



AM 2. NOVEMBER 1982 (anlässlich eines Referendums in 9 Staaten der USA) gab eine signifikante Mehrheit von ungefähr 18 Millionen Amerikanern ihre Stimme zugunsten eines nuklearen Freeze.

Trotz des Widerstandes der Reagan-Administration und des Pentagons ist nun der nukleare Freeze ein moralisches und politisches Thema, das nicht verschwinden wird. Er könnte ein ausschlaggebendes Thema im Präsidentenwahlkampf von 1984 werden. Er könnte eine neue Ära in der Rüstungskontrolle ankündigen, woran sich sowohl das Volk als auch die Fachleute beteiligen. Die Resultate des Referendums für den nuklearen Freeze sind von besonderer Bedeutung für jene, welche die Beratungen der 300 amerikanischen Bischöfe über atomare Kriegsführung genau verfolgen. Die endgültige Erklärung der Bischöfe wird auf den Mai 1983 erwartet, sie wird sich ausdrücklich die Idee des nuklearen Freeze zu eigen machen und sogar darüber hinaus in aller Härte die Reduzierung und allfällige Eliminierung aller Atomwaffen fordern. Die Zukunft der nuklearen Freeze-Bewegung wird für jene von außerordentlicher Bedeutung sein, die mit der Erklärung von Papst Johannes Paul II. (3. November 1982 in Madrid) übereinstimmen, wonach die Konzentration wissenschaftlicher Forschung auf die Entwicklung von Atomwaffen ein «Skandal unserer Zeit» ist.

USA: VOX POPULI 1983

Obwohl die Frage der atomaren Rüstung ungeheuer komplex ist, ist es doch ein Zeichen des Fortschrittes, daß sich das Volk von Amerika einmal mehr direkt eingeschaltet hat, Druck auszuüben, um der Eskalation des Wettrüstens ein Ende zu bereiten.

Schon bei zwei früheren Gelegenheiten war die Intervention des Volkes wirksam. Es waren die weltweite Panik und der Protest wegen der Atomtests in der Atmosphäre, die das Testverbotsabkommen von 1963 zuwege brachten. Es waren demonstrierende Mütter vor dem Weißen Haus, die gegen das Strontium in der Milch für ihre Kinder protestierten, welche Präsident Kennedy dazu bewogen, mit den Sowjets ein Verbot aller Atomtests in der Atmosphäre zu unterzeichnen. Die zweite Gelegenheit für eine erfolgreiche Intervention des amerikanischen Volkes ergab sich im Zusammenhang mit der Rüstungskontrolle antibalistischer Raketen. Während der sechziger Jahre protestierten Bürger in der ganzen Nation gegen die Stationierung von Waffensystemen in ihren Gemeinden, die eintreffende sowjetische Raketen herunterzuholen hätten. Der Protest war so heftig und anhaltend, daß die Bereitstellung der finanziellen Mittel für die ABM durch den Kongreß sehr ungewiß wurde. Das Resultat war, daß Präsident Nixon mit den Sowjets SALT I aushandelte, um den Bau der ABM zu verbieten. Der ABM-Vertrag war ein Vertrauensakt beider Supermächte in die Rationalität der anderen Seite. Er war vielleicht der größte Triumph für Abrüstung in der 37jährigen Geschichte des atomaren Wettrüstens, und er wäre nicht zustande gekommen, wenn es nicht eine breite Koalition von Bürgern gegeben hätte, die sich dem widersetzten, was sie zu Recht als eine nutzlose massive Geldverschwendung, ja, noch wichtiger, als eine gefährliche Eskalation des atomaren Wettrüstens empfanden.

Was soll nun der nächste Schritt für jene sein, die am 2. November einen sehr bedeutenden Sieg bei der Abstimmung errangen? Wenn bezüglich Rüstungskontrolle normale Bedingungen gälten, hieße die Antwort, auf SALT II zurückzukommen und seine Ratifizierung anzustreben. Denn dies war schließlich das Werk von Präsidenten sowohl aus der demokratischen wie der republikanischen Partei in einer Periode von mehr als sechs Jahren. Der Vertrag wurde von den Sowjets und von Präsident Carter unterzeichnet. Seine Ratifizierung wurde nach dem sowjetischen Einmarsch in Afghanistan im Dezember 1979 aufgeschoben.

USA

Die Rolle des Volkes in der Abrüstung: Ungefähr 18 Millionen stimmten für einen nuklearen Freeze - Bisherige Erfolge von Volksbewegungen - Verwirrspiel der Abrüstungsvorschläge der Reagan-Administration - Seit 1963 lehnte R. Reagan jede Rüstungskontrolle ab - Anwälte erkennen ihre Verantwortung - Wird die Atom-Freeze-Bewegung den Präsidenten in seiner Politik ändern können?
Robert F. Drinan, Washington

ÖKUMENE

Martin Luther - gemeinsamer Lehrer? Vom Ketzer und Rebellen zum «Vater im Glauben» - Ökumenische Relevanz katholischer Lutherforschung heute - *Martin Luther:* Reformation der Kirche nach dem Worte Gottes - Christus als die Mitte der Schrift - Zögernde Rezeption im II. Vatikanischen Konzil - Gerechtfertigt aus dem Glauben, nicht aus Werken - Weiterhin offene Fragen nach dem kirchlichen Amt - Ökumene an Luther vorbei ist nicht möglich.
Albert Ebner

ORDEN

Franziskanischer Aufbruch: Standortbestimmung der Franziskaner und Kapuziner am Ende des Franziskusjahres - Herausforderung durch die franziskanische Tradition - Erklärung der Germanischen Provinzialkonferenz der Franziskaner (1981) - Sensibilität für Randgruppen von Kirche und Gesellschaft - Symbolhandlungen und politische Provokation - Friedensbewegung und Ökologie in USA - Drei bedeutsame Erklärungen zum Gedenkjahr - Die Interfranziskanische Botschaft vom Mattli - *Leonardo Boff's* theologische Anfragen an die Kirchen der Ersten Welt.
Norbert Sommer, Saarbrücken

ZEITGESCHICHTE

E. Mounier und die Zeitschrift Esprit: 1932 zum ersten Mal erschienen - Kulturkritik und Suche nach einer Erneuerung - Pionierleistung im französischen Katholizismus - Bericht über das Jubiläums-Symposium (30. 10. und 1. 11. 1982) - Wo stand Mounier 1940/41 politisch? - Engagement für eine *nationale Revolution* - *Personalismus* als unzureichendes Konzept für eine politische Theorie - Die philosophisch-politische Kontroverse mit *Roger Garaudy* - Weiterführende Anfragen von *Paul Ricœur*.

Peter Hebblethwaite, Oxford

IN MEMORIAM

Ferdinand Klostermann, gest. 22. Dez. 1982: Nüchterne Analyse und prophetische Anklage - Im Vorfeld und in der Rezeption des II. Vatikanums - Für Würde und Verantwortung der Laien - Freimut des Theologen auch gegenüber dem Papst - Widerspruch in Frageform - Auszüge aus seiner Stellungnahme zum Papstbrief nach Nicaragua (siehe Kasten) - Was heißt «Volk»? - Der Einheitsbegriff - «Treue zur Revolution» kritisch befragt.
Ludwig Kaufmann

INHALTSVERZEICHNIS 1982

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 46. Jahrgangs.

SALT II wieder zu beleben, wird jedoch kaum praktikabel sein, da Präsident Reagan dieses Übereinkommen immer wieder als «fatal verfehlt» («fatally flawed») charakterisiert hat. In völligem Widerspruch dazu hat er jedoch auch gesagt, daß sich seine Administration an die Bestimmungen von SALT II halten würde. Reagans Vorschlag, START genannt, umgeht den sehr erfolgreichen SALT-Prozess und verwirrt die gesamte Situation um die strategischen Waffen, indem er Vorschläge vorbringt, die nie zuvor in die atomaren Rüstungsverhandlungen eingeführt wurden.

Erschreckend ist die Tatsache, daß sich Ronald Reagan seit Beginn der nuklearen Epoche jeder Atomrüstungsverhandlung widersetzt. Er war 1963 gegen das Testverbotsabkommen, 1968 gegen das Nichtverbreitungsabkommen, 1969 gegen die Produktionseinstellung von Giften für biologische und chemische Kriegsführung und 1972 gegen das Verbot der ABM. Es gibt auch kein Anzeichen, daß Präsident Reagan seine bisher unveränderte Gegnerschaft gegen jede Form von Rüstungskontrolle ändern wird. In dieser Situation haben die Befürworter einer Rüstungskontrolle eine schwierige Rolle zu spielen. Sie müssen nicht zum Präsidenten, sondern zum Volk gehen, mit der Hoffnung, daß das Volk den Präsidenten aufrütteln kann, sich der schrecklichen Probleme bewußt zu werden, vor welchen die Menschheit unter der atomaren Bedrohung steht.

Wird die Atom-Freeze-Bewegung, wie seinerzeit die massive Volksbewegung zur Beendigung des U.S.-Engagements in Vietnam, ein Ende des nuklearen Wahnsinns zwischen den Supermächten zustande bringen? Sie könnte dieses Ziel erreichen, wenn genügend Leute das Geheimvokabular der Atomwaffen-spezialisten erlernen und das Volk von der Tragödie der Beibehaltung einer Situation, die fast unvermeidlich in einem nu-

klaren Holocaust enden wird, überzeugen.

Besonders ermutigend ist es, daß sich nun nach dem Beispiel von Ärzten auch Juristen sehr engagiert bemühen, eine Resolution zur nuklearen Rüstungssackgasse zu erarbeiten. Die *Lawyers Alliance for Nuclear Arms Control* (LANAC), also ein Juristenbund für Atomrüstungskontrolle, ist eine gut organisierte Gruppe von Anwälten mit Zweigorganisationen in allen größeren Städten des Landes, einschließlich Washington D.C. Die Anwälte, die der LANAC angehören, anerkennen, daß sie als Mitglieder des Anwaltsstandes eigene ungewöhnliche und einmalige Möglichkeiten haben, Vermittler im Kampf zwischen jenen Kräften zu sein, deretwegen die Vereinigten Staaten nun 30000 Atomwaffen in ihrem Besitz haben.

Man kann hoffen, daß Juristen die moralischen Architekten jener Lösungen sein werden, welche seinerzeit SALT II verkörperte, die aber jetzt in der nuklearen Freeze-Bewegung die einzig erfolgversprechende Methode gefunden haben, mit der das Volk von Amerika eine Kehrtwende des Wettrüstens verlangen kann.

Das Jahr 1983 könnte wohl der Wendepunkt im atomaren Wettrüsten werden. Die katholischen Bischöfe, aber auch Kirchen praktisch aller Denominationen in der ganzen Welt werden wie nie zuvor in der Geschichte des Atomzeitalters ihre Stimme erheben. Wenn genügend Menschen so entschlossen sind wie das eine Viertel unserer Nation, welches am 2. November 1982 für den Atom-Freeze stimmte, dann könnte das neue Jahr wenigstens den ersten Anfang in der Suche der Menschheit nach Befreiung aus der Drohung eines nuklearen Holocausts sehen.

Robert F. Drinan, Washington

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Karl Weber.

Martin Luther – gemeinsamer Lehrer?

Martin Luther (1483–1546) galt durch Jahrhunderte vielen Katholiken als Rebell und Erzketzler, der den Fluch der abendländischen Kirchenspaltung auf sich geladen und durch seine Häresien unzählige Seelen ins Verderben gestürzt hat. Für Protestanten war er nicht weniger als ein «zweiter Paulus», der das Evangelium Christi neu entdeckt und «unter der Bank hervorgeholt» hat. Diese konfessionalistische Polarisierung, die Verunglimpfung auf der einen und die Glorifizierung auf der anderen Seite, haben den Zugang zum genuine Luther vielfach versperrt. Jeder ernste Versuch, zum *wirklichen Luther* vorzudringen, mußte sich noch in jüngster Zeit nicht nur durch das Dickicht der katholischen Streilitteratur, sondern auch durch die wechselvolle Geschichte der protestantischen Lutherbilder selber und ihre «ständige Depravierung von Luthers «eigentlichem» Wollen» (Hermann Diem) hindurcharbeiten. Erst das allgemeine ökumenische Klima unserer Tage läßt unbefangen und unvoreingenommen nach dem eigentlichen Luther fragen. Auch ist erst heute die wissenschaftliche Voraussetzung einigermaßen gegeben. Die im Jubiläumsjahr 1883 begonnene und heute fast vollendete historisch-kritische Gesamtausgabe von Luthers Werken, die sogenannte *Weimariana*, mit den erst um die Jahrhundertwende entdeckten wichtigen Frühschriften des werdenden Reformators¹ macht es den Forschern möglich, das Lutherbild unmittelbar und fast fugenlos aus den Quellen selber zu erheben. Allein seit 1950 sind etwa 1500 kleinere und größere Veröffentlichungen mit Stellungnahme zum jungen Luther erschienen.

Das wissenschaftliche Ergebnis ist ein in vieler Hinsicht gewandeltes Lutherbild. Bernhard Lohse, der als Professor der Kir-

chen- und Dogmengeschichte seit über zwei Jahrzehnten intensiv an der Luther- und Reformationsforschung beteiligt ist, glaubt gar feststellen zu müssen: «Die früheren Lutherbilder sind heute größtenteils endgültig überholt.»² Tatsächlich konnte eine ökumenische Akademietagung über Martin Luther den Titel «Weder Ketzler noch Heiliger» wagen.³ Diese Formulierung verstand sich bewußt als Korrektiv des evangelischen wie katholischen Lutherbildes. Es zeigte sich, daß in der Wissenschaft – wenn auch noch nicht im Volksbewußtsein – ein entscheidender ökumenischer Durchbruch in der Lutherdeutung erfolgt ist. Die neuen Konturen der Gestalt Luthers beginnen inzwischen klarer hervorzutreten.

Das gewandelte Lutherbild

Die katholische Lutherforschung zögert nicht, vom alten Feindbild Abschied zu nehmen und das Positive in Luthers Gestalt anzuerkennen. Bereits in dem epochalen Werk *Die Reformation in Deutschland* (1939) hatte der Altmeister der katholischen Lutherforschung, *Joseph Lortz*, von dem «tiefreligiösen» Luther gesprochen, der absichtslos sich aus der katholischen Kirche herausentwickelt hat. In einer späteren Schrift über *Reform und Reformation* (1967) stellte er fest: «Luther war katholischer als wir wußten und als der große Teil der evangelischen Forschung es weiß.» (S. 12) In einer vielbeachteten Rede vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian (1970) sagte der Präsident des römischen Einheitssekretariates, Kardinal *J. Willebrands*: «Hat nicht das II. Vatikanische Konzil Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen wurden und wodurch nun manche Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens besser als früher zum Ausdruck kommen?» Der Kardinal bezeich-

¹ Es handelt sich um die Erstlingsvorlesung über die Psalmen (1513–1515), die Vorlesung über den Römerbrief (1515–1516), die erste Vorlesung über den Galaterbrief (1516–1517) und die Vorlesung über den Hebräerbrief (1517–1518).

² B. Lohse, Martin Luther. München 1982, S. 244.

³ H. F. Geisser (Hrsg.), *Weder Ketzler noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg 1982. (Enthält die während einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern vorgetragenen Referate, Juli 1981).

nete in diesem Zusammenhang den Reformator als «gemeinsamen Lehrer» der Christenheit in zentralen Fragen des Glaubens und wandte damit einen von Papst Leo XIII. dem hl. Thomas von Aquin gegebenen Ehrentitel auf Martin Luther an.⁴ In einer theologisch wohl fundierten *Hinführung zu Luther* hat Otto Hermann Pesch dieses Wort vom «gemeinsamen Lehrer» aufgegriffen und untermauert.⁵ Noch einen Schritt weiter geht der Lutherforscher Peter Manns, der fürwahr mit beiden Füßen in der Papstkirche steht und stehen will. In seinem neuesten Werk zum Lutherjubiläum 1983 nennt er den Reformator sogar «Vater im Glauben».⁶

Nach Überzeugung dieser und anderer Autoren hat der Wittenberger Vorkämpfer für das *Evangelium* nicht nur zur *Reinigung* der katholischen Kirche, sondern auch zur Vertiefung der fundamentalen Fragen um Hl. Schrift, Wort Gottes, Glaube, Gewissen, christliche Existenz wesentlich beigetragen. Es ist dies heute bereits nicht nur die «Meinung» von Professoren, sondern auch von Lutherspezialisten in der *katholischen Hierarchie*. In dem Vortrag «Luther und Ökumene heute» erklärte der katholische Bischof von Kopenhagen, H. L. Martensen: «Auch Katholiken erkennen heute, daß Luther, wie nur wenige andere, ein genialer und geschichtsmächtiger Theologe war. Mag sein, daß er einseitig war, mag sein, daß er in Einzelfragen geirrt hat; die Tiefe seiner Glaubens-Erkenntnisse und die immer neue theologische Inspiration, die bei ihm zu finden ist, müssen anerkannt werden.»⁷ Daß man katholischerseits Luther auch heute noch völlig anders wertet, beweisen die Bücher von Paul Hacker (Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966), Remigius Bäumer (Martin Luther und der Papst. Münster 1971) und Theobald Beer (Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Leipzig 1974, stark verändert und vermehrt Einsiedeln 1980). Im ökumenischen Gespräch löst man sich heute von den bloß biographischen oder psychologischen Fragen zur Persönlichkeit Luthers und wendet sich den eigentlichen Sachfragen von Theologie, Kirche und christlichem Leben zu. Dabei tritt ein Zweifaches klar ins Licht:

► Wie schon Sören Kierkegaard hellsehtig betont hat, ist Luther nur als Korrektiv zu verstehen. Ein Korrektiv kann man aber ohne das zu Korrigierende nicht verstehen. Luther ist schlechthin nicht verständlich ohne den Katholizismus, den er reformieren wollte. Dieser Hintergrund fehlt aber heute den meisten Protestanten, viele Professoren eingeschlossen. Es braucht also den katholischen Partner.

► Das Reformatorische in Luther umfaßt nicht nur den «jungen» Luther des Aufbruchs und Durchbruchs, sondern auch den «älteren» Luther in der Auseinandersetzung mit den Päpstlichen zur Rechten und den «Schwärmern» zur Linken. Das sog. «Katholische» beim älteren Luther ist gewiß nicht *Rückfall*, sondern *Rückgewinnung* mancher im Kampf untergegangener oder vernachlässigter Wahrheiten. Erst der ganze Luther ist der wirkliche Luther.

Schriftautorität und Kirchenautorität

Die schonungslose Kritik Luthers an der «römischen Kirche» entzündete sich gewiß an vielerlei Mißständen: An der Kommerzialisierung der Ablaßpraxis, an Entartungen der Volksfrömmigkeit, am geistlichen Machtmißbrauch kirchlicher Amtsträger, an der Dekadenz der theologischen Wissenschaft und nicht zuletzt am ungeistlichen Gehabe in der römischen Kurie. Aber Luthers Ruf zur Reformation hatte nicht so sehr diese Mißstände im Leben der Kirche im Auge. Ein solcher Ruf nach einer Reform an Haupt und Gliedern hallte schon seit

einem Jahrhundert durch Europa. Luthers Ruf zielte tiefer, nämlich auf eine Erneuerung der Kirche aus den Ursprüngen. Die moralischen Mißstände und Fehlentwicklungen der Frömmigkeit waren nur Folge einer weit tieferen Krise. Luther rief von den verschmutzten «Bächen» menschlicher Meinungen zurück zu den klaren «Quellen» des Ursprungs, zurück zum «reinen Evangelium». Sein Ziel lautete: Reformation der Kirche nach dem Worte Gottes. In diesem betont geistlichen Charakter seiner Kirchenkritik ist Luther gegenüber den Beschwerdeschriften seiner Vorgänger «ganz eigenständig».⁸ Die Reformation wird grundlegend eine Auseinandersetzung um Autorität und Verständnis der Bibel. Ein Standbild Luthers ohne Bibel ist sozusagen undenkbar. Vom Standbild eines Papstes gilt kaum etwas Ähnliches, wenigstens nicht zur Reformationszeit. Da war die Waffe des Papstes eher das Kirchenrecht, kraft dessen er in seiner «Vollgewalt» Macht nicht nur über die Kirche, sondern auch über Kaiser und Könige beanspruchte. Das war aber auch seine Schwäche. In seiner ersten großen Programmschrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520) ist Luther gegen die «drei Mauern» angerannt, die den Papst und seine Kurie in Rom gegen jede Reform gleichsam immun machen mußten:

- gegen die Oberherrschaft des Papstes über die weltlichen Obrigkeiten,
- gegen sein Monopol der Schriftauslegung,
- gegen die päpstliche Oberherrschaft über das Konzil.

Da gab es in den Augen Luthers keine Instanz mehr, von der aus das Papsttum, die römische Kirche, reformiert werden konnte.

Die Posaune, mit der er die Mauern Jerichos umzuwerfen versuchte, war die Bibel, die Bibel allein. Das Wort Gottes der Schrift konnte allein seine Waffe sein. Sein Kampf rief: «Die göttliche Wahrheit ist Herrscherin, auch über den Papst.»⁹ Es ist kein Zweifel, daß Rom selber durch die *Über-treibung* seiner «Vollgewalt» Luther vollends in diese Kampf-richtung gestoßen hat.

Der Hoftheologe des Papstes, Silvester Prierias OP (1456–1523), der das erste Gutachten über Luthers Ablaßthesen zuhanden des römischen Glaubensgerichtes erstellte, hatte einen *Dialog* verfaßt, der der Vorladung Luthers nach Rom wegen Ketzereiverdacht beigelegt war. Der «Dialog» bestand darin, daß Prierias Luthers 95 Thesen eine nach der andern vornahm und auf seine Weise widerlegte. Der ganzen Betrachtung waren jedoch noch vier *Fundamente* vorausgeschickt. Das dritte Fundament lautete: «Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche hält und an die des Papstes als einer unfehlbaren Regel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und Autorität bezieht, der ist ein Ketzer.» Den vier Fundamenten folgte als konkrete Schlußfolgerung: «Wer von den Ablässen sagt, die römische Kirche dürfe das nicht tun, was sie tatsächlich tut, der ist ein Ketzer.»

War hier der Papst nicht *über* die Schrift gestellt? Soll die Auslegungskompetenz nur beim Papst liegen? Wo bleibt die kritische Instanz der Schrift für das Lehr- und Leitungsverhalten des Papstes? Das waren bohrende Fragen, die Luther ans Mark rührten und sein Herz aufwühlten. Es kam aber noch schlimmer. Der päpstliche Hoftheologe hatte im März 1520 seinen «Dialog» durch eine *Epitome* (Zusammenfassung) der Irrtümer Luthers ergänzt. Darin stand schwarz auf weiß zu lesen: «Ein rechtens eingesetzter Papst kann nicht einmal von der ganzen Welt, geschweige von einem Konzil rechtmäßig abgesetzt und gerichtet werden, selbst wenn er solches Ärgernis gäbe, daß er das Volk haufenweise zum Teufel führte.»¹⁰ Diese Äußerung muß Luther vollends in Harnisch gebracht haben. Empört glossiert er: «Staune, Himmell!

⁸ B. Lohse, a. a. O., S. 54.

⁹ WA (= Weimarer kritische Gesamtausgabe der Werke M. Luthers) 2, 18.

¹⁰ Der Satz des Prierias ist ein Zitat aus dem *Corpus juris canonici*, womit der Gesetzgeber die Unabsetzbarkeit eines rechtmäßig gewählten Papstes in den stärksten Ausdrücken dartun wollte. Das muß beachtet werden. Der nackte Satz aber, wie er dasteht, «bedeutet eine Ungeheuerlichkeit» (K. A. Meisinger); vgl. WA 6, 336.

⁴ Der Kardinal nannte namentlich drei Punkte: «Daß Gott stets der Herr bleiben muß» und als wichtigste menschliche Antwort: «Absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes». (Vgl. bei H. F. Geisser, a. a. O., S. 220f.)

⁵ O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*. Mainz 1982, 272–279.

⁶ Peter Manns, Helmuth Nils Loose, *Martin Luther*. Freiburg–Basel–Wien und Lahr 1982, S. 7 und 87.

⁷ H. F. Geisser, a. a. O., S. 204.

Schaudere, Erde! Seht da, ihr Christen, was Rom ist!» Und es ist nur eine Fortsetzung der Empörung, wenn er in der Schrift *An den christlichen Adel* schreibt: «Auf diesen verfluchten teuflischen Grund bauen sie zu Rom und meinen, man soll ehe alle Welt zum Teufel fahren lassen denn ihrer Büberei widerstehen.»

Als die Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* Leos X. (15. Juni 1520) Luther zum Widerruf von 41 irrigen Sätzen aufforderte, konnte sein Standpunkt nur sein: «Die Schrift muß hier Richter sein.» So erklärt Luther in der entscheidungsvollen Stunde des Wormser Reichstags von 1521 vor Kaiser und Reich: «Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde, (...) so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und solange mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir, Amen.»

Luther hat zweifellos die Autorität des biblischen Wortes in einem bis dahin nicht bekannten Maß betont. Das erste, was der nun von Papst und Kaiser gebannte und geächtete Mönch und Liebhaber der Bibel in seinem geheimen Fluchtort, der Wartburg, tat, war die *Übersetzung des Neuen Testaments*. Luther hat uns die beste und großartigste Bibelübersetzung in deutscher Sprache geschenkt. Keine Verdeutschung der Bibel konnte sich mit seiner genialen Fassung messen. Sie ist ein Werk von höchstem literarischen Rang und zugleich von tiefer religiöser Ausstrahlung. Ihr Deutsch vermochte die gebildeten wie die einfachen Menschen anzusprechen und weckte einen wahren Hunger nach dem Worte Gottes bei hoch und niedrig. Luther hat erstmals die Bibel richtig unters Volk gebracht und dem «gemeinen Mann» die unvergleichliche Hoheit der Hl. Schrift aufgezeigt. Die sprachschöpferische und geistige Leistung der Lutherbibel läßt sich nicht zuletzt daran messen, daß katholische Übersetzer vielfach auf ihren Text zurückgriffen. *Hieronymus Emser* (1478–1532), ein heftiger Gegner Luthers, stützte sich bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments weithin auf seine Verdeutschung. (Leider mußte er in einem Nachwort die *Laien* vor deren Lektüre warnen!)¹¹

Ungefähr gleichzeitig mit dem reformatorischen Durchbruch um 1518 schlägt Luther einen neuen Weg der Schrifterklärung ein. Bei den Ablaßpredigern wie *Johann Tetzel* hatte er sehen müssen, daß sie die Schrift nicht anders behandeln «denn wie eine Sau einen Habersack». Er verläßt die alte Methode der *allegorischen* Auslegung, die stets nach dem *vierfachen Schriftsinn* fragte und den Text durchgehend mit den *Meinungen der Väter* glossierte. Ausgehend vom *buchstäblichen* oder *Literal-Sinn* sucht er die einzelne Textstelle im Gesamt der Schrift zu deuten. Die Mitte der Schrift ist für ihn Christus, der gekreuzigte und auferstandene. Er bildet den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel der Bibel. «Nimm Christus aus den Heiligen Schriften; was wirst du in ihnen dann noch finden?»¹² Als Form wählt Luther den Kommentar und eröffnet damit den Weg der modernen Exegese, den auch die katholische Bibelwissenschaft bald beschreiten wird.

Wenn das II. Vatikanische Konzil im Ökumenismus-Dekret «die Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift» bei den evangelischen Mitchristen rühmend erwähnt¹³, dann war das eine späte aber deutliche Verneigung vor Luther, der die Bibel zum «eynigen heyligthum» der Protestanten gemacht hat. Es war ebenso eine späte aber offensichtliche Antwort auf Luther, wenn das Konzil betonte, daß das kirchliche Lehramt «nicht über dem Wort Gottes steht», sondern ihm «zu dienen» hat.¹⁴ Zugleich tönt es wie ein Echo auf lutherische Anliegen, wenn von den «von Gott eingegebenen

und ein für allemal niedergeschriebenen Heiligen Schriften» gesagt wird, daß sie «das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen» und «oberste Richtschnur des Glaubens sind».¹⁵ Endlich wird Weisung gegeben, daß «der Zugang zur Hl. Schrift für die Christgläubigen weit offen stehen muß». Übersetzungen in die Muttersprache und die «häufige Lesung» werden mit dem Hinweis empfohlen: «Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen.» (Hieronymus)¹⁶

Umstritten bleibt zwischen katholischer und protestantischer Kirche weiterhin die Verhältnisbestimmung von Schrift und kirchlichem Lehramt, das nach Meinung des Konzils in der Erklärung und Verkündigung der Schrift «einen besonderen Platz» (nicht aber eine übergeordnete Stellung) einnimmt.¹⁷ Daß das Konzil das Problem der *richterlichen* Funktion der Schrift gegenüber möglicher entstellender Tradition der Kirche nicht herausgestellt hat, haben manche Konzilskommentatoren bedauert. *J. Ratzinger* schrieb: «Daß das versäumt worden ist, wird man nur als eine bedauerliche Lücke bezeichnen können.»¹⁸ Hier wäre der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der *ecclesia semper reformanda* (ständig zu reformierenden Kirche) gewesen. Trotzdem wird man insgesamt A. Brandenburg zustimmen können, wenn er meint, daß Luther «sein Konzil» gefunden hat.

Glaubensgerechtigkeit – Werkgerechtigkeit

Je mehr um die Jahrhundertwende die Frühschriften Luthers ans Tageslicht kamen und in den folgenden Jahrzehnten mit höchster hermeneutischer Akribie analysiert wurden, um so weniger wollte es gelingen, die reformatorische Durchbruchserfahrung, das sog. *Turmerlebnis*, theologisch und zeitlich zu fixieren. Die Datierungen schwanken von der ersten Psalmenvorlesung um 1513 bis nach der Römer- und Hebräerbrief-Vorlesung um 1518. Will man dem Erinnerungsvermögen des 62jährigen Reformators nicht allzuviel Gewalt antun, dann ist das späte Datum wahrscheinlicher. Untrüglich sicher bleibt jedoch die Tatsache, daß der junge Mönch Martin Luther – nach Jahren des Ringens und Reifens und dann erlebnismäßig doch wieder sehr plötzlich – eine elementare religiöse Grunderfahrung gemacht hat, die Zentrum seiner Schrifterklärung, seiner Theologie, seiner Predigt und seines Lebens wurde.

In seinem Rückblick schildert Luther ein Jahr vor seinem Tode, wie ein einziges Wort im ersten Kapitel des Römerbriefes ihn gehindert habe, Paulus zu verstehen. Es war die Stelle von Röm 1,17: «Gottes Gerechtigkeit wird offenbar im Evangelium.» Bis anhin verstand er darunter die «aktive» Gerechtigkeit, «durch die der gerechte Gott die Sünder und Ungerechten straft». In dieser Botschaft von der strafenden oder vergeltenden Gerechtigkeit konnte aber seine zappelnde Seele keinen Trost und sein unruhiges Gewissen keine Ruhe finden, geschweige denn darin eine Froh-Botschaft, ein «Evangelium» entdecken. «Aber ich klopfte doch immerfort ungestüm an Paulus' Tür bei dieser Stelle, und es düsterte mich brennend darnach, zu wissen, was Paulus eigentlich wolle. Bis daß ich endlich durch Gottes Erbarmen, nachsinnend Tag und Nacht, auf den *Zusammenhang* der Worte aufmerksam wurde.» Denn der Text Röm 1,17 fährt fort: «Der Gerechte lebt aus dem *Glauben*», d. h. aus Gottes Geschenk, aus Gottes Gnade. Unter der *Gerechtigkeit Gottes* ist darum an dieser Stelle nicht die aktive Vergeltungsgerechtigkeit des richtenden Gottes zu verstehen, sondern die *passive*, d. h. die Gnaden- oder Vergebungsgerechtigkeit, die im Evangelium geoffenbart wird und mit der der Sünder von Gott beschenkt wird, wenn er vertrauend glaubt, wie geschrieben steht: «Der Gerechte lebt aus dem Glauben.» – «Da war's mir, als sei ich gänzlich neu geboren und als sei ich durch offene Türen ins Paradies selber eingegan-

¹¹ Emser übernahm sogar Cranachs Bilder zur Apokalypse. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß auf diese Weise in einer katholischen Bibelübersetzung Rom als das Babel erschien! Vgl. dazu B. Lohse, a. a. O., S. 128.

¹² WA 18, 606; Vgl. B. Lohse, a. a. O., S. 162f.

¹³ Nr. 21.

¹⁴ Konstitution über die göttliche Offenbarung. Nr. 10.

¹⁵ Ebd. Nr. 21.

¹⁶ Ebd. Nr. 22 und 25.

¹⁷ Ökumenismus-Dekret. Nr. 21.

¹⁸ Lexikon für Theologie und Kirche: Das II. Vatikanische Konzil. Band II. S. 524f.

gen. Da hatte die ganze Schrift für mich ein anderes Gesicht ... So sehr ich zuvor das Wort «Gerechtigkeit Gottes» gehaßt habe, mit ebenso großer Liebe pries ich jetzt dasselbe Wort, das mir das süßeste geworden war; so ward mir das Wort Pauli zur wahren Paradiesespforte.»

Die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch Glauben, dies wird zum Hauptartikel der ganzen Reformation, zum Artikel, mit dem «die Kirche steht und fällt», und von dem «nicht zu weichen ist, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will». (Schmalkaldener Artikel)

In endlosen Variationen und vielfachen Zusammenhängen kommt Luther immer wieder auf diesen Schlüsselbegriff zurück, der die Grundhaltung des Christen bestimmen muß. Der Glaube, der aus der Gnade, aus dem Kreuz, aus den Verdiensten Christi lebt, ist die alles bestimmende Wurzel christlichen Denkens und Tuns, ist der Grund und Fels, darauf sich hernach alle Werke, Worte und Gedanken des Menschen bauen. Luther vergleicht den Glauben mit dem «Brautring», das Zeichen des «fröhlichen Austausches», in dem Christus der Bräutigam seine Gerechtigkeit und Seligkeit schenkt, und die Braut, die sündige Seele (das «arme Hürlein») ihre Sünde hingibt. Oder ein anderes anschauliches Bild: «Die Gerechtigkeit Christi ist der Wagen, in dem ich sitze und zum Himmel gefahren werde», d. h. mit andern Worten: Die Gnade, die im Glauben empfangen wird, ist das A und O des christlichen Lebens. Jene Theologen, die dem Menschen noch eigene Verdienste aus natürlichen Kräften zuschreiben, nennt Luther ziemlich unzimperlich «Sautheologen».

Luther mußte nicht lange auf den Vorwurf warten, daß er um des «süßen Lebens» willen seine Rechtfertigungstheorie erfunden habe und daß er den guten Werken selber in seiner Seele abgeneigt gewesen sei. Dieser Vorwurf der Gegner ist absurd. Von Anbeginn seiner reformatorischen Entwicklung hat er nicht gegen die guten Werke angekämpft, sondern gegen die *Werk-Gerechtigkeit* oder Eigengerechtigkeit, auf deren Schädlichkeit er je länger je mehr in der mittelalterlichen Frömmigkeit aufmerksam wurde. Das Bauen auf eigene Werke, also die Eigengerechtigkeit, bezeichnet Luther mit Augustinus als *superbia* (Hoffart), betrachtet aber ebenso die tätige Liebe als selbstverständliche, freudige und dankbare *Folge* der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Folgen dem Glauben Liebe und gute Werke nicht, «so ist dieser Glaube gewißlich nicht da: denn wo der Glaube ist, da muß der Heilige Geist auch sein, Liebe und Güte in uns wirken».

Luther hat gewiß mit seiner Rechtfertigungslehre in Theorie und Praxis neue Akzente gesetzt. Aber die katholische Theologie gibt heute zu, daß der Rechtfertigungsartikel die Kirchen nicht mehr trennen muß. Die vom römischen Einheitssekretariat und vom Lutherischen Weltbund eingesetzte Dialogkommission hat hierin einen «weitgehenden Konsens» festgestellt.

Allgemeines Priestertum – Geistliches Amt

In den Jahren des reformatorischen Durchbruchs, also 1520–1523, verfocht Luther mit aller Wucht das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. «Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amtes halbes allein.» Mit dieser «Posaune von Jericho» wollte er vor allem die klerikale, hierarchische Mauer der römischen Kirche erschüttern. Der Ton klang neu und brachte vieles in Bewegung, hat wohl auch viele Mißverständnisse geweckt, nicht zuletzt innerhalb der reformatorischen Front selber. Man denke nur an die von Luther mit dem Titel «Schwärmer» oder «Schwarmgeister» versehenen Köpfe wie *Müntzer* und *Karlstadt*. Aber gerade in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern hat Luther sehr klar den in der besonderen Stiftung Christi begründeten eigenständigen Auftrag des geistlichen Amtes herausgestellt. Daß Luther zu keiner Zeit, auch nicht in den Jahren des Sturmes der Reformation, allgemeines Priestertum und geistliches Amt eingegeben hat, geht schon daraus hervor, daß er sich allen Versuchen widersetzte, die Feier des Abendmahles von der Bindung an Amt und Gemeinde zu trennen und das Familienabendmahl, die Hauskommunion durch den

«Hausvater», zuzugestehen. Für den späteren Luther gilt erst recht, daß nur der ordinierte Pfarrer Gewalt und Recht hat, für seine Gemeinde das Sakrament des Altars zu verwalten. Ohne ordinierte Pfarrer sind die Christen wie die Juden in Babylon und müssen auf die Eucharistie verzichten. Deshalb hat Luther auch evangelischen Christen außerhalb einer evangelischen Gemeinde ausnahmslos geraten, das Abendmahl lieber in einer «götzendiennerischen» Messe zu nehmen als bei den Gottesdiensten der «Schwärmer».¹⁹

Auch schon begriffsmäßig unterscheidet Luther in der Regel zwischen *allgemeinem Priestertum* und *geistlichem Amt*. Der Begriff *Priestertum* (sacerdotium) wird durchwegs für das allgemeine Priestertum verwendet, der Begriff *ministerium* (Dienst) für das geistliche Amt. Obwohl Luther seit 1520 den *sakramentalen* Charakter der Ordination zum kirchlichen Dienst ablehnt, hält er daran fest, daß das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung der Kirche eingestiftet ist. In der Schrift *Von Konzilien und Kirchen* (1539) macht seine Liste der «Kennzeichen» der wahren Kirchen deutlich, daß das geistliche Amt wesensnotwendig zur Kirche Christi gehört. 1535 schafft er das erste deutsche Ordinationsformular, wonach fortan – nach abgeschlossenem Examen und der Berufung durch eine bestimmte Gemeinde – die Ordinanden «aus Befehl der Kirchen durch unser Amt» in Wittenberg zentral ordiniert werden.

Es besteht in der Forschung weithin Übereinstimmung, daß Luther die bischöfliche Kirchenverfassung beizubehalten wünschte. Gewiß hat er nicht einfach das traditionelle Bischofsamt im Auge, sondern das Bischofsamt im evangelischen Verständnis. Luther lehnt die damals weithin übliche Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht in der Hand des Bischofs ab. Aber daß es Bischöfe geben soll, hat er oft ausgesprochen, so in der Vorrede für den *Unterricht der Visitatoren* (1528). 1542 schafft er ein eigenes Ordinationsformular für Bischöfe, nach dem er selber Nikolaus von Amsdorf zum Bischof von Naumburg und 1544 den Fürsten Georg von Anhalt zum Koadjutor-Bischof von Merseburg «weihte». Die Pflichten des Bischofs umfassen die Verkündigung, die Sakramentsverwaltung sowie den Visitationsdienst bei den Pfarrern. Wie selbstverständlich Luther das Bischofsamt voraussetzt, geht u. a. aus den *Schmalkaldischen Artikeln*, dem eigentlichen theologischen Testament des damals schwer erkrankten Reformators, hervor. «Darum kann die Kirche», schreibt er, «nimmermehr besser regiert und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Christo leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe». Nach der Forschungsarbeit von Prof. P. Brunner kann «Luthers Kirchenverfassungsideal am besten mit dem Begriff «Synodaler Episkopalismus» wiedergegeben werden».²⁰ Gewiß bleiben viele Fragen im Amts- und Kirchenverständnis Luthers noch offen. Die Frage nach dem Amt ist das eigentlich «wehtuende» Thema zwischen den Protestanten und Katholiken.

Als 1817 das große Reformationsjubiläum abgehalten wurde, meinte Goethe seinem Freund Zeltner gegenüber: «Dieses Fest wäre so zu begehen, daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte.» Nach Chronikberichten feierten tatsächlich die beiden Konfessionen die Erinnerung an Luther und die Reformation nicht im Zeichen der konfessionellen Spaltung, sondern der überkonfessionellen Zusammengehörigkeit. «Vielorts läuteten auch die Glocken katholischer Kirchen zum Reformationsfest, nahmen Katholiken in Scharen an den Feiern teil, wurden gemeinsame Festgottesdienste gehalten, wurde in Predigten, Ansprachen und Verlautbarungen gegenüber der Trennung in der Vergangenheit die Gemeinschaft in Gegenwart und Zukunft gepriesen.»²¹

¹⁹ O. H. Pesch, a. a. O., S. 212ff.

²⁰ B. Lohse, a. a. O., S. 185.

²¹ A. Lindt, Das Reformationsjubiläum 1817 und das Ende des «Taufwetters» zwischen Protestanten und Katholiken im frühen 19. Jahrhundert: Tradition – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller. Marburg 1976, S. 347–355, S. 348.

Leider war das damalige «Tauwetter» – unmittelbar nach dem versöhnlichen Wiener Kongreß – von kurzer Dauer. Das 19. Jahrhundert endete bekanntlich gerade in Deutschland und in der Schweiz in Kulturkampfstimmung. Glücklicherweise fällt das Luther-Jubiläum 1983 in eine ökumenische Großwetterlage, wo man hoffen kann, daß auch «wohldenkende Katholiken» mitfeiern können. Es gibt keine Ökumene ohne Luther oder an Luther vorbei. Der «Kirchenvater des Protestantismus» bleibt ein nicht zu ersetzender, wenn auch immer noch ein hoch unbequemer, kritischer Gesprächspartner der Papstkirche.²²

Albert Ebnetter

²² Vgl. zum grundlegenden Bedeutungszusammenhang von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis den Aufsatz von Stephan Pfürtner in Orientierung 1981, S. 95ff.

Franziskanischer Aufbruch

«Wir erinnern an das Testament des hl. Franziskus, in dem dieser seine Bekehrung als einen Standortwechsel definiert: er hat das soziale und ökonomische Gefüge der Reichen und Mächtigen verlassen und den Standort der Armen und Kleinen übernommen. Das Zusammenleben mit ihnen hat sie und ihn von den Folgen des Elends, von Verachtung und Einsamkeit befreit und den Keim zu einer alternativen Gesellschaft gelegt.» Diese Erinnerung – ausgesprochen bei einem interfranziskanischen Missionskongreß am Ende des Jahres, in dem die Christenheit des 800jährigen Geburtstages des hl. Franziskus gedachte – scheint keine bloße nostalgische Anwandlung gewesen zu sein, sondern ein klarer Appell zu einem neuen franziskanischen Aufbruch.

Selbstkritik und eine programmatische Erklärung standen am Anfang des Gedenkjahres. Die franziskanische Gemeinschaft – dazu gehören z. B. die Franziskaner, Kapuziner, Franziskanerinnen, Klarissen – mußte in den vergangenen Jahren immer häufiger die Erfahrung machen, daß Franziskus von Gruppen außerhalb dieser Gemeinschaft entdeckt oder gar für deren Ziele «gepachtet» wurde. Man empfand dies einerseits als Genugtuung, andererseits aber oft auch als Herausforderung. Immerhin bewirkte diese «Konkurrenz» eine vielfältige Neubesinnung bei den direkten Erben des Franziskus. Sie reichte von der Feststellung, die Franziskaner seien lange Zeit lieber dem Leitbild des konservativen, bürgerlichen, reichen Vaters Bernardone gefolgt als seinem Sohn Franziskus, dem Aussteiger, bis zu der Schlußfolgerung des Luzerner Kapuziners *Walter Ludin* im ordensinternen Informationsdienst: «Die Malaise liegt anderswo: im «verbürgerlichten» Lebensstil von uns heutigen Kapuzinern. Während wir ein Mittelstandsleben führen und von Armut reden, geschieht ein franziskanisches, «alternatives» Leben anderswo. Während wir frischfröhlich konsumieren und vergessen, daß die Welt im eigenen Gestank und Abfall allmählich zugrunde geht, steigen andere aus oder wehren sich als Jugendliche, überhaupt einzusteigen. Weil diese meistens nicht fromm oder brav daherkommen, übersehen wir sie oder verteufeln sie als «Chaoten». Kaum einer von uns sieht in ihnen eine Anfrage an unseren Lebensstil als Franziskaner und Kapuziner ...»

Für den deutschsprachigen Raum verknüpfte die *Germanische Provinzialkonferenz der Franziskaner* im Oktober 1981 diese Analyse mit einer weitgesteckten programmatischen Erklärung. In diesem in erster Linie an die zuständigen Bischöfe gerichteten Schreiben hieß es u. a., bei dem Gedenkjahr handle es sich «um die allen gemeinsame Aufgabe der Erneuerung unserer Kirche. Wie Franziskus möchten wir unseren Teil dazu beitragen. Wir sind uns dessen bewußt, daß unser Leben hinter den Worten zurückbleibt. Wir wissen aber auch um die Notwendigkeit, uns im Wort unseren Zielen zu verpflichten». Die allseits zu spürenden Lasten der Vergangenheit, die Versuche zur Anpassung und die Mutlosigkeit sollten überwunden werden, damit das Hauptziel des Franziskusjahres, nämlich die Erneuerung von innen her, verbunden mit Vertrauen, Mut,

Glaubenskraft, Friedensliebe und Solidarität mit den Armen als Dienst in die Kirche eingebracht werden.

Die Ordensoberen machten die Bischöfe unmißverständlich darauf aufmerksam, daß die Franziskaner «eine besondere Nähe und Sensibilität für die Randgruppen von Kirche und Gesellschaft entwickeln müßten, d. h. für die Armen, die Minderheiten, die Fragenden und die Stummen». Dies allerdings mache neue Formen der Pastoral und Theologie notwendig. Vertrauen und Unterstützung für diesen Beitrag zur Erneuerung und zur Einheit der Kirche erbaten sie von den Bischöfen, denn nur so könnten die Franziskaner einen bedeutsamen Dienst in der Kirche heute leisten, nur dann könnten sie das Element der missionarischen Verkündigung und der Bruderschaft einbringen. Ganz konkret sprachen die Unterzeichner des Schreibens folgende Bereiche an: Unter dem Aspekt der Brüderlichkeit sollten die Fragen der Laienverantwortung, der Rolle der Frau in der Kirche und der verschiedenen Formen des geistlichen Amtes neu bedacht werden. Friedensarbeit, ökumenischer Fortschritt und Entwicklung einer Spiritualität der Ökologie müßten im Vordergrund der Aktivitäten stehen.

Wie zu erwarten, war das Echo der Bischöfe zurückhaltend. Von bestimmten Ecken kam sogar massive Kritik an diesem klaren Kurs der Franziskaner. Besonders die «Deutsche Tagespost» (Würzburg) sieht bei jeder Aktivität zumindest der deutschen Franziskaner – und hier in erster Linie bei solchen, die von der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn ausgehen – rot. Die Kritiker stoßen sich u. a. daran, daß der Orden seine Entwicklungshilfe in enger Kooperation mit der SPD-nahen *Friedrich-Ebert-Stiftung* abwickelt, daß die Theologie der Befreiung so hoch im Kurs steht und schließlich, daß es hier jemand wagt, den Bischöfen einmal einen Spiegel vorzuhalten. Dieser Gegenwind, den sie überall in der Welt natürlich auch entfacht haben, konnte das neue Konzept bisher jedoch nicht zu Fall bringen. Die Fronten sind klar abgesteckt.

Gewiß, viele müssen sich erst daran gewöhnen: Franziskaner mit radikalen Forderungen an Kirche und Gesellschaft, Franziskaner an vorderster Front bei Demonstrationen und Aktionen, Franziskaner als Wortführer gegen Ausbeutung, Rüstung und Umweltzerstörung, Franziskaner als Arbeiterpriester, Franziskaner als bischöfliche pressure-group in der Dritten Welt – das sind Entwicklungen, die die einen schockieren, die anderen aber hoffen lassen.

Im Atomtestgelände der Wüste Nevada

Der Entwurf eines Hirtenbriefes der Bischöfe der USA über die atomare Bedrohung hat sicherlich nur deshalb eine so überraschend große Zustimmung gefunden, weil von der Basis her seit langem intensive Vorarbeit geleistet worden ist. Was die dortige kirchliche Friedensbewegung in Gang gebracht hat, ist mehr, als einige Massendemonstrationen vermuten lassen. Ihr ging es von Anfang an um Breitenwirkung, um die Mobilisierung vieler Schichten der Bevölkerung. Diesen friedlichen Kampf gegen den neuen Rechtstrend in der amerikanischen Gesellschaft führte die Friedensbewegung von Haus zu Haus, im Gespräch in Nachbarschaft und Gemeinde, im Betrieb und vor der Kirche. Man setzte Zeichen und machte dadurch auf sich aufmerksam. Man ging Risiken ein und wagte unkonventionelle Methoden. Die franziskanische Gemeinschaft in den USA fühlte sich von Anfang an herausgefordert, bei dieser Arbeit intensiv mitzumachen. Aus spektakulären Aktionen wie der des Franziskanerpaters *Sieber*, der vor den Eingang der Hauptverwaltung des General Electric Konzerns in Philadelphia Blut und Asche als Symbole der Zerstörung streute – dieser Konzern liefert die Elektronik für die Atomsprengköpfe der Interkontinentalraketen –, entwickelten sich Aktivitäten viel größeren Ausmaßes. So riefen sie z. B. zu einem zeitlich beschränkten Hungerstreik und einem weltweiten Fasten für den Frieden auf. Gezielt auf die Zweite Außerordentliche UN-Sitzung für Abrüstung hin, sollte das Fasten in aller Strenge erfolgen und sich

über mehrere Wochen erstrecken, wobei lediglich die Aufnahme von Wasser erlaubt sein sollte. Der Initiator dieses «Internationalen Fastens für Friedensstifter», *Alain Richard OFM*, nannte als eine Begründung für dieses Vorhaben: «Wir wissen, daß die öffentliche Meinung öffentlich bekanntgemachte Ereignisse braucht, um wachgerüttelt zu werden und um Druck auf die Entscheidungsträger auszuüben.»

War das Echo auf diesen Aufruf noch von Skepsis und Zurückhaltung bestimmt, so erreichten die Franziskaner von Las Vegas den großen Durchbruch mit ihrem Projekt «Wüsten-Fasten» (Lenten Desert Experience). Dazu wurden alle Franziskaner der USA und alle «Sympathisanten» aufgerufen, sich in der Fastenzeit 1982 von «Sin City» (Las Vegas) aus in die Wüste Nevada zu begeben, und zwar dorthin, wo in der Zeit von 1951 bis 1982 zunächst oberirdisch, dann unterirdisch insgesamt 590 Atombombenversuche stattgefunden haben. Die Franziskaner dieser Stadt, am Rande des riesigen Vergnügungs- und Glücksspielzentrums lebend, sind seit langem mit vielfältigen sozialen Aktivitäten befaßt. Sie leben mitten unter der meist farbigen Bevölkerung in Sozialwohnungen oder ehemaligen Motels, sind engagiert für die Asylanten tätig, widmen sich den Randgruppen und lassen sich vorbehaltlos selbst zu einer solchen abstempeln. Bei dieser Arbeit aber haben sie die Zusammenhänge von Frieden und Gerechtigkeit, Rüstungssteigerung ins Unermeßliche und zunehmender sozialer Not verstanden. Eine Erfahrung in Kalifornien z. B. machte ihnen dies sehr deutlich: Während in San Francisco vor 30 Jahren nur rund 300 Menschen täglich die Armenspeisung der dortigen Franziskaner in Anspruch nahmen, sind es heute Tag für Tag zwischen 2000 und 3000. Und ihre Zahl steigt ständig. Schon Stunden vorher stehen sie Schlange. Alle Rassen und Hautfarben sind vertreten.

Arbeitslose, Kranke, Gescheiterte, Drogenabhängige, Verzweifelte – alle zusammen Hungernde –, sie warten auf eine warme Mahlzeit. Jede Steigerung der Rüstungsausgaben und damit jede Kürzung der Sozialausgaben erhöht die Zahl derer, die auf diese größte Armenspeisung der USA angewiesen sind.

Die ungewöhnliche Wüstenaktion nun, die genau diese lebensbedrohende Fehlentwicklung verdeutlichen sollte, fand in den USA ein ungewöhnlich großes Echo. 40 Tage lang war die Wüste Treffpunkt engagierter Atombomben-Gegner. Ihre Zahl reichte von 20 bis zu mehreren Tausend (am Karfreitag und Ostersonntag). Sie demonstrierten und meditierten, sie beteten und sangen – ständig argwöhnisch beobachtet von der Polizei. Schon in aller Frühe waren sie da, wenn die 6000 im Atomforschungszentrum Beschäftigten mit Bussen aus Las Vegas ankamen. Ihnen galt ihr besonderes Interesse, weil Veränderungen von oben wohl kaum zu erwarten sind. Die Umwandlung des Testgeländes in ein friedliches Forschungszentrum – z. B. für die Nutzung der reichlich vorhandenen Sonnenenergie – ist das langfristige Ziel.

Den Franziskanern von Las Vegas geht es also um Alternativen. Sie lassen sich nicht länger von angeblichen politischen oder militärischen Sachzwängen von ihrer Überzeugung abbringen, daß heute neue mutige Vorstöße gewagt werden müssen, um aus der Sackgasse des sich ständig steigernden Drohdramas herauszukommen und um die Menschheit vor der drohenden Katastrophe zu bewahren. Mit dem uneingeschränkten gewaltlosen Widerstand der amerikanischen Franziskaner gegen Atomrüstung und Wettrüsten um jeden Preis müssen Kirche und Regierung der USA heute rechnen.

Um Alternativen geht es aber auch all den franziskanisch geprägten Gruppen, die in der Ökologie-Bewegung den Schwerpunkt ihrer Arbeit sehen. Sie leben einen einfachen Lebensstil vor und sind überall da anzutreffen, wo es gilt, gegen Umwelterstörung und Raubbau an der Natur vorzugehen. Das Verhältnis zur Natur wird neu überdacht. Der große Andrang der Jugend aus Europa nach San Masseo bei Assisi, wo ein Franziskaner seit drei Jahren versucht, mit jungen Menschen zu-

sammen neue Formen des Gemeinschaftslebens in enger Verbindung mit der Natur auszuprobieren, macht deutlich, wie groß der Bedarf für eine solche Rückbesinnung und für einen einfachen Lebensstil im Grunde heute ist. Auffallend viel Protestanten finden sich übrigens unter den Jugendlichen, die im Geiste des Franziskus leben wollen. Ein festgefügtter Tagesplan mit frühem Aufstehen, Gang zur Kirche San Damiano, mit körperlicher Arbeit auf Feld und Bau, mit Meditation, Gebet und Gespräch bestimmt den Tagesablauf in dieser ständig wechselnden Gemeinschaft. «Traum von San Masseo» nennt der Initiator, Pater *Bernardino*, dieses Projekt, das auf eine ganz spezifische Art die Ideen des Franziskus heute umsetzt und einen überzeugenden Kontrast zum Franziskus-Rummel in der Stadt Assisi darstellt.

Zu den *drei bedeutsamen Erklärungen*¹, die die Franziskaner zum Abschluß des Franziskus-Jahres abgegeben haben, gehört interessanterweise ein Dokument zum Umweltschutz. Es wurde auf einem internationalen Seminar des Ordens in Gubbio erarbeitet und macht unter dem Titel *Terra Mater* die Haltung der franziskanischen Gemeinschaft zu ökologischen Problemen deutlich. In einer *Botschaft der Generaloberen* der vier franziskanischen Familien (Franziskaner, Minoriten, Kapuziner, Terziaren) zum Abschluß der 800-Jahr-Feier dagegen stand ein anderes Thema im Mittelpunkt. «Mit Befriedigung» stellen die Generaloberen darin fest, daß unter den Franziskanern auf der ganzen Welt «ein anwachsendes Verlangen nach Frieden festzustellen ist und ein weitverbreitetes Engagement der Menschen, sich für den Frieden und besonders für nukleare Abrüstung einzusetzen». Die Regierungen der Welt werden aufgefordert, auf den Gebrauch von Atomwaffen zu verzichten und die nuklearen Arsenale abzubauen. Wie eine direkte Unterstützung der Aktion der US-Franziskaner klingt die Forderung nach einer Beendigung der Atomwaffenforschung, der Produktion, der Tests und der Verbreitung von Atomwaffen. Unmißverständlich wird an die Franziskaner appelliert, diejenigen zu unterstützen, die Arbeitgebern und Arbeitnehmern, welche derzeit in der Rüstungsindustrie zu tun haben, neue, d. h. friedlichen Zwecken dienende Erwerbszweige aufweisen.

Franziskanische Perspektive für die Dritte Welt

Das bedeutsamste aller Dokumente jedoch dürfte die *Interfranziskanische Botschaft vom Mattli* (Bildungszentrum bei Morschach/CH) sein. Franziskaner aus 28 Ländern formulierten darin Antworten auf die Herausforderung der Dritten Welt. Jahrhundertelang haben Nachfolger des Franziskus in aller Welt Mission betrieben und dabei in Asien, Afrika und Amerika ein europäisches Christentum verbreitet. Die jetzt zu beobachtende teilweise radikale Neubesinnung erhält ihre stärksten Impulse gerade aus diesen traditionellen Missionsgebieten. Die Kirche der Dritten Welt meldet sich hier zu Wort, bricht Tabus und Traditionen; verlangt eine radikale Umkehr. Der brasilianische Vorkämpfer der Theologie der Befreiung, der Franziskaner *Leonardo Boff*, begann den Kongreß mit einer schonungslosen Analyse. Er stellte u. a. fest: «Die Gesellschaften der Dritten Welt werden mehr und mehr gezwungen, das kapitalistische Ethos zu übernehmen, das die Arbeit zur Güteranhäufung, die Natur als Gegenstand der Ausbeutung, die Güter zum Tausch und weniger zum Gebrauch, das Wissen als Macht und die Macht als Herrschaft derer zum Inhalt hat, die den Machtbesitz kontrollieren». Was die Mitglieder der verschiedenen franziskanischen Gemeinschaften in zwei Wochen intensiven Studiums und Erfahrungsaustauschs als Botschaft vom Mattli erarbeitet haben, bietet viel Sprengstoff. Heftige Kritik von bestimmten kirchlichen und politischen Seiten wird

¹ Die drei Erklärungen sind zu beziehen beim Pressedienst der Missionszentrale der Franziskaner, Albertus-Magnus-Str. 39, Postfach 200443, D-5300 Bonn 2. Die Erklärung vom Mattli (Morschach/Schweiz) ist abgedruckt in: *Weltkirche, gemeinsamer Dokumentardienst der Werke Adveniat, Misereor und Missio*, München, Nr. 8-9/1982, S. 35-40.

nicht ausbleiben. Das ist der Preis für eine so eindeutige und umfassende Position, die nichts verschweigt sowie Fehlentwicklungen und Mißstände offen beim Namen nennt.

Der gesamte Problemkreis der Armut wird angegangen. So waren sich die im Mattli versammelten Nachfolger des Franziskus darüber einig, daß Armut in der Dritten Welt weder natürlich gegeben noch von oben geschickt ist. Vielmehr sei sie durch interne Ausbeutung und durch ungerechte internationale Beziehungen verursacht. Wörtlich erklärten sie: «Im Glauben prangern wir diese ständig wachsende Verarmung als *die* soziale Sünde unserer Zeit an.» Doch sie beließen es nicht bei diesem Anprangern. Moralische Verurteilung der Armut genügt ihnen nicht – das gibt es zur Genüge. Die Strategie zur Überwindung der Armut erfordert ihrer Meinung nach mehr als Nächstenliebe und Unterstützung der Opfer der Entwicklung. Die Armut als weltweites Phänomen kann und muß so, wie sie geschaffen worden ist, auch wieder aus der Welt geschafft werden – d. h. durch Umstrukturierung der ganzen Gesellschaft, durch eine neue Befreiung. Gegen die Armut, aber für die Armen und für die Gerechtigkeit kämpfen – so lautete die Devise in Kurzformel. Konkret als Forderung schrieben die Franziskaner: «Wir müssen Geschichte und Wirklichkeit aus der Perspektive der Armen sehen. Nur dann wird deutlich, daß jeder einzelne von uns und die Gesellschaft als Ganzes verändert werden muß, weil sie den Grundbedürfnissen der Armen nicht gerecht wird.» Ein weiterer Kernsatz des Schlußdokuments, der bei vielen Außenstehenden wahrscheinlich heftige Kritik hervorruft wird, lautet: «Gegenüber der Konsumgesellschaft, die ihrem Wesen nach eine ungerechte Gesellschaft ist, müssen wir einen prophetischen Protest erheben und uns allen Gütern verweigern, die ganz eindeutig den Kriterien Gerechtigkeit, Gesundheit und Umwelt widersprechen. Wir müssen uns zusammen mit den Armen für soziale Gerechtigkeit einsetzen. Das Ziel einer christlich-franziskanischen Politik ist nicht eine arme oder eine reiche Gesellschaft, sondern eine gerechte Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern.»

Konkrete Forderungen zielen auf die besonders betroffenen, weil zumeist doppelt ausgebeuteten und unterdrückten Frauen in der Dritten Welt. Angemahnt wird unermüdlicher Einsatz dafür, daß die Frau den ihr zukommenden Platz im kirchlichen und gesellschaftlichen Entscheidungsprozeß übernehmen kann. Als Diebstahl an den Armen und als Attentat gegen das Leben wird der Irrsinn des Wettrüstens gebrandmarkt. Eine neue Weltwirtschaftsordnung erscheint den Franziskanern ebenso unumgänglich wie neue Formen der Konfliktbewältigung und der Versöhnung. Letzteres gilt auch für den innerkirchlichen Bereich. Die christlichen Basisgemeinden werden als eigentliche Kirche, die sich an der Basis verwirklicht, herausgestellt. Gleichzeitig wird dem Klerikalismus mit seiner hierarchischen Grundlage eine klare Absage erteilt. Macht, Herrschaft und Privilegien in der Kirche sollten endlich aufgegeben werden. Einander achten und dienen, aufeinander hören und das Wohl aller suchen – an diesem Ideal des Franziskus muß sich nach Meinung der Franziskaner die Kirche heute messen lassen, will sie glaubwürdig auf Seiten der Armen für die Armen kämpfen. Eine franziskanische Provokation, die wegweisend für die Kirche sein könnte, aber von vielen Verantwortlichen dieser Kirche derzeit sicherlich zornig als Irrweg abgestempelt werden wird.

Bei allem Engagement und bei der spürbaren Hoffnung, daß die Kirche der Dritten Welt neue belebende Impulse in die Gesamtkirche einbringen kann, waren doch die nüchternen bzw. ernüchternden Feststellungen wie die des Kapuziners Anton Rotzetter nicht zu überhören: «Ich leide darunter und es macht mich traurig, daß die offizielle Kirche nicht nur kein Auge hat für die «Zeichen der Zeit», sondern die Grenzen so eng zieht, daß man sich mit den kleinen Schritten, die man tut, nicht an die Öffentlichkeit der Kirche wagt. Bleibt zu hoffen, daß der «Sohn Gottes», der rettet und befreit, auch diese Grenzen sprengt».

Trotz dieser bitteren täglichen Erfahrung scheint der neue Kurs der Franziskaner nicht mehr zu stoppen zu sein. Sie wissen, daß Franziskus mit der heutigen Kirche seine Schwierigkeiten hätte. Und sie wissen, daß die Zeit eines in Europa ausgebrüteten und als universal deklarierten Christentums vorbei ist. Die Franziskaner haben bereits eine kommende «Süd-Nord-Mission» für die Alte Kirche Europas im Visier, werden doch am Ende dieses Jahrhunderts 70 Prozent aller Katholiken der Welt in den heutigen Entwicklungsländern leben und nur noch 30 Prozent in Europa und Nordamerika.

Wenn man nun am Ende des Franziskus-Jahres fragt, was es denn gebracht habe, dann kann man insgesamt wohl eine positive Bilanz bescheinigen. Bei solchen Bilanzen sollte man sich aber – besonders wenn man kritisierend auf die anderen im Orden verweist, die den neuen Kurs vielleicht nicht verstehen und gutheißen – an eine Aussage von *Dom Helder Câmara* erinnern lassen: «Ich halte es für ungerecht, für irgendwie pharisäisch, wenn wir unsere Verantwortung als Christen vergessen und sie von den Franziskanern einfordern ...»

Norbert Sommer, Saarbrücken

E. Mouniers Podest

Emmanuel Mounier, der 1950 jung starb, wird gewöhnlich als katholischer Denker, Begründer des *Personalismus* und als ein Mann, der eindeutig der Linken zuzuordnen ist, vorgestellt. Im Oktober 1932 gründete er die Zeitschrift *Esprit*, weil, wie er glaubte, die Welt eine Zivilisationskrise durchmachte, eine «neue Renaissance» notwendig war und «wir fünfundzwanzigjährigen Pianisten kein Piano hatten». Als einzige unter den französischen Zeitschriften, die in den dreißiger Jahren entstanden, überlebt *Esprit* bis auf den heutigen Tag.

Mounier war ein großartiger Redakteur: Er hatte eine bemerkenswerte Begabung für Freundschaft und Entdeckung von Talenten und er stimulierte die Kreativität bei anderen. Der Starkmut, mit dem er die Krankheit seiner Tochter Françoise – sie war nie fähig, sich mitzuteilen – akzeptierte, war schlechthin bewundernswürdig. Er war überdies ein «Pionier der katholischen Erneuerung», der mit dem in Frankreich weitverbreiteten jansenistischen Individualismus brach und bahnbrechend war für die Übernahme politischer Mitverantwortung. Er war es, nicht *Jean-Paul Sartre*, der den Begriff *engagement* einführte. Die Tatsache, daß wir heute einen Papst haben, der von seiner Philosophie her den Menschen als Person und als Gemeinschaftswesen ins Zentrum seines Denkens stellt, erscheint wie die endgültige Billigung des Personalismus. So gab es viele Gründe, weshalb die Versammlung der *Association Emmanuel Mounier* vom 30. Oktober bis zum 1. November in Dourdan eine hagiographische Feier seines Andenkens und seines Einflusses hätte sein können.

Stand der linke Mounier auf der Seite der Rechten?

Doch da war ein Gespenst am Fest. Ein amerikanischer Historiker, *John Hellman*, hat ein «revisionistisches» Buch geschrieben, worin er zeigt, daß Mounier anfänglich als Apologet für das Vichy-Regime und seine sogenannte «nationale Revolution» auftrat.¹ Hellmann war bei der Versammlung anwesend und zerrte diese Gespenster ans Tageslicht. Einige von Mouniers Freunden waren wütend. *Jean-Marie Domenach*, sein Nachfolger als Redakteur von *Esprit* in den fünfziger Jahren, sagte, daß ein junger Amerikaner unmöglich die Verwirrung in der öffentlichen Meinung der Franzosen im Jahre 1940 verstehen könne, und behauptete, daß Mouniers spätere Einstellung die Anklage, er hätte «faschistisierende» Tendenzen verbreitet, Lügen strafe. Ein offenkundig Linker kann nicht ein «Mann der Rechten» gewesen sein.

¹ John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*. University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1981.

Dispute dieser Art werden normalerweise dadurch beigelegt, daß man dem tatsächlichen Sachverhalt nachgeht. Doch in diesem Fall gibt es einen mächtigen emotionalen Faktor, der den direkten Rückgriff auf die Texte kompliziert und verwirrt. Viele Franzosen schrieben und taten Dinge in den Jahren 1940 und 1941, die damals sinnvoll erschienen, derer sie sich aber später schämen mußten. *De Gaulle* erschien zunächst als ein unbesonnener Fanatiker, der die altmodischen Käuze der Dritten Republik zurückbringen würde. Legitimität war auf der Seite von *Pétain*, der von der *Académie Française* und vom Episkopat unterstützt wurde. Von Kardinal *Gerlier*, dem Primas von Gallien, stammt der berühmte Ausspruch: «Heute ist Frankreich *Pétain* und *Pétain* Frankreich.» Im November 1942, als die Deutschen in die «unbesetzte Zone» eindringen, begann sich die Stimmung zu ändern.

Zwischen Januar und September 1941 erschienen neun Nummern von *Esprit*, worauf das Erscheinen aufgrund von Intrigen seitens seiner Rivalen von der *Action Française* eingestellt werden mußte. Einige von Mouniers Freunden geben zu, es wäre für ihn besser gewesen, wenn sie überhaupt nicht erschienen wären. Als jedoch *Esprit* im Jahre 1944 wieder erschien, holte Mounier zum Gegenangriff aus. Eine kurze Zeit in einem Vichy-Gefängnis hatte ihm einen vagen «résistance»-Status verschafft, und er behauptete nun, daß die 1941er Nummern in einer Art verschlüsselter Sprache geschrieben worden seien, um die Zensoren an der Nase herumzuführen. Sie waren voll von spitzen Pfeilen, Parodien und versteckten Anspielungen, die, wie er sagte, den Widerstandsgeist lebendig hielten. Er nannte diese Politik in einer gekonnten Formulierung «offene Heimlichkeit».

Später noch, als *Roger Garaudy* (in den siebziger Jahren der Protagonist des christlich-marxistischen Dialogs) die Aufmerksamkeit auf die 1941 erschienenen Nummern des *Esprit* zurückzulenken versuchte, donnerte Mounier los und beschuldigte ihn eines kommunistischen Komplotts, um ihn persönlich und *Esprit* anzuschwärzen. Doch kann es wenig Zweifel geben, daß *Garaudy* recht hatte. Mounier hatte seine Erinnerungen selektiv redigiert und seine Vergangenheit sorgfältig neu geschrieben, und zwar aus menschlich völlig verständlichen Gründen. Er mag sogar sich selber getäuscht haben. Doch wenn dies die Wahrheit der Sache ist, dann sollte dies auch deutlich gesagt und nicht fromm zugedeckt werden.

Um sich in die Atmosphäre der damaligen Zeit zu versetzen, kann man am besten von einem Artikel ausgehen, den *Hubert Beuve-Méry* (der spätere Gründer und Redakteur von *Le Monde*) im *Esprit* März 1941 geschrieben hat. Er stellte sich der Frage von «Révolutions nationales», «Révolution humaine». Er hat keinen Zweifel, daß in Frankreich eine wahre «nationale Revolution» stattgefunden hatte, und er zitiert *Pétain* als einen ihrer Zeugen. Frankreich hatte seine «nationale Revolution» später als andere, gesteht er, und muß nun, zum Beispiel, das Salazar-Regime in Portugal einholen. Für eine wahre Revolution, argumentiert er, «brauchen wir einen Führer (un chef), Kader (des cadres), Truppen und einen Glauben oder Mythos». Der «Führer» war *Pétain*. Die Kader wurden herangebildet an der Ecole Nationale in Uriages, welche die alte Ecole Normale ersetzt hatte. Mounier hielt dort gelegentlich Vorlesungen. Was den «Glauben» oder «Mythos» betrifft, könnte dieser geschaffen werden, indem *Pétains* Motto «Travail, Famille, Patrie» und «Person und Gemeinschaft» – der eigentliche Slogan von *Esprit* seit 1932 – miteinander in Verbindung gebracht würden. Und wie Frau *Paulette Mounier* in Erinnerung rief, war das Schlüsselwort in diesem Slogan das «und».

Mounier teilte die Ansichten, denen er Gastrecht gab. Im Januarheft 1941 schrieb er selber einen langen Artikel mit dem Titel «Programm für die französische Jugendbewegung». In einer Reihe von lapidaren Äußerungen erklärte er, daß es tatsächlich eine Revolution gebe, daß sie wesentlich eine französische Revolution sei, daß sie den Triumph der Gemeinschaft über den

dekadenten Individualismus, Skeptizismus und Dilettantismus der dreißiger Jahre darstelle und Gewicht auf «gute Arbeit» lege. Mit andern Worten, Frankreichs Revolution hätte die meisten Aspirationen erfüllt, die im *Esprit* der dreißiger Jahre entfaltet worden waren. Seine heftige Kritik an der Dritten Republik und ihren Institutionen sei gerechtfertigt worden. Er fuhr fort: «Um die egalitäre Unordnung zu überwinden, werden wir die Funktion der Führerschaft und der kollektiven Disziplin wiederherstellen.» Und er schloß: «Wir sind frohe junge Menschen, die das französische Liedgut wieder entdecken werden, das kollektive Fest, ein Theater, das seine Wurzeln im Dorfleben und in der handwerklichen Tüchtigkeit hat»

Selbst wenn einer diese Texte auf dem Kopf stehend liest, ist es schwer, in ihnen eine subtile Herausforderung der Zensoren zu sehen. Mounier heißt die Ideologie «en vogue» gut. Jugendbewegungen hatten in allen Rechtsregimen den Ehrenplatz. Die «Compagnons du Travail», welche im Vichy-Frankreich den Militärdienst ersetzten, hatten die Aufgabe, die jungen Franzosen durch ein Leben in der freien Natur zu härten. Sie förderten das Pfadfinderideal von Sportlichkeit, Dienst, Disziplin und die zugehörige Lagerfeuerromantik. *Esprit* rezensierte in dieser Periode regelmäßig Liederbücher, die zeigen sollten, daß die Deutschen, die singend in Frankreich einzogen, nicht das Monopol auf gute Melodien hatten.

So machte sich Mounier eifrig die «nationale Revolution» zu eigen. Dies bedeutete nicht, daß er pro-deutsch war. Ja, er plädiert heftig für französische Neutralität: «Wir erwarten unser Heil nicht von Deutschland oder England oder von irgendeinem Wunder, sondern von uns selber ... Europa erfährt – wie immer der Konflikt, der es zerreißt, ausgehen mag – das Absterben mancher Formen und die Geburt von neuen. Wir müssen der Geschichte gehorchen, um sie zu gestalten.» Doch umständehalber konnte die Zukunft der französisch-nationalen Revolution nur durch einen deutschen Sieg garantiert werden; so ist Mounier nicht ganz so neutral, wie er erscheint. *De Gaulle* repräsentiert das unmögliche Wunder. Zudem ist das Reden von «der Geschichte gehorchen» (Mounier selber benützt für das französische Wort «Histoire» die Großschreibung) alar-

Personalismus nach E. Mounier

In seinem Buch *Le Personalisme* (1950 in der Reihe *Que sais-je?* erschienen) verweist Emmanuel Mounier darauf, daß er 1932 den Ausdruck *Personalismus* und *Personalistische Philosophie* eingeführt habe, um die ersten Veröffentlichungen der Zeitschrift *Esprit* und einiger ihr nahe stehender Gruppen zu bezeichnen, mit denen sie auf die politische und geistige Krise des damaligen Europa reagieren wollten (vgl. S. 115). Denkstil, Absicht und Thematik der Veröffentlichungen Mouniers bleiben bis zu seinem Tod von diesem doppelten Ausgangspunkt bestimmt: von seiner Tätigkeit als Herausgeber der Zeitschrift *Esprit* und von deren kulturkritischem Interesse.

Mouniers erste Veröffentlichungen sind vor allem durch einen pädagogischen Denkgestus bestimmt: «Unser unmittelbares Ziel ist, gegenüber plumpen und zum Teil unmenschlichen Auffassungen von Kultur, die Gesamtheit jener grundlegenden Übereinstimmungen festzulegen, die eine auf die Person des Menschen abgestellte Kultur begründen können. (...) Die letzten Wahrheiten dieser philosophischen Einstellungen mit aller Schärfe herauszuschälen, ist nicht die Aufgabe dieser gemeinsamen Bekenntnisformel, die hier entworfen wird: Das ist vielmehr eine Arbeit, die nur von jedem einzelnen durch persönliche Vertiefung oder freiwillige Zustimmung geleistet werden kann» (Das personalistische Manifest. Zürich 1936, 8). Demgegenüber treten in seinen späten Aufsätzen und Büchern die Fragen nach einer neuen Kultur zurück gegenüber den nach den konkreten Strukturen und dem existentiellen Status der menschlichen Person. Dabei bleibt Person weiterhin jenes freie und dynamische Prinzip, das jede abschließende Systematisierung ihrer Strukturen unmöglich macht. Red.

mierend und unheimlich: es sieht ganz danach aus, als ob es bedeute, mit allem, was immer sei, einig zu gehen. Es ist immer gefährlich anzunehmen, daß die Geschichte in eine bestimmte Richtung läuft.

Natürlich war Mounier im voraus empfänglich für diese Ansichten, weil er in den dreißiger Jahren die Schwächen der Dritten Republik verurteilt hatte. Obwohl ihn der Begriff «Republik» in Begeisterung versetzte, betrachtete er «Demokratie», wie *Etienne Borne* sagte, als ein Schibboleth. Es gab gewisse Typen von Demokratie, einschließlich aller bestehenden, die nicht verdienten zu überleben. Er beschimpfte die christlich-demokratische Tradition in Frankreich, wie sie von den Gefolgsleuten von *Marc Sagniers* «Le Sillon» vertreten wurde.

Mouniers Schwäche und Ambivalenz

Mouniers große Schwäche im politischen Denken war nach *Paul Thibaud*, dem gegenwärtigen Redakteur von *Esprit*, daß er nicht realisierte, daß zwischen «Person und Gemeinschaft» langwierige Zwischeninstitutionen wie Wahlen und politische Parteien sein mußten. «Personalismus» bot in der Tat keine gesunde Grundlage zur Verteidigung der Demokratie. So sehr es auch traurig stimmt, hilft dies doch einige der Ungereimtheiten in Mouniers Denken zu klären: Er wurde zuerst nach Vichy und dann zur kommunistischen Partei hingezogen, weil beide in ihrem Versuch, eine autoritäre «Revolution» zuwege zu bringen, auf «formelle Demokratie» verzichteten.

Seine Ambivalenz zeigt sich ferner in seiner Darstellung von *Stalin* und dessen Arbeitslagern. Die Wehrmacht marschierte im Juni 1941 in Rußland ein. Im Monat darauf verkündete Mounier im *Esprit* in einem Artikel, der aus irgendeinem Grund den Titel «Das Ende des bürgerlichen Menschen» hatte: «Unter den Gesichtern des Antichrist war jenes des kleinen listigen, eitlen und blutrünstigen Tyrannen, der seit Jahren Europa vom Heiligen Rußland und von allen Mächten des neuen Rußland amputiert, eines der hassenswertesten. Das Blut, ja mehr noch als das Blut, die Verzweiflung von Tausenden von Opfern aus nah und fern schreien gegen diesen Vampir einer großen menschlichen Hoffnung.»

Diese pointierte Passage gehörte natürlich zu jenen, auf die *Garaudy* 1949 die Aufmerksamkeit richtete, zu einer Zeit, als die kommunistische Partei noch behauptete, daß die Berichte über die Arbeitslager eine Erfindung der kapitalistischen Presse seien. In seiner Antwort auf *Garaudy* im März 1950 sagte Mounier, daß «wir nun diese Dinge in einem anderen Licht gesehen haben». Ohne gerade dem unsagbaren *Stalin* einen Segen zu spenden, ist er nun bereit einzuräumen, daß die Revolution von 1917 «eine große menschliche Hoffnung brachte». Mounier kommt sehr nahe an das damalige kommunistische Routineargument heran: Die Berichte über die Lager sind nicht bewiesen, werden von Antikommunisten ausgenützt, und man sollte nicht darauf beharren, weil «doch niemand die Jungens von *Billancourt* zur Verzweiflung treiben will».

Doch, wie *Paul Thibaud* bemerkte, sind nach *Solschenizyn* solche intellektuelle Schlängelwege nicht mehr möglich. Das ist einer der Gründe, warum *Esprit* heute den «Personalismus» offiziell fallen gelassen hat. Dieser trieb zum Kampf an, wies jedoch nicht in eine besonders klare Richtung. Es war *Paul Ricoeur* vorbehalten, auf die eklektische Wesensart des «Personalismus» hinzuweisen, der immer zwischen seinen großen ideologischen Rivalen, dem Existentialismus und dem Marxismus, oszilliert. Und gerade weil der «Personalismus» auf die Launen der Geschichte («Das Ereignis wird unser innerer Führer sein») zu antworten versuchte, war er dem Risiko ausgesetzt, mißverstanden zu werden. *Ricoeur* kam zum Schluß: «Laßt den Personalismus sterben, lang lebe die Person.» Seit 1950 werden die Fragen schärfer und klarer gestellt. Mouniers Podest in der Geschichte des französischen Katholizismus steht. Er braucht den Heiligenschein nicht, den man ihm aufgesetzt hat.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Notwendiger Widerspruch

Ferdinand Klostermann zum Gedenken

«Dennoch steht zu befürchten, daß das Wort vom Propheten, der in seiner Heimat nichts gilt, einmal mehr eine Abwandlung erfahren könnte: nemo propheta in ecclesia sua.» Der «Prophet», von dem diese Befürchtung vor einhalb Jahren in einer Buchbesprechung der österreichischen «Kathpress» geäußert wurde, ist am vorletzten Tag des alten Jahres begraben worden: *Ferdinand Klostermann*, geboren 1907, em. Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, gestorben am 22. Dezember 1982. Die Beerdigung in Linz entbehrte keineswegs der kirchlichen Feierlichkeit – fünf Bischöfe gaben dem Verstorbenen das Trauergeleit –, aber abgesehen von der Ehre, die die Heimatdiözese (vor allem dann im anschließenden Gottesdienst) ihrem früheren Promotor der Katholischen Aktion und (wie man hörte) «Feuergeist» der Jugend- und Hochschulseelsorge angedeihen ließ, konnte man sich fragen, ob diese Feier die eingangs zitierte Befürchtung nicht eher bestätigte als Lügen strafte: von der Betroffenheit durch eine prophetische Herausforderung und von Verpflichtung, Einsichten und Anliegen weiterzugeben, war wenig zu spüren. Die aus Wien hergekommenen Vertreter der kirchlich-universitären Institution erweckten den Anschein, als wollten sie dem Verstorbenen, sei's launisch, sei's herablassend auf die Schulter klopfen, wenn nicht gar ihm zuhänden der Nachwelt noch eine korrigierende Lektion erteilen.

Aber worin bestand die Herausforderung, die hier mit kultischem Ritual und institutioneller Repräsentation zugedeckt wurde? Trifft auf diesen Mann die Typisierung als Prophet überhaupt zu?

VOM ÄUSSEREN ANSCHEIN her spricht zunächst manches dagegen. Das erste Bild, das mir von *Ferdinand Klostermann* in Erinnerung steht, ist das eines freundlichen, eher kleineren Mannes mit einer großen Aktentasche. So sah man ihn damals während des Konzils immer wieder auf dem Petersplatz, und auch seither ist er mir kaum je ohne Aktentasche begegnet. *Klostermann* war ein Sammler. Sein heute kaum mehr lesbares Mammutwerk «Das christliche Apostolat» (1962) umfaßt 1195 Seiten und wurde vom damaligen Direktor des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, *B. Hanssler*, ein «Bergwerk» genannt. Es war den «Freunden auf dem Wege» gewidmet, womit vielleicht auch bereits der synodale Gedanke (synodus = gemeinsamer Weg) anklang. Tatsächlich war *Klostermann* Mitglied der vorbereitenden Konzilskommission für das Laienapostolat. Die Widmung «amicis in via» bezeugt aber vor allem den Geist, wie *Klostermann* die Laien sah: eben gerade nicht paternalistisch als «seine lieben Laien», wie es an der Beerdigung hieß, sondern als Weggefährten. Als dann am 18. November 1965 das Dekret über das Apostolat der Laien vom Konzil verabschiedet wurde, da konnte *Klostermann* nicht nur auf eine fünfjährige Mitarbeit an diesem Dokument zurückblicken: er hatte auch die Erarbeitung des Laienkapitels in der Kirchenkonstitution und das Ringen um die Grundkonzeption von «Gaudium et Spes» (Kirche in der Welt von heute) miterlebt. Bezeugen nun seine einschlägigen Konzilskommentare' gleicherweise Nüchternheit und Akribie in der Darstellung der Redaktionsgeschichte, so ist *Klostermann* nun eben doch nicht am Buchstaben kleben geblieben, vielmehr ist er zu einem Zeugen des Konzils als Prozeß geworden. Gerade die konziliare Beglaubigung der Laienarbeit erfolgte ja als Bestätigung einer historischen Bewegung, die dem Konzil vorausging und die in den Reflexions- und Entscheidungsprozeß des Konzils mündete. Zeuge des Konzils als Prozeß: Das war später eine verpflichtende Legitimation für *Klostermann*, um als Mahner und Warner aufzutreten, sobald er die mühsam am Konzil erarbeitete und schließlich vom Konsens der gesamten Kirchenversammlung gedeckte Beglaubigung der Laien wieder bedroht sah. So

etwa, wenn er gut 10 Jahre nach Konzilsschluß davor warnte, daß die «kaum geschlossene Kluft zwischen Klerus und Laienwelt wieder aufgerissen und die Laien weithin wieder zur Passivität in der Kirche verführt» würden.²

DAS THEMA von der Würde und den Charismen der Laien blieb für Klostermann grundlegend, auch wenn er sich am Ende der 60er Jahre der aktuellen Herausforderung durch die sog. Priesterkrise stellte. Der 1970 erschienene Band «Priester für morgen» (608 Seiten!) war wieder ein Werk von immensem Sammlerfleiß und dokumentierte u. a. Modelle zur Reform der Priesterbildung und der theologischen Studien aus aller Welt. Auch diese Reform ging ja auf eindringliche Forderungen des Konzils zurück, und die Beschäftigung mit ihr veranlaßte Klostermann 10 Jahre später zu einem Widerspruch, der selbst vor der höchsten Instanz nicht Halt machte, weil er aus tiefster Überzeugung und klarer Unterscheidungsgabe stammte.

Klostermann witterte in päpstlichen Ansprachen, zumal in einer an Priesterkandidaten in Rom, eine «neue Zwei-Stände-

Lehre», in welcher die alte «unselige Lehre» des Hubert von Silva Candida und des Decretum Gratiani von den «zwei Arten von Christen» fröhliche Urständ feiern könnte. Was ihn am Tonfall der Ansprache am meisten erhitze, formulierte er in die herausfordernde Frage: «Wird hier nicht der Priester, ja schon der Priesterkandidat, der seine Berufung auf ihre Echtheit erst prüfen muß, dadurch aufgewertet, daß der Laie abgewertet wird?»³

DIESER WIDERSPRUCH in Frageform, der dann im einzelnen ausgeführt wird, zeigt, wie sehr Klostermann jedem Klerikalismus abhold war. Sein Realismus duldet es nicht, daß, wie in besagter Ansprache, zum Beispiel «Karrieregeist» den Laien nachgesagt wurde, ohne daß die typisch klerikale Versuchung dieser Art mit in den Blick kam.

Sein zentrales Thema wurde immer mehr die *Gemeinde*, in der die verschiedenen Dienste und Gaben bzw. Begabungen zusammenwirken müssen.⁴ Diesem Zusammenwirken war das zu seinen Lebzeiten letzterschienene größere Werk «Die pastoralen

Ferdinand Klostermann zum Papstbrief nach Nicaragua

Eine der letzten schriftlichen Äußerungen von Ferdinand Klostermann war seine Antwort auf einige Fragen, die an ihn als europäischem Theologen zu einem Brief gestellt wurden, den der Papst an die Bischöfe von Nicaragua im Sinne eines Appells zur Einheit richtete. Der Brief, datiert vom 29. Juni 1982, wurde im Osservatore Romano erst am 7. August veröffentlicht zusammen mit einem vom 6. August datierten Brief an die Bischöfe von El Salvador.¹ Während dieses zweite Papstschreiben von den Christen der dortigen Basisgemeinden mit großer Genugtuung aufgenommen wurde, weil darin als Quelle der Gewalt klar das soziale Unrecht signalisiert war, weckte der Brief nach Nicaragua etwelche Besorgnisse. In einer Zusammenkunft vom 15. August verfaßten die *Delegierten der Basisgemeinden* eine eingehende Antwort, in der sie den Appell des Papstes durchaus positiv aufnahmen, aber gleichzeitig betonten, daß die gegen eine (exklusiv verstandene) «*iglesia popular*» (Kirche vom armen Volke her) gerichteten Vorwürfe an ihrer Wirklichkeit vorbeigingen, weil sie sich ganz einfach als «Kirche» verstünden.

Genau um das Kirchenverständnis kreisen nun aber auch die Fragen, die von besorgter Seite in Nicaragua an den einen oder anderen europäischen Theologen gerichtet wurden, und zwar hinsichtlich ihrer «Relevanz nicht nur für die dortige, sondern auch für die universale Kirche». Wir greifen aus Klostermanns Antwort zwei zusammenhängende Passagen heraus. Die *erste* bietet eine erbetene kurze Analyse des Papstbriefes unter drei Rücksichten:

► *Der Kirchenbegriff: Das II. Vatikanische Konzil hat mit Vorliebe die Kirche als «Volk Gottes» bezeichnet. In dem Schreiben des Papstes wird «Volk» in vorwiegend pejorativem Sinn gebraucht: «Im allgemeinen mit deutlichem soziologischen und politischen Inhalt». Gegen die Aussagen des Konzils (vor allem in der Kirchenkonstitution und im Dekret über das Laienapostolat) werden im Papstbrief die Laien wiederum nur in einer vorwiegend passiven, hörenden und nur gehorchenden Rolle gesehen. Man gewinnt den Eindruck, daß die Kirche in erster Linie im Papst und den Bischöfen besteht, von denen das Volk unterschieden wird, zu dem auch die Priester gezählt werden.*

► *Die Stellung der Bischöfe in der Kirche: Papst und Bischöfe stehen diesem Kirchenbild entsprechend an der Spitze der Pyramide und sind die einzig maßgeblich denkenden, befehlenden und die Durchführung überwachenden aktiven Elemente. Das Konzil mit seinen Vorstellungen zum aktiven, am prophetischen sacerdotalen und königlichen Amt Christi teilnehmenden Laien, ist in diesem Brief nicht eingegangen, von ihren Charismen gar nicht zu reden. Es gibt nämlich nicht nur «Charismen, die der Glaube in den Bischöfen wahrnimmt», sondern auch solche, die der Glaube der Bischöfe in den anderen Gläubigen wahrnehmen sollte. Ich halte überhaupt dieses Bischofsbild für eine Hauptursache der Entfremdung zwischen Bischof und «Volk». Lk 22, 24–27 wurde in dieser päpstlichen Theologie völlig vergessen.*

► *Der Einheitsbegriff: Dem Brief liegt ein völlig abstrakter Einheitsbegriff zugrunde. Natürlich hat der Papst völlig recht, wenn*

er Einheit unter den Bischöfen und unter den Gläubigen fordert und wenn er die Bischöfe mahnt, «jedweden Ansatz von Bruch oder Spaltung zu vermeiden». Das ist übrigens eine Aufgabe jedes Christen und nicht nur der Bischöfe. Der Christ und auch der konkrete Bischof haben es nun aber nicht nur mit abstrakten Zielvorstellungen zu tun, sondern mit konkreten Situationen, in denen etwa Bischöfe ihre eigenen Mitbrüder, die sich nach dem Beispiel Jesu in besonderer Weise um die Armen, Ausgebeuteten, unter die Räuber Gefallenen kümmern, öffentlich als Kommunisten oder Kommunismusverdächtige bezeichnen; Situationen, in denen Leute, die sich Christen nennen, ihre Mitbürger, die meist selbst Christen wie jene sind, ausbeuten, der Folter ausliefern oder selbst foltern, die sie Lebensbedingungen unterwerfen, die man nicht mehr menschlich nennen kann.

Zum christlichen Engagement in der Revolution

Der zweite Passus, in dem wir Klostermann als unbestechlichen Anwalt des persönlichen Gewissens vernehmen, gehört zur Antwort auf die Frage: *Was sollen die Christen in Nicaragua tun, um «zugleich dem Evangelium, der Kirche, ihrem eigenen Volk und auch dieser Revolution, die wir als politische Verwirklichung der Entscheidung für die Armen verstehen, treu zu sein»?* Die Frage wurde noch dahin präzisiert, daß es um ein Engagement für die von der Revolution angestrebten und «aus menschlichen und christlichen Gründen» verlangten geschichtlichen, politischen und sozialen Veränderungen gehe. Doch Klostermann hakte beim Begriff «Treue zur Revolution» ein:

► *Ich bin nicht der Meinung, daß die absolute Gewaltlosigkeit ein politisches Rezept für alle Situationen ist oder daß man aus der Bergpredigt solche Rezepte ableiten kann. Dennoch scheue ich mich als Christ, von «Treue zu irgendeiner Revolution» zu reden. Jede Revolution kann entarten, jede Machtausübung steht der Korruption nahe, und dann darf ich ja nicht einmal einer solchen Revolution treu sein. Außerdem scheinen mir Reden von der Treue zur Revolution nur völlig unnötige Mißverständnisse hervorzurufen. Um so wichtiger scheint mir die tätige Treue gegenüber den Armen, das ist sicher eine jesuanische Pflicht. Ich kann mir vorstellen, daß es hier zu Situationen kommen kann, in denen auch Gewaltanwendung notwendig wird, aber ob da der Priester voranoder mitgehen muß, scheint mir sehr fraglich. Er hat auch, glaube ich, in einer Revolution oder in einer revolutionären Situation diaikonische Aufgaben genug, die auch getan werden müssen, und die auch der Aufgabe der Kirche näher stehen als die unmittelbare Beteiligung. Aber es gibt Ausnahmesituationen und gibt ein persönliches Gewissen auch in und gegenüber der Kirche. Davon ist im Papstbrief freilich keine Rede.»*

¹ Beide Papstbriefe auch in: La Doc. Cath. Nr. 17 vom 3. 10. 82, derjenige nach El Salvador deutsch in: Weltkirche Nr. 8–9/1982. Papstbrief nach Nicaragua und Antwort der Basisgemeinden (Unterschrift: «Católicos de Nicaragua») in: Informes cav (Managua) 15–16, Sept. 1982.

Dienste heute» (Veritas-Verlag, Linz) gewidmet, und dieses im Frühjahr 1980 von ihm persönlich vorgestellte Buch gab den Anlaß zu der eingangs zitierten Besprechung mit der Bemerkung über den in der eigenen (kirchlichen) Heimat verkannten Propheten. Wiederum konnte da Klostermann zuerst «Fleiß und Akribie» in der Sammlung von Daten und Zahlen aus aller Welt attestiert werden, wobei die reiche Dokumentation von «Stimmen der Weltkirche» vom Rezensenten auch herangezogen wurde, um, was offenbar nötig war, darzutun, daß «jeder Vorwurf des Progressivismus oder gar der Neuerungssucht in sich zusammenfalle». Was den Rezensenten aber vor allem beeindruckte, war, wie tief *erschüttert* bei der Präsentation sich Klostermann von seinem gesammelten Zahlenmaterial über die Situation des Seelsorgepersonals in der Weltkirche zeigte. Denn er hörte heraus, daß sich angesichts dieser Zahlen jeder Optimismus als Zweckoptimismus und jede Rede von der (bald überschrittenen) Talsohle als Durchhalteparole entlarve.

In dieser Fähigkeit, sich erschüttern zu lassen und im Mut, der Wirklichkeit ins Gesicht zu blicken bzw. im Zorn über alle Veruschung, die sowohl eine echte Analyse wie wirklich zukunftsweisende neue Initiativen verhindert, lag Klostermanns «prophetische Diakonie».⁵

ERSCHÜTTERN ließ sich Klostermann von kirchlicher Uneinsichtigkeit und Heuchelei nicht minder wie von Armut und Elend der Massen. Nach einer ersten Fahrt über Nordamerika nach Mexiko brach der 69jährige 1976 zusammen mit Norbert Greinacher zu einer siebenwöchigen Reise durch Brasilien, Peru und Kolumbien auf. Das Gebet eines ermordeten Paters aus Buenos Aires, das er in seinem Reisebericht abgedruckt hat, gibt die Stimmung wieder, in der er zurückkam:

Herr, verzeihe mir,
daß ich mich daran gewöhnt habe, zum Elendsviertel
zu gehen;
ich kann wieder weggehen, sie aber nicht ...»⁶

Doch Klostermann ließ sich nicht nur vom Elend erschüttern, sondern auch vom ungeheuren Lebenswillen und der kreativen Fantasie der Armen, wie er sie vor allem in den kirchlichen Basisgemeinden vorfand, denen sein Besuch galt. Sein ungebrochener Eifer für eine Erneuerung der Kirche entzündete sich hier von neuem, und in 11 lapidaren Thesen formulierte er die Anregungen und Impulse, die sich, wie er sagte, aus seinen lateinamerikanischen Impressionen auch für «uns europäische Christen und unsere Kirchen ergeben». Denn Klostermann war

überzeugt, «daß in Lateinamerika schon die Kirche von morgen – auch für uns – eingeübt wird».

So ist es auch kein Wunder, daß Klostermann noch im September, als er zugunsten der Fertigstellung eines letzten großen Werkes – jetzt über die Ökumene – längst auf jede Anfrage eine Absage erteilt hatte, einer Bitte aus Lateinamerika aber um seine kritische Meinung zu einem Papstbrief ohne Verzug Folge leistete. Der Text dokumentiert ein letztes Mal seine Überzeugung von der Pflicht des Theologen zum Widerspruch auch dem höchsten Amt in der Kirche gegenüber (vgl. *Kasten*).

DIESER SEIN Widerspruch kontrastierte zeit seines Lebens mit einem gewissen Unernst, den man manchen Kreisen in Wien nachsagt. Dabei war Klostermann keineswegs unempfindlich für Humor, der bei ihm selber nicht selten die Form des Sarkasmus annahm. Sein Widerstand gegen den Unernst stammte aus der Fähigkeit zur Erschütterung und damit auch zur elementaren Empörung und zum verhaltenen Zorn. Aber nie blieb sein Blick am Vergangenen oder Gegenwärtigen hängen, immer wieder ging er in die Zukunft. So auch in dem Buch über die Ökumene, an dem bzw. an dessen Kürzung er sich bis zuletzt abgemüht hat, und auf das man um so mehr gespannt sein darf, als er es selber ein «zorniges» Buch genannt hat.⁷

Daß seine Prophetie nun nicht einfach verhallt, bleibt eine Hoffnung. Genährt hat sie der neue Bischof von Linz, *Maximilian Aichern OSB*, als er an der österreichischen Pastoraltaugung, die in die Tage zwischen Tod und Begräbnis fiel, einen Text Klostermanns zur Besinnung beim Bußakt wählte. Der Text trägt die Überschrift «Priester von morgen», und wir dürfen sagen, daß Klostermann, dem es immer um konkrete Gemeinden aus lebendigen Menschen ging, ihn selber vorgelebt hat:

«Der Priester von morgen wird sich mehr denn je bewußt sein, daß er der Gemeinde nicht nur gegenübersteht, sondern als ihr Glied auch mitten in ihr; daß er nicht nur Priester oder Bischof ist, sondern auch Mensch und Christ bleibt und daß sein Amtsdienst immer auch Zeugnis seines persönlichen menschlichen und christlichen Glaubens sein muß, der kein anderer ist als der schwache und gefährdete Glaube aller anderen Christen, der eben auch selbst immerfort der gläubigen Gemeinde bedarf, um darin zu wachsen und zu reifen. (...).»⁸

Ludwig Kaufmann

¹ Vgl. Lexikon f. Theologie u. Kirche, Konzilsband I, S. 260–283 (zum 4. Kap. der Kirchenkonstitution) und Konzilsband II, S. 587–701 (zum Dekret über das Apostolat der Laien).

² F. Klostermann, Müssen die Priester aussterben? Linz (Veritas) 1976 (?), S. 45. Im Kontext geht es um eine Empfehlung zu einer eher restriktiven Ordinationspraxis (gegen Vorschläge, jeden Katecheten und Pastoralassistenten mindestens zum Diakon zu weihen).

³ F. Klostermann, Der Papst aus dem Osten, Wien (Löcker) 1980, S. 82. Die anvisierte Ansprache an die Studenten des Seminario Romano vom 13.10.1979 s. im Osservatore Romano 15./16.10.1979 (vgl. Kathpress 15.10.1979). In Harnisch brachte Klostermann vor allem ein Passus, in welchem der derzeitige Papst den Priesteramtskandidaten einen zu genießenden «Besitz (!) der Wahrheit» attestierte, den er ausdrücklich in Gegensatz zum «dramatischen Weg» des hl. Augustinus und zu den «Schwierigkeiten» des Kardinal Newman u. a. stellte.

⁴ Vgl. vor allem: F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965 und: Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?, Wien 1979. Immer ging es Klostermann um die grundlegende Gleichheit und aktive Mitarbeit aller am Aufbau der Gemeinde Beteiligten.

⁵ Titel einer Klostermann zum 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift, hg. von H. Ehrharter u. a., Wien 1977.

⁶ N. Greinacher/F. Klostermann, Freie Kirche in freier Gesellschaft. Südamerika – eine Herausforderung für die Kirchen Europas. Zürich (Benziger) 1977, S. 14. Das folgende Zitat S. 88 (zu den 11 «Impulsen»).

⁷ In einem Brief an den Redakteur des Saarbrückener Kirchenfunks, N. Sommer, der ihn gebeten hatte, in der Sendereihe «Zornige alte Männer der Kirche» mitzumachen. Klostermann: «An der Sache hätte ich wirklich gern mitgetan.» Aber außer dem Ökumene-Buch verbot es ihm seine fortschreitende Atemnot, denn die Verlesung durch einen Sprecher fand er für «zornige Texte» nicht geeignet (Briefe vom Februar und August 1982).

⁸ Vgl. F. Klostermann, Priester für morgen, in: A. Schilling, Motivmessen I, Essen (Driewer) 1970, S. 194.



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

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

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 2010760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Studenten DM 28,-

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

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 45,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich