



ORIENTIERUNG

Nr. 17 51. Jahrgang Zürich, 15. September 1987

WENN SIE WIRKLICH 50 JAHRE alt ist, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht, wünschen wir der Orientierung einen *happy birthday*.» Das «Wenn» in diesem Glückwunsch unserer Freunde vom Londoner *Tablet*, der selber – «founded in 1840» – im hundertsiebenundvierzigsten Jahrgang steht, verrät einsichtigen und nachsichtigen Umgang mit unserer Geschichte. Denn was am 1. September 1937 auf sieben hektographierten Blättern als «Nr. 1» eines «Antimarxistischen Mitteilungsdienstes» vom «Apologetischen Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins» herausgegeben wurde, hatte weder in der äußeren noch in der inneren Gestalt und Zielsetzung etwas mit dem zu tun, als was die Orientierung inzwischen allmählich bekannt geworden ist. Aber institutionell und sozusagen geschäftsmäßig besteht zwischen dem halbmonatlichen «Mitteilungsdienst» (so der schlichte, inzwischen bereits auch «religiöse Bewegungen» u. a. einschließende Titel ab 1. Dezember 1937), den «Apologetischen Blättern» (ab 26. September 1938) und der Orientierung (seit 15. Januar 1947) eine geschichtliche Kontinuität, aus der wir uns nicht wegstehlen können. Auch personell, d. h. in der Zusammensetzung der «Macher», hat es bei aller Prägung durch einzelne Redaktoren und Mitarbeiter nie einen eklatanten Bruch gegeben. Verluste, Neueintritte und Ablösungen blieben zwar nicht ohne inhaltliche Folgen – mehr als einmal «starb» eine thematische Ausrichtung buchstäblich mit dem, der sie verfolgt hatte –, aber sie blieben in eine erstaunliche Konstanz der Gruppe eingebettet, die, wie die geistige Entwicklung der Zeitschrift zeigt, offenbar nicht ganz unfähig zur Veränderung war.

Es ist nun nicht die Absicht dieser Zeilen, Phasen solcher Veränderung zeitlich abzustechen, Faktoren zu benennen, Personen zu gedenken und auf diese Weise so etwas wie eine Skizze für die noch ausstehende Rekonstruktion der Geschichte der Orientierung hinzuwerfen, von der man sich fragen mag, ob sie sich lohnen würde. Vielmehr soll – unter Berücksichtigung neuerer Forschungen – ein Augenblick genau in der Mitte dieser fünfzigjährigen Geschichte angeleuchtet werden: die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 und wie sie hier kommentiert wurde.

Vor 50 und vor 25 Jahren

Blättert man in den Jahrgängen 1958 bis 1962, so fällt ein Mehrfaches auf. Die Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959 findet in der Zeitschrift zunächst überhaupt kein Echo. Erst in der Ausgabe vom 15. März (Nr. 5/1959), am Ende eines großangelegten Aufsatzes von A. Ebnetter «Rom und die Ökumene», wird das «kommende Konzil» im Hinblick auf mögliche Kontakte vor allem mit dem Weltkirchenrat in Genf gesehen. Das relativ lange Schweigen sticht ab von der raschen und eingehenden Würdigung, die in der ersten Novembernummer 1958 der Wahl von Angelo Roncalli zum Papst (28. 10. 1958) durch Mario von Galli (M. G.: Johannes XXIII.) zuteil geworden ist. Der Beitrag, den – auf Jahre hinaus einmalig – ein *Bild* schmückt, verbindet mit den persönlichen Qualifikationen «schlicht und einfach, wirklichkeitsnah» die Aussage: «Eine Atmosphäre der Gelöstheit, der Natürlichkeit und des Vertrauens verbreitet er. Das ist sein Friede.» Auch vom «Optimismus» des neuen Papstes, «der ... die Welt kennt und es doch schön findet, in dieser Zeit zu leben», ist die Rede, und dieser Optimismus wird noch eigens mit der ersten Radioansprache belegt, wie Johannes XXIII. dort «alle, die vom Apostolischen Stuhl getrennt sind» anspricht. So ermutigende, optimistische Worte, meint Galli, habe man «schon lange von keinem Papst mehr gehört». Daß, mindestens in der Schweiz, bei den Erwartungen in das Konzil der Akzent vornehmlich auf der Ökumene lag, läßt sich verschiedentlich belegen und wurde durch Vorträge von Kardinal Bea in mehreren Schweizer Städten noch verstärkt. Entsprechend sensibel war man für Mißklänge. Gerade in der unmittelbar bei Konzilsbeginn erschienenen Ausgabe (15. Oktober 1962, S. 212f.) solidarisiert sich die Orientierung

11. OKTOBER 1962

Mario von Galli Bericht zur Konzilsöffnung: Erster *Brief aus Rom* kommentiert anfänglich enttäuschte Reaktionen auf Eröffnungsrede Johannes XXIII. – Unterschied zwischen «authentischem» (italienischem) und «offiziellem» (lateinischem) Text – Wochenlange Vorarbeit des Papstes – Galli zitiert zwei Passagen wörtlich – Wider die Unheilspropheten – «Schritt nach vorwärts» in Wahrheitsergründung und Gewissensbildung – Substanz der Lehre und deren wechselnde Einkleidung.

Mario von Galli (Orientierung 31. 10. 1962)

Neue Erkenntnis zur Konzilsöffnungsrede: Johannes XXIII. wünschte Veröffentlichung des italienischen Textes – Publikation der Entwürfe ermöglicht Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte – Vom Papst als persönlichster Akt seines Pontifikates verstanden (Alberigo) – Summe eines Lebens und eines Lebenswerkes (Hebblethwaite) – Implizite, päpstliche Kritik an den Entwürfen für die Konzilsberatungen – Widerstreit zweier Konzilskonzepte – Doktrinäres und formales Glaubensverständnis im Gegensatz zum Leben aus lebendigem Glauben – Christologische Sicht von Geschichte – Pastorale Intention des Lehramtes.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

ETHIK/ÖKOLOGIE

Im Kontext einer Schöpfungslehre (2): J. Moltmanns Kritik an bisherigem Mensch-Natur-Verhältnis – Drei grundlegende Stichworte: Perichorese, Sabbat, messianisch – Weltbelebende Präsenz des Schöpfungsgeistes – Am Sabbat «erfährt» der ruhende Gott seine Geschöpfe – Messianischer Blick auf die Geschichte – Vorschein und Entwurf des Reiches Gottes – Bedeutung der Nachfolge – Was heißt Anthropozentrik? – Unterschiedliche Akzentuierungen bedingen andere ethische Folgerungen – Naturbeherrschung und Schuldgeschichte des Christentums – Konfessionspezifische Unterschiede der Ausgangspunkte.

Konrad Hilpert, Freiburg/Br.

BRASILILIEN

Moralische Autorität eines engagierten Laien: Annäherung an *Alceu Amoroso Lima* – Literaturkritiker des brasilianischen Modernismus – Brasilien entdeckt sich selber – Anspruch auf ästhetische Experimente und Abweisung von Vorbildern – Beiträge zur Erneuerung des Katholizismus – Freundschaft mit Jackson de Figueiredo – Abkehr von autoritären Traditionen – Einfluß französischer Theologie – Integraler Humanismus von *Jacques Maritain* – Ablehnung des spanischen Faschismus – Mobilisierung der katholischen Laien – Unter der Ideologie der nationalen Sicherheit nach dem Militärputsch von 1964 – Prophetische Stimme gegen den Staatsterror.

Albert von Brunn, Zürich

NOTIZ

Information an der Bischofssynode: Eine Eingabe von vierzehn Zeitschriften.

mit dem Generalsekretär des Weltkirchenrats in Genf, Dr. W. A. Visser't Hooft, gegen schiefe Darstellungen desselben Rats im *Osservatore Romano*. In der gleichen Ausgabe (S. 209–212) wird anlässlich des Konzilsbeginns mit einem Beitrag des Münchner Pastoraltheologen Richard Egenter († 1981) dafür geworben, die Kirche zu «erfahren», das Konzil als Äußerung ihres Lebens, das «auch das meinige ist», zu betrachten, sich davon betreffen und das «Fühlen mit der Kirche» auch zum aktiv-verantwortungsbewußten Beitrag zur Meinungsbildung in der Kirche werden zu lassen. Die eigentliche Konzilsberichterstattung beginnt in der folgenden Nummer (31. Oktober 1962). Sie charakterisiert ihr besonderes, direkt an die Leser gewandtes Genus mit der schlichten Überschrift «Brief aus Rom».

Mario von Gallis erster Konzilsbericht

Der Bericht umfaßt sechs Orientierungsspalten, von denen wir im Sinne einer *memoria* knapp vier erneut abdrucken (vgl. doppelter *Kasten* S. 179 und 180). Zu den weggelassenen Passagen hier zuerst einige Bemerkungen:

► Der Autor, Mario von Galli, beginnt mit einer Beschreibung über die Bedingungen der Nachrichtenvermittlung, unter denen die «etwa 1000» Journalisten und mit ihnen auch er selber arbeiten müssen. Das Problem hat sich in der Folge immer wieder gestellt, und gewisse Errungenschaften, die am Ende des Konzils erreicht schienen, waren bei der ersten Bischofssynode (1967) schon wieder vergessen und sind bis heute virulent (vgl. zur Eingabe der «Informateurs religieux» S. 188 dieser unserer Ausgabe). Galli betont, daß es ihm darum gehe, in der Orientierung eine «gewisse Zuverlässigkeit sicherzustellen». Die Ereignisse, so fährt er fort, müßten «sachgerecht situiert, in der Perspektive gesehen werden, die sie tatsächlich haben». Deshalb hat er sich für seinen Eröffnungsbericht Zeit gelassen. Er will die Orientierung von einem «Tagesjournal» unterschieden wissen und setzt sich – das gehört dann bald einmal zum Genus seiner Briefe – von Presseberichten, die aus dem ersten Eindruck geboren sind, ab, während er andererseits deren Lektüre bei seinen Lesern öfters ausdrücklich voraussetzt: «Sie haben sicher gelesen ...»

► Galli selber hat nicht nur für die Orientierung geschrieben, er hat auch Wochenberichte für deutsche Rundfunkanstalten, allen voran für den Bayerischen Rundfunk verfaßt. Sie sind in den von ihm zusammen mit dem Photographen Bernhard Moosbrugger herausgegebenen Bild- und Textberichten zu jeder der vier Konzilsсессionen nachzulesen. Das Genus ist ein anderes. So steht dort der erste Bericht («Von Woche zu Woche: 12. Oktober») im Zeichen der «Überraschungen». Als deren erste wird die Meldung vermerkt, daß eine Beobachter-Delegation aus dem Moskauer Patriarchat im Anreisen sei, was tatsächlich nach den vorausgegangenen Schwierigkeiten innerhalb der orthodoxen Kirchen und der ausstehenden Beteiligung des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel die erste Sensation war. Im Konzilsbericht für die Orientierung ist sie nicht erwähnt. Über die Beobachter der nichtrömischen Kirchen, so heißt es, werde im nächsten Brief berichtet (de facto geschah dies im übernächsten). In der Sicht Gallis gehört dieses Vorkommnis jetzt nicht zur «Hauptsache». Das ist allein die *Eröffnungsansprache des Papstes*, die er übrigens auch in seinem Wochenbericht «die große Überraschung» nennt.

► Der Papstansprache gegenüber setzt Galli sogar die für die Strukturierung und für das Selbstbewußtsein des Konzils grundlegende Entscheidung des Präsidiums auf der ersten Generalkongregation, die vorgesehenen Kommissionswahlen zugunsten der Aufstellung von verschiedenen regionalen und internationalen Listen zu verschieben, in den zweiten Rang der Ereignisse. Oder besser gesagt, Galli bringt diesen, von den Kardinälen Liénart und Frings vorgeschlagenen und vom Plenum applaudierten Entscheid in engen Zusammenhang mit der Papstansprache, insofern *erst in ihrem Licht vielen Bischöfen die Unhaltbarkeit mehrerer, von den vorbereitenden Kommissionen zusammengestellter Vorlagen klar geworden sei*. In der Konsequenz dieser Einsicht liegt nach Galli nicht nur die Neufassung dieser Vorlagen, sondern auch die personelle Erneuerung der entsprechenden Kommissionen (zumal der theologischen), wogegen der ersten Generalkongregation einzig eine Liste der Mitglieder der bisherigen (vorbereitenden) Kommissionen vorgelegen hat.

Mit der vorrangigen Bedeutung, die er der Papstansprache zumißt, und mit den zwei Passagen – «Unglückspropheten» und «Schritt nach vorwärts» –, steht Mario von Galli zwar von Anfang an nicht ganz allein da, aber rückblickend fällt auf, wie

lange diese Bedeutung auch solchen verborgen blieb, die man sonst zu den wachen Geistern zu zählen hat, und wie unzugänglich der Text für viele geblieben ist, weil man ihn mindestens in deutschen Ausgaben der Konzilsdokumente vergeblich sucht. Galli sieht aber in der Ansprache nicht nur die zugleich autoritative und prophetische Richtschnur für das Konzil, er identifiziert sich und die Orientierung vorbehaltlos mit dem Text. Genauer: Er sieht spontan in der Papstansprache die «Bestrebungen», ja sogar die «befolgte Linie» der Orientierung in «erstaunlicher Weise» bestätigt und setzt die gleiche freudige Entdeckung bei den Lesern voraus. So nämlich lautet der erste Satz seiner Ausführungen zur Papstansprache (Hervorhebungen laut Original):

Die *Papstansprache* bei der Eröffnung, die den *Bestrebungen*, der *Orientierung* und der von ihr befolgten Linie in so *erstaunlicher Weise entspricht*, haben Sie sicher mit größter Freude gelesen.

Die Eröffnungsansprache' Johannes XXIII.

Der Autor und Redaktor Galli ist von der behaupteten Entsprechung dermaßen überzeugt, daß er keinen Anlaß zu irgendwelcher Verifikation sieht. Er versucht lediglich zu erklären, warum «im ersten Augenblick» angeblich «niemand» beeindruckt war oder etwas «Besonderes» an der Ansprache gefunden hat.² Einen Grund dafür sieht er in der Blässe des lateinischen Texts, der als «offizielle» Fassung vom Papst verlesen wurde. Dagegen hält er «manche kraftvolle Stelle des *italienischen Originals*», das er den «authentischen» Text zu nennen vorschlägt, der bei fraglicher Interpretation den Ausschlag geben soll. Er selber hält sich ausdrücklich – mindestens für den zweiten, übersetzten Passus – an ihn: «Obwohl er weit schwieriger ist, halte ich ihn für stärker und letzten Endes deutlicher als den alle sprachlichen Härten einebnenden lateinischen.»

Nun hat seinerzeit der *Osservatore Romano* (12. Oktober 1962) eine lateinische und eine italienische Fassung wiedergegeben, bei der italienischen aber mißverständlich die Routineformel «in una nostra traduzione» vorangestellt. Alle Indizien sprechen inzwischen dafür, daß der Sekretär des Papstes, Msgr. *Loris Capovilla*, dafür gesorgt hat, daß das «italienische Original» der Presse zur Verfügung gestellt wurde, worauf allerdings beim Abdruck der lateinischen (!) Fassung in den offiziellen *Acta Apostolicae Sedis* keinerlei Hinweis erfolgte.³ Nach den Aufzeichnungen von Capovilla wünschte der Papst die Veröffentlichung der italienischen Fassung, weil er dafür «die volle Verantwortung» übernehme. Den entscheidenden Passus über die Aufgabe des Konzils, der in der Wahrheitsergründung und in der Gewissensbildung einen «Schritt», wenn nicht gar einen «Sprung» nach vorwärts (un balzo inanzi) fordert, hat Papst Johannes am Ende und nach der ersten Session – je nach Gegebenheit auf lateinisch oder auf italienisch – wiederholt, um deutlich zu machen, daß hier die Kriterien für die Auswahl und Beurteilung der dem Konzil effektiv vorzulegenden Dokumentenentwürfe zu suchen seien.

Wenn der Papst von der italienischen Fassung sagte, daß er dafür die volle Verantwortung übernehme, so, weil sie nach seinen eigenen, von Capovilla aufgezeichneten Worten «vom ersten bis zum letzten Wort» *sein* Text war. Galli konnte diese Aufzeichnung noch nicht kennen, aber er wußte immerhin, daß der Papst die Ansprache «wochenlang erarbeitet» hatte und ihr ein ganz anderes Gewicht als seinen mehr spontanen «täglich» Ansprachen gab, deren wörtliche Veröffentlichung er ausdrücklich nicht wünschte. Inzwischen gibt es sowohl eine Redaktionsgeschichte wie eine kritische Synopse der sukzessiven Entwürfe, die Papst Johannes erstellt hat.⁴ Darüber hinaus ist deutlich geworden, daß die Eröffnungsansprache als die *reife Frucht seines ganzen Lebens* und als «der persönlichste Akt seines Pontifikats» (Alberigo) anzusehen ist. Darauf wurde hier schon früher hingewiesen.⁵ Inzwischen ist die große Biographie von *Peter Hebblethwaite, John XXIII Pope of the Council*, London (Geoffrey Chapman) 1984 sowie deren deutsche Übersetzung bei Benziger, Zürich 1986 (Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, 656 Seiten), erschienen, die sich – eben weil die Eröffnungsansprache als «Summe» des ganzen Lebens begriffen wird – zu einem schönen Teil als deren «im-

Eröffnungsansprache des Papstes ... Darf ich sagen, daß sie derart unerwartet kam und von dem schlichten Wesen des Papstes verdeckt wurde, daß im ersten Augenblick hier niemand von ihr beeindruckt war? «Nichts Besonderes. War ja auch nicht anders zu erwarten», hörte man allenthalben, sogar aus bischöflichem Mund. «Die Wahrheit, gewiß, das ist sein Thema von jeher.» Evangelische Journalisten und auch Beobachter waren enttäuscht, weil in dem Abschnitt über die Einheit nur von der Einheit im Gebet und im brennenden Verlangen, sich zu einigen, die Rede war. «Nur wenige und nicht gerade sehr substantielle Worte», sagte mir einer. «Nichts von der Taufe, durch die der Mensch persona in ecclesia wird, nichts von der Gliedschaft am mystischen Leib, von der Kardinal Bea spricht.» Nichts von einem «Seelsorgskonzil», meinte bedauernd ein französischer Bischof. Also von einem Donnerschlag oder Blitz keine Rede! Ich muß das der Ehrlichkeit halber hier sagen, denn sonst verschieben sich die Perspektiven, und alles wird verfälscht.

War das Latein schuld, daß die - ohnehin schon müde - Versammlung nicht recht mitkam, zumal der lateinische Text weit blasser wirkt als manche kraftvolle Stelle des italienischen Originals? Tatsächlich wird man sich fragen müssen, ob nicht zu unterscheiden ist zwischen authentischem und offiziellem Text. Offiziell ist gewiß der lateinische Wortlaut. Ursprünglich und zur Erhellung des Gemeinten bei fraglichen Stellen sicher in erster Linie berufen ist der italienische.

Langsam aber begann es auch hier zu dämmern. Man konnte die Worte drehen und wenden wie man wollte, die Eröffnungsansprache des Papstes war nicht eine jener Äußerungen, die einen spontanen Ausdruck seiner gütigen Persönlichkeit darstellen. Diese täglichen Ansprachen wirken gerade durch ihre Unmittelbarkeit bezaubernd, sie sind das Zeugnis eines echt christlichen Mannes in einer ganz bestimmten Situation; aber man wird gut daran tun, sie nicht (losgelöst von den vielfältigen Ingredienzen des begrenzten Augenblicks) als Weltbotschaft oder Proklamation an die ganze Christenheit zu verstehen. Johannes XXIII. hat dies dem «Osservatore» gegenüber von Anfang an betont und gewünscht, sie eben deshalb nicht im Wortlaut wiederzugeben ...

Nicht so die Eröffnungsrede des Konzils! Der Papst hat sie wochenlang erarbeitet. Jedes Wort hat seinen genau durchdachten Platz. Hier will er in den versammelten Konzilsvätern die ganze Christenheit ansprechen. Alles, was hier gesagt wird, muß deshalb von der Öffentlichkeit voll ernst genommen werden. Wir haben es mit einer ganz bewußten Regierungserklärung des Oberhauptes der Kirche zu tun, mit einer Marschroute, einem Wegweiser für das Konzil. In diesem Licht bekommen die Einzelheiten ein besonderes Gewicht.

Darf ich einige Punkte herausheben: Es scheint mir von außerordentlicher Wichtigkeit, daß die Grundmelodie, die der Papst

intoniert, nicht (wie sicher die meisten erwartet haben und wodurch bis zur Stunde fast alle Erklärungen zur Weltlage geistlicher und weltlicher Größen gekennzeichnet waren) vom Ernst unserer Situation durch die Bedrohung der höchsten Menschheitsgüter bestimmt wird. So sind wir es ja zu hören gewöhnt: «Die Lage war noch niemals so ernst wie eben jetzt.» So tönt das Echo seit Jahren von allen Felsenriffen der Verteidiger unserer Zivilisation! Der Papst aber sagt: «An den Anfang dieser großen Versammlung möchte ich eine tröstliche Feststellung setzen, indem ich auf die glücklichen Umstände hinweise, unter denen das ökumenische Konzil beginnt.» Ist das nun lediglich Temperamentsache? Er ist eben eine Frohnatur, unser heutiger Papst Johannes XXIII! Oder ist er einfach naiv (wie mir ein großer amerikanischer Journalist nachher sagte), «ein herrlicher Mann, der aber nicht ahnt, wie gefährlich der Kommunismus ist» ...?

Sich mit der einen oder der andern dieser beiden Antworten zu begnügen, scheint mir außerordentlich oberflächlich. So einfach liegen die Dinge nicht. Gewiß sind wir heute bedroht. Kein Mensch kann das leugnen. Worauf es aber bei einer Versammlung, wie das Konzil sie darstellt, ankommt, ist eben dies: ein wenig zurückzutreten von den Tagesereignissen, Distanz zu gewinnen, Vorgestern, Gestern und Heute miteinander zu vergleichen, eine Linie zu ziehen, betend zu schauen, wie sich das Wirken Gottes abzeichnet in der Geschichte, aus der Geschichte zu lernen, wie Gott mit den Menschen handelt. Er handelt immer anders, als wir erwarten - und selbst seine Vorhersagen in der Heiligen Schrift erfüllen sich zwar bis ins letzte, aber meist anders als wir, die wir immer uns selbst in die Ausdeutung mithineinbringen, vermuten. Das ist es, was der Papst sagen will; er ist ein tiefgläubiger Mensch. («Lange vor Pius IX. wird er noch selbst heilig gesprochen», sagte mir ein Monsignore scherzend.) Diese Linie des Handelns Gottes mit den Menschen ist eine positive Linie. Man ist kein Christ mehr, wenn man das leugnet. Sie liegt nicht immer offen zutage. Man muß einen beweglichen Geist haben, um sie zu finden, aber man muß, will man ein Christ sein, sie suchen; an kleinen Anzeichen vielleicht, die man bei dem großen Lärm vordringlicher, im Augenblick erschreckender Gefahren ganz übersieht. Man darf nicht im Suchen nach Sicherheit sich und die Wahrheit verlieren. Das hat nun nichts mehr mit «Temperament» und «Naivität» zu tun, es geht um christliche Grundhaltung.

Deshalb gehen dem Papst die «christlichen» Unheilspropheten so auf die Nerven. Sie stehen in seiner nächsten Umgebung.

«In Erfüllung unseres täglichen Hirtenamtes verletzt es uns, wenn wir bisweilen Leute anhören, die zwar überaus eifrig, aber nicht gerade mit einem übergroßen Sinn für Diskretion (Unterscheidung der Geister) und für das rechte Maß begabt sind. Sie sehen in der modernen Zeit nur Ungehorsam und Verderben; sie sagen, unsere Zeit sei im Vergleich zu früheren

plicit commentary» (S. 430) versteht. Dabei konnte Hebblethwaite noch nicht von der erwähnten wissenschaftlichen Synopse profitieren⁶, wohl aber von den Zeugnissen Capovillas, die Hebblethwaites wichtigste Quelle sind und zu denen auch jene andere, ganz kurze «Summe» des Lebens gehört, die - unter nochmaligem Hinweis auf «seine» Eröffnungsansprache - der Papst am 24. Mai 1963, zehn Tage vor seinem Sterben, formulierte (vgl. engl. S. 498, deutsch S. 630). Unnötig zu sagen, daß damit die von Galli rapportierte Vermutung einer Mitautorchaft von Kardinal Bea - andere vermuteten Kardinal Suenens⁷ - hinfällig und zurückgewiesen ist; bemerkenswert vielmehr ist, wie Galli die «bedeutendste Stelle der Ansprache» nicht nur als solche markiert, sondern präzisiert: «Welche Bedeutung können diese Worte für die Bildung einer dem Denken der jungen Völker angepaßten Theologie und Seelsorge gewinnen!» Mit diesem Satz erhält der Kommentar selber eine

prophetische Note, insofern nicht nur die in der ganzen Ansprache zu bemerkende Bemühung um die Bewältigung der Neuzeit und die sprachliche Verständigung mit der «Moderne» gewürdigt, sondern die genannte weiterführende Wirkung als Chance für die Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien signalisiert wird: als Chance und Aufforderung nämlich, ein der eigenen Kultur entsprechendes Glaubensdenken zu entwickeln.⁸

Unmittelbarer auf die beginnende Arbeit des Konzils bezogen, insinuiert Galli, der Papst könnte mit dem (zweiten) zitierten Passus vom «kostbaren Schatz (des überlieferten Glaubensguts)», den es nicht nur museal zu «bewahren» gelte, direkt den von der vorbereitenden theologischen Kommission zusammengestellten Entwurf «De deposito fidei» anvisieren und treffen wollen. Galli drückt sich sehr vorsichtig und vornehm aus. Tatsächlich war die Vorlage als «Schema» für eine «dogmatische Konstitution» mit Zustimmung des Papstes schon am 13. Juli 1962 an die Konzilsväter gesandt worden, zusammen mit derjenigen

schlechter geworden; sie benehmen sich, als hätten sie aus der Geschichte, die uns immerhin lehrt, wie das Leben ist, nichts gelernt und als ob die früheren ökumenischen Konzilien ein glatter Triumphzug des christlichen Gedankens und Lebens und der religiösen Freiheit gewesen wären.

Diesen Unheilspropheten, die uns immer nur Verderben voraussagen, als stehe das Weltende nahe bevor, können wir in keiner Weise zustimmen.

Wie die Dinge heute stehen, gehen wir einer neuen Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen entgegen, die durch der Menschen Bemühungen und über ihr Erwarten hinaus die höheren und überraschenden Pläne der göttigen Vorsehung erfüllt.»

► Beachten Sie bitte in diesen Sätzen: Den Unheilspropheten – sie reichen von den sturen, unbeweglichen Sicherheitsmenschen bis zu den Anhängern von allerhand Privatoffenbarungen (uneröffnetes Geheimnis von Fatima, Heroldsbach usw.) – wird gerade das vorgeworfen, was diese «Eifrigen» den Vertretern einer im letzten und in der großen Linie zukunftsfrohen Haltung entgegenhalten: *Mangelnde Diskretion und zu wenig Ausgeglichenheit im Urteil.* Wie viel sympathischer muß dem Papst doch ein Teilhard de Chardin sein, der die Einheitsbestrebungen der Menschen durchaus in der Richtung dieser Ausführungen deutet. Obwohl man nicht wird sagen können, der Papst habe mit diesen Worten Teilhard gerechtfertigt oder auch nur an ihn gedacht, so kann die Verwandtschaft der Einstellung doch nicht leugnet werden.

► Beachten Sie weiter, daß die Vorsehung Gottes nicht darin besteht, durch ein Eingreifen Gottes von außen, sei es Strafgericht, sei es ein Wunderzeichen am Himmel, die Welt zu verbessern. *Gott ist schon in der Welt* durch Jesus Christus und wirkt schon in ihr. Das Bemühen der Menschen «erfüllt» er – über ihr Erwarten hinaus ...

► Beachten Sie drittens die kurze Andeutung von der *religiösen Freiheit*. Man kann darin wohl einen Hinweis darauf sehen, daß der Papst für die Freiheit der Kirche keineswegs die enge Verschmelzung von Kirche und Staat, wie sie das Mittelalter kannte, ideal findet. Er kommt auf diesen Punkt gleich zurück: «Man kann nicht leugnen, daß die neuen, modernen Lebensbedingungen wenigstens den Vorteil bieten, die unzähligen Hindernisse, die früher von seiten der Welt einer freien Entfaltung der Kirche in den Weg gelegt wurden, ausgeräumt zu haben. Wer auch nur flüchtig die Kirchengeschichte durchblättert, sieht deutlich, daß die Konzilien, deren Ablauf eine Serie echter Lichtblicke für die Kirche bedeutet, oft nur unter größten Schwierigkeiten und unter Tränen abgehalten werden konnten, weil sich die irdische Macht ungebührlich dazwischenschaltete. Zugegeben: die Beherrscher dieser Welt wollten oft in ehrlicher Absicht die Kirche beschützen, aber meistens ging das nicht ohne Schaden- und Gefährdung ihres geistlichen Auftrags ab, denn die weltlichen Machthaber handelten nur allzusehr entsprechend den Interessen ihrer eigenen Politik.» Das sind kluge Worte eines Kenners der Geschichte. Die Konsequenzen, die sich daraus ziehen lassen, gehen sehr weit. Politischen Instrumenten vertraut die Kirche ihre geistlichen Interessen besser nicht an, selbst wenn sie von Männern gehandhabt

werden, die gewiß ehrlich die Kirche schützen und verteidigen wollen. «Fast immer» wird das ihre geistliche Freiheit zu ihrem Schaden beeinträchtigen! Man kann sicher nicht sagen, daß diese Einsicht schon überall durchgedrungen wäre. Das Verhältnis von Politik und Religion wird noch weitherum vom Leitbild vergangener Zeiten bestimmt, die der Papst nicht wiederkehren sehen will.

Wenn ich nicht irre, ist der Papst auch nicht glücklich über die Vorlage zum sogenannten «Depositum fidei», das heißt zum uns überlieferten Glaubensgut. Seine Worte sprechen hier für sich selbst und bedürfen kaum einer Erklärung:

«Den kostbaren Schatz (des überlieferten Glaubensgutes) haben wir nicht bloß zu bewahren, als ob wir uns nur mit dem Altertum beschäftigen würden! Wir haben vielmehr die Pflicht, uns mit Eifer und ohne Furcht an das Werk zu machen, das unsere Zeit verlangt, um so auf dem Weg weiterzuschreiten, dem unsere Kirche seit zwanzig Jahrhunderten folgt. Das Entscheidende bei diesem Konzil besteht also nicht in der Erörterung dieser oder jener Grundwahrheit der Kirche, wobei in breitausholender Wiederholung die Väterlehre und die alten und neuen Theologenmeinungen dargelegt werden. Das alles wird als bekannt und den Konzilsvätern vertraut vorausgesetzt. Dazu aber war kein Konzil notwendig. Was aber der christliche, katholische und apostolische Sinn der ganzen Welt erwartet, ist dies: Von der neubelebten, unbefangenen und ruhig hingenommenen Gesamtlehre der Kirche in ihrer Reinheit und Bestimmtheit, wie sie uns noch in den Konzilsakten von Trient bis zum Vatikanum I aufleuchtet, ausgehend muß ein Schritt nach vorwärts getan werden in der Wahrheitsergründung und in der Gewissensbildung, ein Schritt, der sich getreu an die authentische Lehre hält, der aber auch diese entsprechend den Forschungsmethoden und sprachlichen Ausdrucksweisen des modernen Denkens durcharbeitet und darlegt. Etwas anderes ist die Substanz (das Wesentliche) der alten Lehre der Hinterlage des Glaubens und etwas anderes die Gestaltung ihrer Einkleidung: Und darauf ist großes Gewicht zu legen, nötigenfalls mit Geduld. Alles nämlich ist nach der Gestalt und dem Maß eines Lehramtes zu bemessen, das in erster Linie auf die Seelsorge ausgerichtet ist.»

Sie werden bemerkt haben, daß ich mich in diesem Abschnitt an den italienischen Text halte. Obwohl er weit schwieriger ist, halte ich ihn für stärker und letzten Endes deutlicher als den alle sprachlichen Härten einblendenden lateinischen. Auf alle Fälle ist das die bedeutendste Stelle der Ansprache! Viele glauben, die federführende Hand von Kardinal Bea in diesen Sätzen zu erkennen, und tatsächlich bestätigen sie die heute wieder angefochtenen Worte Pius XII. in seiner Bibelenzyklika, mit denen er der neuen Exegese die Tore öffnete. Auch an diesem Rundschreiben war Kardinal Bea bekanntlich nicht unbeteiligt. Aber darüber hinaus: Welche Bedeutung können diese Worte für die Bildung einer dem Denken der «jungen Völker» angepaßten Theologie und Seelsorge gewinnen! Ganz abgesehen von dem, was Kardinal Frings die «Koine», die gemeinsame Sprache der modernen, von der Technik geprägten Welt nennt. (...)

Mario von Galli

über die Liturgie (damals an dritter Stelle), die dann bekanntlich zum ersten Verhandlungsgegenstand (22. Oktober bis 13. November) wurde, zusammen auch mit der andern «dogmatischen» Vorlage über die «Quellen der Offenbarung», ob der es zur ersten tiefgreifenden theologischen Auseinandersetzung (im diesbezüglichen Rundfunkbericht Gallis vom 23. November hieß es sogar «Spaltung») am Konzil kam.⁹ Das Schema «De deposito fidei pure conservando» gelangte nie in die Aula, wurde somit stillschweigend «beerdigt», und wir hören lediglich in einem der Konzilsbriefe von Karl Rahner, daß er im Sinne solcher Erledigung (er gebraucht das krasse Wort «Abschlachtung») ein entsprechend fulminantes Votum im Kreis der deutschen und Schweizer Bischöfe gehalten habe.¹⁰ Der Text blieb geheim, bis er im Zug der Ver-

öffentlichung der «Acta» (synodalia, praeparatoria und antipraeparatoria) zugänglich wurde. Jetzt kann jedermann sehen, wie es in dieser Vorlage nur so wimmelt von Zitaten aus der Enzyklika Pius XII. «Humani generis» (1950), die bekanntlich nicht nur voller Verurteilungen, sondern von der «Säuberungswelle» gegen Dominikaner- und Jesuitentheologen (Chenu, Congar, De Lubac, Bouillard usw.) begleitet war.

Zweierlei Konzilskonzepte

Die Forschung hat inzwischen verdeutlicht, daß diese Vorlage über das Depositum fidei zusammen mit einem von Kardinal

Ottaviani usw. in der zentralen Vorbereitungskommission vorgelegten Entwurf für einen «Konzilseid» (Kombination des tridentinischen Glaubensbekenntnisses mit dem Antimodernisteneid) signifikant für den Typus von Konzil ist, wie ihn sich Kardinal Ottaviani und seine Gruppe vorstellte.¹¹ Mit «Forschung» meinen wir eine ganze Serie von Arbeiten, die unter der Ägide von *Giuseppe Alberigo* in jüngster Zeit teils in der Zeitschrift «*cristianesimo nella storia*», teils als Sammelbände erschienen sind.¹² Sie räumen mit der Legende gründlich auf, als sei das Konzil ein mehr oder weniger unbedachter «Einfall» des Papstes gewesen. Vielmehr wird immer klarer, daß Johannes XXIII. durchaus *sein eigenes Konzilskonzept* hatte, daß er es im Gegensatz zu dem von Ottaviani entwickelte und daß er damit in vollem Bewußtsein auch gegenüber der formalen Tradition der Konzilien mit ihren Kanones und Anathemen einen grundlegend-neuen Weg beschritt. Tatsächlich war sein Entschluß, daß es «keine Verurteilungen» geben werde – auch keine Verurteilung des Kommunismus, was die Voraussetzung für die Ankunft der orthodoxen Beobachter aus Moskau war –, für die ganze Konzilsarbeit richtungsweisend.

Geschichtsbewußtsein und Geschichtsvision

Bei Galli wird dieses Moment eher indirekt berührt, er hatte diese Wirkung der Eröffnungsansprache ja noch nicht vor Augen; bei Hebblethwaite wird sie zu einem der zentralen Themen, das er übrigens auch schon einer Arbeit von Alberigo «*Dal bastone alla misericordia*» verdankt, in der das «Heilmittel der Barmherzigkeit» (Eröffnungsansprache) dem «Stock» Gregors XVI. gegenübergestellt wird.¹³ Notieren wir ferner, wie Galli bei Johannes XXIII. die «klugen Worte eines Kenners der Geschichte» sowie den Hinweis auf die «religiöse Freiheit» als Chance für die authentische Verkündigung des Evangeliums, dem eigentlichen Auftrag der Kirche, herausstellt. Er konnte noch nicht wissen, wie das Ringen um eine Erklärung über die Religionsfreiheit zusammen mit der Thematik von «Christenheit» (Kirche und Staat/Kirche und Gesellschaft) sich durch die ganze Konzilsarbeit hindurchziehen würde; aber in seinen Ausführungen spürt man deutlich, wie er damals vom Bewußtsein des Papstes für Geschichte und Geschichtlichkeit angetan war. Vielleicht dürfen wir heute noch einen Schritt weiter gehen und von einer Geschichtsvision Johannes XXIII. sprechen. Es muß ja auffallen, wie der Papst den für die Eröffnung des Konzils gewählten Zeitpunkt «glücklich» nannte, weil er in eine Periode des «Übergangs» hin zu einer größeren Einheit der Menschen untereinander falle, eines Übergangs, innerhalb dessen die Kirche nicht nur ein «*depositum fidei*», sondern ein *depositum vitae humanae* – einen Schatz und eine Botschaft für das Leben der Menschheit – weiterzugeben habe. Diese Aufgabe sah Papst Johannes darin begründet, daß Jesus Christus in der Geschichte anwesend ist und wirkt. In dieser Sicht beschrieb er das Konzil als «herausragende Begegnung zwischen Christus und seiner Kirche» (*Celebrazione solenne dell'unione di Cristo e della sua Chiesa*), und von daher machte er auch deutlich, wie er das Konzil ganz von einer pastoralen Intention her verstanden wissen wollte: «Sie (die ökumenischen Konzilien) lenken das Leben der einzelnen Menschen der Familien und der Gesellschaft in eine gute Richtung (*retta direzione*). Sie erwecken und stärken geistliche Kräfte und richten die Herzen beständig auf das, was wahren und ewigen Wert hat.» Mit dieser Umschreibung entwarf er ein Gegenbild zu jener anderen Vorstellung von Konzil, die darin ein Instrument sah, die kirchliche Lehrautorität definierend und verurteilend auszuüben.¹⁴ Nach Papst Johannes kann eben kirchliches «Lehramt» überhaupt nur dann dem Leben «Gestalt und Maß» (*forme e proporzioni*) geben, wenn es selber seinem eigentlichen Wesen und Auftrag gemäß auf die «Seelsorge», d. h. auf die Menschen in ihren konkreten und sich wandelnden Situationen ausgerichtet ist.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

ANMERKUNGEN/BIBLIOGRAPHIE

¹ Das Konzil. Chronik der ersten Session, Olten 1963, S. 27f., Fortsetzungsbände erschienen 1964, 1965, 1966.

² Einen Überblick über das Echo auf die Papstansprache siehe bei G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in: *Ders. u. a., Fede. Tradizione. Profesia. Studi su Giovanni XXIII e Vaticano II*. Brescia 1984, S. 187–222, bes. S. 217–222. Danach hätten die Konzilsbericht-erstatte die innovatorische, pastoral-reformerische und die ganze Kirche betreffende Dimension der Papstansprache viel besser erfaßt als die Großzahl der Bischöfe, ja selbst als führende Kräfte des innovatorischen Flügels des Konzils. Ausgerechnet Kardinal *Lercaro*, der später so eindringlich dafür warb, Papst Johannes' geistige und geistliche Schätze aufzuspüren (vgl. vor allem: *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*. Conferenza a Roma [23. 2. 1965], in: *Ders., Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*. Bologna 1984, S. 287–310; gekürzte deutsche Übersetzung unter dem Titel «*Leisten wir Papst Johannes noch Gefolgschaft?*», in: *Orientierung* 29 [1965], S. 120–123), hat in seinen «*Briefen vom Konzil*» die Eröffnungsrede nicht einmal erwähnt. Kardinal *Montini* hat in ihr zwar einen «*Schlüssel*» zum Verständnis alles übrigen (am Konzil) und eine «*Lektion für die rechte Sicht auf die Welt und das Leben*» zu sehen empfohlen (13. 10. 1962), aber fünf Tage später, in einem Brief an Kardinal Staatssekretär *Cicognani* (veröffentlicht im Wortlaut in: *Istituto Paolo VI. Notiziario* n. 7/1983, S. 11–18), hat er beklagt, daß die «großen und allesumfassenden Zielsetzungen» sich nicht in einem «organischen» und «logischen» Programm widerspiegelten bzw. sich in ein solches übersetzen ließen. Das «*Neue*», «*Kühne*», «*Hoffnungsvolle*» und «*Prophetische*» an der Ansprache wurde immerhin auch von einigen Bischöfen und Kardinälen herausgestellt. Alberigo zitiert *Liéart* (Lille), *Boillon* (Verdun), *Himmer* (Tournai) und *Garonne* (Toulouse). – Als Beispiel für den Stellenwert der Papstansprache im unmittelbaren Erlebnis eines Konzilsreporters siehe: *L. Kaufmann, Die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962), in: *R. Teuteberg* (Hrsg.), *Stimmen der Vergangenheit*. Ein Lesebuch für den Geschichtsunterricht an Basler Schulen, Bd. II, Basel 1966, S. 274–280.

³ Vgl. *Osservatore Romano* vom 12. Oktober 1962, S. 1f. (lateinischer Text); S. 3 (italienischer Text); *AAS* 54 (1962), S. 786–796; *Giovanni XXIII, Discorsi, Messaggi, Colloqui*. Vol. 4, Città del Vaticano 1963, S. 578–590 (in diesen beiden Veröffentlichungen nur in Latein). Als Sonderdruck erschien bei Columbianum Ende 1962 der Text in italienischer Sprache. Deutsche Übersetzung der Eröffnungsrede (auf der Basis der lateinischen Fassung): *Herder Korrespondenz* 17 (1962/63), S. 85–88. Zum Wunsch des Papstes, daß auch der italienische Text veröffentlicht werde, vgl.: *L. Capovilla, Giovanni XXIII. Quindici Letture*. Roma 1970, S. 197: «*Di quel discorso pubblicate anche la prima stesura in lingua italiana; perché si sappia, non a titolo di elogio per me, ma a debito di assunta responsabilità, che esso mi appartiene dalla prima all'ultima parola.*» Vgl. dazu *G. Alberigo* (s. Anm. 2), S. 190f.

⁴ *G. Alberigo, A. Melloni, L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII* (11 ottobre 1962), in: *G. Alberigo u. a., Fede. Tradizione. Profesia* (vgl. Anm. 2), S. 185–283.

⁵ *L. Kaufmann, Johannes XXIII.: Nachfolge statt Nachahmung*. Zum Erfahrungshintergrund seiner Eröffnungsansprache, in: *Orientierung* 46 (1982), S. 209f.; *Ders., Johannes XXIII. oder der Glaube an das gute Heute Gottes*, in: *Ders., Damit wir morgen Christ sein können*. Vorläufer im Glauben, Freiburg/Br. 1984, S. 11–48.

⁶ Von *Alberigo/Melloni* (vgl. Anm. 4). In dieser kritischen Synopse ist inzwischen unter dem Sigel T das maschinengeschriebene lateinische Handexemplar des Papstes, das er in der Konzilsaula verlas, veröffentlicht worden. Damit sind einige Vermutungen von *Hebblethwaite* (engl. S. 432f., deutsch S. 546f.) gegenstandslos geworden.

⁷ Aus der Bekümmernis über die Vorbereitungsarbeiten zum Konzil intervenierte Kardinal *Suenens* während einer Audienz im März 1962 beim Papst. Auf dessen Bitten erstellte *Suenens* ein Gutachten, das Papst Johannes XXIII. zur Kenntnis nahm. Auf der Basis dieses Gutachtens und nach nochmaliger Absprache mit dem Papst sowie mit Kardinal *Montini* trug er eine gekürzte Fassung als *Votum* für die weitere Arbeit am Ende der ersten Session in der Aula vor: die bekannte Einteilung Kirche «*ad intra*», Kirche «*ad extra*». Vgl. *Acta Synodalia* Bd. 1/4, S. 222ff. (4. Dezember 1962); *L. J. Suenens, Aux origines du Concile Vatican II*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 3–21.

⁸ Vgl. *Jon Sobrino, La iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II.*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1985), S. 115–146; *G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht*, in: *H. J. Pottmeyer, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf 1986, S. 221–247; *H. Rücker, «Afrikanische Theologie»*. Darstellung und Kritik. Innsbruck 1985.

⁹ Vgl. *Y. Congar, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *E. Klinger, K. Wittstadt, Hrsg., Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner. Freiburg u. a. 1984, S. 22–32, sowie den Anhang. Zwei Schema-Entwürfe «*De revelatione Dei*» (einen von *Karl Rahner* unter Mitwirkung von *J. Ratzinger*, den zweiten von *Y. Congar*), S. 33–64.

¹⁰ Brief vom 19. 10. 1962; vgl. H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Freiburg 1985, S. 187f.

¹¹ Vgl. Schemata constitutionum et decretorum. Series prima. Vatikan 1962, S. 23–69; A. Indelicato, La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II, in: Cristianesimo nella storia 7 (1986), S. 305–340; Ders., La preparazione del Vaticano II, in: Cristianesimo nella storia 8 (1987), S. 119–133.

¹² Über die bisher genannten Studien und Aufsätze hinaus seien erwähnt: G. Alberigo, Hrsg., Papa Giovanni. Editori Laterza, Bari 1987; A. Melloini, Concordanza degli scritti di A. G. Roncalli/Giovanni XXIII, in: Cristianesimo nella storia 7 (1986), S. 353–360; Cristianesimo nella storia 8 (1987), Heft 2: L'Età di Roncalli.

¹³ Vgl. Cristianesimo nella storia 2 (1981), S. 487–521.

¹⁴ In diesen Kontext gehört die Kritik an den «Unglückspropheten», wie Papst Johannes sie kennzeichnet (vgl. den ersten von Galli zitierten Papyrus). Von ihnen heißt es in vorbereitenden Fassungen, wie wir sie jetzt aus der Synopse kennen, sie täten so, «als hätte die Geschichte erst vor 50 Jahren begonnen». Auch in der kurzen testamentartigen Zusammenfassung seines Lebens vom 24. Mai 1963 ist von der Herausforderung der «letzten 50 Jahre» die Rede. Man kann darin (mit Ruggieri und Alberigo) Hinweise auf die von ihm schmerzlich erlebte Modernismuskrisis unter Pius X. sehen. Solch eigene und fremde schmerzliche Erinnerungen werden bei ihm also durch die christologische Sicht der Geschichte nicht verdrängt; er läßt sich aber durch sie auch nicht von seinem zugleich nüchternen und gläubigen Geschichtsverständnis abbringen.¹

Aufmerksamkeit und Sorge für die Schöpfung

Zur ökologisch reformulierten Schöpfungslehre und Schöpfungsethik (II.)*

Zwischen Dorothee Sölles Schöpfungsbuch und demjenigen Jürgen Moltmanns gibt es manche inhaltlichen Übereinstimmungen, besonders in der Kritik an der Deutung des Gott-Welt-Mensch-Natur-Verhältnisses als Herrschaft, in der durchgängigen Zielsetzung, eine integrierende Zusammenschau von Gott und Natur und Menschheit zu entfalten, die bei Moltmann bereits im Haupttitel eine griffige programmatische Formulierung findet, schließlich auch in der Bestimmung der Arbeit als eines der Grundverhältnisse des Menschen zur Natur.¹ Beide Bücher unterscheiden sich aber nicht bloß in der Textgattung, sondern auch in ihrem theologischen Denkstil, in der Bemühung, an theologische Traditionen anzuschließen und diese in Beziehung zur modernen naturwissenschaftlichen Weltsicht zu setzen, endlich in den Akzenten und Verknüpfungen, die zu anderen theologischen Zentralthemen (etwa zur Christologie und zur Eschatologie) hergestellt werden.

Will man Moltmanns Buch mit wenigen Strichen charakterisieren, dann bieten sich drei Begriffe an, die er selbst immer wieder und mit Nachdruck einbringt: *Perichorese*, *Sabbat*, *messianisch*. Der Begriff der *Perichorese* entstammt der altkirchlichen Trinitätsspekulation und meinte die gegenseitige Durchdringung und Einwohnung der göttlichen Personen ebenso wie das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus. In diesem Begriff hatte man eine Verschränkungskategorie, die mehreres als verbunden zu denken erlaubte, ohne es auf eine unterschiedslose Einheit oder aber auf die Verschiedenheit bloß additiv zusammengefügter Elemente reduzieren zu müssen. Moltmann nun verwendet den Begriff für das Verhältnis Gott-Welt, damit anknüpfend an «den alten theologischen Gedanken vom Schöpfergeist, der die Welt durchdringt, belebt und beseelt» (S. 110 mit Verweis auf den gewöhnlich wenig beachteten Vers Gen 1,2 und die schwierigen Stellen Röm 8,16 u. 19ff.). «Perichorese» meint in diesem Zusammenhang sachlich dasselbe wie «Sakramentalität» bei Schmitz und «Heiligkeit» bei Sölle, nämlich die Präsenz und Wirkkraft Gottes in der Schöpfung; diese Durchdrungenheit vom Geist Gottes ist aber nicht animistisch oder pantheistisch gedacht, sondern wird an Phänomenen der Selbsttranszendenz (das Auftauchen neuer Möglichkeiten in der Evolution; die Wechselwirkungen und Bezüge auf das Ganze bei allem Leben; die gleichzeitig damit stattfindende Ausdifferenzierung zu individuellen Geschöpfen und Lebensentwürfen; die Ausrichtung auf eine gemeinsame Zukunft) entdeckt. «Das Verständnis der «Schöpfung im Geist Gottes» setzt die Schöpfung nicht nur Gott gegenüber, sondern nimmt sie zugleich in Gott hinein, ohne sie zu vergotten. Mit den schöpferischen und lebendigmachenden Kräften des Geistes *durchdringt* Gott seine Schöpfung.» (S. 262) In der Wahrnehmung des Schöpfergeistes in der Welt sieht Moltmann den einzigen Weg zum Frieden zwischen den Menschen und der Natur.

* Vgl. den ersten Teil in *Orientierung* vom 31. August 1987, S. 170–173. (Nach Bedarf kann diese Nummer nachbestellt werden.)

¹ D. Sölle, lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart 1985; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985. Neben dem Buch von D. Sölle wurden im ersten Teil ausführlich besprochen: A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf 1985; P. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung. Würzburg 1985.

Sabbat: Fest der Schöpfung

Die umgekehrte Bewegung verdichtet sich für Moltmann in der Institution und der Theologie des *Sabbat*: «Indem Gott von seinen schöpferischen und gestaltenden Tätigkeiten «ruht», läßt er die Geschöpfe, jedes auf seine Art, auf sich einwirken. (...) Indem Gott von schöpferischer Beeinflussung Abstand nimmt, macht er sich ganz empfänglich für das Glück, das Leid und den Lobpreis seiner Geschöpfe. In den Schöpfungswerken «erfahren» die Geschöpfe durch ihre Existenz und ihre Gestalt die Macht und die Weisheit Gottes. Am Sabbat aber beginnt der ruhende Gott, seine Geschöpfe zu «erfahren».» (S. 282) Der Sabbat erscheint in der stark von jüdischer oder ostkirchlicher Theologie angeregten Deutung Moltmanns nicht einfach als verdienter Ruhetag nach sechs anstrengenden Schöpfungstagen, sondern als Vollendung der Schöpfung. Darin steckt sowohl ein Urteil über die Güte der Schöpfung, die Gott vor und mit sich existieren läßt, deren er sich erfreut, die er als Ganze (und nicht bloß im einen oder anderen) segnet und als sein Präsenzmedium «heiligt», als auch der Zuspruch und Beginn einer erlösenden Hineinnahme der Schöpfung in die volle Gegenwart Gottes. Die Theologie des Sabbat wird so zum Kennzeichen des Verständnisses der Welt als Schöpfung gegenüber ihrer Auffassung als bloßer Natur (S. 279ff.). Das hat ethische Konsequenzen, weil dann nämlich auch den Menschen der Sinn ihres Lebens nicht in Arbeiten und Schaffen aufgehen kann: «In der *Sabbatstille* greifen Menschen nicht mehr arbeitend in die Umwelt ein, sondern lassen sie ganz Schöpfung Gottes sein. Sie anerkennen die Unverletzbarkeit der Schöpfung als Gottes Eigentum und heiligen diesen Tag durch ihre Freude am Dasein als Gottes Geschöpfe in der Schöpfungsgemeinschaft. Der *Sabbatfriede* ist zuerst der Friede mit Gott, aber dieser Gottesfriede umfaßt nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, nicht nur die Einzelnen, sondern auch die Familie und das Volk, nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, nicht nur die Lebewesen, sondern auch, wie die Schöpfungsgeschichte sagt, die ganze Schöpfung des Himmels und der Erde. Darum eröffnet der Sabbatfriede auch den «Frieden mit der Natur», nach dem heute viele Menschen angesichts der wachsenden Umweltzerstörung fragen.» (S. 280)

Messianischer Blick auf die Geschichte

Messianisch schließlich macht Ernst damit, daß der Glaube an Gottes Schöpfertum sich nicht bloß auf den Anfang der Zeit und die geschichtliche Zeit bezieht, sondern auch die eschatologische Zeit mitumfaßt. Moltmann geht es darum, diese gewöhnlich mit Symbolen wie «Reich Gottes», «ewiges Leben» und «Herrlichkeit» umschriebene Neuschöpfung nicht nur als durch Jesu Verkündigung angesagte Zukunft zu erinnern, sondern sie als auf der Grundlage des Auferweckungskerygmas und der Erfahrung des Geistes zu interpretierendes (vgl. S. 78ff.) Ziel und Vollendungsgestalt der Schöpfungsgeschichte

zu begreifen. Aus dieser Perspektive entbirgt sich die gegenwärtige Welt als «ein Realsymbol ihrer [eigenen erfüllteren] Zukunft. Kraft ihrer Selbsttranszendenz weisen alle Geschöpfe über sich hinaus. Auf Grund ihrer Nichtidentität öffnen sie sich für ihre zukünftige Wahrheit. Wir nehmen darum wahr, daß die Schöpfung auf die Geschichte ausgerichtet ist, aber ihren letzten Sinn doch noch nicht darin findet, nur ein Schauplatz für die Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein. Denn der letzte Sinn dieser Geschichte liegt seinerseits in der neuen, vollendeten Schöpfung. Die Schöpfung im Anfang ist also wohl für die Heilsgeschichte offen, aber die Heilsgeschichte ist ihrerseits für die neue Schöpfung da. Darum weist schon die Schöpfung im Anfang über die Heilsgeschichte hinaus auf ihre eigene Vollendung ins Reich der Herrlichkeit. In dieser Hinsicht ist nicht die Geschichte der Rahmen der Schöpfung, sondern die Schöpfung der Rahmen der Geschichte.» (S. 69)

Mit anderen Worten läuft die Verheißungsgeschichte in der geschichtlichen Zeit nicht in ihr Ende ein, die jeweilige faktische Situation und das Erreichte bleiben notorisch vorläufig, vermögen aber wohl das endgültige Gelingen der Schöpfung vorzubereiten: Die Welt ist – in Barth'schen Termini ausgedrückt – gleichnisbedürftig, aber auch gleichnisfähig für das Reich Gottes. Und das gilt nicht nur für Kultur, Politik und Kirche, sondern auch für die Natur (vgl. besonders S. 74ff.). Messianität will also sagen, daß die Welt im Lichte des Glaubens an Jesus den Christus als geknechtete und zugleich zukunfts offene Schöpfung offenbar wird. Ähnliches ist hinsichtlich des Menschen zu sagen; seine Gottebenbildlichkeit ist dem Anfang und dem geschichtlichen Jetzt präsent, in ihr Ziel gelangt sie aber erst, wo der Mensch dem auferstandenen Christus in Gemeinschaft der Glaubenden gleich wird. Der Prozeß des Hineinwachsens vollzieht sich durch Nachfolge. Bild Gottes ist dabei «der ganze Mensch, der leibliche Mensch, der gemeinschaftliche Mensch, weil Menschen in der messianischen Gemeinschaft Jesu zu ganzen, leiblichen und gemeinschaftlichen Menschen werden, die der Tod nicht mehr in Seele und Leib spaltet und die der Tod nicht mehr von Gott und voneinander trennt» (S. 233).

Im Gedanken der Schöpfung als Vorschein und Entwurf des Reiches Gottes liegt wohl der entscheidende Ansatzpunkt einer ökologischen Ethik, deren konkretere Umriss Moltmanns Buch freilich nicht liefert. In seltsamem Kontrast zu der starken Betonung der Hoffungsdimension im Schöpfungsglauben steht die pessimistische Gewißheit bezüglich der Umweltkrise, die an einigen Stellen (z. B. S. 11, 42, 105) zutage tritt. Was passierte eigentlich theologisch, wenn der Mensch tatsächlich die apokalyptische Katastrophe herbeiführte? Für das theologische Verständnis des Rezensenten jedenfalls hat der Glaube an Gottes Schöpferum bei allem Wissen um die faktische Möglichkeit der Zerstörung der Welt durch den Menschen mit dem Festhalten an der Möglichkeit einer Rettung zu tun. «Le pire n'est pas toujours sur» heißt es bei Paul Claudel, und Walter Dirks gibt dazu in seiner Autobiographie folgenden trefflichen Kommentar: «Man darf es sich sagen: es ist nicht sicher, daß die Geschichte schlimm ausgeht. Das rechtfertigt immer wieder den Versuch, sich wider die Wahrscheinlichkeit für reale Möglichkeiten des guten Endes zu engagieren. Für uns gilt allein das Versuchen. Der Rest ist nicht unser Geschäft.»²

Was heißt Anthropozentrik?

Die vorgestellten Werke sind im theologischen Denkstil und in der Zielsetzung durchaus recht verschieden. Was das eine gegenüber den jeweils anderen auszeichnet, ist so anders, daß es schwer sein dürfte, einen dieser Titel eindeutig zu bevorzugen: A. Auer überzeugt durch seine gründliche, über das Theologische weit hinausgehende Sachkenntnis und durch Unaufgeregtheit. Ph. Schmitz bietet durch seine vielen Differenzierungen Überblicke und Ordnungskategorien zugleich, was für einen Leser, der sich in einem bestimmten Problemkreis relativ schnell sachkundig machen muß, besonders hilfreich sein dürfte. D. Sölle fasziniert dadurch, daß sie theologische Gedanken

in ihrer Betroffenheitsdimension freilegt und so den Leser in das Gesagte «hereinzieht», während es bei J. Moltmann die Verbindung zwischen souveräner Kenntnis der Tradition und Kraft der Spekulation ist, die imponiert.

Sieht man einmal von den naheliegenden Gemeinsamkeiten wie der Reformulierung der Schöpfungslehre im Kontext der ökologischen Krisenerfahrung und der – je nachdem mehr ethisch, mehr spirituell oder mehr dogmatisch-deutend in Angriff genommenen – Absicht, der nichtmenschlichen Natur theologische Dignität zurückzugewinnen, ab, so scheinen es mir vor allem zwei Fragekreise zu sein, die in allen vier Werken eine zentrale Rolle spielen. Der eine hat die Stellung des Menschen im Weltbild im Visier, der andere die Frage, wieweit die christliche Schöpfungstheologie selbst in den geschichtlichen Werdegang der Umweltkrise verwickelt ist:

Anthropozentrik bezeichnet ein Weltbild, bei dem der Mensch die gesamte Wirklichkeit mit all ihren Bestandteilen in bezug auf sich wahrnimmt und ordnet. Der Mensch gilt im Blick auf seine Entwicklung und seine Kompetenz, aber auch in seiner religiösen Qualität als der Brennpunkt der gesamten Naturwelt. Was in allen genannten Werken übereinstimmend kritisiert wird, ist die dichotome Gegenüberstellung von Mensch als Subjekt und Natur als Objekt. Diese Sicht wird als Wurzel des Übels ausgemacht, sofern sie die Natur der willkürlichen Verfügung ausgeliefert habe, und als Reduktion der Wirklichkeit analysiert. Die Verkürzung kann darin gesehen werden, daß die naturgeschichtliche Verwandtschaft mit der übrigen Natur aus dem Blick geraten ist, daß die vielfältigen Vernetzungen und wechselseitigen Abhängigkeiten unberücksichtigt bleiben, daß der Mensch sein Interesse narzißtisch auf sich und seinesgleichen fixiert habe oder auch darin, daß das Empfinden für die gemeinsame Herkunft aus einem nicht selbstverfügbaren Ursprung und für eine bleibende Verantwortlichkeit bedeutungslos geworden ist. Jedenfalls betonen alle vier Autoren, daß der Mensch Glied der Natur sei. Auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeit gibt es dann allerdings unterschiedliche Akzentsetzungen zwischen Auer und Schmitz auf der einen und Sölle und Moltmann auf der anderen Seite: Auer bestimmt Natur als den «Aufenthaltsort» und «Daseinsraum» des Menschen und sieht sie, u. a. gestützt auf die Beobachtung, daß nur der Mensch in der Lage ist, den Wert alles Nichtmenschlich-Existierenden zu verstehen, zu bewahren und weiter zu entwickeln, aber auch zu zerstören (S. 55), allein im Menschen zu sich kommen. Infolgedessen bestimmt er den Menschen auch als Herren der Natur, sieht freilich den Herrschaftsauftrag relativiert und beschränkt durch die Aufgabe einer Treuhänderschaft Gottes (vgl. S. 217). Damit ist der Sache nach auch die Position von Schmitz wiedergegeben (S. 80f.). Sölle und Moltmann stellen die Unterschiedenheit des Menschen von den Tieren und der übrigen Natur nicht in Abrede, aber sie nehmen ihr Gewicht deutlich zurück, rücken sie – unter Berufung sowohl auf die Paralyse der Mittelpunktstellung des Menschen durch Galilei, Darwin und Freud als auch auf biblische Schöpfungstexte, bei Sölle auch unter Hinweis auf indianische Tradition – dem Gemeinsamkeitsaspekt (vgl. etwa ausdrücklich Moltmann S. 193) hintan. Der Mensch gilt als mit der Natur engstens verbunden, ja eins, und beide haben wiederum an Gott teil, und diese Teilhabe begründet die Heiligkeit der Natur und macht die Ehrfurcht vor dem Leben zur adäquaten Grundorientierung der Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung (vgl. Sölle S. 31–35). Moltmann gibt dieser Akzentverschiebung auch dadurch Ausdruck, daß er die Auszeichnung, «die Krone der Schöpfung» zu sein, vom Menschen auf den Sabbat verschiebt: «Der Mensch hat als Bild Gottes zwar eine Sonderstellung in der Schöpfung, steht aber zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen im Lobpreis der Herrlichkeit und im Genuß des sabbatlichen Wohlgefallens Gottes. Auch ohne den Menschen rühmen die Himmel des Ewigen Ehre.» (S. 45. Vgl. auch S. 205) Bei Auer hingegen heißt es: «Sehr gut ist die Schöpfung erst, nachdem Gott ihr im Menschen einen zentralen Bezugspunkt eingestiftet hat, durch den sie ein einheitliches und ganzheitliches Sinn- und Ordnungsgefüge wird.» (S. 220)

Diese unterschiedliche Akzentsetzung zieht auch beträchtliche ethische Implikationen nach sich: In Verlängerung des ersten Standpunktes geht es schwerpunktmäßig dann immer um die Verantwortung des Menschen für die Natur (Schmitz präzisiert S. 80f.: «Verantwortung des Menschen in der Natur»), um die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen, und zwar in Ausweitung zur bisher fast ausschließlich auf das Miteinanderleben, auf die Selbstgestaltung und das Gottesverhältnis

² W. Dirks, Der singende Stotterer. Autobiographische Texte. München 1983, S. 203.

nis verengten Ethik, so daß auch die nichtverfügte Zukunft der künftig Lebenden Berücksichtigung findet; die Natur wird gleichsam der sittlichen Verantwortung des Menschen anvertraut. In der Linie des zweiten Standpunkts hingegen geht es primär um das Sich-Einordnen in das Geflecht der Natur, der die Autorität einer subjektähnlichen Vorgegebenheit zugesprochen wird, die sich in Eigenrechten konkretisiert. Die Charakterisierung der eigenen Position als «anthropozentrisch» freilich und andererseits die heftige Polemik gegen die anthropozentrische Weltanschauung stehen in Gefahr, die faktische Divergenz zu überzeichnen. Man müßte vielleicht zutreffender den von Auer und Schmitz favorisierten Standpunkt als theozentrisch relativierte oder gemäßigte Anthropozentrik bezeichnen.

Schuldgeschichte des Christentums?

Schon sehr bald, nachdem die Umweltkrise bewußt zu werden begann, trat neben starken Erwartungen, daß nur die Kräfte des Glaubens und der Religion das Ruder der Entwicklung in eine rettende Richtung umschlagen lassen könnten, der Vorwurf auf, diese Krise selbst sei das wirkungsgeschichtliche Produkt des christlichen Schöpfungsglaubens. Bezogen wurde dieser vielbeachtete Vorwurf vor allem auf den göttlichen Auftrag an das erste Menschenpaar, sich die Erde untertan zu machen (das sogenannte *dominium terrae* von Gen 1,28, vgl. Ps 8,7), in zweiter Linie auf die Entmythologisierung der einstmalen von numinosen Kräften und Gestalten bewohnten Welt, ihrer einzelnen Bestandteile und der naturalen Vorgänge. Die These bezog und bezieht noch ihre Plausibilität einerseits aus dem Vergleich mit Kulturen, die von anderen Religionen geprägt wurden – unbestreitbar geht die Umweltkrise ja von Ländern aus, die im kulturellen Wirkungsbereich der christlichen Tradition liegen! – und andererseits aus einer offenkundigen Korrespondenz mit jener theologischen Strömung, die im Interesse eines positiven Verhältnisses zur modernen Welt die Säkularisierung als Verdienst oder wenigstens als von der Intention des christlichen Glaubens getragen beanspruchen wollte. Diese Plausibilität *prima facie* steht allerdings in einem auffälligen Mißverhältnis zu ihrem historischen Erweis. Man hat auf diese Herausforderung in der Theologie durchaus unterschiedlich reagiert, zumeist durch den Nachweis, daß die biblischen Texte exegetisch nicht abdecken, wofür sie legitimierend in Anspruch genommen wurden. Nur wenige Theologen haben die These mit historischem Material zu belegen versucht, und nur wenige sie mit Hilfe sorgfältiger historischer Untersuchungen zu widerlegen oder wenigstens zu modifizieren getrachtet.³

Obschon alle vier vorgestellten Werke die wesentlichen Gesichtspunkte der exegetisch gut belegten Korrektur referieren⁴, will keines eine apologetische Selbstrechtfertigung des christlichen Glaubens gegenüber diesem Vorwurf bieten; alle sprechen sie vielmehr in irgendeiner Weise von Mitschuld (Auer S. 207; Schmitz S. 92f.; Sölle S. 36; Moltmann S. 34). Aber diese wird weniger dort gesehen, wo die Protagonisten dieser These sie behauptet hatten (immerhin macht sich Moltmann S. 34 diese These zu eigen, relativiert sie S. 40 jedoch), vielmehr wird die Fragwürdigkeit am gebrochenen Verhältnis der kirchlichen Theologie zum dominierenden neuzeitlichen Denken festgemacht. Für Auer fand dieser Bruch entscheidend darin statt, daß das Christentum die neuzeitliche Freiheitsgeschichte zu wenig ernst genommen habe (S. 208), indem es diese Entwicklung primär als Konkurrenz bekämpft habe, statt sie kritisch zu integrieren. Dadurch aber hätte es sich des korrigierenden und zugleich integrierenden Gesprächs begeben und den Schöpfungsglauben tendenziell nur noch im Sinne der Legitimierung überkommener oder bestehender Sozialordnungen zu praktischer Bedeutung gebracht. Sölle (S. 31–36) und Moltmann (S. 45f., 47f.) haben stärker den Bruch mit der neuzeitlichen Wissenschaft im Blick, durch den sich die offizielle Schöpfungstheologie jede Relevanz im Blick auf das Naturver-

ständnis abgeschnitten habe und das Feld für eine von allem Heiligen, aller Schöpfungsqualität (Sakramentalität) und «Gotthaltigkeit» oder wenigstens «Gottoffenheit» entleerten, rein dinglichen Auffassung freigemacht habe, die einer vollständigen Verzweckung der Natur kein Moment des Widerstandes mehr entgegenzustellen hatte. Die Theologie zog sich auf das Feld der Geschichte zurück und überließ die Natur den Wissenschaften, wie Moltmann (S. 45, vgl. aber auch S. 151) bündig zusammenfaßt; «es war eine friedliche Koexistenz auf der Basis der gegenseitigen Irrelevanz» (S. 48). Der Rückzug aus der Kosmologie war verbunden mit der Reduzierung des Schöpfungsglaubens auf den Bereich individueller Existenz. Sölle sieht diesen Bruch freilich bereits angelegt in den biblischen Schöpfungserzählungen. Eigentlich freigesetzt und maßgeblich verstärkt wurde er – und das stellt vor allem Moltmann (S. 40) heraus – durch das Gottesbild von Renaissance und Nominalismus, das die Göttlichkeit Gottes vornehmlich in der Macht sah und dementsprechend auch die Gottebenbildlichkeit am Beherrschenden festmachte: Auch Schmitz spielt auf den neuzeitlichen Bruch an und sieht als sein Ergebnis eine Minimalisierung des Schöpfungsglaubens und eine Bezugslosigkeit zwischen der Weltgestaltung durch den Menschen und dem Ablauf der Naturprozesse (S. 92f.).

Neben dem fatalen Bruch, in den die christliche Schöpfungslehre in der Neuzeit geraten ist, kommt, freilich mehr andeutungsweise als ausgeführt, noch ein weiterer theologischer Sachverhalt in den Blick, der sich im theologischen Verhältnis gegenüber der Natur störend oder wenigstens distanzierend ausgewirkt haben könnte, nämlich die starke Entgegensetzung von Leib und Geist in der traditionellen theologischen Anthropologie (vgl. Auer S. 219; Sölle S. 46–49; Moltmann S. 248–250), die dem historischen Christentum als Erbe der Rezeption antiker Philosophie und zugleich als Narbe der kritischen Auseinandersetzung mit der Gnosis verblieben ist. Das Sein als Leib dürfte ja der schlechthinnige Schlüssel sein, durch den der Mensch sich die Wirklichkeit erschließt und aufbaut. Ein von vornherein mit Vorbehalt und Verdächtigung belastetes, Körper und Sinne als im Vergleich zum Geist minderwertig ansehendes und deshalb ethisch grundsätzlich disziplinierend strukturiertes Verhältnis zur Leiblichkeit wird infolgedessen auch den Zugang zur Wahrnehmung des Natürlichen, besonders in seiner Sinnqualität, beeinträchtigen. Solche Zusammenhänge machen deutlich, daß die Reformulierung der Schöpfungslehre unter den Bedingungen der heutigen ökologischen Krise nicht geschwind in pragmatischem Interesse vorgenommen werden kann, sondern daß sie eine tiefer reichende theologische Herausforderung darstellt. Sie zeigen aber auch, daß die Vergewisserung über die wirkungsgeschichtlichen Implikationen der christlichen Theologie weder der rechthaberischen Selbstverteidigung noch auch der kurzschlüssigen Verurteilung von geschichtlich Vergangenen dient, sondern in erster Linie der Selbstverpflichtung zur lernoffenen Weitergabe jenes Sinn- und Wertpotentials, das sich im christlichen Glauben epochenspezifisch niedergeschlagen hat.

Konfessionsspezifische Unterschiede?

Die sichtbar gewordenen unterschiedlichen Positionen werfen die Frage auf, ob sie sich durch die verschiedene Konfessionszugehörigkeit der Autoren erklären lassen. Vor einem konfessionalistischen Kurzschluß warnt freilich der Tatbestand, daß gerade bezüglich der theologisch begründeten Sorge um die Schöpfung die Kirchen hierzulande zustande gebracht haben, was auf vielen anderen Feldern ethisch-praktischen Engagements nicht gelungen ist, nämlich eine gemeinsame offizielle Stellungnahme.⁵ Daß solche Gemeinsamkeit nicht nur am Verhandlungsgeschick der an der Erarbeitung beteiligten Personen liegt, sondern auch in der Sache selbst begründet ist, zeigt sich an der Gesamtsituation der theologischen Literatur zum Thema. Es gibt zwar beträchtliche Divergenzen, aber sie verlaufen

³ So etwa U. Krolzik, *Umweltkrise – Folge des Christentums?* Stuttgart 1980.

⁴ Statt auf andere sei verwiesen auf die ausgezeichnete Studie von: O. H. Steck, *Welt und Umwelt (Biblische Konfrontationen)*. Urban-Taschenbuch 1006, Stuttgart u. a. 1978.

⁵ Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Hrsg. vom Kirchentag der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Gütersloh 1985.

eben nicht entlang, sondern eher quer durch die Konfessionen. Das gilt für konkrete Inhalte, und es gilt vor allem auch für die Frage Anthropozentrik oder Kosmozentrik.

Solche grundsätzliche Gemeinsamkeit schließt freilich nicht aus, daß die historische Ausgangslage für ein Neubedenken der Schöpfungslehre hüben und drüben verschieden ist. Dafür spricht etwa, daß in den besprochenen Werken konfessionelle Färbungen dann greifbar werden, wenn bei der Entwicklung und Begründung des eigenen Standpunkts jeweils Traditionsbestände kritisch zur Sprache kommen, die konfessionsspezifisch sind. So spielt die Aufarbeitung eines in der potentia absoluta und Ganzandersartigkeit fokussierten Gottesbildes und die Korrektur eines auf die Subjektivität der Glaubenden konzentrierten theologischen Denkansatzes bei den beiden protestantischen Autoren vom nominalistischen Erbe und der Dialektischen Theologie her verständlicherweise eine viel größere Rolle als bei den Autoren aus dem katholischen Bereich, in dem der Schöpfungsglaube in der Lehre von der Analogie, in der Lehre vom sittlichen Naturgesetz, in einer umfangreichen Lehre und Frömmigkeitspraxis über die zeichenhaften Vermittlungen Gottes (in Symbolen, Bildern, Sakramenten, Sakramentalien usw.) trotz aller Verengungen und Verluste doch festgehalten und bis hinein in die politische Ethik von massiver Bedeutung

blieb. Umgekehrt fällt der Hinweis auf die notwendige Integration der neuzeitlichen Wendung zum Subjekt bei den katholischen Autoren viel stärker ins Gewicht als bei den protestantischen, die vor allem im Zusammenhang des Sprechens über die Arbeit auf die Abschwächung des heute oft als bürgerlich klassifizierten Pflichtethos bedacht sind.

Möglicherweise ist es indessen aber doch kein Zufall, daß gerade die beiden katholischen Theologen die Schöpfungstheologie zu einer ausgeführten Schöpfungsethik konkretisieren. Das sittliche Handeln ist als herausfordernder Anstoß und als unverzichtbare Dimension des Glaubens selbstverständlich auch bei den beiden protestantischen Theologen vorhanden, z. T. sogar sehr massiv, aber es wird als konkretes entweder nur als gelegentliches Beispiel oder aber als globales kritisches Verdikt gegenüber jeder Art von Unterdrückung und ausbeuterischer Praxis unmittelbar greifbar. Man kann mit aller Vorsicht vermuten, daß dieser Unterschied doch damit zu tun hat, daß der Entscheidung für eine ausgearbeitete Ethik ein stärkeres Zutrauen zur menschlichen Vernünftigkeit (nicht automatisch auch: zur menschlichen Verantwortlichkeit) zugrunde liegt.

Konrad Hilpert, Freiburg/Br.

Die moralische Autorität eines engagierten Laien

Alceu Amoroso Lima (1893–1983): Versuch einer Annäherung

Am 14. August 1983 starb in Rio de Janeiro *Alceu Amoroso Lima*, bekannter unter seinem literarischen Pseudonym *Tristão de Athayde*. Mit ihm ging eine Ära geistigen Lebens und katholischen Denkens in Brasilien zu Ende. Es soll hier versucht werden, in drei Ansätzen der Persönlichkeit des Brasilianers näher zu kommen: als Literaturkritiker des Modernismus, als Erneuerer des Katholizismus und – während der Militärdiktatur 1964–1983 – als Gewissen der Nation.

In den ersten Jahren unseres Jahrhunderts (1902–1914) zeichnete sich die brasilianische Literatur durch einen eleganten Skeptizismus im Gefolge von *Anatole France* und einen vagen Humanismus aus. Die Neuerscheinungen waren – von wenigen Ausnahmen abgesehen – mittelmäßig und führten nicht zur Heranbildung einer Generation, die fähig gewesen wäre, die sich anbahnenden Probleme des neuen Jahrhunderts zu meistern. Alceu Amoroso Lima beschreibt seine eigene damalige Lage wie folgt¹: «Im Jahre 1913 beendete ich mein Rechtsstudium und ging nach Europa. Ganz allein reiste ich durch Italien (...). In Venedig stieg ich im Hotel Daniele ab (...). Ich erinnere mich, wie ich damals auf einem Stuhl im Hotel saß und dachte: Was bedeutet eigentlich das Leben? Was für einen Sinn hat es? Bleibt nur der Selbstmord?»

In diese seichte Atmosphäre einer ausgehenden «Belle Époque» bricht der Erste Weltkrieg herein, ein Schock²: «Ich erlebte das Ende meiner Jugendzeit in Paris. Ich wohnte im Hotel Majestic, das später der Sitz der Gestapo und der Ort der Verhandlungen über den Vietnamkrieg wurde.»

Tristão de Athayde kehrte nach Brasilien zurück und übernahm am 17. Juli 1919 die Literaturkritik in der Zeitung «O Jornal». Bis zum Jahr seiner Rückkehr zum Katholizismus, 1928, begleitete er in seinen täglichen Feuilletons die ästhetische Revolution, die später unter dem Namen «Modernismus» bekannt werden sollte.

Literaturkritiker des Modernismus

Der brasilianische «Modernismus» verkörpert die plötzlich hervorbrechende, nüchterne Kunst der Avantgarde des 20. Jahrhunderts. Er erwuchs aus der Ablehnung der Dekadenz und erschütterte das kulturelle Leben des Landes. Zeitlich fiel er zusammen mit den ersten sozialen Umwälzungen, der Revolte der Unteroffiziere von 1922 und der Gründung der Kommu-

nistischen Partei Brasiliens. Die «Woche der Modernen Kunst» von São Paulo (Februar 1922) versammelte alle jungen Talente des Landes zu einer aristokratisch geprägten «Kulturrevolution», gehörten doch namhafte Förderer der jungen Rebellen zum Establishment der südlichen Kapitale Brasiliens, so *Paulo Prado* (1869–1943). Alle Richtungen der Kunst waren vertreten: die Musik mit *Heitor Villa-Lobos* (1887–1959), die Malerei mit *Tarsila de Amaral* (1896–1973) und die Literatur mit *Mário de Andrade* (1893–1945), um nur drei Namen herauszugreifen. Entscheidende Impulse empfing der Modernismus von *Blaise Cendrars* (1887–1961), der auf Einladung von Paulo Prado drei Reisen nach Brasilien unternahm. Entdeckt wurde dabei Brasilien: «O país caiu em si» (Das Land hat zu sich selbst gefunden³) – so lautet heute die Diagnose von Alceu Amoroso Lima. Tristão de Athayde war an der «Woche der Modernen Kunst» nicht selbst beteiligt – wohl aber am Nachspiel in Rio de Janeiro. Zwei Jahre danach, 1924, hielt *José Pereira da Graça Aranha* (1868–1931) seinen berühmten Vortrag «Der moderne Geist» in der brasilianischen Akademie (Academia Brasileira de Letras). Alceu gehörte zu den begeisterten Zuhörern, die den gefeierten Autor nach seiner Rede auf die Schultern hoben. Das Eis war gebrochen: Es entstand die Zeitschrift «Klaxon» (1922), das kurzlebige Organ des revolutionären Modernismus, und 1925 «Pau-Brasil» von *Oswald de Andrade* (1890–1954). Alceu Amoroso Lima hält an sechs Errungenschaften des Modernismus fest (MI, S. 71): «die Betonung der Freiheit in der Kunst, die Anerkennung des Rechts auf ästhetisches Experimentieren, die Behauptung nationaler Themen und Inspiration, das Echo auf ähnliche Bewegungen im Ausland, die Hervorhebung der Zeit als Wertkriterium und die Suche nach Originalität unter Zurückweisung der Vorbilder».

In seinen täglichen Feuilletons stimulierte und unterstützte Tristão de Athayde die ersten Gehversuche der jungen Literaten, ohne der Bewegung anzugehören: Er sah seine Mission vielmehr in der Kritik von außen.⁴ Seine Kritiken gab er später in den Bänden «Estudos I» (1927) und «Estudos II» (1928) heraus. In den Werken «Estética Literária» (1945) und «O Crítico Literário» (1946) umriß er seine Konzeption der «expressionistischen Kritik», die er im Gefolge von *Benedetto Croce* wie folgt definiert⁵: «Es ging nicht mehr darum, vorwiegend die Ideen des Kritikers auf den Autor zu projizieren, sondern um die Erfassung der Ideen des Autors, die vom Kritiker aufgenommen und in seiner

¹ Frei Betto, «Vida Cristã e Compromisso Político em Alceu Amoroso Lima», in: *Encontros com a Civilização Brasileira* 6 (1978), 203–219.

² Vgl. Anm. 1.

³ Lima, Cláudio Medeiros, *Memórias Improvisadas: Alceu Amoroso Lima*. Petrópolis 1973, S. 92 (Künftig: MI).

⁴ Antônio Lázaro de Almeida Prado, «Tristão, crítico literário», in: *Encontros com a Civilização Brasileira* 6 (1978), 287–293.

⁵ Mota, Lourenço Dantas, *Tristão de Athayde*. São Paulo 1983, S. 19, 36.

Kritik nach einem Prozeß der Umwandlung wiedergegeben wurden. Ich übernahm diese Bezeichnung, wobei ich den Begriff «Expressionismus» verwendete, der damals hoch im Kurs war (...). Ich gab damit meiner Kritik ein System.»

Mit seiner «expressionistischen Kritik» wurde Alceu Amoroso Lima zum brasilianischen Literaturkritiker schlechthin, der der jungen Generation die eigene Literatur, aber auch die neuen Autoren der Weltliteratur näherzubringen verstand: «Für uns», schreibt *Antônio Lázaro de Almeida Prado*⁶, «stellten die Feuilletons von Tristão (zunächst) und die Bücher von Alceu (später) eine Art Universität vor der Universität dar (...). Dank ihnen und durch sie erfuhren wir vom Selbstmord von Stefan Zweig, (...) von der menschlichen und literarischen Präsenz eines Georges Bernanos, von der philosophischen Bedeutung eines Maritain, vom Ersten Brasilianischen Schriftstellerkongreß, vom Tod Mário de Andrades.»

Tristão wertet den Modernismus im nachhinein als «Heranbildung des Bewußtseins von der nationalen Wirklichkeit durch einen internationalen Stimulus» (MI, S. 75), als eine im wesentlichen ästhetische Bewegung, die zur «Wiederentdeckung Brasiliens durch die Brasilianer» (MI, S. 86) führte. Es ist das Verdienst Alceu Amoroso Limas, in den entscheidenden Jahren 1919 bis 1928 diese ästhetische Erneuerung nach Kräften gefördert und einem weiten Publikum bekannt gemacht zu haben. Er schuf sich damit nicht nur einen Ruf als Literaturkritiker, er half einer nach Europa gewandten, kosmopolitischen und oberflächlichen Elite, ihr eigenes Land zu entdecken. Nicht mehr der Blick hinauf aufs Meer, nach Lissabon oder Paris, sollte das neue Jahrhundert prägen. Brasilien selbst war zum Subjekt seiner Kultur geworden.

Erneuerer des Katholizismus

Tristão de Athayde, der 1913 nach Paris gereist war, um am «Collège de France» den Vorlesungen *Henri Bergsons* beizuwohnen, und sich zum Liberalismus und zum Meister seiner Generation, Anatole France, bekannte, war im Grund ein Suchender: Er wollte sein Leben einer Sache widmen und schwankte zwischen Kommunismus und Katholizismus.⁷

1918 machte er Bekanntschaft mit einer Persönlichkeit, die sein Leben von Grund auf verändern sollte: *Jackson de Figueiredo* (1891–1928). Dieser veröffentlichte 1922 «Pascal e a Inquietação Moderna» (Pascal und die moderne Unruhe), ein Buch, das auf die junge Generation einen bleibenden Einfluß ausübte, darunter auf *D. Hélder Câmara*. In den Jahren 1924–1928 standen Jackson und Alceu in regem Briefwechsel über religiöse und weltanschauliche Fragen. Am 15. August 1928 schrieb Alceu seinen berühmten Brief an *Sérgio Buarque de Holanda*, «Adeus à Disponibilidade» (Lebewohl an die Verfügbarkeit), in dem er den Freunden seine Rückkehr zum Katholizismus, seine Bekehrung mitteilte.

Tristão de Athayde schildert Jackson de Figueiredo, einen Vorläufer des katholischen Integritismus in Brasilien, als konservativen Traditionalisten und Antiliberalen, der die Bohème von Rio liebte, wo er nächstelang mit den Freunden in den Cafés diskutierte (MI, S. 119). Jackson starb 1928 und übergab Alceu sein geistiges Erbe mit den Worten⁸: «Nun habe ich mein Werk vollendet und bin meine größte Sorge losgeworden: Ich habe Dich zur Kirche geführt.»

Zu seiner Bekehrung meint Tristão (MI, S. 36): «Ich kann sagen, daß meine Bekehrung mehr ein Akt des Verstandes als der Sensibilität war, eine Forderung nach der Totalität des Realen, und in keinem Fall ein Nachgeben gegenüber der Tradition.» So vollzog sich in ihm der Übergang von der literarischen Epoche zur Phase der Ideen, von der ästhetischen zur philosophischen Kritik.

Jackson de Figueiredo hatte in seinem kurzen Leben zwei Institutionen begründet, die den brasilianischen Katholizismus erneuern sollten: die Zeitschrift «A Ordem» (1921) und das «Centro Dom Vital» (1922). Ziel der Bemühungen Jacksons und des ihn unterstützenden späteren Kardinals *Sebastião Leme* (1882–1942) war es, eine katholische Intelligenzia heranzubilden, Glauben und Verstand miteinander zu versöh-

nen – ein im Klima des vorherrschenden französischen Positivismus schwieriges Unterfangen. Das Experiment gelang, und unter der Leitung von Alceu Amoroso Lima wurde das Zentrum in den Jahren 1928 bis 1966 zur Keimzelle der Erneuerung in der brasilianischen Kirche; die aus einer zweihundertjährigen Lethargie erwachte.⁹

In den ersten Jahren versuchte Alceu, der autoritären Tradition seines verstorbenen Freundes Jackson zu folgen. Eine Neubesinnung setzte 1931 mit der Enzyklika «Quadragesimo Anno» von Papst Pius XI. ein, die den liberalen Einfluß, den D. Sebastião Leme auf die Kirche Brasiliens ausübte, noch verstärkte. 1934 entstand die «Katholische Wahlliga» (Liga Eleitoral Católica), eine Wahlplattform, die die verfassungsmäßige Ordnung wiederherstellen wollte, die durch die Revolution von 1930 aufgehoben worden war. Für Alceu entscheidend und von Dauer war der Einfluß der französischen Dominikaner und besonders von *Jacques Maritain*, dessen «Humanisme Intégral» (1936, Christlicher Humanismus) ihn sein ganzes Leben lang begleiten sollte.

Spanischer Bürgerkrieg – Öffnung für soziale Probleme

Wie auf alle Nationen des iberischen Kulturkreises, so übte auch auf Brasilien der Spanische Bürgerkrieg einen nachhaltigen Einfluß aus. Tristão de Athayde begrüßte zunächst im Gefolge der französischen katholischen Intelligenz (*Jacques Maritain*, *Georges Bernanos*) die ersten Erfolge Francos. Dann aber erschien 1938 Bernanos' berühmtes Buch «Les Grands Cimetières sous la Lune» (Die Großen Friedhöfe unter dem Mond), in dem er den faschistischen Terror auf Mallorca anprangerte. Von da an wandte sich Alceu von den Ansichten seines Freundes Jackson ab und setzte sich intensiv mit der sozialen Frage auseinander. In seinen «Improvisierten Memoiren» (MI, S. 153) schildert er eine für den damaligen Geist bezeichnende Episode: «1937 war ich in Chile. Ich fand dort eine Bewegung vor, die unserer Katholischen Wahlliga vergleichbar war und «Catacumbas de Santiago» hieß. Sie wurde von einem großen Bischof, Mgr. Manuel Larrain, geleitet (...). Diese Gruppe hatte in jener Zeit einen Brief an Kardinal Pacelli gesandt (...), der mehrere Fragen enthielt. Die wichtigste war: Dürfen Katholiken anders als für die Konservative Partei stimmen? Das war damals die Position der Kirche auf dem Kontinent. Katholizismus und politische Rechte, Kirche und Verteidigung des Status quo waren etwas Selbstverständliches, Natürliches, was als allgemeine Regel akzeptiert wurde. Die Antwort an diese nonkonformistische Gruppe kam in einem Brief, den der Vatikanische Staatssekretär selbst unterzeichnet hatte. Und sie entsprach genau dem Standpunkt, den wir in der Katholischen Wahlliga vertraten: Als Katholik durfte man für jede Partei stimmen, deren Ideen nicht in ausdrücklichem Widerspruch zu den von der Kirche vertretenen Prinzipien standen. Das freie Wahlrecht – heute eine Selbstverständlichkeit – war damals ein Skandal. Der Erzbischof von Santiago, in jener Zeit ein unverbrüchlicher Konservativer, verbot die Verbreitung des Briefes aus dem Vatikanischen Staatssekretariat, da er der Ansicht war, die Konservative Partei sei eine katholische Partei, die allein die Unterstützung der Kirche verdiene.»

Unter dem Einfluß von *Jacques Maritain* und dem Kreis um die Zeitschrift «La Vie Intellectuelle», darunter besonders *Yves Marie-Joseph Congar*, begannen sich die führenden Geister des brasilianischen Katholizismus nach neuen Leitlinien für ihren Glauben umzusehen. Im Gespräch mit Frei Betto¹⁰ schildert Alceu diesen Wandlungsprozeß: «Im Zuge der politischen Veränderungen, die in Brasilien seit der Revolution von 1930 vor sich gingen, und unter dem Einfluß dieser für die soziale Frage offenen christlichen Anschauungen begann ich zu begreifen, daß es zwischen sozialer Revolution und christlichem Glauben weder Antagonismus noch Parallelismus gab. Der Glaube ist eine Forderung nach sozialer Gerechtigkeit (...). Die Kirche trat mit Papst Pius XI. dem Faschismus entgegen. Während des Krieges fühlte ich klar und deutlich, daß Faschisten, Reaktionäre und Rechtsstehende in formellem Widerspruch zur sozialen Dimension des Evangeliums standen. Ich gelangte zu der Überzeugung, daß der Glaube sich konkret für die sozialen Probleme engagieren muß.»

⁶ Vgl. Anm. 3.

⁷ Vgl. Anm. 4.

⁸ Vgl. Anm. 1.

⁹ Krischke, Paulo José, *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis 1979.

¹⁰ Vgl. Anm. 1.

In der heftigen Auseinandersetzung mit Georges Bernanos reiften in Alceu die neuen Überzeugungen. Bernanos hatte 1938 Europa verlassen, um gegen die Kapitulation von München zu protestieren, und ließ sich in den Jahren 1938–1945 in Brasilien nieder. In der Kontroverse mit diesem Geist, den Alceu als einen in der modernen Welt Exilierten, als eine Art Feudalen und Monarchisten bezeichnet (MI, S. 155–161), fand er zu seinem eigenen Standpunkt, der Glauben und Modernität in Einklang zu bringen verstand. Bernanos' Bruch mit der «Action Française» und dem franquistischen Spanien hatte Signalwirkung für die fortschrittlichen Christen des Kontinents: Der Faschismus war nicht katholisch, neue Wege mußten gefunden werden.

Mobilisierung der katholischen Laien

*Hélio Silva*¹¹, einer der Begründer der brasilianischen Christdemokratie, hebt in Alceus politischer Arbeit drei Wirkungsstätten hervor: das «Centro Dom Vital», die Zeitschrift «A Ordem» und die Katholische Aktion, die, 1934 begründet, unter seiner Leitung eine aktive Rolle bei der Mobilisierung der katholischen Laien spielte. Kardinal Sebastião Leme brachte dieses Problem auf die prägnante Formel¹²: «Wir sind eine schweigende Mehrheit, die nicht handelt, weil wir Katholiken sind.»

Bezeichnenderweise enthielt der damalige Kodex des Kirchenrechts noch nicht einmal den Begriff «Laie». Alceu lehnte stets kategorisch alle politischen Ämter ab, darunter einen Senatorensessel und den Posten des Arbeitsministers. Lediglich in den Jahren 1950–1953 übernahm er die Leitung der Kulturabteilung in der Panamerikanischen Union. Er sah seine Funktion vielmehr in der Heranbildung einer neuen Mentalität und in der Motivierung der katholischen Laien. Konsequenterweise war er auch einer der ersten, die sich im Gefolge von Don Sturzo Gedanken über die Schaffung einer lateinamerikanischen Christdemokratie machten. Neben *Manuel Ordóñez* (Argentinien) und *Eduardo Frei* (Chile) gehörte er zur sogenannten «Bewegung von Montevideo», die im Mai 1947 erstmals zusammentrat, um die Grundsätze einer lateinamerikanischen christdemokratischen Bewegung zu erarbeiten (MI, S. 308). Die Bewegung sollte auf der christlichen Soziallehre gründen, den Prinzipien des Christlichen Humanismus folgen, keinen konfessionellen Charakter aufweisen, den Rechtsstaat fördern, Faschismus und Kommunismus bekämpfen und in der Überwindung von privatem und staatlichem Kapitalismus einen Weg zum ökonomischen Humanismus suchen. Der brasilianischen Christdemokratie sollte nicht viel Glück beschieden sein. Sie wurde nach der Redemokratisierung von 1945 zwischen den gegensätzlichen Parteiblöcken zerrieben, die sich die Macht streitig machten. Dennoch stellte sie mehrere Minister, Senatoren und Gouverneure, darunter *Franco Montoro* (São Paulo, 1982).

Von entscheidender Bedeutung für den brasilianischen Katholizismus war die Enzyklika «Mater et Magistra» von *Johannes XXIII.* (15. Mai 1960)¹³, die das Prinzip der Menschenrechte in der kirchlichen Lehre verankerte. Sie stärkte entscheidend die fortschrittliche Fraktion innerhalb der brasilianischen Kirche – damals noch eine Minderheit – und veranlaßte einen Kreis um *P. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira OP*, die Dominikaner von São Paulo und *Tristão de Athayde*, sich ernsthaft mit Brasiliens dornigstem Problem zu beschäftigen – Landhunger und Agrarreform. Sie führte aber auch zur Entstehung einer starken innerkirchlichen Opposition gegen diesen Geisteswandel, die sich in drei Gruppen formierte¹⁴: «Tradição, Família e Propriedade» (Tradition, Familie und Eigentum) um die Zeitschrift «Catolicismo» (seit 1950, São Paulo), «Hora Presente» (seit 1968, São Paulo) und «Permanência» (seit 1968, Rio de Janeiro).

Gustavo Corção (1896–1978), Leiter des gleichnamigen Zentrums und langjähriger Freund Alceu Amoroso Limas, sollte zu seinem erbittertesten Gegner der Jahre 1968–1978 werden.

¹¹ Hélio Silva, «Presença de Alceu em Nossa História Contemporânea», in: *Encontros com a Civilização Brasileira* 6 (1978), 251–262.

¹² Ebd.

¹³ Charles Antoine, *Kirche und Macht in Brasilien*. Aus dem Französischen von Konrad Schrögendorfer. Graz–Wien–Köln 1972, S. 65, 207, 217.

¹⁴ Charles Antoine, «Importance et signification de l'intégrisme catholique brésilien», in: *Cultures et développement* 6 (1974), 585–596.

¹⁵ Vgl. Anm. 1.

Mit großem Interesse und Begeisterung verfolgte Alceu gegen Ende seines Lebens die Entstehung der Basisgemeinden. Zu Frei Betto sagte er¹⁵: «Ich fühle in ihnen dieselbe Kraft, die der Heilige Paulus in den kleinen Ortskirchen rund ums Mittelmeer vorfand. Das führt zu einer gesunden institutionellen Krise in der Kirche (...). Diese Annäherung der Kirche an das Volk bricht ihre Kruste aus Komfort, hierarchischer Verhärtung, militärischem und disziplinarischem Geist auf. Ein Junge aus dem Innern von Minas Gerais sagte mir, daß in seiner Stadt das Volk Schlange stand, um den Ring des Bischofs zu küssen. Es ist dies die Figur des autoritären Bischofs, der triumphalistischen Kirche, des auf seinem Thron sitzenden Lehramtes. Erfreulicherweise geht das zu Ende, dank dem Zeugnis von Bischöfen wie D. Pedro Casaldáliga und D. Tomás Balduino.» Die geistige Entwicklung *Tristão de Athaydes* und mit ihm des erneuerten brasilianischen Katholizismus stellt mit den Worten von *Leonardo Boff*¹⁶ «eine lebendige Synthese zwischen dem modernen Geist und dem geistlichen Leben dar. Diese Synthese ist nicht theoretisch, sondern konkret und persönlich (...). Ohne den Glauben oder die Welt zu verraten, zeigt er uns, daß es möglich ist, Mensch des 20. Jahrhunderts und des ewigen Glaubens zu sein.»

Gewissen der Nation

Am 31. März 1964 rissen die Militärs in Brasilien die Macht an sich und stürzten den gewählten Präsidenten *João Goulart*. Unmittelbarer Anlaß für den Coup war das Dekret vom 13. März 1964, das die Erdölraffinerien enteignete und eine Agrarreform vorsah. Kurz zuvor hatten integristische Kreise um «Tradition, Familie und Eigentum» (TFP) einen «Marsch der Familie mit Gott für die Freiheit» veranstaltet, der mit dem Segen von *D. Jayme Câmara*, dem Erzbischof von Rio de Janeiro, in mehreren Städten des Landes durchgeführt wurde. Am 11. April übernahm die Regierung unter Marschall *Castelo Branco* die Macht. Es setzte eine heftige Kampagne gegen den fortschrittlichen Flügel der katholischen Kirche ein: Das Benediktinerkloster von Salvador und das der Dominikaner von Belo Horizonte wurden überfallen, Priester verhaftet und zwei Bischöfe, *D. José Távora*, Leiter der «Bewegung für Grundausbildung» (MEB), und *D. Carlos Mota*, Kardinalerzbischof von São Paulo, als «Kommunisten» beschimpft. Ziel der Angriffe wurde dabei zunehmend *D. Hélder Câmara*, Generalsekretär der Katholischen Aktion und Weihbischof von Rio, später Erzbischof von Olinda und Recife. Als die Bischöfe des Nordostens am 14. April 1966 einen Aufruf zur Agrarreform erließen, forderte der Kommandant von Fortaleza, *D. Hélder* müsse seines Amtes enthoben werden. Der weltberühmte Ethnologe *Gilberto Freyre* bezeichnete *D. Hélder* gar als «brasilianischen Goebbels»¹⁷. Alceu Amoroso Lima verteidigte *D. Hélder* in seinen Artikeln, da er die einzige Stimme war, die die Militärs noch nicht zum Schweigen gebracht hatten. Die damalige Lage der Kirche bezeichnet der Journalist *Hermann Alves* als die einer Spaltung in zwei «Parteien», die der «Ordnung» und die der «Nächstenliebe»¹⁸: «Die Partei der Ordnung hat gegenwärtig als politischen Führer den Gouverneur *Carlos Lacerda* von Rio de Janeiro. Ihr geistiger Führer ist der Kardinalerzbischof von Rio de Janeiro, *Dom Jayme de Barros Câmara*. Ihr intellektueller Führer – ihr Theoretiker – ist der Schriftsteller *Gustavo Corção*. Die Partei der Nächstenliebe hat ihrerseits als geistigen Führer einen mit großem politischen Sinn begabten Prälaten: *Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota*, den Kardinalerzbischof von São Paulo (...). Der politische Führer dieser Partei der Nächstenliebe ist paradoxerweise auch ein Prälate: der Erzbischof *Dom Hélder Câmara* (...). Der intellektuelle Führer dieser Gruppe ist unbestreitbar *Dr. Alceu Amoroso Lima*, das heißt, *Tristão de Athayde*.»

¹⁶ *Leonardo Boff*, «Alceu Amoroso Lima: a Significação de um Pensador», in: *Encontros com a Civilização Brasileira* 6 (1978), 305–319.

¹⁷ Vgl. Anm. 13.

¹⁸ Vgl. Anm. 13.

Nun folgte Schlag auf Schlag – am 13. März 1967 das Gesetz der Nationalen Sicherheit (Lei de Segurança Nacional), am 8. Januar 1969 der Nationale Sicherheitsrat (CNS) und der Nationale Informationsdienst (SNI). Die Repression richtete sich gezielt gegen den fortschrittlichen Flügel der Kirche: Bischöfe, wie *D. Waldyr Calheiros* von Volta Redonda (Provinz Rio de Janeiro), die Dominikaner von São Paulo oder die Katholische Aktion von Belo Horizonte.

Besondere Empörung löste der Fall des Arbeiterpriesters *Pierre Wauthier* aus, der bei einem Streik am 16./17. Juli 1968 in Gegenwart des Fabrikdirektors verhaftet, einen Monat lang in Kerkerhaft gehalten und schließlich des Landes verwiesen wurde. Trotz der Proteste Alceu Amoroso Lima gab es zu dem Fall keine offizielle Erklärung.

Am 26. Mai 1969 wird *P. Antônio Henrique Pereira Neto*, der Leiter der Jugendseelsorge bei D. Hélder Câmara, ermordet. «Attentate wie dieses», schreibt Alceu¹⁹, «werden offensichtlich in der Absicht begangen, jene einzuschüchtern, die sich demselben Kreuzweg der Evangelisation widmen, dem sich das junge Opfer hingegeben hat (...). Mit mehr Grund als im Falle eines Camilo Torres, der letztlich den Fehler begangen hat, absichtlich die bewaffnete Gewalt zu wählen, um die sozialen Ungerechtigkeiten zu bekämpfen, können wir diesen vollkommen Unschuldigen (...) als unseren eigenen Camilo Torres bezeichnen.»

Alceu selbst sollte von der Zensur nicht verschont bleiben: 1975 wurden mehrere seiner Artikel unterschlagen. Unter dem Titel «Unsere innere Wahrheit» schrieb er am 20. Juni 1975²⁰: «Wie man vielleicht weiß, war ich nie der Meinung, die bewaffnete Revolution von 1964 sei berechtigt gewesen (...). Ich war gegen die politisch-militärische Bewegung von 1964 – dies aus drei Gründen. Zunächst habe ich nie geglaubt, daß Präsident João Goulart eine «syndikalistische Republik» schaffen wollte (...). Zweitens bin ich der Ansicht, daß die voraussichtliche Wahl von Präsident Juscelino Kubitschek²¹ im November 1964 die bessere Lösung gewesen wäre als die subversive Bewegung. Schließlich habe ich nie die politische Richtung der siegreichen Kräfte und noch weniger die der autoritären Institutionen gebilligt.»

In jenen Jahren der Angst und der Zensur, der Anfeindungen und Verleumdungen blieb Alceu Amoroso Lima ein souveräner Geist, der nicht nur in seinen Artikeln Ungerechtigkeiten brandmarkte und per-

¹⁹ Vgl. Anm. 13.

²⁰ Alceu Amoroso Lima, «Verdades incômodas», in: *Revista de cultura Vozes* 70 (1976), 487–488.

²¹ Juscelino Kubitschek (geb. 1902), Präsident Brasiliens von 1956–1961. In seiner Regierungszeit wurde Brasília gebaut.

ORIENTIERUNG erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische Kreditanstalt
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht
1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Information an der Bischofssynode

Aus Anlaß der am 1. Oktober beginnenden Bischofssynode in Rom zum Thema «Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt» haben 14 Zeitschriften-Redaktionen, darunter «Choisir», Herder Korrespondenz und Orientierung eine gemeinsame Eingabe an die Synodalen und an die zuständigen Instanzen des Vatikans für eine bessere Information gemacht. Darin wird auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung und der offenen Kommunikation in der Kirche hingewiesen und der Schaden denunziert, den eine anachronistische «Nichtkommunikation», wie sie die letzte Bischofssynode (1985) charakterisiert hat, der kirchlichen Gemeinschaft bringt. Vor allem wird sofortiger direkter Zugang zu den authentischen Texten (der Synodalen und der Synode) gewünscht. Wir werden darauf zurückkommen. Für die Orientierung werden Ludwig Kaufmann und Peter Modler die Synode an Ort und Stelle beobachten. Die Redaktion

sönliche Angriffe unbeantwortet ließ. Er konnte auch verzeihen, so seinem ehemaligen Freund vom «Centro Dom Vital», Gustavo Corção, der ihn mehrmals gröblich attackiert hatte. Als Corção im Juli 1978 starb, widmete ihm Tristão im «Jornal do Brasil» einen bewegenden Artikel «Per Umbram Lux» (20. Juli 1978): «Wir müssen und können aus unseren Querelen und Mißverständnissen ebenso starke Bande der Einheit machen wie aus unseren gegenseitigen Übereinstimmungen. Die Nacht von 15 Jahren, die eine 25jährige Freundschaft überschattete, verringerte keineswegs, sondern vermehrte vielmehr die Bewunderung, den Respekt, die Dankbarkeit und die große Schuld, die ich vor Gott gegenüber diesem schwierigen, aber mit außergewöhnlichen Gaben ausgestatteten Mann habe, von dessen Positionen ich mich radikal entfernte, aber an dessen Seite ich jahrelang diente und dessen Fehlen bei mir heute eine unersetzliche Leere hinterläßt, die ich bis zu meinem Tode mit mir herumtragen werde.»²²

Über die letzten Jahre dieses Menschen, der intellektuelle Brillanz mit menschlicher Güte zu verbinden verstand, schreibt Leonardo Boff²³: «Alceu stellt das nationale, moralische, humanistische und christliche Gewissen dar, das noch nicht bezwungen und gedemütigt wurde. Von der ersten Stunde an war er es, der die Anmaßung des kulturellen Terrors anprangerte, die verschiedenen Versuche, die Intelligenz zu ersticken, der Freiheit einen Maulkorb anzulegen (...). Es ist diese prophetische Dimension im Namen elementarer Werte des *Humanum*, die die Persönlichkeit und die Tätigkeit von Meister Alceu in diesen letzten 15 Jahren am meisten geprägt hat. Er hat sein Ansehen und seine moralische Autorität eingesetzt, um die unterdrückten Stimmen laut werden zu lassen, die der Mütter, deren Kinder verschwanden, und auch die der verfolgten und zum Schweigen verurteilten Bischöfe.»

Tristão de Athayde hat selbst sein Leben in drei Phasen eingeteilt – die der Formen, die der Ideen und die der Ereignisse.²⁴ Von jeder Phase haben wir versucht, ein Beispiel zu geben – die Literaturkritik des Modernismus, die Erneuerung des brasilianischen Katholizismus und schließlich Alceus Wirken als Gewissen der Nation in den Jahren der Diktatur. Notgedrungen mußten viele Aspekte seines langen Lebens unberücksichtigt bleiben – so seine Arbeit in der *Brasilianischen Akademie*, der er seit 1935 angehörte, seine Arbeit als Professor für Soziologie und politische Ökonomie und später für Brasilianische Literatur an der *Päpstlichen Universität* in Rio de Janeiro, seine Tätigkeit im Nationalen Erziehungsrat (seit 1935) und in der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* (seit 1967).²⁵

Dennoch hoffen wir, von der Persönlichkeit dieses Brasilianers einen Eindruck vermittelt zu haben. Am Ende des 20. Jahrhunderts, in dem Papst Johannes XXIII. die Promotion der Frau, der Arbeiterschaft und die Dekolonisation als wichtigste Zeichen der Zeit erkannte, sollten wir uns bemühen, den großen Geistern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas bei uns einen gebührenden Platz einzuräumen. Alceu Amoroso Lima verdient es, einen solchen einzunehmen. Albert von Brunn, Zürich

²² Leonardo Boff, «A Presença de Alceu Amoroso Lima», in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983), 437–442.

²³ Vgl. Anm. 16. ²⁴ Vgl. Anm. 11.

²⁵ «Lima (Alceu Amoroso)», in: Raimundo de Meeneses, *Dicionário literário brasileiro*. 2a ed. rev., aum e atual. Rio de Janeiro 1978, S. 363. Alle Lebensdaten wurden mit der Biographie von Otto Maria Carpeaux, *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro 1978, verglichen.