

O ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 57. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1993

DIE WISSENSCHAFT DER MEDIZIN war ein Gespenst, das Palinurus' Herz sein ganzes Leben lang heimsuchte.» So beginnt Fernando del Pases Roman *Palinurus von Mexiko*, der das Leben des gescheiterten Medizinstudenten Palinurus erzählt. Doch geistern noch ganz andere Gespenster durch diesen Roman. Will man etwas über ihn erfahren, wäre es am einfachsten, aufzuzählen, was sich *nicht* in diesem epischen Universum befindet. *Palinurus von Mexiko* läßt sich ebensowenig zusammenfassen wie etwa die Encyclopedia Britannica, denn in ihm fehlen weder Faust noch Mickey Mouse, weder die Akupunktur noch die Relativitätstheorie.¹ Seinen Helden Palinurus hat Fernando del Paso Vergils *Aeneis* entlehnt. Dort ist er Aeneas' Steuermann, der bei einem Sturm über Bord geht, da er Wirklichkeit und Traum nicht mehr voneinander zu unterscheiden weiß. Auch sein mexikanischer Nachfahr geht unter, doch bei del Paso segelt er auf einem Meer von Fakten, Fachbegriffen und rebellierenden Worten. Es ist ein enzyklopädischer Wirbelsturm, der ihn mitreißt. Allerdings findet sich in *Palinurus von Mexiko* etwas, was wohl jeder Enzyklopädie fehlen dürfte: die Poesie und der Humor.

Del Paso selbst hat einmal versucht, den Inhalt seines Romans folgendermaßen zu beschreiben: Palinurus passiert nichts anderes, als geboren zu werden, zu leben und zu

Alle Rosen, alle Tiere, alle Plätze...

sterben. Damit hat der Autor schon beinahe fahrlässig untertrieben, denn sein Held tut dies nicht einmal in dieser Reihenfolge; die eigentliche Geburt findet erst im letzten Kapitel, nach seinem Tod statt. *Palinurus von Mexiko* ist vielmehr ein Roman des Exzesses, von einer barocken Überfülle, die an Rabelais erinnert: ein Exzeß an Fakten, Geschichten, Wortspielen, Humor und Phantasie.

Zehn Jahre hat Fernando del Paso an diesem monumentalen Roman geschrieben, und fünfzehn weitere Jahre hat es gedauert, bis *Palinurus von Mexiko* seinen Weg in den deutschen Sprachraum gefunden hat. Diese Verspätung ist um so erstaunlicher, als der Roman einen zentralen Platz in der lateinamerikanischen Gegenwartsliteratur einnimmt und ihm u. a. der wichtigste Literaturpreis Lateinamerikas überhaupt, der Rómulo-Gallegos-Preis, verliehen wurde. Carlos Fuentes, der für seinen Roman *Terra nostra* diesen Preis vier Jahre zuvor bekommen hatte, sieht die Bedeutung des neuen lateinamerikanischen Romans in seinem Sinn für Geschichtlichkeit und Sprache. Fernando del Pases Werk dürfte beispielhaft für diese neue Literatur stehen. Wie er mit Geschichte, Sprache und Literatur umgeht, das könnte nicht nur der lateinamerikanischen, sondern auch der europäischen Literatur neue Wege öffnen.

Zunächst beginnt *Palinurus von Mexiko* wie ein lateinamerikanischer Familienroman. Der Leser macht die Bekanntschaft von Palinurus' Verwandten und Freunden. Da

...alle Planeten und Charaktere der Welt

gibt es u. a. Großvater Francisco, eine Art Harun Al-Raschid, der die tollsten Geschichten aus seiner und Mexikos Vergangenheit erzählt, Don Próspero, der Konversationslexika verkauft und sich dabei Buchstaben für Buchstaben ihr Wissen einverleibt, einen General im Ruhestand, der während der mexikanischen Revolution ein Auge verloren hat und nun ständig eine Sammlung von hundert Glasaugen mit sich tragen muß, um für jede Situation den richtigen Blick parat zu haben, da gibt es Palinurus' Kommilitonen Molkas, der sich vor allem für die zweideutigen Seiten der Medizin begeistert, sowie Vetter Walter, der sein Leben der Ansammlung von Wissen gewidmet hat und aller Welt in endlosen Monologen mitteilt, was man sowieso noch nie wissen wollte, und da gibt es auch Palinurus' Kusine Stephanie, der er schon seit seiner Kindheit verfallen ist und mit der er sich in einem winzigen Zimmer an der Plaza de Santo Domingo allen möglichen Ausschweifungen der Phantasie, der Liebe und der Wörterbücher hingibt.

LITERATUR

Alle Rosen, alle Tiere, alle Plätze... Zum Roman «Palinurus von Mexiko» von *Fernando del Paso* – Ein Mann wird geboren, lebt und stirbt – Annäherung an die Welt des Menschen aus vielen Perspektiven – Reflektiert die Unmöglichkeit, einen umfassenden Weltentwurf darstellen zu können – Die Krankheit als bedrohendes Phänomen – Die Welt wechselt zwischen Traum und Wirklichkeit – Die Hauptstadt Mexiko als Mikrokosmos.

Susanne Lange, Pullach b. München

NEUES TESTAMENT/KIRCHE

«**Siehe, ich mache alles neu**»: Ausdruck einer verwegenen Hoffnung – Protest gegen das wirkliche Elend – Das Licht messianischer Utopie – Zur mythisch aufgeladenen Sprache der Apokalyptik – Ihr politisch-gesellschaftlicher Gehalt – Die jesuanische Korrektur – Die Kirche aus allen Völkern als provisorische Zwischengröße – Jede Zeit muß die christliche Botschaft neu lesen – Mut zu Kontrast und Konflikt – Wider den Allmachtswahn – Gemeinde in Gesellschaft, nicht als Gesellschaft.

Paul Hoffmann, Bamberg

ESSAY

Zur Lage des Katholizismus in der Moderne: Anhand von W. Benjamins Text über die Kathedrale von Marseille – Katholischer Antimodernismus mit modernen Mitteln – Traditionenbestände auf dem Weltanschauungsmarkt – Zum schwindenden Einfluß vormoderner Religiosität – Effizienz in der Organisation der Mittel – Kurzzeitiges Heilmittel in den Krisenzeiten des Lebens.

Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

ZEITGESCHICHTE

Selbstbestellte Vermittler: Über katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik – Eine Studie von *Ulrich Bröckling* über W. Dirks, R. Guardini, C. Schmitt, E. Michel und H. Mertens – Die Schwerpunkte Zeitkritik und Gesellschaftspolitik – Von der politischen Existenz des Christen – Das Ende eines politischen Katholizismus – Paradox des katholischen Intellektuellen.

Benno Haunhorst, Holle

70 Jahre vatikanische Ostpolitik: Zu *H. Stehles* Buch «Geheimdiplomatie des Vatikans» – Die Quellenlage – Darstellung eines breiten und verlässlichen Faktenmaterials – Grundlinien vatikanischer Ostpolitik – Die Illusion der Rußlandmission – Gewandelte weltpolitische Rahmenbedingungen – Neuer Nationalismus als Last der Vergangenheit – Ekklesiologische Grundpositionen und kirchenpolitische Optionen.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Palinurus von Mexiko erzählt aus dem Leben des mexikanischen Palinurus, der sich wie sein Vorgänger aus der Antike auf die verschiedensten Fahrten begibt. Doch bei del Paso führen Palinurus' Reisen in Regionen, die auf keiner Landkarte zu finden sind. Denn er treibt nicht nur durch die Straßen von Mexico City, sondern reist auch in die Welt seiner Kindheitserinnerungen, segelt zu den imaginären Inseln der Werbeagenturen, durchschiff die Stromschnellen der Wörterbücher und Lexika, läßt sich durch die mexikanische Geschichte führen, fällt in die Abgründe der Liebe und reist in die Unterwelt und in das Labyrinth des eigenen Körpers. Er erlebt zahlreiche Abenteuer mit seinen Freunden von der medizinischen Hochschule, besteht auf seinem Weg viele Prüfungen, durchlebt mit seiner Kusine Stephanie alle Formen der Liebe und stellt sich immer wieder den Monologen seines Vetter Walter.

Wenn man im ersten Kapitel noch bekannte Muster lateinamerikanischen Erzählens zu erkennen vermag, macht die Lektüre von *Palinurus von Mexiko* schon bald deutlich, daß Fernando del Paso die gesamte Literaturgeschichte für sich in Anspruch nimmt. Borges' Bibliothek von Babel steckt in diesem Roman. Bei del Paso finden sich Spuren, die von Vergil über Rabelais, Hermann Broch, Joyce, die Surrealisten bis zu Thomas Mann, Günter Grass und Science-Fiction-Autoren gehen. Im letzten Kapitel wird nicht nur die Geburt des Protagonisten beschrieben, sondern es stellt gleichzeitig eine literarische Genese dieses Buches dar. Denn am Ende verbreiten Gestalten aus der gesamten Literaturgeschichte die Nachricht von Palinurus' Geburt. Weder Robinson Crusoe noch der Mann ohne Eigenschaften, weder Phileas Fogg noch Lord Jim fehlen. Sie alle sind Zeugen von Palinurus' literarischer Geburt, die ihn zu einem der ihren macht. Alles wird verarbeitet, und gleichzeitig entsteht dabei etwas völlig Neues, denn *Palinurus von Mexiko* gleicht keinem der Bücher, derer er sich bedient.

Zum Anspruch des Romans

Für del Paso haben heutzutage nur Romanentwürfe Geltung, die einen weltumgreifenden Anspruch haben und gleichzeitig die Unmöglichkeit reflektieren, diesen zu verwirklichen. So nähert er sich der Welt und dem Menschen auf den verschiedensten Gebieten an, sei es der Philosophie, der Psychologie, der Astronomie, der Mythologie, der Publizistik, der Kunstgeschichte und vor allem der Medizin. Träger dieses enzyklopädischen Elans ist Palinurus' Vetter Walter, der bei jeder Gelegenheit sein immenses Wissen an den Mann bringen möchte. Doch Walters Aufzählungen sind keine bloße Präsentation von Bildungsgut, sondern entwickeln eine ihnen eigene Poetik, die alles Lexikalische hinter sich läßt. Del Paso nimmt diesen ganzen Bildungsballast, den Walter in Monologen von poetischer Qualität darbietet, keineswegs ernst. Die Fakten verhelfen niemandem zu einem glücklicheren Leben. Walter weiß zwar, daß das menschliche Auge sieben Millionen Zapfen besitzt, doch ist dies keine Kenntnis, die ihn schärfer sehen läßt, denn er bleibt so kurzsichtig wie zuvor. «Zu wissen, daß die Schamröte durch die Erweiterung der Kapillargefäße hervorgerufen wird, schien ihm auch nicht viel zu nützen, denn Walter errötete gegen seinen Willen und bei dem geringsten Anlaß.»

Da die Möglichkeit, eine Gesamtheit darzustellen, mit dem letzten Renaissance-Menschen untergegangen ist, wendet sich del Paso dem Mikrokosmos des Körpers zu, der in verkleinertem Maßstab die Wunder des Lebens enthält. Was für einen Roman er schreiben möchte, klingt in den Worten von Vetter Walter an: «Ich nahm mir vor, daß jenes Buch, das ich einmal schreiben würde, ebenso kränklich, zerbrechlich und unvoll-

kommen sein sollte wie der menschliche Organismus, aber zugleich auch, wenn das möglich ist (obwohl es unmöglich ist), ebenso komplex und großartig.» Fernando del Pasos Roman ist ein Museum des Lebens, das sich im inneren Universum des Körpers widerspiegelt und in fünfundzwanzig Kapiteln einer genauen Sezierung unterzogen wird. Del Paso vermag sogar poetisches Kapital aus einer Autopsie zu schlagen. Immer wieder steht ein anderer Körperteil im Vordergrund. Das Körperliche wird jedoch nicht auf das nur Dingliche reduziert, sondern weist gerade darauf hin, was sich jeder Sezierung entzieht: auf die innere Wirklichkeit, die Gedanken und die Phantasie. Haben Palinurus und Walter ein Auge unter dem Skalpell, so wird aus dieser Untersuchung unweigerlich eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Wahrnehmung. Palinurus' Kampf mit der Medizin entspricht einem Kampf zwischen dem Individuum und der Welt, in der es lebt. Die Beziehung zwischen dem Ich und seinem Körper veranschaulicht diesen Kampf am besten. So fragt sich Vetter Walter, inwieweit er überhaupt der Herr seines eigenen Körpers sein kann, denn dieser ist schon Teil der äußeren Welt, die ihm ihre Gesetze diktiert: «unantastbare Tyrannen» nennt Walter seine Organe. Auch um den Besitz der Worte muß immer wieder gekämpft werden, so daß *Palinurus von Mexiko* ein Roman über die Sprache und ihre Möglichkeiten ist.

Die Bedrohung des Individuums verdeutlicht vor allem das Phänomen der Krankheit, sie dringt von außen in den Organismus ein und bemächtigt sich seiner. Doch nicht nur die Menschen stecken sich bei del Paso an, die Krankheiten überfluten alles in diesem Roman: auch die Gebrauchsgegenstände erkranken wie die Menschen – eine Tür etwa an Gelenkrheumatismus oder eine Uhr an einem nervösen Tick –, so daß man behutsam mit ihnen umgehen und neue Namen für sie finden muß, der Verstand steckt sich mit Träumen und surrealistischen Wortspielen an, so daß er zwischen Phantasie und Wirklichkeit nicht mehr zu unterscheiden weiß, den Worten müssen ihre ursprünglichen Bedeutungen amputiert werden, um sie wieder benutzen zu können, und schließlich steckt die Literatur auch noch die Literatur an und infiziert *Palinurus von Mexiko* mit der gesamten Literaturgeschichte. Doch Fernando del Paso versteht die Krankheit nicht nur als Fremdbestimmung und Defekt, sondern auch als Existenzform. Der Kranke ist jemand, der von den sogenannten Gesunden isoliert wird, da er nicht in das willkürliche Schema des Normalen fällt. Er schafft sich eine Welt für sich: «die Vorstellung einer exklusiven Welt, die dem Epileptiker, dem Verrückten oder dem Berauschten, dem Auserwählten oder dem Dichter gehört und niemandem sonst, aber die genauso wirklich ist wie jede andere Welt».

Welt von Traum und Wirklichkeit

Palinurus gehört zu jenen, die sich ihre eigene Welt schaffen, in der sich Traum und Wirklichkeit verwirren. Doch wie der Steuermann von Aeneas bei Vergil kann er in der sogenannten realen Welt nicht bestehen und muß untergehen. Besonders deutlich wird dies in dem Kapitel, in dem Palinurus, auf den Spuren von Gulliver, Pantagruel oder Dante, eine Reise zu den imaginären Inseln der Werbeagenturen unternimmt. Diesen grotesken Ausflug ins Produkteland, in dem man sich sogar einen Roman seiner eigenen Marke schneiden lassen kann, hat Fernando del Paso mit bissiger Ironie gestaltet. Diese ist um so treffender, als del Paso selbst in Mexiko für einige Zeit in der Werbebranche gearbeitet und dort seinen Sprachwitz an Werbesprüchen für Autos, Toilettenpapier oder Hühnerfutter geübt hat. Palinurus trifft auf seiner Reise ins Reich der «Verwunschenen Agentur» auf eine genormte Welt der Statistiken und künstlichen Produkte, in der der Mensch als berechenbare Größe in eine Ersatzwirklichkeit eingebaut wird. Sie führt ihn u. a. zur Insel der Sonderangebote, zur Vorher-, Nachher-Insel oder zur Insel der Wegwerfprodukte. Alles kann man in diesem Inselreich bereits fertig erwerben,

¹ F. del Paso, *Palinurus von Mexiko*. Roman. Aus dem Spanischen von S. Lange. Deutsche Erstausgabe. Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt 1992, 824 Seiten, DM 78,-.

ohne irgendeine individuelle Anstrengung unternehmen zu müssen: nicht nur Autos und Fernseher, sondern ebenso Namen, Vorstellungen, politische Überzeugungen oder eine ruhmreiche Vergangenheit: «Sie können selbst sehen, daß man auf dieser Insel nichts tun muß: die Häuser und die Wolken, die Gebete und die Vögel sind schon fertig. Auf dieser Insel ist auch die Liebe schon fertig und mit ihr alle Wünsche, die Bewohner und das Meer. Sogar die Vergangenheit und die Zukunft dieser Insel, ihre Entstehung und ihr Untergang. Auch die Chronik Ihrer Reise zu dieser Insel ist schon fertig.»

Palinurus kämpft sich durch diese Realität, die ihm jedoch fremd ist. Das Auseinanderfallen von persönlichem Erleben und der erlebten Welt, von dem Ich und seinem Körper, reflektiert del Paso unmittelbar in der Erzählperspektive. Denn die Palinurus-Figur verdoppelt sich in der Erzählung. Mal ist es ein Ich-Erzähler, der von Palinurus' Erinnerungen und Erlebnissen erzählt, mal ist dort von Palinurus in der dritten Person die Rede. Dies führt del Paso so weit, daß er diese beiden Erzähler, die doch eine einzige Figur darstellen, in seinem Roman aufeinandertreffen läßt. Denn durch den Prozeß des Schreibens wird dieses Ich zu einem anderen, zu jenem Palinurus, der sich am Ende unter die Gestalten der Weltliteratur mischt. Dieser Palinurus bezieht das gesamte Weltgeschehen auf sich. Von seiner Schuhsohle aus mißt er die Entfernung zum Laden an der Ecke oder zu dem Planeten Beteigeuze. Er prägt alles, was er sieht, und entkommt durch das Erzählen jener Diktatur der Dinge über das Individuum. Alles was er erlebt und wahrnimmt, erhält sein Signum: Krankheiten wie die Palinuritis oder die Palinurophobie, Produkte wie Palinurex oder der MacPalinurus-Whisky, die Straßen, Plätze, Inseln und Planeten, die er besucht, und nicht zuletzt der Roman selbst: *Palinurus von Mexiko*.

Jedoch zeichnet Fernando del Paso hier nicht die hermetisch abgeschlossene Welt eines Träumers. Denn er konfrontiert Palinurus' Phantasien mit der Wirklichkeit Mexikos von 1968, dem Jahr des Studentenaufstands, der in Anbetracht der olympischen Spiele in Mexiko von der Regierung blutig niedergeschlagen wurde. Palinurus läßt diese Realität sehr wohl an sich herankommen, doch wie sein Vorgänger bei Vergil vermischt er sie mit seinen Träumen einer besseren Welt und kommt bei dem Massaker auf der Plaza de las Tres Culturas um. Diesem düsteren Kapitel der mexikanischen Geschichte nähert sich del Paso nicht in einer realistischen Darstellung an, sondern wählt kontrapunktisch die Form der *Commedia dell'arte*. In Abwandlung von Unamunos *Tragischem Lebensgefühl* vermittelt del Paso ein tragikomisches Bild von der Welt. Hauptfigur dieser Grotteske ist der Tod, der in immer anderen Verkleidungen durch die mexikanische Geschichte zieht und den ewigen

Kreislauf von Opfer und Auferstehung antreibt, der seit den Azteken die Geschichte Mexikos beherrscht. Doch durch das literarische Denkmal, das del Paso seinem gescheiterten Protagonisten setzt, kann dieser am Ende seine Wiedergeburt in der Literatur erleben.

Das Leben ist eine einzige Übertreibung

Palinurus von Mexiko ist, wie Vetter Walter es bei del Paso ausdrückt, ein dionysisches Buch: «es wird kein Buch mit einer apollinischen Haut, wie der glatten, weißen Haut Ophelias, sein, die einen ästhetischen Schleier über die Realität zieht, nein: es wird ein ungeschminktes Buch sein, sagte ich (...) ein dionysisches Buch, das triumphierend das Leben mit all seiner Düsternis und seinen Schrecken bejaht.» Neben philosophischen Höhenflügen des Geistes wendet del Paso seine poetische Kraft ebenso den banalsten körperlichen Bedürfnissen oder den absurdesten Ausschweifungen der Phantasie zu. Auch bei ihm findet sich, wie bei anderen lateinamerikanischen Autoren, eine wunderbare Wirklichkeit. Doch im Unterschied zu den bei uns vor allem bekannten Schriftstellern Lateinamerikas muß del Paso nicht mehr mit Flora, Fauna, Diktatoren oder Frauen, die zum Himmel emporsteigen, aufwarten, um die Welt seines Kontinents darzustellen. Bei del Paso sind es die Wunder und Schrecken des alltäglichen Lebens, die sich in *Palinurus von Mexiko* anfinden. Wenn Palinurus' Kusine Stephanie wie Alice im zweiten Kapitel seines Romans ins Wunderland reist, dann ist dieses Land auch für Europäer kein fremdes Terrain, denn del Paso entzaubert hier eine rein phantastische Welt und verarbeitet ebenso die Greuel der modernen Wissenschaft, wie sie z. B. in den Tierversuchen ihren Ausdruck finden. Auch wenn die Geschichte von Palinurus tief in Mexiko verwurzelt ist, hat sie somit universalen Anspruch. Am Anfang des Romans wird der Leser bereits gewarnt: niemand hat das Recht, sich in dieses Buch eingeschlossen zu fühlen, doch hat auch niemand das Recht, sich auszunehmen. Die Fülle von del Pasos Themen, Anspielungen und Zitaten beweist dies. Im Titel seines letzten Kapitels nimmt er sich sogar mit einem ironischen Augenzwinkern vor, von allen Rosen, allen Tieren, allen Plätzen, allen Planeten und allen Charakteren der Welt zu sprechen.

Fernando del Pasos Werk wurde oft mit dem Signum der Übertreibung und des Exzesses versehen, sei es auf dem Gebiet der Sprache, der Fakten, der Phantasie oder des Humors. Doch del Paso hat auf eine solche Beschreibung seines Werkes eine klare Antwort: nichts in seinen Romanen ist Lüge, alles ist dem Leben entnommen, welches an sich eine einzige Übertreibung ist, ein riesiges Guinness-Buch der Rekorde.

Susanne Lange, Pullach b. München

«SIEHE, ICH MACHE ALLES NEU»

Christliche Gemeinde zwischen messianischer Utopie und Realität*

Das Motto dieses Treffens «Siehe, ich mache alles neu» (Öffb 21,5) greift eine uralte Thematik jüdischer und dann auch christlicher Zukunftserwartung auf. Es ist die verwegene Hoffnung, daß Gott das Elend der Geschichte, alles Unrecht und alle Unfreiheit beseitigen wird. Die Arroganz der Mächtigen wird er brechen, den Hochmut der Reichen beugen. Den Armen wird er Recht, den Unterdrückten Befreiung, den um ihr Leben Betrogenen Leben schaffen. Man kann solche Hoffnung als «Sklavenreligion» verächtlich machen; sie als verzweifelte Projektion Besiegter abtun oder als «Opium des Volkes» verdächtigen. Sie ist in der Tat mißbrauchbar, und oft genug diente sie Ideologen dazu, die gegenwärtige Position

der Herrschenden zu stabilisieren. Am «St. Nimmerleinstag» (B. Brecht) könnt ihr das alles haben, lautet dann die zynische Vertröstung.

Hoffnung gegen jede Hoffnung

Von ihrem Ursprung her ist diese Hoffnung jedoch mehr. Sie ist, wie schon derselbe *Karl Marx* formulierte, eben auch und vor allem «die Protestation gegen das wirkliche Elend». «Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.»¹ Schauen wir zurück: Es war in den Krisenzeiten des jüdischen Volkes, in Jahrhunderten der Unterdrückung nach

* Vortrag am 9. Internationalen Gemeindeforum der deutschsprachigen Basisgemeinden vom 20. bis 23. Mai 1993 in Wien

¹ Zitiert nach I. Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, München 1967, S. 56.

dem babylonischen Exil, als Israel zum Spielball der vorderasiatischen Großmächte Syrien und Ägypten wurde und schließlich dem Imperialismus der Großmacht Rom erlag. Das Volk wie der Einzelne sahen in dieser Katastrophensituation keine Chance mehr, Gottes Spur in der Geschichte auszumachen. In dieser Situation kam es zu jener «Großmutation» alttestamentlicher Hoffnung, die als die Geburtsstunde der Apokalyptik gelten kann. Heil wurde nun nicht mehr, wie bei den alten Propheten, als ein rettendes Eingreifen Jahwes in der Geschichte erwartet, das eine Wende zum Besseren im Diesseits bewirkt. Heil konnte es nur noch geben als den Einbruch des ganz anderen aus der Welt Gottes in diese korrupte, dem Untergang geweihte Welt.²

Erst im Lichte dieser messianischen Utopie wird es möglich, die herrschende Negativität in ihrem ganzen Ausmaß wahrzunehmen.³ Das Elend als Elend, das Unrecht als Unrecht denunziert. Von der Antike bis in die Neuzeit hinein stellt diese Erwartung der endzeitlichen Umkehrung der jetzt herrschenden Unrechtsverhältnisse den Gegenpol dar gegen alle Versuche, irdische Herrschaft als gottgewollt zu sanktionieren und ihr eine ideologische Rechtfertigung zu geben. Diese Hoffnung weiß von einem anderen Herrn zu reden, der der Herr der Herren und der König der Könige ist. Vor ihm bleibt das Große nicht groß und das Kleine nicht klein. «Sein Arm ist gewaltig. Er stürzt die großen Herren von ihren Thronen, die Erniedrigten hebt er empor und richtet sie auf. Die Hungrigen sättigt er doppelt, die Reichen schickt er mit leeren Händen davon». (Übersetzung nach W. Jens) Der Text ist bekannt. Die Überlieferung legt ihn der jungen Frau *Mirjam aus Nazareth* in den Mund, als sie Elisabeth besucht (Lk 1,51–53). Er spricht von jener göttlichen Revolution, die alles Bestehende und alle in Position Befindlichen endgültig in Frage stellt. Diese Tradition ist von ihrem Ursprung her subversiv, geschrieben aus der Perspektive von unten, nicht aus der Perspektive der Sieger, sondern der Besiegten.

Wer apokalyptische Texte liest, sollte sich nicht bei der uns fremden Bildersprache oder den weltanschaulichen «Absonderlichkeiten» aufhalten.⁴ Die Sprache ist mythisch aufgeladen, denn es geht um die die Weltgeschichte bewegenden Kräfte und Mächte: Der aus dem Himmel auf die Erde gestürzte Drache. Das Tier aus dem Abgrund des Meeres. Das Tier vom Land, als dessen ideologischer Propagandist. Reinkarnationen der uralten Chaosmächte Behemoth und Leviathan. Babylon, die große Hure, «Mutter der Huren und der Greuel der Erde», in Purpur gekleidet, den goldenen Becher in der Hand, gefüllt bis zum Rand mit Gemeinheit. Die Menschen, in Rausch geraten, trinken von ihrem Hurenwein. Die Könige der Erde treiben es mit ihr. An ihrem Luxus und Aufwand werden die Kaufleute der Erde reich. Sie selbst ist berauscht vom Blut der Heiligen und Zeugen Jesu (vgl. Offb 13,17). Der Prophet Johannes lotet mit diesen Bildern die zeitgeschichtliche Situation aus. Die politische, religiöse und wirtschaftliche Machtzusammenballung des römischen Imperiums entlarvt in der Forderung der göttlichen Verehrung des Kaisers selbst ihre totale Widrigkeit. So wird die römische Staatsmacht zum Urbild der sich selbst absolut setzenden menschlichen Macht. Das ist Götzendienst schlechthin, in alttestamentlich-prophetischer Sprache «Hurerei». Der Mensch tritt aus der geschöpflichen Bindung an den einen Gott hinaus. Statt Gott als den einen und einzigen Herrn anzuerkennen und durch den Verzicht auf jeden menschlichen Absolutheitsan-

spruch freien Lebensraum allen zu gewähren, breitet das Tier aus dem Abgrund durch seinen Gottgleichheitswahn den Schreckenraum seiner Herrschaft aus. Indem es Kauf und Verkauf an das Tragen seines Markenzeichens bindet, zwingt es alle in seine Abhängigkeit: «Große und Kleine, Reiche und Arme, Sklaven und Freie» (Offb 13,16f.). Das Bündnis von Macht und Marktwirtschaft kommt in den Blick.⁵

Im Gegensatz zu dieser sich selbst absolut setzenden menschlichen Macht und ihrer Anhängerschaft steht die Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde, als die allein von Gott her kommende Alternative. Gegen Babylon/Rom steht die aus dem Himmel herabkommende freie Stadt Jerusalem: «Gott hat sein Zelt aufgeschlagen unter den Menschen. Und er wird mit ihnen wohnen. Und sie werden seine Völker sein. Und Gott selbst ist bei ihnen und wird abtrocknen die Tränen in ihren Augen, und Tod wird nicht mehr sein und auch kein Weinen, keine Trauer, keine Mühsal mehr: denn die alte Zeit ist vergangen.» Diese Stadt braucht keinen Tempel oder Altar, denn Gott und das Lamm sind ihr Tempel. Sie braucht keine Sonne und keine Gestirne, denn sie erstrahlt in der Herrlichkeit Gottes, und das Lamm ist ihr Feuer und Licht. Alle Völker werden im Glanz dieser Stadt einhergehen. Die Bäume des Lebens wachsen an den Ufern ihrer Wasser und bringen den Völkern Heilung. Fluch und Verbannung bleiben jener Stadt fern, wo Gottes Thron ist und der des Lammes, wo Söhne und Töchter ihm dienen, sein Angesicht sehen und sein Name auf ihren Stirnen leuchten wird. Umstrahlt von seinem Licht, werden sie in Ewigkeit herrschen (nach Offb 21,22).

In dieser Vision scheint das Urbild der antiken Polis auf: einer Stadt, die allen Menschen Heimstatt ist und Leben gewährt, ohne Terror, Folter, Einschüchterung, Vertreibung, Flucht. Ihre Tore stehen allen offen; in ihr können sich die Völker versammeln, finden sie ihr endzeitliches Asyl. Alle haben den freien Zugang zu Gott und vollziehen jenen Dienst, der im irdischen Jerusalem dem Hohenpriester vorbehalten war, geschmückt mit dem Zeichen hohepriesterlicher Würde auf der Stirn. Ein Volk von Königen und Priestern. Johannes greift mit dieser Rede von der königlichen und priesterlichen Würde die zwei Idealgestalten antiker Lebensverwirklichung auf: den Priester und Herrscher. Gegen deren Perversion in der Geschichte werden diese Gestalten wiederentdeckt als Urbilder wahren, befreiten Menschseins: der Mensch, der in der Akzeptanz seines Geschöpfseins, im Verzicht auf das «Wie-Gott-sein-Wollen», jene Souveränität und Identität findet, die das Idealbild des königlichen Menschen ausmacht. «Wer überwindet, . . . dem werde ich Gott sein, und er wird mir Sohn/Tochter sein» (21,7). Die christliche Gemeinde ist für Johannes jetzt schon hingeordnet auf diese Utopie einer neuen Welt und dieser neuen Existenzform. Von dort her gewinnt gemeindliche Existenz ihre Maßstäbe. In diesem Sinn wird die Gemeinde in der Nachfolge Jesu jetzt schon als «königliche Priesterschaft» bezeichnet. Sie hat sich im Konflikt mit und im Widerstand gegen jede sich selbst absolut setzende Macht zu bewähren. Christliche Existenz erschöpft sich nicht in Innerlichkeit, sie bedeutet Parteinahme in den die Weltgeschichte bewegenden Antagonismen.

Diese leuchtende Vision der Vollendung wirft einen Schatten. Neben den Befreiten und Erlösten – jener großen Zahl aus allen Völkern, Stämmen und Sprachen, die keiner zu zählen vermag – stehen die «anderen», denen der Feuerpfehl vorbehalten ist, der zweite Tod, der ewige Vernichtung bedeutet. Es sind die Mutlosen, die Ungläubigen, die Mörder und Buhler, die Zauberer, Götzendiener und Lügner.

Gegen die Vision des endzeitlichen Festmahles Gottes für alle Völker (Jes 25) steht die Vision von dem «großen Fressen», das Gott den Gerichtsvögeln mit den Leichen der Verworfenen bereiten wird:

⁵ Vgl. auch Offb 18, 11–19, Die Klage der Kaufleute und Seeleute über den Untergang Babylons/Roms.

² Vgl. dazu G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, S. 121–167.

³ Vgl. den letzten Aphorismus in Th. W. Adornos «Minima Moralia», Frankfurt 1951, S. 334.

⁴ Zur Auslegung vgl. U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT Band 19, Gütersloh-Würzburg 1984. In der Übersetzung folge ich W. Jens, Das A und das O. Die Offenbarung des Johannes, Stuttgart 1987.

«Und ich sah abermals einen Engel:
 Aufrecht stand er,
 umhüllt von der Sonne,
 und sprach mit gewaltiger Stimme
 zu den Vögeln, im Himmelszenit,
 hoch in den Lüften:
 Herbei! Versammelt Euch zum Großen Mahl,
 das Gott Euch schenkt.
 Kommt alle! Kommt! Freßt vom Fleisch der Könige,
 vom Fleisch der Feldherrn,
 vom Fleisch der Mächtigen,
 vom Fleisch der Pferde und Reiter,
 der Sklaven und Freien,
 der Großen und Kleinen.
 Berge von Fleisch: Wetzt Eure Schnäbel!» (Offb 19,17f.).

Können wir noch mit diesen Versen leben? Unsere Reaktion ist hier vielleicht gespalten. Lassen sich so einfach die Menschen und die Weltgeschichte aufteilen?

Die jesuanische Korrektur

Lassen Sie mich das Gesagte von der Botschaft Jesu her unterfangen, aber auch korrigieren. Jesu Botschaft trifft sich in der Sache mit dieser apokalyptischen Hoffnung. Er überholt diese Hoffnung sogar, wenn er den kommenden Gott nicht der visionären Schau des Apokalyptikers überläßt, sondern ihn als das Potential gegenwärtiger Geschichte entdeckt. «Gottes Herrschaft kommt nicht so, daß man sie berechnen kann, man kann sie auch nicht festlegen: hier ist sie oder dort. Siehe Gottes Herrschaft ist mitten unter Euch» (Lk 17,20f.). Jesus faßt die Zukunftserwartung der jüdischen Überlieferung mit dem Leitwort der Herrschaft Gottes zusammen. Deren Verheißungen für eine ferne Zukunft sind nun Chance der Gegenwart: Eine Welt, die wieder Welt Gottes wird. Der geheilte und befreite Mensch. Was die Apokalyptik in zwei Epochen auseinanderlegte, in diese böse und in die kommende Welt, sieht Jesus in einem dialektischen Ineinander. Ihm geht es weder um den Auszug aus der Welt in eine esoterische Sondergemeinschaft noch um die Errichtung eines totalitären Gottesstaates. Vielmehr soll mitten in dieser von Elend, Unrecht und Tod gezeichneten menschlichen Geschichte das alternative Leben zu leben gewagt werden, dank eines neuen Gottes- und Selbstbewußtseins, in einer neuen Weise des Umgangs miteinander.

Gott ist auf der Suche nach dem Menschen und freut sich, ihn zu finden. Der sich selbst entfremdete, von den Mächten der Welt vielfältig deformierte Mensch, darf und soll sich wieder in seiner Geschichte als Geschöpf Gottes erfahren. Gott nimmt ihn an und bejaht ihn ohne Wenn und Aber. Diese «unbedingte» Akzeptanz des Menschen, eines jeden Menschen, durch Gott wird zum neuen Maßstab nicht nur der privaten, sondern auch der gesellschaftlich-politischen Beziehungen. Die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis der Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu seiner radikalen Ethik findet hier ihre Erklärung. Was beide miteinander verbindet, ist seine Gotteserfahrung: Der Gott, der zu seinen Geschöpfen unwiderrufflich Ja sagt.

Konkret: Weil Gott zu mir ohne Vorbedingungen Ja sagt, kann ich auch zu mir und meiner Lebensgeschichte Ja sagen; gewinne ich die Sensibilität für den anderen, «muß» ich konsequenterweise auch zum anderen Ja sagen, weil auch er in der gleichen Weise wie ich von Gott akzeptiert ist.

Der Gott Jesu beansprucht den Menschen unmittelbar, dort wo er auf seinen Mitmenschen trifft, auf dessen Not, auf dessen Sehnsüchte, auf dessen unerfülltes Leben oder auch auf dessen Schuldiggewordensein. Diese «Unmittelbarkeit», diese «Nähe» Gottes, macht alle heilsmittlerischen Instanzen überflüssig: sei es der Tempelkult mit seinen Sühneopfern, seien es die rituellen Praktiken und Frömmigkeitsübungen, sei

es die Mose-Tora mit ihrer Vielzahl von Geboten und Verboten. Sie alle stellen ja auf ihre Weise nur den unzulänglichen Versuch dar, einen Zipfel von Gottes Wirklichkeit in der Welt zu fassen. «Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen.» (Mk 2,27) «Nicht, was von außen in den Menschen hineingeht, verunreinigt ihn, sondern was aus seinem Inneren, seinem Herzen, herauskommt.» (Mk 7,15) Nicht am Altar geschieht die Versöhnung, sondern dort, wo einer dem anderen von Herzen verzeiht (vgl. Mt 5,23f.). Versöhnung mit Gott gibt es nicht ohne die Versöhnung mit dem anderen (Mt 6,13f.). Die Wahrheit des Gottes Jesu ist konkret. Das Gesetzbuch, den Kodex des göttlichen Willens, finden wir nicht mehr im Toraschrein, sondern in der jeweiligen geschichtlichen Situation. Hier muß der Mensch mit viel Sensibilität für den anderen entdecken, was der Wille Gottes ist und ihm mit spontaner Herzlichkeit entsprechen.

Jesu spricht mit seiner Botschaft seine jüdischen Zeitgenossen insgesamt an. Er hat nicht die Absicht, wie etwa die Qumran-Gemeinde, einen heiligen Rest zu sammeln oder eine Sondergruppe in Israel zu gründen. Es ist Gott der Schöpfer, der sich jetzt jedem seiner Geschöpfe ohne Ausnahme zuwendet. So erscheint die Idee des «ausgewählten Volkes» aufgehoben in jener universalen Zuwendung Gottes zu jedem Menschen. Paulus wird diesen in der Gottesverkündigung Jesu angelegten Universalismus konsequent weiterdenken: Wenn Gott der *Eine* ist (wie Israel im Sch^ema bekennt), dann muß er der Gott *aller* sein (vgl. Röm 3,29f.). Die Segensverheißung, die Abraham aufgrund seines Glaubens empfing, gilt in der Tat allen Völkern (Röm 4, Gal 3). Gottes Heilshandeln richtet sich auf die Welt. Ihr gilt die Botschaft: «Laßt Euch mit Gott versöhnen» (2 Kor 5,20). Damit ist jedem Erwählungsgedanken der Abschied gegeben, insofern man ihn chauvinistisch begreift, als Sonderstatus und Heilsgarantie für eine bestimmte Gruppe, gleichgültig nach welchen ethnischen oder konfessionellen Kriterien diese sich konstituiert.

In diesem Kontext müssen wir auch Kirche verstehen. Jesus hatte nicht die Absicht, eine solche zu gründen. Daß es zur Bildung christlicher Gemeinden kam, schließlich zur «Kirche aus allen Völkern», ist geschichtlich bedingt, Folge der Ablehnung, die die Jesusbotschaft in Israel fand, auch wenn sie ihre Legitimität durch den in Jesu Verkündigung angelegten Universalismus Gottes erhält. Die Kirche aus allen Völkern ist eine provisorische Zwischengröße. Als der Wildling, der dem Ölbaum Israel aufgepfropft wurde (Röm 11), bleibt sie eine offene Sammlungsbewegung, ein- und untergeordnet jenem universalen Heilshandeln Gottes, das immer der Welt als ganzer gilt. Sie kann sich daher nicht absondern oder absolut setzen.

Als christliche Gemeinde müssen wir unseren Standort innerhalb dieser universalen Heilsbewegung Gottes auf die Welt hin bestimmen. Die Vision einer Welt, die ganz Welt Gottes, zugleich aber auch die Welt aller Menschen ist, verlangt von uns den Abschied von vertrauten Kirchenbildern und Gemeindepflichten, insofern sie jene universale Intention Gottes desavouieren. Es ist daher für uns als Kirche wesentlich, daß wir jene Grenzziehungen, die mit jeder historischen Gestaltwerdung einer Bewegung verbunden sind, immer wieder überschreiten in die Offenheit der menschlichen Geschichte hinein.

Kritische Rezeption

Jede christliche Generation steht neu vor der Aufgabe, die ihr überkommene Botschaft in die eigene Zeit zu übersetzen. Der Funke der Hoffnung, der in ihr verborgen ist, soll neu zünden. Das verlangt nicht nur die kritische Auseinandersetzung mit deren Überlieferungsgeschichte, sondern auch mit dem Überlieferten selbst. Das mag manchen vielleicht verwundern. Handelt es sich nicht um das Wort der Schrift, dem ewige Gültigkeit zukommt? Dennoch gilt: Das vermeintlich überzeitliche Wort Gottes haben wir nicht anders als das Wort einer

bestimmten Zeit, bestimmter Menschen, bestimmter Kulturen, als Wort in einer ganz bestimmten historischen Situation. Es ist ein durch und durch geschichtlich bedingtes Wort. Hier spricht nicht jemand jenseits von Raum und Zeit, sondern für einen bestimmten Raum in einer bestimmten Zeit. Nur als so konkretes Wort konnte es in seiner Zeit ankommen, befreiend, ermutigend wirken. Das meint nicht nur ein fremdes Sprachgewand, das man einfach abstreifen könnte. Die Verflochtenheit in die jeweilige soziohistorische Situation greift viel tiefer, berührt die Sachaussage selbst.

Lassen Sie mich das auf die Johannesapokalypse anwenden, dann wird das Gemeinte klarer. Der Prophet Johannes spricht als Mitglied einer bedrängten, verfolgten Minderheit und für diese. Er ist konfrontiert mit einer feindlichen Umwelt, die für diese kleine Gruppe von Christen nur Verachtung übrig hat. Ein hergelaufener, verllorener Haufen: Spinner, Habenichtse, Abartige, die sich außerhalb von Recht und Ordnung bewegen, die der althergebrachten Religion und den gottgewollten Autoritäten sich verweigern. «Gottlose», «Atheisten», «Eselsanbeter» werden die Vorwürfe gegen sie in der antiken Umwelt bis ins 3. Jahrhundert lauten.

Wir können uns die Situation gut veranschaulichen, wenn wir uns einmal vorstellen, wie wir als halbwegs gute Katholiken oder Christen – heute jedenfalls noch Angehörige einer staatlich anerkannten und etablierten Religionsgemeinschaft – auf Zeugen Jehovas oder ähnliche Gruppierungen schauen und wie umgekehrt wir von jenen angesehen werden. Wir, die wir in deren Augen uns dem herrschenden Zeitgeist anscheinend ganz verschrieben haben, religiös verkommen sind, von ihnen eingeschätzt als Teil jener Menschheit, die dem Zorngericht Gottes verfallen wird.

Auch die Apokalypse kennt nur «schwarz» oder «weiß». Auch sie teilt den ihrer Botschaft nicht folgenden Teil ihrer Mitmenschen – gnadenlos – dem «höllischen Feuerpfuhl» zu. Es ist die Welt des Ronald Reagan, die Welt der Rambos und Cowboys, die immer genau wissen, daß sie die Guten und die anderen die Bösen sind. Ich betone dies so, weil dieses schlechte apokalyptische Erbe auch für uns, sei es als Großkirche, sei es aber auch als Basisgruppe, in doppelter Hinsicht eine Gefahr bedeutet oder zumindest doch zu einer Gefahr werden kann.

Gruppenintern kann das geschehen durch die Fixierung auf die eigene Gruppe, deren Absolutsetzung. Wir kennen das Lied von der «allein seligmachenden Kirche» und die Scheiterhaufen der Inquisition, die dieses Lied in der Kirchengeschichte begleitet haben. Wir müssen uns fragen, ob nicht sowohl in der Großkirche als auch in unseren kirchlichen Sondergruppen schon wieder gezündelt wird.

Gruppenextern gesehen, betrifft es die fatale Abschottung nach draußen. Sie mag stabilisierend wirken, ist aber tödlich. Wir verfügen dann nicht über die Souveränität, das Gute und Richtige auch bei anderen anzuerkennen. Wir müssen sie verfeuern. Uns entgegengebrachte Reserve, Distanzierung, Gleichgültigkeit, die ja sehr verschiedene Ursachen haben können und deren Grund auch wir selbst als Kirche, Gruppe oder Einzelne sein könnten, werden oft schnell den anderen angelastet: Sie sind die Weltverfallenen, die Gleichgültigen, die Abtrünnigen, die Ketzer. Und wir sind die Berufenen, die Rechtgläubigen, die Erwählten. Verpaßt wird die Chance des offenen Gesprächs, des gegenseitigen Lernens, des solidarisches Handelns.

Ich muß hier zwei Klarstellungen einbringen, um nicht mißverstanden zu werden. Erstens: Ich plädiere nicht für verwaschene Positionen, nicht für Verzicht auf Parteinahme oder Unentschiedenheit. Im Gegenteil, ich bin für entschiedene Parteinahme gerade auch in Sachen Christentum, für den Mut zu Kontrast und Konflikt. Nur geht es dabei, das sollten wir uns auch um unseretwillen immer wieder bewußt machen, um eine *Gratwanderung*: Position beziehen kann leicht zum Autoritarismus verkommen, Parteinahme zu totalitärer Vereinnah-

mung werden; die andere Meinung, die man nicht ertragen will oder vielleicht auch nur nicht versteht, wird zur Ketzerei. Der vermeintliche Streit um die «Wahrheit» wird zum Kampf um die «Macht». Und hinter all dem verbirgt sich das Gespenst der Angst, geboren aus der Unsicherheit unseres Herzens, unser Kleinglaube. In diesem Kontext gewinnt das Ideal des königlichen Menschen, das die Apokalypse zeichnet, seine Bedeutung. Es meint ja jene innere Freiheit und Gelassenheit, die dem zukommt, der sich seiner gewiß geworden ist, weil er – religiös gesprochen – sich von Gott erkannt und anerkannt wissen darf.

Die zweite Klarstellung: Wenn ich die Apokalypse kritisiere, will ich nicht ihre Kritik an dem sich selbst und seine Macht absolut setzenden Menschen verharmlosen. Im Gegenteil – folgen wir z. B. der Analyse des Psychologen *H. E. Richter*, dann kann gerade jener von ihr verurteilte «Allmachtswahn» als Kennzeichen der neuzeitlichen Geschichte gelten. Er wurde zum Symptom jener von «Männern» geprägten Gesellschaft, in der alles machbar erscheint und in der das Schwache dem Fortschritt der Gesellschaft, der Nation, der Wirtschaft, der Familie, dem eigenen Ich usw. skrupellos geopfert werden kann. Was die Apokalypse als Vergötzung der Staatsmacht an der kultischen Verehrung des römischen Kaisers kritisierte, hat längst uns alle eingeholt. In uns sitzt das apokalyptische Untier. Dieser Allmachtswahn und der damit verbundene skrupellose Egoismus bestimmen heute – neben der allenthalben ausbrechenden Barbarei, die nur als deren blutige Variante erscheint – global die Mentalität der vom Kapitalismus geprägten Weltgesellschaft. Vorerst wenigstens.

Doch wieder sollten wir Christen uns jeder Schwarzweißmalerei enthalten. Zu sehr sind wir in das Geschäft der Macht verstrickt. Nicht zu unrecht sah der reformatorische Protest im christlichen Rom die Erbin der Caesaren, im Papst den Antichristen und in der sich an die Stelle Jesu Christi setzenden römischen Kircheninstitution ein apokalyptisches Monster. Muß nicht als eine der Ursachen der antichristlichen und antitheistischen Religionskritik des vergangenen Jahrhunderts die jahrhundertelange Liaison der Kirche mit der Macht und ihr Konkubinat mit den Mächtigen in der Welt gelten? Ist die Situation – trotz allem Reformgerede – heute anders? Gilt nicht auch heute noch für uns, was *Hugo Rahner* im Rückgriff auf altkirchliche Traditionen 1967 – also noch in der Phase der Konzilseuphorie – formulierte, daß die Kirche das «Trauerge wand ihrer irdischen Gefangenschaft» erst dann ablegen wird, «wenn der Tag der Freiheit in Christus anbricht, dem keine Jahrhunderte mehr folgen»?⁶ Unbeschadet der Tatsache, daß der monolithische Block der römischen Kircheninstitution unter den Liebhabern geschlossener Systeme auch heute noch Bewunderung findet.

Was uns bleibt, ist Bescheidenheit und Solidarität. Wir müssen uns eingestehen, daß wir über den Alleinvertretungsanspruch in Sachen Menschlichkeit (und damit auch in Sachen Gottes) schon längst nicht mehr verfügen, sofern wir ihn überhaupt je einmal besessen haben. Dabei möchte ich nicht jene Christinnen und Christen verunglimpfen, die seit je, inspiriert von der Botschaft Jesu, sich für Menschlichkeit in der Kirche oder in der Gesellschaft einsetzen. Das Ideal von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit wurde im modernen Bewußtsein nicht von den christlichen Großkirchen, sondern eher gegen sie zur Geltung gebracht. Wenn *Hans Jonas* in seinem letzten Werk «Prinzip Verantwortung» eine radikale Abkehr vom bisherigen Weg der Entwürdigung des Menschen und der skrupellosen Ausbeutung der Erde fordert, ist er sich der Rolle durchaus bewußt, die hier den Religionen zukommen könnte. Doch erwartet er offensichtlich von deren Bundesgenossenschaft nicht mehr allzuviel. Die Kräfte des Widerstands gegen menschlichen Allmachtswahn und gegen Barbarei, die sich

⁶ Zitiert nach M. Ebertz, in: P. Hoffmann, Hrsg., *Priesterkirche*, Düsseldorf 2. Auflage 1989, S. 161.

unter allen Völkern und in zahlreichen Gruppen erheben, haben vielfach andere Wurzeln als die christlichen, oder sie sind noch über einen weiten Abstand jener Überlieferung verbunden.

Wir sind auf die «anderen» als unsere Partner verwiesen. Wir brauchen ihr Verständnis und ihre Solidarität, vielleicht mehr, als sie die unsere brauchen. Doch wir haben ein Erbe, das wir weder den Leichenfeldern der Geschichte noch den kirchlichen Machtideologen überlassen dürfen. Es ist die Option für jenen anderen Gott des Jesus von Nazareth: nicht den Gott der Allmacht und der Machthaber, sondern jenen Gott, der uns im Geringsten und Schwächsten unserer Mitmenschen begegnet, jenen Gott, der im Schatten des Elends dieser Welt uns seine Nähe zusagt, jenen Gott, auf den sich Jesus von Nazareth mit seinem Leben eingelassen hat.

Ich erinnere mich an einen Aufsatz von *Joseph Ratzinger* aus den fünfziger Jahren, in dem er die alte Frage nach dem Heil der Nicht-Christen aufgriff. Mich interessiert nicht mehr diese Ausgangsfrage. Sie hat sich längst erledigt. Doch seine damalige Antwort verdient unser Interesse. Gegenüber der traditionellen Auskunft, daß Nicht-Christen aufgrund ihrer Moralität gerettet werden können, stellte er gut paulinisch heraus, daß «selbst die höchsten moralischen Entscheidungen des Menschen noch irgendwie und irgendwo... von der Ich-Sucht angefressen sind». Insofern seien *alle*, ob moralisch oder unmoralisch, Christen oder Nicht-Christen, auf Gottes freie Gnade angewiesen. Dies zuzugeben; sei die «Demut des Glaubens».⁷ Ich möchte seinen Ansatz – ohne die moralische Engführung auf die Ich-Sucht des Menschen – weiterführen. Es geht bei allen – neben der wahrhaftigen Liebe zu den Mitmenschen – um die Anerkennung menschlicher Kontingenz. Der Mensch kann sein eigenes Leben, aber auch die menschliche Geschichte als Ganzes nur sinnvoll gestalten, wenn er seine geschöpfliche Begrenztheit akzeptiert. In diesem Sinn ließe sich von einer «säkularisierten Form des Glaubens» sprechen. Das meint nichts anderes als den Abschied vom Allmachtswahn.

Lassen Sie mich hier auf die zweite Metapher vom erlösten Menschen aus der Apokalypse zurückkommen: Sie alle werden Gott als Priester dienen. Das Bild greift auf das antike Priestertum zurück, das für den Christen in Jesus Christus ein für allemal aufgehoben ist. Dieser Priester wurde in einem zugleich als Stellvertreter des Volkes vor Gott, aber immer auch als der Vertreter Gottes vor den Menschen gesehen. Wenn er als Priester das Opfer darbrachte, machte er deutlich, daß der Mensch nur Teil, nicht der Herr der ihn umgreifenden kosmischen Ordnung ist. Wenn die Apokalypse von «Gott dienen» spricht, geht es um nichts anderes: Der Mensch muß zu seinem Geschöpfsein stehen, er kann nicht wie Gott sein wollen, sonst verliert er sein Leben und wird zum Monster.

Gemeinde in Gesellschaft, nicht als Gesellschaft

Wie sollten sich christliche Gemeinden in der gegenwärtigen Weltsituation verstehen? Welches könnte ihre Aufgabe sein, sofern es solche Gemeinden überhaupt gibt, in einer Gesellschaft, die im Rückzug auf den Einzelnen und seine Interessen zunehmend die Fähigkeit verliert, den «anderen» wahrzunehmen? Diese Diagnose gilt sozialpsychologisch nicht nur für die persönlichen Beziehungen, sondern auch weltpolitisch für die Beziehungen der Völker und Menschen untereinander. Mit Recht haben Bischof *Kräutler* und *Paulo Suess* das Leitwort der Befreiungstheologie von der «Option für die Armen» ausgeweitet auf die «Option für den anderen». Nur in der Anerkennung solchen Andersseins kann dessen Menschenwürde entsprochen werden.

⁷ J. Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland 51 (1958/59) S. 1-11, hier S. 9. Wenn Ratzinger allerdings die bei der Argumentation vorausgesetzte Stellvertretung der Vielen durch den einen Jesus Christus in einem «ganzen System der Stellvertretungen, das seine Krönung in dem Gegensatz von Kirche und Nicht-Kirche hat», fortgesetzt sieht, ist wieder einmal die Ideologisierung der Rolle der Kirche mit Händen zu greifen.

Als erstes möchte ich daher vorschlagen, das Programmwort «Gemeinde als Kontrastgesellschaft» aus dem Verkehr zu ziehen. Mich stört an diesem Begriff nicht das Wort «Kontrast» – es ist selbstverständlich, daß die Nachfolge Jesu immer wieder in Kontrast mit den herrschenden Verhältnissen und in den Konflikt mit den sie Beherrschenden führt. Was mich stört, ist das Wort «Gesellschaft». Es erinnert fatal an die Kirche als *societas perfecta*. So als handele es sich bei der Kirche um eine eigenständige, von der übrigen Gesellschaft unterschiedene Größe mit einem eigenen Sozialsystem. Die Idee der *civitas dei* im Gegensatz zur *civitas diaboli* der Welt steht hier Pate. Als wenn wir als Kirche nicht auch «Welt» wären. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesem Kirchenbild den Abschied gegeben und statt dessen das dynamischere Bild von dem durch die Zeiten und Kulturen wandernden Gottesvolk gewählt. In dem Gemeindetraum von der «Kontrastgesellschaft» kehrt jenes falsche Bild der Kirche als *societas perfecta* en miniature wieder. Für mich ist es ein frommer Selbstbetrug, wenn die Vorstellung geweckt wird, ein Christ könnte aus der allgemeinen Gesellschaft, aus seiner Zeit und Geschichte ausscheren, sich seine eigene Gemeindegewelt einrichten nach dem Motto «my church is my castle». Eine christliche Gemeinde ist kein Kloster (wobei mir fraglich ist, ob solches auch dort je gelang) und erst recht nicht ein Neu-Qumran im 20. Jahrhundert.

Der Weg der «Kontrastgesellschaft» ist in mehrfacher Hinsicht eine Sackgasse.

▷ Wir stehen damit gar nicht im «Kontrast» zur Gesellschaft, wie wir vorgeben, sondern folgen nur dem allgemeinen gesellschaftlichen Trend der Privatisierung.

▷ Wir sperren uns damit in den Augen der Öffentlichkeit selbst aus der Gesellschaft aus und werden so zur Sekte, zum Geheimbund, zu Außenseitern, die man nicht ernst nimmt.

▷ Der Auszug aus der Gesellschaft wird in der Regel nicht gelingen. Zu vielfältig sind die bewußten und unbewußten Kanäle, die uns mit dieser verbinden. Die Erfahrung lehrt, daß sehr schnell in der vermeintlich heilen Gemeindegewelt all das reproduziert werden kann, was wir an der Gesellschaft verteuflern: Macht und Kapital, die totalitäre Unterdrückung der Mehrzahl durch eine angeblich geistliche Elite, Inquisition und Exkommunikation, oft gepaart mit einem Antiintellektualismus und einer unaufgeklärten Gefühlsseligkeit. Spielend holt man dann in ein paar Jahrzehnten zweitausend Jahre Kirchengeschichte nach. Schauen wir uns einmal unter diesem Blickwinkel die verschiedenen neueren christlichen Gruppierungen an: die allorts sich bildenden charismatischen Zirkel, die integrierten Gemeinden, das sogenannte Opus Dei, die amerikanischen Fernsehkirchen usw!

▷ Mein Haupteinwand ist jedoch theologischer Art: Wenn Gott das Heil aller Menschen will, Jesus sein Leben für alle eingesetzt hat, wenn Gottes Herrschaft das Ziel hat, daß Gott alles in allen sei (1 Kor 15,28) – dann kann christliche Gemeinde sich nur als eine offene Größe verstehen, nicht aber als geschlossenes System. Aufgrund der Solidarität Gottes mit der Welt muß sie selbst solidarisch mit der Welt werden, d. h. mit allen Menschen, nicht nur mit einigen Erwählten, die wir uns ausgewählt haben. Ob dies auch Gott tat, müssen wir ihm überlassen.

Christlicher Gottesdienst hat seinen Ort im «Alltag der Welt», nicht im kultischen Raum eines heiligen Bezirks. Er kann sich daher auch nicht auf eine Gemeinde beschränken, die sich aus der Welt ausgrenzt. Wie es Paulus in Römer 12,1f. formuliert, sollen wir «unsere Leiber», d. h. uns in unserer leibhaftigen, also weltverhafteten Existenz, Gott als Gabe darbringen. Getragen von einem erneuerten Bewußtsein, nicht angepaßt den die Gesellschaft bestimmenden Denk- und Verhaltensmustern, im Wissen darum, worauf es ankommt: nämlich auf das Gute, das allein Gott gefällt und den Menschen zum Menschen macht.

Der Christ, also ein Mensch, der im Namen Jesu immer wieder die Revolte gegen das Etablierte, gegen den Trend, gegen die herrschenden Ideologien, die geheimen Verführer und selbsternannten Führer in Gesellschaft und Kirche wagt. Der Christ, ein Partisan im Widerstand des Nazareners, wie es *Ernst Käsemann* provokant formulierte: um des Menschen willen.

Wir müssen jede Form von Autoritarismus in der Kirche vermeiden: den von oben und den von unten, den rechts- wie den linkstheologischen, den neutestamentlichen wie den traditionalistisch-römischen. Ich bin bewußt bei meinen Überlegungen auf die aktuellen Fragen der Autoritätsausübung in der römischen Kirche oder auch in den Basisgemeinden nicht eingegangen. Die mit Gruppenprozessen oft verbundenen Herrschaftsprobleme sind normale Vorgänge, wir brauchen sie nicht zu ideologisieren, sondern müssen an ihnen arbeiten. Angesichts der Weltprobleme gleichen die kirchlichen Autoritätsspiele eher anachronistischen Überbleibseln aus einem Narrenstück der Weltgeschichte.

Natürlich brauchen wir den Zusammenhalt in christlichen Gemeinden miteinander, brauchen wir Freundinnen und Freun-

de, die uns den Rücken stärken, allerdings nicht nur christliche und nicht nur die in der eigenen Gemeinde. Wir brauchen sie, wie der Partisan seine Gruppe braucht, um zu überleben. Wir brauchen die Erinnerung an Jesus von Nazareth im gemeinsamen Gespräch, im gemeinsamen Lesen der Bibel, im Gebet, in der gemeinsamen Feier des Herrenmahls: als der zeichenhaften Vorwegnahme jenes Festmahles, das Gott allen Völkern bereiten will, eben jener völkerumgreifenden neuen Gemeinschaft. In diesem Sinn ist christliche Gemeinde voll zu bejahen, ist die Erfahrung unserer Zusammengehörigkeit, wie auch unserer Verschiedenheit, lebensnotwendig. Wir brauchen dies, um uns von dem inspirieren zu lassen, der der Anstifter unseres Glaubens auch heute ist. ER ist es und kein selbsternannter Stellvertreter. ER, der selbst den Weg des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe uns vorangegangen ist. Das alles könnte und sollte christliche Gemeinde leisten, wenn es sie gäbe. Nur eines darf sie in all dem nicht sein – Selbstzweck. Das wäre Verrat an jenem Dienst an der Welt, der seinen Grund im Dienst Jesu für alle ohne Ausnahme hat.

Paul Hoffmann, Bamberg

Zur Lage des Katholizismus in der Moderne

Essay anhand W. Benjamins Text über die Kathedrale in Marseille

Themen aus dem Umkreis des Katholischen haben Benjamin nicht weiter beschäftigt; erstaunlich immerhin, daß das Schauspiel des Katholizismus der Weimarer Zeit, der im Begriff stand, seine im 19. Jahrhundert geschaffene Sonderwelt zu verlassen und sich dem sich rasch modernisierenden Nachkriegs-Deutschland als Gegengesellschaft zu empfehlen, seine Aufmerksamkeit nicht häufiger in Anspruch nahm. Der katholische Anti-Modernismus allein, weil altbekannt, hätte vielleicht nicht zur Auseinandersetzung reizen müssen, wohl aber doch die brisante Lage von Ungleichzeitigkeit, in der sich der Katholizismus vorfand, als er seine eigene Vergangenheit als Zukunft auch der säkularen Gesellschaft vorstellte und dabei von der Gegenwart eingeholt wurde: die Plausibilität des katholischen Weltbildes ging im Zuge der Modernisierung rapide verloren, die entstandenen Plausibilitätsverluste sollten durch Anreicherung des Vormodern-Katholischen mit modernen Elementen ausgeglichen werden, wodurch die genannte Lage entstand. Die Theologen und führenden Katholiken der Zeit – Romano Guardini, Karl Adam, Erich Przywara, Engelbert Krebs, Ernst Michel, Anton Heinen, Theodor Haecker und andere – suchten in dieser Lage die Frage zu beantworten, wofür denn der Glaube noch gebraucht werde, nachdem das katholische Milieu, in dem seine Funktionalität fraglos war, im Versinken war. Wer, wie Karl Adam, die Überzeugung vortrug, «daß der moderne Mensch den katholischen Glauben *braucht*», hatte sich bereits implizit auf die Denkgesetze der modernen Warengesellschaft eingelassen, auch wenn Adams antimoderne Einstellung unzweifelhaft ist.

Walter Benjamins Text aus dem Zyklus «Marseille»

Ein kurzer Text von Benjamin aus dem Zyklus *Marseille* (1928/29) scheint das angesprochene Dilemma des Katholizismus seiner Zeit – den Antimodernismus mit modernen Mitteln – genau erfaßt zu haben. Ihn heutzutage, wo viele in der Kirche von einer Rückkehr ins 19. Jahrhundert träumen, wieder in Erinnerung zu rufen, kann zur Warnung dienen. Wenn Benjamin recht sah, wird die Verlassenheit der *Kathedrale* auch den rückwärtsgewandten Träumern nicht erspart bleiben.

«*Kathedrale*. Auf dem unbetretensten, sonnigsten Platz steht die Kathedrale. Hier ist es ausgestorben, trotzdem im Süden, zu ihren Füßen, La Joliette, der Hafen, im Norden ein Proleta-

rierviertel dicht anstößt. Als Umschlagplatz für ungreifbare, undurchschaubare Ware steht da das öde Bauwerk zwischen Mole und Speicher. An vierzig Jahre hat man darangesetzt. Doch als dann 1893 alles fertig war, da hatten Ort und Zeit an diesem Monument sich gegen Architekten und Bauherrn siegreich verschworen, und aus den reichen Mitteln des Klerus war ein Riesenbahnhof entstanden, der niemals dem Verkehr konnte übergeben werden. An der Fassade sind die Wartesäle im Innern kenntlich, wo Reisende I. bis IV. Klasse (doch vor Gott sind sie alle gleich), eingeklemmt wie zwischen Koffer in ihre geistige Habe, sitzen und in Gesangbüchern lesen, die mit ihren Konkordanzen und Korrespondenzen den internationalen Kursbüchern sehr ähnlich sehen. Auszüge aus der Eisenbahnverkehrsordnung hängen als Hirtenbriefe an den Wänden, Tarife für den Ablass auf die Sonderfahrten im Luxuszug des Satans werden eingesehen, und Kabinette, wo der Weitgereiste diskret sich reinwaschen kann, als Beichtstühle in Bereitschaft gehalten. Das ist der Religionsbahnhof zu Marseille. Schlafwagenzüge in die Ewigkeit werden zur Messezeit hier abgefertigt.»²

Anmerkungen zum Text

Einige Anmerkungen sollen die Bezüge des Benjaminschen Denkbildes zum Katholizismus der Weimarer Republik verdeutlichen.

«... dem unbetretensten, sonnigsten Platz»: Die Sonne, die hier schien, war die der reinen, objektiven, umfassenden, unwandelbaren Wahrheit, in deren Besitz sich die Katholiken wußten. Das unfehlbare Lehramt sorgte dafür, daß kein Schatten des Irrtums das grelle Licht milderte. In seinem Glanz wollte ein «energisch seine Alleingeltung betonender Sieg-Katholizismus auf das Trümmerfeld» des neuzeitlichen Geistes treten, ein «Katholizismus des ungeminderten ›Außer der Kirche kein Heil›» (Przywara³). Für Nicht-Katholiken, die nicht bereit waren, die «wahrhaft absolute Unterwerfung unter Seine Kirche»⁴ zu leisten, kam das einem «Betreten verboten!» gleich. Guardini: «... klar war ich mir aber darüber, daß mein christlich-katholisches Bekenntnis als solches an Weite und Klarheit jedem, auch dem genialsten nicht gläubigen Menschen grund-

² W. Benjamin, Ges. Schriften IV, 1, Hrsg. R. Tiedemann und H. Schwepenhäuser, Frankfurt a. M. 1980, 361.

³ Ringen der Gegenwart, Augsburg 1929, 140.

⁴ Ebd.

¹ Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923, 164.

sätzlich überlegen sei»⁵ – die Weite und Klarheit des Platzes unter der brennenden, mediterranen Sonne, den zu betreten seine blendende Helle nicht ratsam erscheinen läßt.

«*Hier ist es ausgestorben...*»: Der Freiburger Dogmatiker E. Krebs über die Begegnung amerikanischer Bischöfe mit Papst Benedikt XV. im Mai 1919, als sie ihn zur ökumenischen Begegnung einluden: «Dort Menschen, nur Menschen... Hier der seines Amtes fest bewußte Stellvertreter Christi, der, obwohl ein Mensch, dennoch mit göttlicher Autorität und Macht ausgerüstet diesen Suchern gegenübersteht, ihr Bemühen beobachtet, ... aber es für unmöglich erklärt, als Papst auf die Tiefenlage des Wahrheitssuchers herabzusteigen, da er sich auf der Höhe des Wahrheitsbesitzers und im Amte des unfehlbaren Wahrheitslehrers weiß.»⁶ Die Ausgestorbenheit war die Folge der hier erklärten Unmöglichkeit, herabzusteigen; die Einsamkeit, die, wie auch vom Papst gesagt wurde, «mystische Vereinsamung» unabweisliches Schicksal auf der Höhe des Wahrheitsbesitzes. Deswegen brauchten die Grenzen zu den anstoßenden Vierteln nicht erst gezogen zu werden. Der Platz um die Kathedrale blieb menschenleer, bedingt durch den Höhenunterschied zwischen der übernatürlichen göttlichen Autorität und den Tummelplätzen der menschlichen Natur. Beobachtung war beiderseits nur von ferne möglich.

«*Als Umschlagplatz für ungreifbare, undurchschaubare Ware...*»: Hier liegt der semantische Bruch. Warum werden auf dem ausgestorbenen Platz Waren umgeschlagen? Andererseits liegen die Viertel, in denen das Erwerbs- und Wirtschaftsleben pulsiert, nahe genug. Wer in dieser Lage die Frage nach dem «Recht des Glaubens» beantworten wollte, mußte die Lektion der Zeit schon gelernt haben: Recht bekam, wer auf dem Markt sich durchsetzen konnte, wer den Beweis für die Nachfrage nach seinen Produkten antreten konnte. Für Karl Adam stellte sich darum die Frage nach dem Recht des Glaubens als die Frage «nach dem tatsächlichen Anteil, den das Irrationale, das Unbegreifliche, das enthusiastisch Entbundene am menschlichen Geistesleben hat»⁷. Anteile, Marktanteile in ungreifbarer Ware: neben dem Irrationalen waren vor allem die aus dem Übernatürlichen abgeleitete unbedingte Autorität, das Objektive, die ständische Ordnung, die organische Gemeinschaft, die heilige Gewöhnlichkeit der selbstverständlichen Ein- und Unterordnung, die Form der Repräsentation im Angebot. Der Verkauf in Glaubenssachen ging en détail und en gros vonstatten. Die erfolgswährten Traditionsbestände aus dem 19. Jahrhundert wurden zunächst einzeln auf den Weltanschauungsmarkt gebracht, später auch die ganze Kirchenidee versetzt. «Das Reich ist die Säkularisation des Reiches Gottes» (Robert Grose, 1934⁸); säkulare Abnehmer fanden sich denn auch, die die angebotene Ware übrigens nicht immer entsprechend den beigegebenen Gebrauchsanweisungen verwendeten. Autorität, Unterordnung, Reichsidee – einmal von ihren religiösen Verpackungen befreit, konnten sie denen nützlich sein, die ein nicht minder ödes, wenngleich unmenschlicheres Bauwerk an anderer Stelle aufführten.

«... da hatten Ort und Zeit... sich... siegreich verschworen»: Wie ein unverstandenes, unbewältigtes Geschick war es über die Katholiken gekommen. Ihre Weltanschauung war disparat, ihre Lebensweise zum Ausnahmefall geworden. In den Städten ließ sich das am ehesten merken. Die neue Brückenarchitektur in Köln steht «fremd» zu den Kirchen und Kapellen der ehemals «Heiligen Stadt», empfand der Architekt und Guardini-Freund Rudolf Schwarz; diese Tatsache wird «uns» zum «ungelösten Problem»⁹. Ein anderer Autor

aus den «Schildgenossen» vertiefte den bestürzenden Eindruck: «Das die Kirchen füllende Volk der Großstadt ist bis auf wenige Ausnahmen von der eigentlichen Großstadt frei; ... Es sind in der Tat zwei Völker nebeneinander: das eine ist Großstadt, das andere lebt zwar in der Großstadt; aber ist noch so gestellt, daß es der Großstadt fremde Dinge verzehrt, die von irgendwoher – gleichsam ungesetzlich – in die Struktur des großstädtischen Lebens eingeschmuggelt worden sind und darauf warten, verzehrt zu werden.» (J. Emonds¹⁰) Die bäuerlich-kleinhandwerkliche Herkunft des Katholizismus erwies sich als belastende Hypothek, es war eine Frage der Zeit, wann die Vorräte verzehrt sein würden. Klagen über die schwindende Religiosität der Bauern, der Gebildeten, der Jugend, der jungen Frauen nehmen überhand. «Heute steht dem Spruch der Kirche nicht mehr Sitte und Brauch schützend zur Seite. In einer dem Flugsand gleich gelagerten Bevölkerung haben sich diese helfenden Mächte nicht halten können.» (F. Fuchs¹¹) Verlassen von den helfenden Mächten der feudalen Ständegesellschaft war die katholische Religion in der modernen Republik zu einer Sonderwelt geworden, «die nichts von der Welt des Lebens weiß, wie sie wiederum auch dieser völlig unbekannt oder verächtlich erscheint» (J. Wittig¹²).

«... aus den reichen Mitteln des Klerus»: Besser gerüstet war die Kirche wohl nie in ein neues Jahrhundert gegangen. Der Blick zurück auf die wunderbare Geschlossenheit und Einheitlichkeit des katholischen Milieus gab Selbstvertrauen. Man kaufte nicht im evangelischen Laden, soweit hatte man die Leute gebracht. Der «Turm», von dem Karl Muth 1903 sprach, war fest gebaut. Bürokratisierung und zentralistische Organisation, Amter- und Mittelvergabe von oben nach unten, die

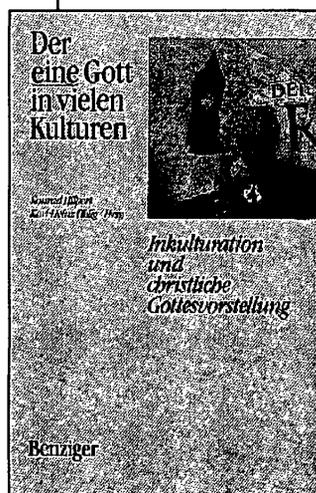
¹⁰ Großstadtvolk, ebd. 316.

¹¹ In «Hochland» 28, 1, 1930/31, 467.

¹² In «Hochland» 19, 2, 1921/22, 200.

Glauben wir alle an denselben Gott?

Glauben läßt sich nicht verordnen, schon gar nicht in einem weltweit einheitlichen Katechismus. Wer die Inkulturationsgeschichte des Christentums kennt, weiß, daß Glaube nur in der Vielfalt lebt.



Der eine Gott in vielen Kulturen Inkulturation und christliche Gottesvorstellung

Hrsg. von
Konrad Hilpert und
Karl-Heinz Ohlig
424 Seiten. Gebunden
DM 44,-/
öS 343,-/sFr. 44,-

BENZIGER

⁵ Berichte über mein Leben, Düsseldorf 1985, 43.

⁶ Die Kirche und das neue Europa, Freiburg 1924, 27.

⁷ Glaube und Glaubenswissenschaft, 43.

⁸ In: Die Kirche im deutschen Aufbruch, Hrsg. F.J. Wothe, Bergisch-Gladbach 1934, 27.

⁹ In den «Schildgenossen» 7, 1927, 347.

Einrichtung straff kontrollierter Priesterseminare, die Ausgrenzung unliebsamer Elemente durch einen uniformistischen Kirchenbegriff, eine Theologie, die die Kirche als «societas perfecta» priest; das alles umgeben von sakralem Schein, eingebettet in eine extensive Volksfrömmigkeit, überstrahlt von der abgöttischen Verehrung des «Gefangenen im Vatikan»: das war das Wunderwerk des Katholizismus im 19. Jahrhundert gewesen. Von der «Kaplanokratie» bis zum «Jurisdiktionsprimat» hatte der Klerus seine Mittel effizient organisiert. Gab es nicht genug Anlaß zur Hoffnung, den durch Weltkrieg und Nachkriegswirren desillusionierten Deutschen mit diesem Riesenwerk imponieren zu können – dem «Untergang des Abendlandes» (O. Spengler) die katholische Auferstehung entgegensetzen zu können?

«... ein Riesenbahnhof... der niemals dem Verkehr konnte übergeben werden»: Aber da trifft es sie hart, der Flugsand, der die Fundamente des Turmes ins Wanken bringt. Der katholische Antimodernismus: instinktive Abwehr der Sachwalter einer statischen, geordneten Welt gegen die Auflösungs- und Veränderungsprozesse, als welche Modernisierung wirkt. Der Katholizismus war aus dem Leben «herausdifferenziert» worden, hatte seine Funktion an der Bewahrung einer Ordnung eingebüßt, die verging. «Das Übernatürliche hat seine Funktion verloren» (K. Ziesché¹³), klarer konnte man es kaum erfassen. Was zunächst blieb, war die Flucht in die reine, funktionslose Übernatürlichkeit. Nach Karl Adam und seinem vielgelesenen Hauptwerk «Das Wesen des Katholizismus» «kennt die Kirche keine dem Zeitlichen verhaftete Kultur, sondern nur Ewigkeitskultur»¹⁴. Das mochte beruhigend klingen, aber es war nicht wahr. Jene andere Kultur kannte die Kirche schon, und sie konnte an der Frage nicht vorbeigehen, was sie dort noch auszurichten habe. Da fällt erstmals das erlösende Wort, das später so oft wiederholt werden sollte: Die Kirche erschließt «den Sinn der Welt» (J. P. Steffes¹⁵); dieser Sinn ist ja Geheimnis, gehört damit in ihre Zuständigkeit. Ein neues Betätigungsfeld war gefunden, der alte universale Anspruch brauchte dennoch nicht aufgegeben zu werden. Aus der Funktion am Leben hatte man sich auf die Interpretation des Lebens verlegt. Sinn: Richtungsangabe, Wegweisung auf Wegen, deren Verlauf zu beeinflussen der Macht der Kirche nicht mehr gegeben war. Sinnggebung als Dienstleistung; Benjamin hat es schon gut getroffen mit seinem Wort vom «Riesenbahnhof». Begrenzter Regionalverkehr kam übrigens doch zustande, wenn auch der Anschluß an die großen Systeme nicht erreicht wurde.

«... Reisende I. bis IV. Klasse (doch vor Gott sind sie alle gleich)»: Es muß schon einiges bedeuten, wenn Benjamin, der Meister des vollkommenen Satzes, eine Bemerkung in Klammern setzt. Nehmen wir es mathematisch: Das Klassen- und Ständedenken vor der Klammer bestimmt den Inhalt der bloß parenthetischen Formel in der Klammer. Der ständische ordo seiner jüngsten Vergangenheit lag dem Katholizismus der Zeit näher als das emanzipatorische Potential seiner Botschaft, der Rock ihm näher als das Hemd. Dabei wäre dieses durchaus dem neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein auf den Leib geschneidert gewesen. Aber es wurde anders gedacht. Hermann Hefele, führender Theoretiker der wahren, der katholischen und organischen Demokratie: «... wie ihre (der Glieder) Aufgaben innerhalb des Werkes der Gemeinschaft verschieden sind, so ist auch ihr objektiver Wert ein verschiedener, ungleicher... Immer dort, wo der Liberalismus von Freiheit spricht, wird die Demokratie von Ordnung sprechen müssen, von Bindung und Einfügung des einzelnen in den immanenten Willen der Gemeinschaft.»¹⁶

¹³ Über katholische Theologie, Paderborn 1919, 13.

¹⁴ Augsburg 1924, 70.

¹⁵ Der Universalismus der katholischen Menschheit, in: Kirche und Wirklichkeit, Hrsg. E. Michel, Jena 1923, 100.

¹⁶ Demokratie und Liberalismus, in: «Hochland» 22, 1924/25, 39.

¹⁷ Ringen der Gegenwart, 129.

¹⁸ Politik aus dem Glauben, Jena 1926, Vorw.

«... eingeklemmt wie zwischen Koffer in ihre geistige Habe»: Auch den aufgeschlosseneren unter den katholischen Denkern der Zeit war es offenbar unmöglich, der katholischen Wahrnehmung zu entkommen. Sie hatten ja das gelesen, was die anderen nicht lasen und auch nicht lesen wollten: «Catholica non leguntur». Erich Przywara, der darüberhinaus alles gelesen hatte, was es zu lesen gab, fühlte sich trotz allem unter der «unerbittlichen Pflicht, mit allen Kräften die Katholisierung des gesamten Lebens anzustreben», wenn er auch die «subjektive Gewissensaufrichtigkeit der irrenden Brüder» nicht verletzen wollte¹⁷. Der Einheits- und Totalitätszwang gegenüber der modernen Vielfalt hielt sie gefangen. Ernst Michel, der sich noch am weitesten vorwagte, verleugnete seine «Herkunft sowohl aus der Geistesepoche der Neuzeit wie aus der mittelalterlichen Zeit der Kirche nicht... – in vieler Beziehung an sie gebunden»¹⁸. Durch «Glaubensentscheidung» wollte er seiner Zeit angehören; als es aber zum Schwur kam, wußte er der «atomisierten» und zersetzten Gesellschaft doch wieder nur das Modell organisch geordneter Gemeinschaft entgegenzusetzen, das er zwar nicht aus dem Mittelalter, wohl aber aus dem vergangenen Jahrhundert entnommen hatte.

«... der Religionsbahnhof zu Marseille»: Die Religion als Dienstleistungsbetrieb, und wie ihr alles in einen anderen Zusammenhang gerät. Die Sachen und Begriffe werden allerdings beibehalten, Relikte einer vergangenen Metaphysik, doch unter der Hand den Bedürfnissen der Konsumenten angeglichen. «Von der Wiege bis zur Bahre katholisch», das stimmte nun fast immer nicht mehr, also bediente man die Bedürfnisse von Passanten, die aus anderen Welten hereinkamen und zu anderen Welten unterwegs waren. Kurzzeitiger Aufenthalt in den Krisenzeiten des Lebens; ein Bahnhof ist kein Ort zum Verweilen.

«Schlafwagenzüge in die Ewigkeit werden zur Messezeit hier abgefertigt»: Verkehr gibt es also doch. Messezeit, unübersetzbar im Französischen, auf jeden Fall aber auch Zeit der Produktpräsentation und des Hauptumsatzes. Wo es zur letzten Ruhe geht, ist die Nachfrage nach Religion ungebrochen. Der Messestand, der Messgesang zieht sich zusammen zum letzten «Requiem». Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

Selbstbestellte Vermittler

Über katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik*

Intellektuelle sind Menschen, die sich durch Kopfarbeit hervortun. Wortgewandt erkunden sie die Welt als Idee; eitel zwar, aber sich letztlich doch allein dem Wahren, Guten und Schönen verpflichtend und ausschließlich dem einmal abgelegten Versprechen folgend, «sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen». Falls dies das letzte Wort über Intellektuelle ist, wird es unter ihnen wohl keine Katholiken geben können, weil diese sich durch eine heteronome Orientierung hervortun – so jedenfalls könnte ein gängiges Vorurteil formuliert werden. Aber das abgegebene Bekenntnis zum idealistischen Gesamtintellektuellen trifft nicht die Realität seiner Kopfarbeit. Intellektuelle sind immer auch Ideologen, denen es kritisch auf die schreibenden Finger zu sehen gilt, und sie sind den allgemeinen Marktmechanismen besonders unterworfen, weil sie für ihre Meinung eine Nachfrage erzeugen müssen. Wenn das schon so einfach nicht ist mit den Intellektuellen – auch nicht in unseren Tagen, in denen Visionen nicht einmal mehr zum Spottpreis zu haben sind und sich Realitäten in den täglich wechselnden Fernsichtbildern aufzulösen scheinen –, dann wäre noch einmal neu zu prüfen,

* Ulrich Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, 180 Seiten, DM 38,-, sFr. 41.-.

wie sich die Existenz eines «katholischen Intellektuellen» darstellt. Ulrich Bröckling hat diesen Versuch an fünf ausgewählten Personen in den Jahren zwischen 1918 und 1933 unternommen.

Auf den ersten Blick verwundern die Namen, die er hier versammelt hat. Carl Schmitt – ein katholischer Intellektueller? Heinrich Mertens – wer ist denn das? Demgegenüber fehlt so mancher, der einem unter diesem Buchtitel einfiel. Bevor wir uns von Ulrich Bröckling seine Auswahl begründen lassen, entdecken wir jedoch im thematischen Aufbau erste Anhaltspunkte seiner Intention. Jugendbewegung, Politik; Sozialismus und Nationalsozialismus sind die vier Hauptkapitel seiner Studie überschrieben, und in jedem Falle laufen die Ausführungen auf eine Darstellung der Position von Walter Dirks hinaus. Damit haben wir auch das Anliegen Ulrich Bröcklings identifiziert. Er will die intellektuelle Biographie des jungen Walter Dirks schreiben. Dazu wählt er als systematischen Zugriff die vier dessen Entwicklung prägenden Themen, die er jeweils im Kontext mit vier Weggefährten – dazu zählt Carl Schmitt allerdings nicht – darstellt. Um es gleich vorweg zu sagen: Dies ist die bislang beste Studie über Walter Dirks. Ulrich Bröckling ordnete in Dirks' letzten Lebensjahren dessen Nachlaß und machte sich verdient um die Herausgabe seiner gesammelten Schriften. Er darf als einer der tiefsten Kenner von Person und Werk von Walter Dirks angesehen werden.

Aber greift Bröckling nicht reichlich hoch, wenn er an Walter Dirks die Verfassung «katholischer Intellektueller in der Weimarer Republik» darzustellen sucht? Sicherlich – das wurde bereits kurz angedeutet – bleibt er hier rudimentär, so daß man ihn zu einer Komplettierung einladen möchte. Dies um so mehr, als es ihm gelingt, einige interessante Einsichten zu diesem Problemkomplex herzuleiten und so neben einer Werkschau des frühen Dirks deutlich das zweite allgemeinere Thema seiner Untersuchung zu akzentuieren. Eine kurze Darstellung beider Ebenen soll Bröcklings Leistung würdigen.

Politik aus dem Glauben

Bis ins hohe Alter hinein hat Walter Dirks auf seine nachhaltige Prägung durch Romano Guardini und die katholische Jugendbewegung Quickborn hingewiesen. Für viele katholische Intellektuelle lag hier der Quell ihres Selbständigwerdens, so daß es sich für Bröckling ebenfalls anbietet, dort den Ausgang seiner Darlegungen zu suchen. Guardini sah sich als spiritus rector des Quickborn mit der selbstgestellten Aufgabe, den Aufbrüchen der katholischen Jugend einen kanalisiert Freiraum innerhalb der Kirche zu bahnen. Bröckling gelingt es, präzise und sensibel darzustellen, wie es Guardini unternimmt, die Autonomieforderung der Jugendbewegung mit dem Autoritätsgedanken der Kirche zu vermitteln, indem er aus «katholischem Geist» (Guardini) hier die Notwendigkeit einer objektiven Ordnung und dort die Gefahr des Subjektivismus betont. Aufgehoben erscheint dieser Gegensatz in jenem «schöpferischen Gehorsam» (Guardini), der durch Bindung an die Gemeinschaftsordnung erst Autonomie möglich macht. Guardini war sicherlich ein eher unpolitischer und konservativer Denker, der auch unter katholischen Intellektuellen so fortwirkte, aber Walter Dirks versuchte ihn nach «links» zu wenden und einer Politisierung der Jugendbewegung das Wort zu reden. Dabei entwarf er bereits in Grundzügen jenes Modell, das sein Denken lebenslang prägen sollte: Zwischen dem religiösen Bekenntnis und der politischen Überzeugung vermittelt eine Entscheidung, die «aus christlicher Verantwortung» (Dirks) dem Notwendigen der jeweiligen Situation gehorcht. Dirks denkt wie Guardini in Gegensätzen, die nur dezisionistisch aufgelöst werden können. Anders als Guardini jedoch will er nicht mehr die «objektive Ordnung» predigen, zu deren Decke sich alle Katholiken zu strecken hätten. Dirks bricht mit der Vorstellung von einem einheitlichen katholischen System, um vermitteln zu können zwischen den

Anforderungen einer pluralen Wirklichkeit und der authentischen Lebenspraxis zeitgenössisch wacher Katholiken.

Ulrich Bröckling kann in seiner Studie weiter zeigen, wie sich Walter Dirks' Konzeption der politischen Existenz des Christen unter Anleitung von Ernst Michel entfaltete. Ernst Michel hatte in seinem Buch «Politik aus dem Glauben» (1926) auch zu Carl Schmitts Schrift «Römischer Katholizismus und politische Form» (1923) kritisch Stellung bezogen. Bröckling kontrastiert die politischen Optionen der beiden als Extremwerte des im damaligen Katholizismus Denkmöglichen. Carl Schmitt empfiehlt als politisches Heilmittel der Zeit einen starken Staat nach dem Muster eines autoritär-monolithischen und von einer Klerikerkaste repräsentierten römischen Katholizismus. Diese Konzeption basiert auf einem kirchlichen Imperialismus, so setzt Ernst Michel dagegen, der dem heilgeschichtlichen Denken fremd ist. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Erlösten und steht der unerlösten Welt gegenüber. Diese Trennung wird erst mit Vollendung des Reiches Gottes aufgehoben werden. Zwischen Kirche und Welt kann vermittelt werden in der politischen Existenz gläubiger Menschen. Politik ist aber ein «weltlich» Ding; spezifisch christlich kann allein die Motivation sein, sich einzumischen. Diese heute vielleicht seltsam anmutende Scheidung zwischen Kirche und Welt wurde Mitte der zwanziger Jahre mit großer Emphase von den fortschrittlichen Katholiken betont. Gegen kirchlichen Imperialismus und klerikale Moralisierung konnten damit die eschatologische Dimension offengehalten, eine politisierende Kirche kritisiert und von der Hierarchie abweichende politische Optionen von Katholiken begründet werden. Bröckling betont zu Recht, daß Michel mit diesem Modell den Tod des politischen Katholizismus und das Ende der katholischen Soziallehre proklamiert, aber sich auch wider Willen zum Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft erhebt, indem er mit dem Subjektivismus der gläubigen Entscheidung das Religiöse ins Private verlegt. Man muß hier wohl deutlicher als Ulrich Bröckling betonen, daß sich Michel damit stets auch selbst widerspricht, da er andererseits mit seiner Forderung nach «Volkswerdung» der disparaten Gesellschaft durch «soziale Umkehr» (Michel) eine genuin politische Dimension seines Denkens entfaltet, die einer Privatisierung von Religion entgegensteht. Bröckling kritisiert berechtigterweise den problematischen Volksbegriff, aber bei einer differenzierteren Analyse der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Überlegungen Ernst Michels hätte er dessen größere Breite und theologische Intensität gegenüber dem nur ansatzhaften Denken Walter Dirks' erkennen können. Beiden ist allerdings das elitäre Pathos eigen, zu den berufenen Vermittlern einer neuen geistbegabten Politik in zerrissenen Zeiten zu gehören.

Ihre Option für den Sozialismus ist auch zunächst einmal unter diesem Aspekt zu beurteilen. Darin trafen sich die «katholischen Sozialisten» Ernst Michel, Walter Dirks und Heinrich Mertens bei aller Differenz im Detail auch mit den ethischen und religiösen Sozialisten ihrer Zeit. Ihre programmatische Diskussion führten sie vornehmlich in dem 1929/30 von Heinrich Mertens herausgegebenen «Roten Blatt der katholischen Sozialisten». Von heute her mutet die Auseinandersetzung an wie eine Echtheitsprobe des Konzeptes «Politik aus dem Glauben». Waren diese katholischen Intellektuellen bereit, die eingefahrenen Bahnen zwischen katholischer Sozialdoktrin und politischem Katholizismus zu verlassen und sich eine Lehre und Bewegung anzueignen, die doch vom eigenen kirchlichen Lager als Gegner apostrophiert wurde? Ulrich Bröckling gelingt es, differenziert zu zeigen, wie dieses Trio zwischen schlechtem Gewissen, Sendungsbewußtsein und moralischen Appellen aus politischer Verantwortung changiert, um schließlich als Notlagenmodell für ein Zusammengehen mit der konkreten Sozialdemokratie zu plädieren. Für Michel war dies nur eine Episode; Mertens trat der SPD bei und blieb ihr

auch nach 1945 noch verbunden. Allein Dirks aber machte einen «Sozialismus aus christlicher Verantwortung» zu seiner bleibenden politischen Option. Deshalb ist es gut, daß Bröckling dessen frühe Auseinandersetzung mit dem Marxismus weiter untersucht. Wahrscheinlich schätzt er dabei Dirks' Lektüre von *Georg Lukács* «Geschichte und Klassenbewußtsein» zu hoch ein; jedenfalls aber wertet er den Einfluß der Studien *Theodor Steinbüchels* zu Sozialismus und Marxismus auf Dirks viel zu gering. Steinbüchel wird von Bröckling – und von Dirks! – eher beiläufig erwähnt; der genaue Blick hätte allerdings die weitgehende Kongruenz der Dirks'schen Ausführungen mit denen Steinbüchels an den Tag zu bringen vermocht. Wahrscheinlich ist es so, daß im Kontext der von Bröckling vorgestellten katholischen Intellektuellen Walter Dirks' originäre Leistung in seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus liegt. Zu Recht läßt er ihn deshalb hierzu ausführlich zu Wort kommen. Aber der Logik seiner Monographie gehorcht es nicht, hier allein Walter Dirks vorzustellen. Zur Ausschärfung seiner Leistung wäre es doch möglich gewesen, Carl Schmitts nationalsozialistische Komplizenschaft oder die ambivalenten Äußerungen Ernst Michels zu Volksgemeinschaft und zu Liberalismus in den Jahren ab 1932 zu reflektieren. Und wie verhält es sich mit der von Brobeil, Knappstein, Dirks, Thormann und Mertens Anfang 1933 über das Planungsstadium nicht hinausgelangten Aufklärungsschrift «Pakt mit dem Faschismus? Die deutschen Katholiken vor der Entscheidung: Volksstaat oder faschistische Diktatur?»? Diese Ergänzungsvorschläge sollen nicht die Leistung schmälern, die Ulrich Bröckling erbringt, wenn er paradigmatisch an Walter Dirks die politische und ideologische Einschätzung des Nationalsozialismus von katholischer Warte aus kritisch durchleuchtet.

Paradox des katholischen Intellektuellen

Bröckling vereint in seiner Studie zwei Ebenen. Zu der gelungenen Darstellung der intellektuellen Biographie des jungen Walter Dirks gesellt sich die abschließende Reflexion über «das Paradox des katholischen Intellektuellen» (158). Ihn interessiert die Frage, wie katholische Intellektuelle die epochalen Wandlungsprozesse in Gesellschaft und Katholizismus im ersten Drittel dieses Jahrhunderts denkerisch verarbeitet haben. Bei der Beantwortung erweist sich Bröcklings Auswahl als durchaus repräsentativ, wenn man die breite apologetische Front vom römischen Antimodernismus bis hin zum populär-

ren «Volksverein für ein katholisches Deutschland» einmal unberücksichtigt läßt. Romano Guardini stabilisiert die kirchliche Tradition und fördert die politische Abstinenz, indem er den «schöpferischen Gehorsam» als innere Autonomieerfahrung propagiert. Rettet sich Guardini in ein weltloses, aber wohlgeordnetes Christentum, so dient Carl Schmitt die autoritär-klerikale Ordnung der katholischen Kirche dem Staat an, um ihn skrupellos zu machen gegen das demokratische Verlangen einer kritischen Öffentlichkeit und die Krisenphänomene gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse. Wie ordnet Bröckling die «Linkskatholiken» Michel, Mertens und Dirks ein? «Wo die Gegenwart als zerrissen, form- und geistlos erfahren wird, liegt die Suche nach einer synthetisierenden Kraft nahe, die die auseinanderstrebenden Elemente zu neuer Ordnung zusammenfügt. Für Dirks, Michel und Mertens vor allem eine soziale, für Schmitt eine politische und für Guardini eine religiöse Aufgabe. Drei Entwürfe von Totalität stehen gegenüber: die demokratisch geordnete Wirtschaft, der von liberalen Schranken befreite souveräne Staat, die «objektive Ordnung» der Kirche . . . Ob als parteiiliche Intellektuelle, die sich entschieden haben, oder als vermittelnde, die über den Parteien stehen, Ideologen der Totalität sind die katholischen Intellektuellen in beiden Fällen.» (166f.) Das Paradox der katholischen Intellektuellen scheint nach Ulrich Bröckling darin zu bestehen, daß sie einerseits einen Anspruch auf das Ganze erheben, ihn aber andererseits an ihrer Kirche als ideologisch abtun. Sie verstehen sich als Grenzgänger zwischen Kirche und Welt und übertragen sich selbst die Rolle des Vermittlers, die «aus christlicher Verantwortung» in der Welt zur Entscheidung rufen, nachdem sie allerdings vorher bereits die Welt in die Weltlichkeit entlassen und die Kirche auf eine bloß geglaubte Realität reduziert haben. Letztlich, so Bröckling, gilt für die linkskatholische Aufklärung, daß sie «sich selbst neutralisiert, weil sie zwar auf die politische Mündigkeit der Gläubigen insistiert, die Sphäre des Religiösen aber gegen Kritik abdichtet.» (164) Michel, Dirks und Mertens erklären Religion zur Privatsache, um Katholiken ein eigenständiges politisches Denken zu ermöglichen. Dort aber warnen sie vor politischer Parteilichkeit und fordern, das ideelle Gemeinsame nicht aus den Augen zu verlieren. Im Vollzug der Subjektivität eignet man sich die Katholizität neu an. Vielleicht ist das die Eigenart eines «katholischen Intellektuellen», zumindest solange er als ein solcher erkennbar bleiben möchte – auch heute noch.

Benno Hannhorst, Holle

70 Jahre vatikanische Ostpolitik

Hansjakob Stehles Buch «Geheimdiplomatie im Vatikan»*

Mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme sowjetischer Prägung hat – zum drittenmal in unserem Jahrhundert – die Geschichte unseres Kontinents eine tiefe Zäsur erfahren. Wenngleich die jetzige Entwicklung in Mittel- und Osteuropa keineswegs krisenfrei verläuft, so ist es doch an der Zeit, eine ganze Epoche europäischer Geschichte rückblickend zu bilanzieren. Aus westlicher Sicht wird daher gegenwärtig die Ostpolitik vergangener Jahrzehnte einer kritischen Reflexion unterzogen. So drängt sich beispielsweise die Frage auf, ob die Wende vom kalten Krieg zur Entspannungspolitik, wie sie sich in den sechziger Jahren abzeichnete, die östlichen Systeme stabilisiert und deren Agonie unnötig verlängert hat oder ob sie im Gegenteil deren Destabilisierung bewirkte, indem sie den Eisernen Vorhang durchlässig machte und die den sozialistischen Systemen eigene Isolierung aufbrach.

Auch für die vatikanische Ostpolitik ist eine kritische Rück-

schau angesagt, die – wie zu zeigen sein wird – in einem engen Bezug zu den gesamtpolitischen Rahmenbedingungen stand. Im deutschen Sprachraum dürfte zu einer solch kenntnisreichen Darstellung vatikanischer Ostpolitik kaum jemand geeigneter sein als *Hansjakob Stehle*. Als promovierter Historiker und für namhafte Tages- und Wochenzeitungen tätiger Journalist verfügt er über beste Kontakte zum Vatikan, stand und steht mit wichtigen Zeitzeugen in enger Beziehung und hat im Laufe von Jahrzehnten eine Fülle an Material gesammelt. Als erstes Ergebnis seiner Recherchen veröffentlichte er 1975 unter dem Titel «Die Ostpolitik des Vatikans» ein umfangreiches, mit vielen Anmerkungen versehenes Werk, das den Zeitraum vom Ausbruch der Oktoberrevolution bis in das Jahr 1974 umfaßt. Nun hat der Benziger Verlag unter verändertem Titel diesen vom Autor nur geringfügig überarbeiteten Teil neu verlegt, ergänzt um die vom Pontifikat *Johannes Pauls II.* geprägte Entwicklung sowie um den Versuch eines Fazits und Ausblicks. Ein Buch, das nicht nur das historische Interesse befriedigt, sondern das sich zudem als eine äußerst spannende Lektüre erweist.

* Hansjakob Stehle, *Geheimdiplomatie im Vatikan*. Die Päpste und der Kommunismus, Benziger Verlag, Zürich 1993, 439 S., sFr. 48.–.

Die geschichtliche Zäsur rechtfertigt die erweiterte Neuauf-
lage und dürfte dem Werk eine breite Resonanz sichern. So
scheint eine ausführliche Besprechung angezeigt, die das
Grundmuster vatikanischer Ostpolitik in den Vordergrund
rückt, ihre Abhängigkeit von den jeweiligen Rahmenbedin-
gungen untersucht, aber auch das Schicksal einzelner ihrer
Opfer erinnert und ein Phänomen in besonderer Weise ge-
wichtet, das in der Vergangenheit als Störfaktor wirksam war
und gegenwärtig wiederum als Krisenelement in Erscheinung
tritt – den Nationalismus.

Die Quellenlage

Die wissenschaftliche Qualität des vorliegenden Bandes beruht
vor allem auf der Ausschöpfung eines breiten Quellenmaterials.
Der Autor konnte sich die Forschungen zahlreicher Institute und
einzelner Persönlichkeiten zunutze machen, selbst manche bis-
lang unbekannt oder auch geheime Quelle erschließen und in
diesem Zusammenhang auf vertrauliche Informationen und Ge-
spräche mit Zeitzzeugen zurückgreifen. Stehle erhielt Zugang zu
den verschiedensten staatlichen und kirchlichen Archiven, dar-
unter auch das des russischen Außenministeriums, das 1992 für
historische Forschungen freigegeben wurde. Dokumente, die
bis heute im Vatikanischen Geheimarchiv unter Verschuß
gehalten werden, fanden sich andernorts als Duplikate. Trotz
des vom Autor verarbeiteten Quellenreichtums wiederholt er
seine bereits in der Ausgabe von 1975 gemachte Einschränkung,
daß auch sein Buch «fragmentarisch bleiben (muß),
solange nicht alle Archive zugänglich und benutzbar sind»
(S. 13). Allerdings sind wichtige vatikanische Quellen wohl für
immer verloren, nämlich jene, «die Pius XII. gegen Ende des
Krieges durch seinen Vertrauten Prälaten Kaas tagelang in
einem Kamin des Palazzo San Carlo verbrennen ließ» (S. 197).

Vatikanische Diplomatie und Kirchenverständnis

Der Titel «Geheimdiplomatie im Vatikan» könnte vermuten
lassen, der Autor sei an die Kirche belastenden Enthüllungen
interessiert. Wenngleich diese in seinem Buch nicht fehlen, so
ist es doch nicht seine Absicht, den Leser mit solchen Enthül-
lungen in Spannung zu halten. Hansjakob Stehle macht im
Gegenteil kein Hehl daraus, daß er trotz kritischer Anmerkun-
gen der vatikanischen Ostpolitik grundsätzlich positiv gegen-
übersteht und ihr – im ganzen gesehen – ein gutes Zeugnis
ausstellt. Allerdings versteht er sich ausschließlich in der Rolle
des Historikers, der die streng hierarchische Struktur der Kir-
che ebenso als gegeben hinnimmt wie ihre diplomatischen
Möglichkeiten, über die der Vatikan aufgrund seines staats-
und völkerrechtlichen Status verfügt. Hieran hat – vermerkt
Stehle – «keine Konzilsreform etwas geändert. Sie zu diskutie-
ren ist Sache der Theologen, nicht der Historiker» (S. 12).

Allerdings scheint Stehle von einer solchen theologisch zu
führenden Diskussion wenig zu halten, zumal wenn sie von der
Position eines stark vergeistigten Kirchenverständnisses aus
geführt wird. Die Stalinisten in Osteuropa hätten es «nicht von
ungefähr ... immer schon darauf abgesehen, die sichtbare
Struktur der katholischen Kirche zu beschneiden und zu zer-
stören» und «in dieser Beziehung das Wesen der Papstkirche
besser begriffen als manche (rechts oder links angesiedelte)
Schöngeister der Gegenwart» (S. 12). Solche Argumentation
erscheint reichlich polemisch, zumal den so betitelten «Schön-
geistern» unterstellt wird, je nach Opportunität «die Kirche als
politische Hilfstruppe einzusetzen: sei es zum Zwecke der
Kollaboration oder auch der Opposition» (S. 12f.). Abgesehen
davon, daß die Kommunisten in ihrer Kirchenpolitik auch
bestrebt waren, die sichtbare Struktur der Kirche nicht zu
zerstören, sondern in ihrem Sinne zu nutzen und die Kirche so
als stabilisierenden Faktor ihres Systems mit in Rechnung zu
stellen, verlangt der Konflikt zwischen Pastoral und Kirchen-
politik, für den Stehle im übrigen manches Beispiel bereithält,
eine gründlichere Analyse. Die theologische Diskussion ist
somit keineswegs im Vorfeld bereits entschieden, verlangt

aber eine genaue Kenntnis der Fakten, und dazu liefert Stehle
ein breites und verlässliches Material.

Die Grundlinien vatikanischer Ostpolitik

Die vatikanische Ostpolitik ist durchgängig von der pastoralen
Grundintention bestimmt, das durch den politisch-militanten
Atheismus gefährdete kirchliche Leben in den kommunisti-
schen Staaten möglichst weitgehend zu sichern. Ausgehend
von seinem hierarchischen Selbstverständnis war das Bemü-
hen des Vatikans darauf gerichtet, die Bischofssitze nicht ver-
waisen zu lassen, sondern mit für Rom akzeptablen Kandida-
ten zu besetzen. Im Vordergrund stand somit der Erhalt von
Leitungsfunktion und Weihegewalt. Die Sicherung hierarchie-
gebundener Heilsvermittlung geschah mit den Feinheiten und
Finessen der Diplomatie, wobei sich über die Jahrzehnte ver-
teilt die ganze Spannbreite vertretbarer und gerade noch ver-
tretbarer Kompromisse zeigt, wie sie durch zähe und mühevol-
le, vielfach geheim geführte Verhandlungen erreicht wurden.
Getreu dem bei Johannes Paul II. entliehenen Leitwort «die
Wahrheit erlaubt es nicht, am Gegner zu verzweifeln», das
Stehle seinem Buch voranstellt, zeigen die vatikanischen Unter-
händler in aller Regel einen langen Verhandlungsattem. Jeden-
falls steuerte Rom in der Auseinandersetzung mit den kommuni-
stischen Machthabern von sich aus keinen Konfrontationskurs.
In gewisser Weise entsprach die vatikanische Ostpolitik dem
Leninschen Prinzip der «friedlichen Koexistenz», das ein fakti-
sches Nebeneinander gegensätzlicher Auffassungen beinhaltet,
ohne den geistigen Gegensatz als solchen zu verschleiern. Für
Kommunisten war aufgrund ihrer eigenen Praxis die Zweigleisig-
keit päpstlicher Äußerungen, mit denen der Heilige Stuhl die
Gläubigen in mitunter kreuzzugsförmigen Formulierungen zum
Kampf gegen den gottlosen Kommunismus aufzurufen pflegte,
gleichzeitig aber sein Koexistenzangebot unterbreitete, durchaus
verständlich, verständlicher jedenfalls als für die Gläubigen der
Kirche, die mit einer solchen Unterscheidung des Begriffs «Ko-
existenz» weniger vertraut waren (S. 277).

Die Zweigleisigkeit hatte allerdings auch zur Folge, daß über
die Köpfe der Betroffenen hinweg verhandelt wurde. Der
werbewirksame Titel des Buches gewinnt hier seinen prägnan-
ten Sinn, bezieht sich doch die «Geheimdiplomatie im Vati-
kan» auf eben dieses Faktum, daß vor Ort Bischöfe, Priester
und Gläubige mit viel Bekennermut dem Kommunismus wi-
derstanden, während höchste Vertreter beider Seiten höflich
miteinander umgingen und im wechselseitigen Interesse um

Ein neues Buch «aus tiefem Betroffensein heraus»
(*Geist und Leben*) zum Thema **Antisemitismus in der
Kirche**

Georg Kis

Gezeichnet mit dem Kreuz Christi und dem Stern Davids

mit einem Vorwort von Karl Rahner (verfaßt 1983 für
die ungarische Originalausgabe).
ISBN 3-9520149-0-7, 304 Seiten, nur sFr. 24.80. Bis
Ende Dezember 25% Ermäßigung.

«Wer dieses Buch aufmerksam liest, wird eines fest-
stellen: Judenfeindschaft ist Selbstvernichtung der
Kirche.» (E. L. Ehrlich, *Jüdischer Bibelwissenschaftler*)

Bestellen Sie unseren kostenlosen Prospekt oder das Buch
in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim Verlag: Kirchen-
forum, Postfach 6415, CH-6000 Luzern 6.

einen *modus vivendi* Verhandlungen führten. So beschreibt Stehle über viele Seiten die am Rande der Rapallo-Konferenz durch Vermittlung des deutschen Kanzlers *Wirth* eingefädelt und vom Berliner Nuntius *Pacelli* geführten Gesprächskontakte, die auch nicht unterbrochen wurden, als man in Moskau gegen Bischöfe und Priester einen Schauprozeß inszenierte, der mit Todesurteilen und langjährigen Haftstrafen endete. Es gehörte mit zur Logik vatikanischer Ostpolitik, daß das Zeugnis der Opfer gegenüber den Interessen der Gesamtkirche zurückzutreten hatte.

Das Schicksal der Zeugen

Ein besonderes Verdienst des Autors ist es, daß er die menschlichen Tragödien, die gleichfalls den Weg vatikanischer Ostpolitik markieren, keineswegs ausklammert, sondern auf eine erschütternde Weise vor dem Leser ausbreitet. Stehle hält sich ausdrücklich nicht an die Empfehlung eines Kardinals, der einem Kirchenhistoriker riet, die «Nachsicht» vor der «Wahrheit» rangieren zu lassen (S. 12). Er führt dabei nicht nur die prominenten Beispiele an: die Lebensgeschichte des Jesuiten *d'Herbigny*, der im Rahmen der Rußlandmission geheime Bischofsweihen vornahm und am Ende ein Opfer innerkirchlicher Intrigen wurde; das zähe Ringen um einen Amtsverzicht des ungarischen Primas *Mindszenty*, der für die vatikanische Diplomatie zu einer wachsenden Belastung geworden war und nach mehrfacher Weigerung, auf seinen Bischofssitz zu verzichten, von *Paul VI.* schließlich amtsenthoben wurde; der Fall des Lemberger Metropoliten der katholischen Ukrainer, Bischof *Slipyj*, der auf Intervention *Johannes' XXIII.* nach siebzehnjähriger Haft und Verbannung von *Chruschtschow* begnadigt wurde, aber nicht nach Gnade, sondern nach Recht verlangte und sein Land nicht verlassen wollte, das er dann nur durch das D-Zug-Fenster auf der Fahrt nach Rom auf einen Abschied für immer segnen konnte. Weniger bekannt ist das Schicksal der Bischöfe *Profutlich* und *Schubert*. *Profutlich*, mit deutschem Paß als Apostolischer Administrator für die verstreuten Katholiken Estlands verantwortlich, wollte 1941 mit den estnischen Volksdeutschen das Land verlassen, erhielt von *Pius XII.* auf seine Anfrage eine orakelhafte Antwort, die er als Aufforderung zu bleiben verstand. Nach *Hitlers* Überfall auf die Sowjetunion wurde er «als deutscher Spion verhaftet und nach Sibirien deportiert, wo sich seine Spur – trotz späterer Nachforschungen – für immer verlor» (S. 194). Mit besonderer Bewegung liest man den «Fall Schubert». Stehle hatte diesen 1950 heimlich zum Bischof geweihten rumäniendeutschen Priester, der wenige Monate später als «Vatikanspion» zum Tode verurteilt, dann zu lebenslanger Haft begnadigt wurde und nach qualvollen 13 Jahren in einem entlegenen Dorf seinen Zwangsaufenthalt nehmen mußte, 1965 in seiner ärmlichen Behausung aufgesucht.

Unter dem Eindruck dieses Schicksals, das durch den Beleg weiterer verwandter Beispiele als typisch angesehen werden kann, gewinnt die sonst eher verhaltene Kritik des Autors an Schärfe. Nicht nur daß er die Besetzung der Bukarester Nuntiatur – mitten im kalten Krieg – mit einem hemdsärmlichen amerikanischen Prälaten beklagt, der durch seine geheimen Bischofsweihen und -listen die Betroffenen geradewegs den Fängen der Securitate preisgab, selbst aber durch seinen diplomatischen Status geschützt blieb, Stehle belegt auch, daß die katholische Kirche Rumäniens mit dem Staat einen Kompromiß ausgehandelt hatte, den Rom wohl bei eigener Verhandlung als noch tragbar angesehen hätte. Doch jene Priester, die – aus der Haft entlassen – die geforderte Loyalitätserklärung unterschrieben, um – ganz im Sinne der Grundlinien vatikanischer Ostpolitik – pastoral zu retten, was zu retten war, galten dem Vatikan jahrelang als Abtrünnige. Hier wird eine Doppelmoral sichtbar, es sei denn, man würde mit einigem Zynismus eine Art «Arbeitsteilung» akzeptieren: den Vatikandiplomaten die alleinige Verhandlungs- und Entscheidungskompetenz, den Seelsorgern vor Ort Bekenntnis und Martyrium.

Die Illusion der Rußlandmission

Die vatikanische Ostpolitik war, wie der «Fall Schubert» zeigt, keineswegs frei von Irrtümern. Zu ihnen zählt auch die Illusion einer «Bekehrung» Rußlands, eine Vision, die bis weit in die zaristische Zeit zurückgeht und sich mit der Hoffnung auf einen revolutionären Wandel in Rußland verband. Aus katholischer Sicht durchaus verständlich, waren doch die Katholiken unter der mit der Orthodoxie eng verflochtenen Zarenherrschaft unterdrückt. So beginnt denn auch Stehle seine eindrucksvolle Darstellung mit der Erinnerung an den 30. Mai 1918, als das revolutionäre Petrograd «die erste öffentliche Fronleichnamsprozession der römisch-katholischen Kirche» erlebte (S. 15).

Zu den Kuriositäten der Geschichte muß auch gezählt werden, daß es die Sowjets selbst waren, die im Hungerjahr 1921 dem Vatikan suggerierten, er könne Missionare nach Rußland entsenden, ein Angebot, das dann freilich abgeschwächt wurde, aber doch die Grundlage für «das erste und bis 1990 einzige Abkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung der Sowjets» bildete, wodurch ein päpstliches Hilfswerk zur Linderung der Not in Rußland tätig werden konnte (S. 35ff.).

Die an das Hilfswerk geknüpften missionarischen Hoffnungen erwiesen sich indes als trügerisch, doch der Gedanke einer Bekehrung Rußlands lebte fort und fand 1928 mit der Grundsteinlegung des «Russicums» eine folgenschwere Neuaufgabe. Stehle schildert die mit dem Schicksal des Jesuitenbischofs *d'Herbigny* eng verbundene und von Intrigen überschattete Geschichte des Russicums in großer Ausführlichkeit, wobei er die mit bewegender Anteilnahme geschilderte Tragik des Jesuitenbischofs und Rußlandmissionars als «beispielhaften Ausdruck eines bestimmten historischen Augenblicks» wertet, an dem sich mit dem Scheitern dieser Vision an den politischen Realitäten der dreißiger Jahre die vatikanische Ostpolitik zu einer Neuorientierung genötigt sah (S. 176).

Doch die Geschichte der Desillusionierungen war damit noch nicht zu Ende. Als im Juni 1941 die Deutschen und mit dem Deutschen Reich verbündeten Armeen in die Sowjetunion einfielen, entstand im Vatikan der Plan, auf ihren Spuren vatikanische Abgesandte nach Rußland, ins Baltikum und in die Ukraine zu entsenden. Der Vatikan geriet bald in den – unbegründeten – Verdacht, mit den Deutschen zur Durchführung seines Plans ein «Geheimabkommen» geschlossen zu haben. Offenbar war aber die deutsche Seite durch einen Spion im Vatikan informiert und ergriff entsprechende Gegenmaßnahmen, so daß auch dieser Plan einer recht abenteuerlichen Rußlandmission chancenlos blieb.

Zum Opfer der mit dem Überfall auf die UdSSR verbundenen Illusion wurde auch Erzbischof *Scheptyckyj*, der ukrainisch-katholische Metropolit von Lemberg. Im August 1941 hatte er nach Rom berichtet, er werde «die deutsche Armee, die uns vom bolschewistischen Regime befreite, unterstützen», um dann ein Jahr später in einem der «erschütterndsten Dokumente katholischer Kirchengeschichte ... dem Papst einzugehen, wie schrecklich er sich getäuscht hatte» (S. 210).

Die weltpolitischen Rahmenbedingungen

Das farbige Umschlagblatt, mit dem der Verlag Stehles Buch präsentiert, zeigt die Peterskirche und – gleichfalls als ihr Spiegelbild – den Kreml. So eindrucksvoll diese Komposition auch sein mag – die Versuchung zu mißverständlicher Interpretation liegt nahe. Angesichts der mit dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums verbundenen neuen Herausforderungen und Krisen besteht kaum Grund zum Triumphalismus, und auch die Polarität des Gegensatzes stimmt nur bedingt, war doch die vatikanische Ostpolitik weitgehend von den weltpolitischen Rahmenbedingungen abhängig. So vermerkt der Autor einleitend zu Recht, daß sich die Päpste in ihrer Pastoraldiplomatie «stets an der zeitgeschichtlichen Lage orientiert» hätten; sie haben sich ihr angepaßt und «sie zu

nutzen versucht: die russische Hungersnot nach der Revolution und die deutsche Rapallo-Politik, Hitlers Antikommunismus und Stalins Bündnis mit den USA, beider Diktatoren Siege und Niederlagen, die wechselnden Phasen des Kalten Krieges und des Kalten Friedens, der Verhärtung und der Aufweichung des Sowjetimperiums» (S. 11f.). Entsprechend ist auch die Periodisierung, die Stehle zur Gliederung seiner Darstellung in 12 Kapiteln vornimmt, nicht durch den Wechsel der Pontifikate bestimmt, wengleich der Autor die nach Charakter und Temperament unterschiedlichen Prägungen vatikanischer Diplomatie durch die einzelnen Päpste zu würdigen weiß. Entscheidender aber sind die weltgeschichtlichen Zäsuren: der mit Lenins Tod beginnende Stalinismus, die Machtergreifung Hitlers, der Zweite Weltkrieg und die Phase gleitender kommunistischer Machtübernahme in Ostmitteleuropa, der Kalte Krieg und die Wende zu einer neuen, auf Entspannung zielenden Ostpolitik, schließlich das Pontifikat Johannes Pauls II., dessen Beginn im Jahre 1978 für sensible Beobachter nicht nur als innerkirchlicher, sondern als weltpolitischer Einschnitt gewertet wurde. In diesem Sinne ergänzt der Autor das bereits zitierte Geleitwort Johannes Pauls II. durch einen Satz von *Michail Gorbatschow*: «Alles, was in Osteuropa in den letzten Jahren geschah, wäre ohne die Gegenwart dieses Papstes nicht möglich gewesen» (S. 9).

Für die Anfänge vatikanischer Ostpolitik war es von einiger Bedeutung, daß ihre beiden frühen Schlüsselfiguren, der Warschauer Nuntius *Achille Ratti* und der Münchener beziehungsweise Berliner Nuntius *Eugenio Pacelli* Papst *Benedikt XV.* in der Übernahme des höchsten Kirchenamtes folgten. Als erster Vorposten vatikanischer Ostpolitik muß Warschau gelten, wo Nuntius Ratti neben seiner Zuständigkeit für das nach dem Ersten Weltkrieg neu entstandene Polen zugleich Verantwortung für alle von den Wirren der Revolution erfaßten Gebiete des einstigen Zarenreiches trug. Seine Position war schwierig, und dies nicht zuletzt durch den polnisch-russischen Gegensatz, an dem 1920 nach nur zweijähriger Tätigkeit seine Mission scheitern sollte. Diese kurze Phase war für die vatikanische Ostpolitik insofern von Belang, als sich das geographisch günstig gelegene und katholisch starke, doch mit dem geschichtlich tief verwurzelten polnisch-russischen Gegensatz belastete Warschau nicht als der erwünschte Vorposten erwies. Die vatikanische Ostpolitik hatte im Gegenteil diesen Gegensatz auch künftig in Rechnung zu stellen, was im übrigen auch die Sonderrolle Polens nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem selbstbewußten, der vatikanischen Ostpolitik jahrelang skeptisch gegenüberstehenden Primas *Wyszynski* erklärt. Daß es dann 60 Jahre nach der Oktoberrevolution möglich war, ausgerechnet einen Polen zum Papst zu wählen, ohne daß damit für die vatikanische Ostpolitik eine neue Eiszeit anbrach, sondern im Gegenteil während des Pontifikats Johannes Pauls II. der langersehnte Zusammenbruch kommunistischer Systeme in Ost- und Mitteleuropa Wirklichkeit wurde, zeigt, wie sehr sich die weltpolitischen Rahmenbedingungen zugunsten der vom Vatikan verfolgten Ziele verändert hatten. Doch zurück zur Frühzeit vatikanischer Ostpolitik. Nachdem Nuntius Ratti geradezu hautnah erfahren hatte, wie konflikt- und risikoreich es für die Gesamtkirche war, Warschau zu ihrem östlichen Vorposten zu machen, war er, 1922 als *Pius XI.* zum Papst gewählt, für eine veränderte Strategie offen. Sie bot sich ihm gleich im ersten Jahr seines Pontifikats im Rahmen der deutsch-sowjetischen Verhandlungen von Rapallo, die – durch deutsche Vermittlung – zu ersten vatikanisch-sowjetischen Kontakten führten und in der Folge Berlin für einige Jahre zum Vorposten machten. Stehle schildert sehr detailliert die geheimgehaltenen Gespräche zwischen Nuntius Pacelli, dem sowjetischen Außenkommissar *Tschitscherin* und dem deutschen Moskauer Botschafter *Brockdorff-Rantzau* in der Berliner Wohnung von dessen Bruder. Wengleich diese Gespräche ergebnislos blieben, weil sich der Vatikan nicht entschließen konnte, die Sowjetregierung offiziell anzuerkennen,

und die Sowjets keine Bereitschaft zeigten, durch Vorleistungen ihren guten Willen zur Veränderung ihrer religionsfeindlichen Politik unter Beweis zu stellen, so boten doch die Berliner Kontakte die Möglichkeit, mit Hilfe der sowjetfreundlichen deutschen Politik der Weimarer Regierung eine vatikanische Einflußnahme auf die sowjetische Religionspolitik wenigstens zu versuchen. Allerdings – getestet wurde sowjetischerseits auch der Vatikan. In diese Phase fallen die Rußlandreisen des Jesuitenbischofs d'Herbigny und seine geheimen Bischofsweihen, eine Aktivität, die nicht nur von den Sowjets, sondern auch von polnischer Seite mißtrauisch registriert wurde. Die Polen argwöhnten, die auf eine «Re-Union» zielende Konzeption dieser Rußlandmission, bei der das Lateinische als Unterscheidungskriterium zur Orthodoxie relativiert wurde, könnte in Polen einem russifizierten Katholizismus Vorschub leisten. Damit wäre nicht nur die traditionelle Bollwerkfunktion Polens in Frage gestellt, eine solche Entwicklung könnte auch auf eine Schwächung der auf der Einheit von Religion und Nation basierenden polnischen Identität hinauslaufen und den orthodox geprägten Minderheiten im Zwischenkriegspolen ein der Warschauer Regierung wenig wünschenswertes Gewicht verleihen. So gab es aus polnischer Perspektive Gründe genug, in Rom auf einen Kurswechsel zu drängen und d'Herbigny zu Fall zu bringen, was schließlich auch durch gemeinsame Bemühungen polnischer Diplomaten und des polnischen Jesuitengenerals *W. Ledóchowski* mit Hilfe eines feingesponnenen Netzes von Intrigen gelang.

Mit dem Aufstieg Hitlers drohte dann allerdings Berlin zu einem für die vatikanische Ostpolitik äußerst gefährlichen Vorposten zu werden. Der erklärte Antikommunismus des Nationalsozialismus enthielt für die Kirche die Versuchung, diese Kreuzzugsideologie ihrerseits abzusegnen, der sie – von anfänglichen Irritationen Pius' XI. und Äußerungen eigenwilliger Prälaten abgesehen – Gott Dank nicht erlag. *Pius XII.*, dem man Sympathien für Deutschland nachsagt, zog sich – in der Konfrontation mit nunmehr zwei kirchenfeindlichen Ideologien – auf die Position der «Unparteilichkeit» zurück und legte sich Schweigen auf, statt zu reden. Eine vatikanische Ostpolitik, die diesen Namen verdient, war unter diesen Voraussetzungen kaum möglich, doch muß ehrlicher Weise gesagt werden, daß die politischen Rahmenbedingungen der ausgehenden dreißiger Jahre und des Zweiten Weltkrieges für eine vatikanische Ostpolitik kaum sinnvolle Perspektiven boten.

Die Ära Casaroli

Diese zeichneten sich erst Jahre nach dem Krieg wieder ab, als sich nach der Phase des Kalten Krieges mit ihrer fragwürdigen Rückkehr zur Praxis der Geheimbischofe unter dem Eindruck atomarer Bedrohung mit den sechziger Jahren in den Ost-West-Beziehungen ein Kurswechsel vollzog – die Wende zur Entspannungspolitik. Als weltpolitischen Wendepunkt wird man die Kuba-Krise ansetzen können, bei der Johannes XXIII. eine auch aus Moskauer Sicht bedeutsame Vermittlerrolle gespielt hat, die neben der gewinnenden, vom diplomatisch-förmlichen Stil deutlich abweichenden Art des Papstes das Terrain für eine neue vatikanische Ostpolitik bereitete, als deren Architekt *Casaroli* zu gelten hat. Es versteht sich, daß Stehle die Tätigkeit dieses Vatikandiplomaten, der ein Vierteljahrhundert die vatikanische Ostpolitik entscheidend geprägt hat, ausführlich dokumentiert. Dabei wird deutlich, in welchem Maße der Vatikan – vor allem im Rahmen der KSZE-Konferenz – zur Ost-West-Entspannung aktiv beigetragen hat und diese für seine Ostpolitik zu nutzen verstand.

So trat der Vatikan dem Atomsperrvertrag bei, ein Akt, der nicht nur von symbolischer Bedeutung war, sondern dem Papst Gelegenheit gab, seinen «Außenminister» 1971 erstmals in die sowjetische Hauptstadt zu schicken, wo er unter einem Leninbild seine Unterschrift unter den Vertrag setzte, dann aber um die Einsetzung von Bischöfen – wengleich vergeblich – Gespräche führte, durch diese aber immerhin die Einsicht

gewann, daß ohne eine Annäherung zwischen Rom und dem Moskauer Patriarchat entscheidende Fortschritte kaum zu erzielen seien – womit die vatikanische Ostpolitik eine ökumenische Dimension gewann, die sich freilich schwer mit dem ungelösten Problem der unierten, im Untergrund wirkenden Kirche in der Ukraine harmonisieren ließ. Auch wenn nicht alle Ziele durch die Reisediplomatie Casarolis gleich erreichbar waren, so verschaffte sich doch der Vatikan seit den siebziger Jahren durch seine Aktivitäten auf dem internationalen Parkett der Ost-West-Verhandlungen zunehmend die Möglichkeit, durch eine Politik der kleinen Schritte mit den sozialistischen Staaten zu Teillösungen zu gelangen, die den einzelnen Kirchen über die bloße Kultfreiheit hinaus im Sinne der als Menschenrecht akzeptierten Religionsfreiheit weitere Freiräume des Bekenntnisses und der Lehre eröffneten. Dabei blieb in Kenntnis der wahren Machtverhältnisse immer Moskau der wichtigste Ansprechpartner, dem gegenüber sich der Vatikan in den Ost-West-Beziehungen als Vermittler und friedenserhaltende Kraft empfahl, und das mit der langfristigen Hoffnung, daß mit dem Frieden auch die Chancen für Gerechtigkeit wachsen würden.

Wenngleich durch die veränderten Rahmenbedingungen der ausgehenden siebziger Jahre die Wahl eines Polen zum Papst als möglich erschien, so war doch das Risiko einer neuerlichen Verhärtung der Fronten nicht völlig von der Hand zu weisen. Um dieses auszuschließen, signalisierte denn auch Johannes Paul II. mit der Ernennung Casarolis zum Kardinalstaatssekretär seine Entschlossenheit, den bisherigen Kurs fortzusetzen. Dies tat er freilich mit seinen von Stehle einfühlsam kommentierten Pastoralreisen in seine polnische Heimat auf eine äußerst offensive Art. Daß diese Offensive trotz Solidarität und Kriegsrecht nicht zu einer Kollision zwischen Staat und Kirche in Polen, ja mit dem Sowjetkommunismus insgesamt führte, erklärt sich wohl aus der zunehmenden Schwäche des unter wachsenden Reformdruck geratenen Systems sowie aus der offenkundigen Bestätigung einer von Casaroli am Beginn seiner Ostkontakte ausgesprochenen Hoffnung: «Kommunisten sind auch Menschen, und Menschen ändern sich» (S. 379). *Jaruzelski* war kein *Bierut* und *Gorbatschow* kein *Stalin*. So erreichte unter diesen beiden Namen die vatikanische Ostpolitik die von ihr gesteckten Ziele – doch dies in

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1994:

Schweiz: Fr. 46.– / Studierende Fr. 32.–
Deutschland: DM 54.– / Studierende DM 36.–
Österreich: öS 400.– / Studierende öS 270.–
Übrige Länder: sFr. 42.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

Liebe Leserin, lieber Leser

für Ihre Treue zu ORIENTIERUNG möchten wir Ihnen ganz herzlich danken. Wir hoffen, daß Ihnen die Beiträge der 64 Autorinnen und Autoren, die im vergangenen Jahr für uns geschrieben haben, auf Ihr Interesse gestoßen sind. Wir würden uns freuen, wenn wir Sie weiterhin zu unsern Leserinnen und Lesern zählen dürften.

Die nächste Ausgabe (mit dem Inhaltsverzeichnis 1993) erscheint am 15. Januar 1994.

Wir wünschen Ihnen gesegnete Feiertage und ein gutes neues Jahr.

Ihre  ORIENTIERUNG

einem Kontext, der mit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums für die vatikanische Ostpolitik radikal veränderte Bedingungen schaffen sollte.

Der Nationalismus – Last eines unbewältigten Erbes

Die vatikanische Ostpolitik steht mit dem Beginn der neunziger Jahre an ihrem Ziel – und zugleich an einem neuen Anfang. Stehle widmet in seinem Schlußkapitel dem «Fazit und Ausblick» nur wenige Seiten (S. 379ff.). Natürlich bringt er das Stichwort «Neuevangolisierung» ins Spiel und fragt, wie dieses die neue «Ostpolitik» bestimmen werde. Nur – die mit diesem Begriff verbundenen Mißverständnisse und Frustration fördernden Illusionen weiß der Autor nicht auszuräumen. Auch ihm erscheint die neue Parole mehr «Notruf» als «Marschsignal» (S. 383). Schon jetzt zeichnet sich in den Ländern Ost- und Mitteleuropas, einschließlich des katholischen Polen, der «Preis von Freiheit und Normalität» ab (S. 384), wodurch sich die Kirche mit den aus den westlichen Gesellschaften bekannten Krisenphänomenen konfrontiert sieht, denen mit der bisherigen Pastoralpolitik nicht beizukommen ist.

Und es bleibt noch jenes unbewältigte, aus der Vergangenheit überkommene Erbe: der Nationalismus. Hatte die Verbindung von Religion und Nation in der Vergangenheit zur Herausbildung einer Widerstandskultur beigetragen, der – neben anderen Faktoren – das Verdienst an der schließlichen Überwindung des alten Regimes zukommt, so erweist sich der Nationalismus nunmehr als gefährlicher Sprengsatz und läßt kaum mehr für die nahe Zukunft eine ökumenisch orientierte Neuevangolisierung Europas erwarten, sondern eher religiös verbrämte Nationalitätenkonflikte befürchten, wie sie bereits den Balkan erschüttern. Im Vatikan – so Stehle – sei man sich dieser Gefahr bewußt. Kein Wunder angesichts der verworrenen Konflikte zwischen Lateinern, Unierten und Orthodoxen in der Westukraine, die von Rom aus kaum unter Kontrolle zu bringen sind.

Die Konflikte, die nun nach gewonnener Freiheit vehement ausbrechen, sind keineswegs neu und haben die vatikanische Ostpolitik von Beginn an begleitet. Stehle hat dies in seinem Buch hinlänglich und bis ins Detail hinein belegt. Jedenfalls dürfte sich für die nahe Zukunft die Zügelung der verschiedenen, mit der Religion eng verbundenen Nationalismen als die sich mit dem Ende des Sowjetimperiums stellende primäre diplomatische wie pastorale Aufgabe erweisen. Zu diesem Schluß gelangt auch Stehle, wenn er – das Fazit seines Buches im Vorwort vorwegnehmend – das «Erbe des Kommunismus» in einem «vielfältig schillernden Nationalismus» sieht und die Feststellung trifft: «Eine übernationale Weltkirche wie die katholische bleibt so in jene nationalreligiöse Problematik verstrickt, deren Spuren sich wie ein roter Faden durch 70 Jahre vatikanischer Geheimdiplomatie ziehen» (S. 13).

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen