: Josef Bruhin, Hirschengraben 86, 8001 Zürich.

Zur Titelseite

Ernesto Buonaiuti ist die letzte der Gestalten aus dem Modernismus, die uns der Freiburger Kirchenhistoriker *Oskar Köhler* in seinen *Bewußtseinsstörungen des Katholizismus* (Frankfurt, 1972) nahebringt. Das in der «Orientierung» (1972/17, Seite 197f.) bereits ein erstes Mal besprochene Buch will dazu beitragen, daß die Fehler der Vergangenheit nicht wiederholt werden und man nicht noch einmal versucht, die Glaubenskrise und Glaubensnot «amtlich zu beenden», statt sie ernsthaft auszutragen. So hat seinerzeit auch der gewiß unverdächtige Berater Pius' XII. (und des Hl. Offiziums!), Josef Hüdt SJ, einem Schüler in Valkenburg über den Modernismus geäußert: «Ein wahres Anliegen, mag es sich selbst in häretischer Form darbieten, läßt sich durch Verbot nur zeitweise abwürgen: es kommt wieder und wieder hoch, bis es wirklich durchdacht ist.» Zu seiner Zeit suchte *Angelo Roncalli*, im Gegensatz zu vielen anderen, die den Weizen mit der Spreu wegwarfen, Buonaiutis Anliegen gerecht zu werden. Wie er zuerst in seinem persönlichen aszetischen Streben und dann hinsichtlich der kirchlichen Wissenschaft das wahre *Aggiornamento* auf den Wegen von J. H. Newman fand, hat *F. M. William* dargelegt: «Vom jungen Angelo Roncalli 1903–1907 zum Papst Johannes XXIII. 1958 bis 1963» (Innsbruck 1967), wo größere Auszüge aus Roncallis Baronius-Rede vom Höhepunkt der Modernismuskrise 1907 (deutsche Ausgabe im Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963) und von Texten Buonaiutis einander gegenübergestellt werden. Dabei kommt dem Vorwort zur «Geschichte des Christentums» (3 Bände 1942/43, Bd. I und II deutsch bei Francke, Bern 1948) besondere Bedeutung zu. Buonaiuti formuliert darin sein Anliegen, daß das «wankende Gleichgewicht zwischen Charisma und Syllogismus, zwischen Glaube und Disziplin» nicht endgültig zugunsten einer «dürren philosophischen Dialektik und einer bürokratischen Verwaltung sakramentaler Bräuche» zerstört werde, denn an jenem Tag wäre «das Christentum in seinen wesentlichen charakteristischen Zügen und in seiner klaren Originalität als eine Religion, die das Gemeinschaftsleben in geistige Gärung bringen soll, tot». Buonaiuti war sowohl gegen die Durchschneidung der «sichtbaren Adern» (Reformation) wie gegen die «Hypertrophierung der Muskeln» (Kurie) in der Kirche: Von ihrem «unsichtbaren Herzen» erhoffte er sich, was er inmitten der Geschichte der unvermeidlichen «Befleckung» der Gemeinschaft der Heiligen in dieser Welt sah: «Die Verbreitung der christlichen Botschaft und die Errichtung einer sichtbaren Kirche trugen ... in sich selbst das Korrektiv und das Gegengift.»

kw/lk.