

Konstantinische Wende?

EINE REFLEXION ÜBER KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENZUKUNFT

HUGO RAHNER SJ

Vor sechzehn Jahrhunderten, im Frühsommer 361, feierte die Kirche für einen vergänglichen Augenblick lang einen Siegestag über die Staatsomnipotenz des Kaisers Konstantius, des Sohnes des großen Konstantin, der der Kirche Duldung, Freiheit und fördernde Beherrschung hat ange-deihen lassen. Hieronymus hat uns den Tag geschildert: „Da empfing Ägypten seinen Athanasios wie einen Triumphator. Da kehrte Hilarius nach Gallien zurück wie ein Soldat aus der Schlacht. Und Italien legte sein Trauergewand ab beim Einzug des Eusebius.“¹

Es ist gut, sich über diese sechzehn Jahrhunderte der Kirchengeschichte zurückzubessinnen, wenn man zu Beginn unseres Jahres 1961 einen Aufsatz liest über die „Kirche an der Schwelle der Zukunft“². An dieser jeweiligen Schwelle ins Kommende sitzen zu allen Zeiten am liebsten die Propheten, die ihre Ahnungen aus dem Blick ins Vergangene zu rechtfertigen suchen. Setzen wir uns neben ihn, um mit ihm ein freundschaftlich kritisches Gespräch zu führen.

Der Verfasser knüpft in klugen, oft richtigen, hier und dort bestreitbaren Reflexionen an den vergangenen Kongreß in München an. Aber es geht ihm dabei um eine grundsätzliche Beurteilung der Kirche von heute und morgen. Mit großer Geste verfügt er über die sechzehn Jahrhunderte der nun einmal so und nicht anders gewordenen Vergangenheit und sieht das immer noch Fragwürdige am Bau der Kirche von heute in dem verhängnisvollen Fehler der Grundstruktur seit der vielgepriesenen und unheilvollen „Konstantinischen Wende“ des Jahres 313. Gemessen an einer biblisch-eschatologischen Wesensschau der Kirche, also im Gegensatz zu einer immer noch vertretenen naiv apologetischen Definition der Kirche als einer des innerweltlichen Erfolgs versicherten Gesellschaft, sieht er in dieser Wende „den Beginn einer verhängnisvollen Fehlentwicklung der Kirche, die in ihren Auswirkungen bis in unsere Tage reicht“. Die rund fünfzehnhundert Jahre dauernde „konstantinische Epoche“ ist (für die Vertreter dieser Ansicht) die Epoche der „Machtkirche“. „In zahlreichen Variationen, so sagen sie, trat während dieser Zeit das konstantinische Modell in Erscheinung. Einmal als Machtgebilde etabliert, habe die Kirche in dauerndem Streit um die Aus-

¹ *Adversus Luciferianos* c. 19.

² *Peter Giloth, Kirche an der Schwelle der Zukunft*, in: *Hochland* 53 (1960) 97–106.

weitung, Erhaltung oder Wiedergewinnung ihrer Machtpositionen gerungen. Dadurch sei ihre ursprüngliche, aus der Forderung des Evangeliums kommende Gegnerschaft zur Welt verfälscht worden, und ihre missionarische Bemühung sei daher auf Widerstand gestoßen, weil sie mit politischer Expansion verbunden war. Die Bekehrung der Völker durch die Gewalt des Schwertes blieb oberflächlich.“ Die Norm, an der allein diese Entwicklung als Fehlentwicklung gemessen werden kann, sei aber das Evangelium, und zu den unabdinglichen Forderungen des Neuen Testaments gehören zwei Dinge: „Die Scheidung, ja Trennung zwischen geistlicher und profaner Autorität, und die Gewaltlosigkeit der Missionierung. Beides wurde aber bei dem Vorgang, den wir Konstantinische Wende nennen, mißachtet, und darin liegt eine objektive Schuld.“ Von daher werde einsichtig, wie falsch die Theologen und Historiker einer „Machtkirche“ urteilen, wenn sie die Konstantinische Wende preisen als „Fundament der abendländisch-christlichen Geschichte“, als Werkzeug der Vorsehung, als die wahre Wende, die man dann gerne mit dem lapidaren Satz umschreibt: „Die Kirche hat nach jahrhundertelanger Verfolgung von Konstantin nicht nur die ersehnte Freiheit, sondern darüber hinaus völlig neue Wirkmöglichkeiten erhalten.“

Nun könnte man zunächst meinen, dies alles sei, wie immer man sich dazu stelle, ein bloß kirchengeschichtliches Problem. Allein der Beobachter an der Schwelle der Zukunft folgert aus der Rückschau auch entscheidende Sätze für die Diagnose der Kirche von heute und für die Prognose ihrer Zukunft: die Konstantinische Wende sei, obwohl auf der unmittelbar machtpolitischen Ebene seit dem Untergang des Kirchenstaates beendet, heute in das Stadium einer gefährlichen Virulenz getreten. „Der Verlust politischer Macht wird ausgeglichen durch eine Erweiterung der innerkirchlichen Vorrangstellung“, und dies in einer die eigentlich gemeinte Bedeutung der Unfehlbarkeit des Römischen Bischofs verkennenden und verzerrenden Tabuisierung dieses Dogmas mit ihren innerkirchlich hemmenden Folgen, der Politisierung und ihren Begleiterscheinungen: „Bürokratie, Zentralismus, Dirigismus, Parteiungen, Intrigen, Machtkämpfe“.

Es ist deutlich, zu welcher von diesen beiden mit summarischen Strichen gezeichneten Ansichten sich der Verfasser des Aufsatzes bekennt. Wenn wir mit ihm dieses Gespräch beginnen, wird es gut sein, zuerst das rein kirchengeschichtliche Problem der Konstantinischen Wende zu untersuchen, und dann erst auf deren wirkliche oder vermeintliche Auswirkungen auf die Gegenwart einzugehen.

1.

Im gleichen Maß, mit dem man die Gefährlichkeit der Konstantinischen Wende wertet, muß der Lobpreis auf die vorkonstantinische Freiheit der reinen, noch biblisch denkenden, Märtyrer zeugenden Kirche gesteigert werden. Nun ist es schon mit den „jahrhundertelangen Verfolgungen“ eine

eigene Sache: Die neueste Forschung ist da vorsichtiger geworden³. Aber es sei zugegeben: Die Zeit mindestens von Decius (249) bis zur widerwilligen Toleranz des Kaisers Galerius (311) war gekennzeichnet von einer staatsgesetzlichen Verfolgung der Kirche. Dies aber gerade deswegen, weil um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Kirche als ein so machtvoller Faktor in der Struktur des Imperiums dastand, daß sie nur mehr auf Leben und Tod verfolgt oder aber so ins staatliche Leben einbezogen werden mußte, wie es seit den Tagen der Staatslehre des Paulus an sich immer, selbst durch Verfolgung unenttäuscht, der Haltung der Kirche entsprach. Die Urkirche war immer bereit, im Staat die gottgesetzte Autorität zu sehen, mit der im Dienst auch der pax terrena zusammengearbeitet werden muß, auch durch eine Organisation der Kirche, die vom Staat vieles gelernt hat, auch durch Beeinflussung des Staates durch kirchliche Lehren und Gesetze. Die Kirche der Urzeit ist sich auch im vorkonstantinischen Imperium nie nur als die kleine Herde der „Jenseitigen“ vorgekommen. Sosehr sie in jedem Augenblick ihrer Existenz um ihre eschatologische Transzendenz wußte und bereit war, dafür blutiges Zeugnis abzulegen, sosehr war sie sich auch (von der Verfolgung nur eben behindert) ihrer innerweltlichen Sendung bewußt. Man kann schon die Staatslehre des Paulus nicht eschatologisieren. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts schrieben unentwegt, fast möchte man sagen naiv (aber welche Größe der christlichen Staatsbejahung liegt darin) an die Kaiser und mahnnten den Staat an seine gottgesetzte Pflicht, die wahre Religion zu schützen. Es war der Traum des Origenes, das Imperium möchte eines Tages ganz christlich und so (gewiß, eben dadurch) auch des politischen Friedens versicherter sein⁴. Die zeitgenössische Legende von der Konversion des Kaisers Philippus Arabs (244—249)⁵ ist ein Symptom für die Lage unmittelbar vor Decius: „Sie stellt das früheste Zeugnis für jene später so bedeutsamen Gedankengänge dar, welche den Eigen- und Sonderwert der bischöflich-geistigen Regierungsgewalt in einen wertenden Vergleich mit der weltlichen Macht setzen.“⁶ Die machtvoll organisierte Kirche von Rom zwang den Kaiser Decius mitten in der Verfolgung, nach der Enthauptung des Papstes Fabianus (250), zu jenem Geständnis, von dem Cyprian schreibt: „Unverzagt saß Cornelius in Rom auf dem bischöflichen Thron zu einer Zeit, wo ein feindseliger Tyrann viel gelassener und geduldiger die Kunde von der Erhebung eines kaiserlichen Rivalen aufnahm als die Nachricht von der Aufstellung eines Bischofs Gottes in Rom.“⁷ Die staatspolitische Korrespondenz der Kaiser Gallienus (260)⁸ und Aurelianus (271)⁹ mit den ka-

³ J. Vogt, Christenverfolgung, in: *Reallexikon für Antike und Christentum II*, Stuttgart 1954, 1159—1208. — H. Grégoire, *Les persecutions dans l'Empire Romain*, Brüssel 1951.

⁴ *Adversus Celsum* VIII, 63—70.

⁵ Eusebius, *Kirchengeschichte* VI, 34; VII, 10.

⁶ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums I*, Tübingen 1930, 50.

⁷ *Epistola* 55, 9.

⁸ Eusebius, *Kirchengeschichte* VII, 13.

⁹ ebd. VII, 30.

tholischen Bischöfen von Alexandria und Antiochia „bedeutet Anerkennung der organisierten Kirche als eines Faktors im öffentlichen Leben, dessen Existenz man nicht mehr ignorieren konnte“¹⁰. So kann der beste Historiker des Kaisers Konstantin von der Zeit vor der Konstantinischen Wende sagen: „Das Christentum hat während der ruhigen Jahrzehnte seiner Organisation Lebensformen der staatlichen Umwelt dienstbar gemacht und wurde fast zu einem Staat im Staate.“¹¹ Selbst unter dem „Tyrannen“ Maxentius, gegen den Konstantin zu Felde zog, sprechen die Kanones des Konzils von Elvira „für ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen dem heidnischen Staat und der Kirche“¹². So ist denn entweder wenigstens die grundsätzliche Neigung der Kirche zu einer „Konstantinischen Wende“ in eine viel frühere Periode der Kirchengeschichte zu verlegen, oder aber diese Wende ist, ihrer allzu schematischen Dramatisierung enthoben, viel nüchterner zu beurteilen. Kaiser Konstantin hat noch vor der entscheidenden Unterredung vom Februar 313 in Mailand einen Satz geschrieben, der genau so schon in den Apologien des Justinos von 150 stehen könnte: „Eine Reihe von Tatsachen beweist, daß der Staat in große Gefahr gerät, wenn er die Religion mißachtet, in der der höchsten, hochheiligen und himmlischen Macht in Ehrfurcht gedient wird.“¹³ Ja, wir wagen es zu sagen: Die richtig verstandene „Konstantinische Wende“ gehört in den Ursprung der christlichen Staatslehre (Röm 13, 1—7). Schon Tertullian hat den Satz geprägt: „Der Kaiser gehört eher uns, denn er ist von unserem Gott eingesetzt.“¹⁴ So gesehen ist die Wurzel der Konstantinischen Wende in der grundsätzlichen Bereitschaft der Kirche zu suchen, mit dem Staat zusammenzuarbeiten in der Anerkennung auch der staatlichen Gottgewolltheit und damit der staatlichen Pflicht zum Schutz und zur Förderung der Kirche — wenngleich unter Wahrung der Freiheit des Staates vor kirchlicher Ingerenz und der Freiheit der Kirche vor fromm getarnter Beherrschung durch Staatspolitik.

Freilich, das muß ebenso klar gesehen werden: Die trennende Frontlinie zwischen Kirche und Staat nach der Wende des Konstantin zum Christentum und in Kraft seiner gleichzeitigen Politik der Reichseinheit wird fast hauchdünn und steht so jedem Durchbruch offen. Schon 313 schreibt der Kaiser im Zusammenhang mit dem auch sozial gefährlichen Schisma der Donatisten in Afrika an Papst Miltiades: „Eurer Sorgfalt ist nicht verborgen, daß ich vor der katholischen Kirche große Ehrfurcht hege und daher will, daß Ihr keinerlei Schisma oder Zwietracht irgendwo bestehen lasset.“¹⁵ Aus dieser Spannung zwischen Staatseinheit und Kirchenspaltung wird also das alte Problem neu. Aber diese Neuheit wird verzeichnet, wenn man in ihr

¹⁰ Caspar a.a.O. 84f.

¹¹ J. Vogt, Konstantin, in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum III*, Stuttgart 1957, 309—311.

¹² H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955, 17.

¹³ Eusebius, Kirchengeschichte X, 7.

¹⁴ Apologeticum 33, 1.

¹⁵ Eusebius, Kirchengeschichte X, 5.

die Selbstauslieferung der Kirche an den beschützend beherrschenden Staat erblickt, als den Beginn einer Verstaatlichung der Kirche zu einer Kirche der Macht. Wir haben die historische Verzeichnung, die einer solchen Beurteilung der Konstantinischen Wende zugrunde liegt, schon vor Jahren also umschrieben: „Man hat schon oft behauptet, die Kirche habe sich in dem Augenblick, als Konstantin ihr im Jahr 313 Duldung und Freiheit gewährte, völlig haltlos, sozusagen wie im Traum, dem gefährlichen Schutz des Staates hingegeben. Und es sei einer ihrer folgenschwersten Fehlritte gewesen, als sie die selige Freiheit der Märtyrerzeit leichten Herzens preisgab, um in der atemraubend raschen Entwicklung von wenigen Jahrzehnten zur allein anerkannten Staatskirche zu werden, ja um im Papsttum die Despotie der spätrömischen Herrschergewalt bis heute, wenn auch in religiöser Verbrämung, zu verewigen.“¹⁶ Diese Beurteilung vergißt, welch unentwegten und für das um Rom gesammelte Abendland letztlich siegreichen Kampf die Kirche um die biblische Freiheit ihrer Sendung in die Welt ausgefochten hat, und dies immer unter Wahrung der für uns heute fast erstaunlich weiten Anerkennung der Staatsrechte. Für die Kaiserpolitik Papst Leos des Großen ist das neuestens gut gezeigt worden¹⁷. Aber schon in den wirren Kämpfen mit Kaiser Konstantius waren es nur die Donatisten, diese altchristlichen Integralen, die den Satz wagten: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?“¹⁸ Und dennoch: Bei aller Anerkennung des Staates, ja gerade um der evangelischen Reinheit dieser Anerkennung willen, führten Päpste und Bischöfe von Konstantin ab den Kampf um die Freiheit: Papst Liberius vor dem Kaisergericht des Konstantius, Papst Damasus gegen die Politisierung des Kirchenbegriffs auf dem zweiten ökumenischen Konzil, Papst Gelasius mit seiner Lehre von den zwei Gewalten gegen den werdenden Byzantinismus, Papst Martin als Blutzeuge dieser kirchlichen Freiheit. Es gab also in der Kirche auch nach Konstantin immer eine sozusagen antikonstantinische Wende; zu ihr dürfen wir, selbst wenn wir zugeben, daß sie eine Fehlentwicklung bargen, auch die Ideale der Papaltheokratie des Mittelalters zählen. Es ist also historisch falsch, wenn die Integralen unserer Tage von einer 1500jährigen Fehlentwicklung des „konstantinischen Modells“ der Machtkirche sprechen. Es ist zuzugeben, daß es die Mächte und Ideen gab, die zur Sachsenbekehrung, zu den Stedingern und zur Missionierung der Heiden mit dem ritterlichen Schwert führten. Aber wenn man so großzügig von einer derart schicksalsschweren „Fehlentwicklung“ spricht, darf man darüber die wahrhaft christlichen Grundsätze eines Ambrosius über die Heidenmission vergessen¹⁹ oder die biblisch lautere angelsächsische Missionspolitik Gre-

¹⁶ H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln-Köln 1943, 21.* — Das Buch erscheint in diesem Jahr in neuer Bearbeitung im Verlag Kösel, München.

¹⁷ P. Stockmeier, *Leos I. des Großen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik, München 1959.*

¹⁸ *Optatus von Mileve, Contra Parmenianum III, 3.*

¹⁹ J. Mesot, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand, Schöneck (Schweiz) 1958.*

gors des Großen²⁰ oder den Heroismus der siedelnden Zisterzienser, der Franziskaner in Marokko und China, das königlich staatsfreie Missionswerk des Franz Xaver? Wo war da die „Machtkirche“? Gewiß, man weiß, daß dieser Heroismus oft wieder überdeckt wurde vom Staatskirchentum des spanischen und portugiesischen Patronats, und wir kennen die tragischen Folgen der Fehlentwicklung eines Europäismus, der im Ritenstreit zum Ausdruck kommt. Aber von anderthalb Jahrtausenden einer Epoche der Machtkirche zu sprechen, die es erst in unseren Tagen endlich zu liquidieren gilt, ist eine historische Vereinfachung, die keinen Ausgangspunkt für eine Prognose an der Schwelle der Zukunft bilden kann.

2.

Gehen wir auf diese Prognose etwas genauer ein. Das konstantinische Modell ist, so wird gesagt, immer noch das heimliche Leitbild der Kirche von heute. Es ist nur, seit dem politischen Abbau von 1870, sublimiert, hat sich nach innen geschlagen. Von der verlorenen Macht bleibt wenigstens der zäh verteidigte Einfluß; aus der („leider“) nicht mehr möglichen Staatsbeherrschung wird wenigstens die Lehre von der „potestas indirecta“; aus der evangelischen Pflicht, den Willen Gottes zu verkünden, wird die Sucht, die Welt nach Gottes Gesetz zu ordnen und zu regieren. „Der kirchliche Anspruch zielt nicht mehr auf die Macht in der Welt, er vergeistigt sich zu einer obersten Weisungsbefugnis in Sachen des ‚Naturrechts‘.“ Von daher eröffnet sich das wesentlichste Anliegen der Kirche von heute und morgen: „Die wichtigste und zugleich schwierigste innerkirchliche Aufgabe ist, die Autorität des geistlichen Amtes Schritt um Schritt aus ihrer historischen Verfilzung mit profaner Macht zu befreien. Das bedeutet nicht nur Verzicht auf die potestas directa und indirecta, bedeutet nicht nur scharfe Trennung kirchlicher und weltlicher Bereiche, sondern vor allem auch Verzicht auf den Gebrauch ‚profaner‘, das heißt ungeistlicher Machtmittel im kirchlichen Raum selbst.“ Dieses radikale Umdenken, diese Metanoia, vollziehe sich, so wird gefolgert, durch die Rückkehr zum reinen Wort Gottes in der Kirche: „In dem Maße, wie biblisches Denken in unserm Bewußtsein wieder Wurzeln schlägt, wird die konstantinische Konzeption die fraglose Gültigkeit verlieren, die sie heute noch für die meisten besitzt.“

Also Zeugnis, nicht Propaganda. Präsenz, nicht Aktion. Wort, nicht Gesetzeskanon. Gemeinschaft, nicht Organisation. Man kennt diese Therapie, und wie alt sie ist, kann man am besten bei R. A. Knox nachlesen²¹. Wir wollen uns hier freilich ernsthaft davor hüten, diesen Gedanken des Verfassers zu einer „ursprünglichen“ Besinnung auf das Wesen der Kirche eine Art von Esoterik zu unterstellen. Aber er wird wohl nicht erstaunt sein, wenn

²⁰ S. Brechter, Die Quellen zur Angelsachsen-Mission Gregors d. Gr., Münster 1941.

²¹ R. A. Knox, Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Köln-Olten 1957.

wir zu seinem Aufsatz sagen, was Knox von der großartig einseitigen Haltung der Enthusiasten sagte: „Am liebsten hätte ich für diese Bestrebungen die Bezeichnung Ultrasupernaturalismus gewählt.“²² Wir werden uns bemühen müssen, diese Qualifikation zu rechtfertigen.

Letztlich geht es hier um eine einseitige oder um eine ausgeglichene Erfassung der sozusagen inkarnatorischen Struktur an Wesen und Geschichte der Kirche. Innerweltliche Immanenz und eschatologische Transzendenz werden in ihr immer da sein müssen und werden immer in der Spannung des Ausgleichs stehen. Der Verfasser beruft sich für seine Auffassung auf Kardinal Suhard von Paris. Aber gerät er nicht bedenklich in die Einseitigkeit derer, die, wie Suhard sagt, das „gottmenschliche Wesen der Kirche“ entgeschichtlichen, indem sie es transzendieren? „Wenn man einen dieser Aspekte außer acht läßt, zerstört man die Kirche. Ohne sichtbare Organisation, ohne Einrichtungen, Hierarchie, Sakramente gibt es keine Fleischwerdung Christi auf Erden, die Kirche ist dann kein Leib mehr. Wenn man jedoch umgekehrt bei der juridischen Organisation haltmacht und über das äußerlich Sichtbare nicht hinausgeht, so heißt das, den Leib Christi durch einen Leichnam der Kirche ersetzen.“²³ Der Verfasser wird das alles unterschreiben, aber er wird bestreiten, daß viele konstantinische Relikte in der Kirche zu ihrer echten Leibhaftigkeit gehören. Und doch will uns scheinen, als ob seine Auffassungen just diejenigen jener Gläubigen sind, die Kardinal Suhard als „moralische Integralisten“ bezeichnet, und deren Ideale er mit diesen Worten umschreibt: „Es ist nicht die Pflicht der Gläubigen, auf die Ereignisse einzuwirken, sie müssen nur ganz schlicht in ihrem Privatleben wahre Jünger Christi sein. Der Christ, auf den die Kirche wartet, ist nicht der ‚konstantinische Christ‘, sondern der Christ der Apokalypse und der Parusie.“²⁴ Der Kardinal urteilt über diese Haltung: „Von der Kirche hat sie nur ihre Transzendenz beibehalten, aber auf Kosten ihrer Verwirklichung in der Gegenwart.“ Gilt das nicht auch — wir fragen nur — von dieser Prognose an der Schwelle der Zukunft?

Es ist wahr: das Wehe, das Dante über Konstantin und Papst Silvester als den „ersten reichen Vater“ ausrief²⁵, ist echter Liebe zu der im politisch gewordenen Papsttum tödlich gefährdeten Kirche entsprungen. Und es ist noch wahrer: man hat sich auch noch in der Kirche der Neuzeit manchmal mit einer frommen konstantinischen Romantik getröstet. So, wenn man sich etwa beim Deutschen Katholikentag von 1906 an den marschierenden Gläubigen begeisterte als „an den Bataillonen Konstantins, die mit dröhnenden Schritten in die Heilige Stadt einzogen“²⁶. Man wird sogar in aller geziemen- den Ehrfurcht die Bezeichnung der Weltweihe an das Herz Jesu als des „La-

²² a.a.O. 13f.

²³ Aufstieg oder Niedergang der Kirche? *Hirtenbrief vom 11. Februar 1947. Deutsche Ausgabe* (3. Aufl.): *Dokumente 1, Offenburg (o. J.), 30.*

²⁴ a.a.O. 54.

²⁵ *Inferno XIX, 115—117.*

²⁶ Vgl. *Hochland* 53 (1960) 183.

barum unseres Jahrhunderts“ als weniger glücklich empfinden dürfen²⁷. Aber das sind keine Beweise für die innerkirchliche Virulenz einer Konstantinischen Wende.

Das Problem liegt tiefer. Man muß die grundsätzliche Frage stellen: Was ist eigentlich „Machtkirche“? Da will uns vorkommen, als wurzle dieses ominöse Wort, mit dem man die Fehlentwicklung der abendländisch-römischen Kirche kennzeichnen will, wirklich in einer „Konstantinischen Wende“ — aber in der Wende zu der eigentlichen Schöpfung des Kaisers, den die Ostkirche (und nur sie) als den „Apostelgleichen“ bis zum heutigen Tag verehrt: im staatskirchlichen und eben dadurch weitgehend esoterisch gewordenen Kirchenbegriff von Byzanz und, von da her, von Moskau. Unser Gesprächspartner möge es uns verzeihen: aber bei der Lesung seiner Worte (und bei allem Bewußtsein, jetzt die Linien etwas zu grob auszuziehen) klang uns immer mit, was Dostojewski im „Idiot“ den Fürsten Myschkin leidenschaftlich verkünden läßt: „Der römische Katholizismus glaubt, daß die Kirche ohne eine weltliche, staatliche Gewalt auf der Erde nicht bestehen kann und ruft sein *Non possumus* aus. Meiner Ansicht nach ist der römische Katholizismus gar keine Religion, sondern die absolute Fortsetzung des weströmischen Imperiums, und alles in ihm, vom Glauben angefangen, ist diesem Gedanken untergeordnet. Der Papst hat sich der Erde und des irdischen Thrones bemächtigt und hat das Schwert ergriffen. Seitdem geht alles in dieser Richtung weiter.“²⁸ Noch einmal: so grob versteht der Aufsatz Giloths den Begriff der Machtkirche nicht. Aber in der feineren Oszillation der Gegensätze deutet sich bei ihm doch der Ausschlag in eine Übertreibung an, die wir am liebsten einen „Platonismus der Kirchengeschichte“ nennen möchten. Das „himmlisch herüberwirkende Urbild der Ecclesia“ (um mit Methodios von Philippi zu sprechen) wird, so klagen diese Platoniker, in der Machtkirche auf die Erde herabgezogen; das Reich soll doch wieder „in hoc tempore“ (Apg 1, 6) aufgerichtet werden; aus verkündendem Zeugnis wird die Organisation „de propaganda fide“; noch mehr: es werden daraus „katholische Staats- und Gesellschaftslehre, Lehren zur Sozial und Wirtschaftsordnung, Gewerkschaften, Schulen, Presse, Massenveranstaltung“. Und eben das sei die konstantinische Machtkirche von heute. Dagegen stehe die Forderung: nicht Einflußnahme, sondern schlichte und glaubwürdige Präsenz des Christen „in allen Zellen des massengesellschaftlichen Lebens, eine Präsenz, die weniger durch christliche Institutionen und Organisationen als durch die Christen selbst geschaffen wird“.

Hier, so meinen wir, berühren wir den Nerv des Problems. Wir beginnen zu fragen; denn vieles in dem Aufsatz scheint uns fragwürdig — im doppelten Sinn des Wortes. Es sind Fragen, die Giloth ohne Zweifel zum größten Teil als unberechtigte Verlängerung seiner Probleme ansprechen wird, die

²⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 20 (1928) 167.

²⁸ Ausgabe Verlag Th. Knaur, Berlin (o. J.) 774f.

sich aber jedem seiner Leser stellen werden. Sind also, so fragen wir, alle Bemühungen des Christentums (insonderheit die organisierten Bemühungen) um eine innerweltliche Gestaltung des Sittlichen (im Sinn des Naturgesetzes) und des Humanen letztlich Verrat am Evangelium? Oder kluge Rückkehr der Kirche nach Ägypten, von wo doch einst das Gottesvolk der Urkirche aufgebrochen war zu seliger Heimfahrt und unter dem ersten Papst noch „in der Fremde pilgerte“ (1 Petr 1, 1)? Oder vollzieht sich nicht umgekehrt gerade im diesseitigen Wandern und Werken der Kirche (in was denn sonst?) das in jedem je neuen Geschichtsaugenblick auch je neue Ankommen im Jenseitigen? Gibt es ein Zeugnis ohne Forderung? Gibt es eine Verkündigung dessen, dem alle Macht gegeben ist, ohne Macht — geistliche freilich, aber irdisch vollziehbare? Und wo gibt es in der Kirche heute profan ungeistliche Machtmittel? Gibt es, solange wir noch pilgern, Liebe ohne Gesetz? Fragen wir noch konkreter: ist vielleicht der Kodex des Kirchenrechts auch noch „konstantinisch“? Ist die Funktion und Gebarung des Heiligen Offiziums noch verbrämter spätrömischer Absolutismus? Sind die Sozialenzykliken am Ende doch nur getarnte Weltbeherrschung? Und die Kirchensteuer ein ägyptischer Fleischtopf? Und das Hochamt voll der Zeremonien des kaiserlichen Hofdienstes, die die Grundgestalt des eucharistischen Mahles weitgehend verdecken? Und die Katholische Aktion ein „konstantinisches Bataillon“? Der Fragen sind ungezählte, auch Giloth wird sie nicht alle mit ja beantworten, aber sie werden ausgelöst und lassen sich nicht unterdrücken, wenn man mit der (schon rein geschichtlich bestreitbaren) Theorie vom konstantinischen Modell ernst macht.

Auf ihre letzte Wurzel durchdacht ist unsere Frage christologisch und lautet: gibt es in der Kirche Geist ohne Leib? Beide Gesprächspartner werden antworten: Nein. Denn sonst wäre auch der mystische Christus doch nur ein „Phantasma“ (Mt 14, 26) ohne „Fleisch und Bein“ (Lk 24, 40). Ebenso umgekehrt: es gibt keinen Leib der Kirche ohne Geist, sonst wäre die Kirche ein Leichnam. Aber wenn wir den unterscheidenden Ton im gemeinsamen Nein noch einmal scharf hörbar machen wollen, so würden wir den Satz wagen — der freilich keine Ausrede für die vielen in der Kirche sein darf, die sich allzu beruhigt auf Erden eingerichtet haben —: Die Kirche muß immer so sein, wie sie bis jetzt geworden ist und also gerade heute ist. „Das unwandelbare Wesen der Kirche, wie es sich in den Schriften der Apostel und Evangelisten bezeugt“ (um noch ein Wort Giloths zu gebrauchen), muß auch erkannt und geliebt werden können in seiner je gegenwärtigen Gestalt. Sonst endet die Theologie der Kirchengeschichte und unsere Liebe zur sichtbaren Kirche, die wir in eine jeweils neue Zukunft hinein „hegen“ (Eph 5, 29) müssen, doch letztlich in einem ungeschichtlichen Esoterismus. Man kann das Licht Christi nicht nur im Zurückblenden in die frühchristliche Kirche finden. Das Wort ist Fleisch geworden. Es ist immer gegenwärtig und zukünftig zumal. Auch im Fleisch seiner Kirche, das noch Makel und Runzel trägt.

So und ähnlich würden wir dem Propheten an der Schwelle der Zukunft antworten. Propheten haben es im Schwung des Geistes oft zu eilig. Wir möchten ihnen das Wort zurufen, das der Engel Uriel in einer frühchristlichen Apokalypse spricht: „Du willst doch nicht mehr eilen als der Höchste? Denn du willst Eile um deiner selbst willen, der Höchste aber für viele.“²⁹ Die sechzehn Jahrhunderte seit Konstantin waren, aufs Ganze gesehen, keine Fehlentwicklung der Kirche. Aber das Trauergewand ihrer irdischen Gefangenschaft legt die Kirche erst ab, wenn der Tag der Freiheit in Christus anbricht, dem keine Jahrhunderte mehr folgen.

Pius XII. und die Juden in Rom 1943-1944

ROBERT LEIBER SJ

Im September 1943 besetzten die Deutschen Rom, und bald hernach begannen die Maßnahmen gegen die in der Stadt befindlichen Juden, die römischen wie die nach Rom geflüchteten. Die Judenverfolgung dauerte bis zum Abzug der Deutschen aus Rom am 4. Juni 1944. Wie hat sich Papst Pius XII. zu ihr verhalten? Gerhard Schoenberger antwortet darauf in seinem Buch: *Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933—1945*¹, durch Vorlegung eines Kurierbriefs des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl, Ernst von Weizsäcker, an das Auswärtige Amt in Berlin, vom 28. Oktober 1943. Der Brief lautet:

„Der Papst hat sich, obwohl dem Vernehmen nach von verschiedenen Seiten bestärkt, zu keiner demonstrativen Äußerung gegen den Abtransport der Juden aus Rom hinreißen lassen. Obgleich er damit rechnen muß, daß ihm diese Haltung von seiten unserer Gegner nachgetragen und von den protestantischen Kreisen in den angelsächsischen Ländern zu propagandistischen Zwecken gegen den Katholizismus ausgewertet wird, hat er auch in dieser heiklen Frage alles getan, um das Verhältnis zu der Deutschen Regierung und den in Rom befindlichen deutschen Stellen nicht zu belasten. Da hier in Rom weitere deutsche Aktionen in der Judenfrage nicht mehr durchzuführen sein dürften, kann also damit gerechnet werden, daß diese für das deutsch-vatikanische Verhältnis unangenehme Frage liquidiert ist.

Von vatikanischer Seite jedenfalls liegt hierfür ein bestimmtes Anzeichen vor. Der ‚Osservatore Romano‘ hat nämlich am 25./26. Oktober an hervorragender Stelle ein offizielles Kommuniqué über die Liebestätigkeit des Papstes veröffentlicht, in welchem es in dem für das vatikanische Blatt bezeichnenden Stil, d. h. reichlich gewunden und unklar, heißt, der Papst lasse seine väterliche Fürsorge allen Menschen ohne Unterschied der Nationalität und Rasse angedeihen. Die vielgestaltige und unaufhörliche Aktivität Pius' XII. habe sich in letzter Zeit infolge der vermehrten Leiden so vieler Unglücklicher verstärkt.

Gegen diese Veröffentlichung sind Einwendungen um so weniger zu erheben, als ihr Wortlaut, der anliegend in Übersetzung vorgelegt wird, von den wenigsten als spezieller Hinweis auf die Judenfrage verstanden werden wird.“

²⁹ *Viertes Buch Esdras 4, 34.*

¹ 223 Seiten, 196 Bilddokumente, Hamburg 1960, Rütten & Loening, 108.