

UMSCHAU

Kirchengeschichte als Theologie

Sowohl in seinen Arbeiten zur Kirchengeschichte des Altertums (zuletzt: „Symbole der Kirche“, 1964), wie in denen über den hl. Ignatius von Loyola (Zusammenfassung in „Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe“, 1964) hat Hugo Rahner wie kein anderer Kirchenhistoriker unserer Generation exakte Quellenforschung mit theologischer Sicht zu verbinden gewußt. Daß für ihn Kirchengeschichte Theologie ist, erweist von neuem an einer universalen Thematik seine unter dem Titel „Abendland“ erschienene Sammlung von 18 seiner Reden und Aufsätze¹.

Der Kernsatz seiner Geschichtstheologie, der auch, und in noch höherem Sinn, für die Kirchengeschichte gilt, steht in dem erstmals in dieser Zeitschrift (140 [1947] 408–427) erschienenen Aufsatz „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“: „Der Sinn der Geschichte kann sich uns nur enthüllen von einem Punkt aus, der wesentlich jenseits der Geschichte liegt“; es folgt die Anwendung ad hominem: „Der Deuter der Geschichte muß über dem Gewordenen stehen und zugleich im Werden. Er muß schon jenseits des Stromes weilen und dennoch jeden Augenblick eintauchen können ... Er muß immer größer sein als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend erkennen“ (91).

Diese Forderung an den Historiker hat der Kirchenhistoriker Rahner in idealer Weise erfüllt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die drei Aufsätze über den christlichen Humanismus zu lesen, die an der Spitze des Bandes „Abendland“ stehen, vor allem die Antwort auf die oft gestellte und oft verneinte Frage: „Gibt es einen christlichen Humanismus?“ Rahner bejaht sie. Was uns an seiner

Antwort aber fesselt, ist die Begründung. Der christliche Humanismus ist für ihn „die theandrische Mitte, die unendlich weit entfernt ist von jeder bloß humanen Vermittlungstheologie“ (65), entfernt aber auch vom Fideismus, der „die Welt, die Gott ewiglich einbezogen behält, nicht ernst genug nimmt“ (66). Von dieser Grundlage aus wendet er sich ebenso gegen Bultmanns Verneinung der Möglichkeit eines christlichen Humanismus, wie gegen den nur-humanen, d. h. sich im Humanen verlierenden Humanismus, über den er sich Lubacs Wort von der „Tragödie des Humanismus ohne Gott“ zu eigen macht. Der gleiche Grundgedanke durchzieht die Rede, die er bei der Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät Innsbruck am 6. Oktober 1945 gehalten hat: „Christlicher Humanismus und Theologie“, und die im Katholischen Bildungswerk Innsbruck im Jahre 1946 gehaltenen Vorträge „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“. Dort schließt er mit dem schönen Satz: „Weises Mißtrauen und edelster Stolz mischen sich im christlichen Humanismus, und beide gründen in der Einsicht in das Wesen des Menschen als eines ehemals sündigen, nun aber in Gottes heilige Nähe erhobenen Geschöpfes“ (55).

Ein weiteres Beispiel, wie Rahner uns bedrängende Gegenwartsfragen historisch und zugleich von der theologischen Mitte her angeht, ist der Beitrag „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“. Er geht von der Tatsache aus, daß „das Wort für die gesamte Welt Fleisch geworden ist“, und daß in ihm der scheinbare Widerspruch aufgelöst ist zwischen den Paulusworten: „Die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen“ (Röm 8, 20) und „Euch gehört alles“ (1. Kor 3, 22). Wieder ist es die theandrische und soteriologische Mitte, aus der er das zunächst als Aporie wirkende Postulat ableitet: „Der Christ muß die Welt der Kultur ernst nehmen; nur der Christ kann es wagen, sie nicht ernst zu nehmen“ (117). Er muß sie ernst nehmen „in der unentwegten Aufdeckung der Christusbezogenheit alles Geschaffenen und geschichtlich Gewordenen“ (119); alle Kulturschaffenden „tasten den Spuren des Wortes nach“ (121). Dennoch erhebt sich für den Chri-

¹ Hugo Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg: Herder 1966) 312 S. Lw. 35,-.

sten die Frage: „Wozu Kulturpflege, da alles dem Verfall und dem Entschwinden ausgeliefert ist?“ Rahners Antwort: „Der Christ als Weltmensch Gottes ist imstande und aufgerufen, der Kultur jenes lebenserhaltende Element der Jenseitigkeit einzufloßen, ohne das alles aus bloß innerweltlichen Kräften schöpfende Kulturschaffen verkommt und abdorrt“ (125). Nur der Christ „kann heute noch die teuflische Verwerflichkeit unserer bloß innerweltlich genormten Kultur befreien helfen in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (126).

Im August 1959 hat Hugo Rahner vor dem Bund „Neudeutschland“ auf Burg Niederalfin gen über „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“ gesprochen. Er legt dar, „wie zeitlos gültig dieses ritterliche Menschenbild heute noch ist“ (147), durchaus nicht „romantisch abgebröckelt wie eine alte Burg“ (155); aber er spannt den Rahmen sofort weiter und wendet sich – schon damals, ehe das Konzil das Problem für alle aufriß – gegen die „Entmythologisierung“ biblischer Grundbegriffe, wie „König“, „Königreich des Himmels“, weil sonst „das Verständnis für das Sprechen Gottes in der Hl. Schrift immer mehr entshwindet“ (149).

Den acht Aufsätzen „Christlicher Humanismus im Abendland“, aus denen wir bisher Proben gegeben haben, folgt als zweiter Teil „Gestalter des Abendlandes“: sechs meisterliche Skizzen über den „Kommunismus der Kirchenväter“, „Die Konstantinische Wende“, den „Geburtstag des Augustinus“, dessen 1600. Wiederkehr man 1954 beging, im gleichen Jahre wie den 1200. Todestag des hl. Bonifatius, dem der Aufsatz „Büchertruhe und Totenbuch“ gewidmet ist; schließlich „Der Tod Karls V.“ und „Theologie des Barocken“. Mit Ausnahme des ersten wurden alle in den „Stimmen der Zeit“ erstmals veröffentlicht und dürften, soweit sie aus dem letzten Jahrzehnt stammen, den Lesern durch ihre überzeugende Beweisführung und ihre treffenden Formulierungen noch gegenwärtig sein. Nur bei dem letzten verweilen wir noch einen Augenblick. Er ist aus dem Besuch der Ausstellung der Meisterwerke des Madrider Prado hervorgegangen, die 1939 nach Beendigung des Spanischen Bürgerkriegs in

Genf veranstaltet wurde. Beim Betrachten der Tizian und Velasquez, der Greco und Ribera, drängt sich Rahner der Gedanke auf: „Das Grundgeheimnis dieser abendländischen Meisterwerke ist das Göttliche“ (237). Im spanischen Habsburgerreich des 17. Jahrhunderts, das seine politische Akme unter Karl V. und Philipp II. längst überschritten hatte, begreift der spanische Geist „zurückgreifend die Vortzeitigkeit alles sommerlich unbekümmerten Wachsens, die heimliche Unreife alles selbstsicheren Herrtums, das Todgeweihte schon im Geborenwerden; vorwärtstastend aber erahnt er das unveränderlich Lebendige im Sterben, den jenseitigen Frühling, der knospenhaft schon drängt und treibt, ehe das Blatt abgefallen ist“ (238). Die Meister des spanischen Barock enthüllen ihrem Deuter „das hienieden immer vergebliche und doch nie aufgebbare Hin zum Mysterium des Gottesmenschen“, sie sind Theologie, deren letzter Sinn „nicht das Herabholen des Göttlichen, sondern das Emporgerissenwerden, das Himmelfahren, das Heimkehren“ ist. So spannt sich der Bogen von Eph 4, 10 zum Vers des spanischen Augustiners Luis de León: „Wann werd ich einst / von jeder Fessel frei / auffahren können frei zum Himmel / und in dem Rad / das erdenferne kreist / erschaun die hüllenlose Wahrheit?“

In der dritten Abteilung des Bandes „Die Kirche im Abendland“ sind vier Reden wiedergegeben: die Innsbrucker Rektoratsrede „Vom Ersten bis zum Dritten Rom“ (1949), ein Meisterstück kirchlicher Ideengeschichte; die Reden auf dem Wiener Katholikentag von 1952 „Österreichisches Confiteor und Gloria“, auf dem Kölner Katholikentag 1956 „Die Kirche, Gottes Kraft in menschlicher Schwäche“ und auf dem Diözesankatholikentag in Freiburg 1960 „Himmelfahrt der Kirche“. Nur auf die Kölner Rede verweisen wir mit einem Wort, weil sie ein heute mehr als damals aktuelles Grundthema der Kirchengeschichte behandelt, das Menschliche und Allzumenschliche in der Kirche, oder vielmehr, wie Rahner es tiefsinnig formuliert: „das Mysterium der armseligen Kirche“. Das Nebeneinander von Kraft und

Schwäche, mitreißender Glut und kümmerlichem Versagen, das dem Kirchenhistoriker in jedem Kapitel seiner Wissenschaft zuweilen beklemmend bewußt wird, ist in Wirklichkeit kein Neben-einander, sondern ein Durch-einander. Die Kirche folgt ihrem Meister, dem Ge-
kreuzigten und dadurch Erhöhten: „Das Gelobte Land ist ihr sicher – aber der Wanderweg geht durch die öden Lande ihrer welthistorischen Zusammenbrüche, geht durch das verfallende spätrömische Imperium, in die Machtkämpfe des Mittelalters, in die Mißerfolge ihrer neuzeitlichen Missionsgeschichte, hinein in die Tragödien von Rußland und China, in die Verfaulung unserer Kultur und in die atomsprenghende Zukunft, die wir noch nicht kennen“ (289). Diese schwache Kirche ist Glaubenstatsache und zugleich Glaubensprüfung: „Sind nicht wir es, wir Armseligen, wir Sonntagskatholiken, wir Taufscheinversicherte, wir Gelegenheitsfromme, wir bequem gewordenen Hirten, die das Bild der Catholica verzerren und verdunkeln?“ (291). Die Schwäche der Kirche ist eine „felix culpa“, denn „ohne die Schwäche, die sündige Armseligkeit der Kirche gäbe es hienieden jene Liebe nicht, die freudig und traurig, zornig und eifernd, geduldig und still das Wort des Apostels erfüllt: Wir müssen die Kirche hegen wie Christus, sie mit warmem Leben erfüllen, sie tröstend umarmen, für sie eintreten mit Gottes Eifersucht – sie einfach ungeteilt und unbändig liebhaben“ (296).

Hugo Rahner vermag die Kirchengeschichte lebendig zu machen, weil er sie als historische Ekklesiologie versteht; er hat aufgezeigt, daß es keine Ekklesiologie gibt, die nicht von der Geschichte der Kirche Notiz nimmt, ihre Tatsachen und Zusammenhänge verarbeitet. Wie kaum ein anderer Kirchenhistoriker im deutschen Sprachgebiet hat er zur Überwindung des historischen Positivismus beigetragen, der um die Jahrhundertwende auch in unserer Wissenschaft vorherrschend war. Es wäre jedoch unaufrichtig, ein Bedenken zu verschweigen. Rahner, der Schüler Franz Josef Dölgers, war imstande, „größer zu sein, als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend zu erkennen“. Seine Quellen- und Tatsachenkennt-

nis ist so ausgebreitet und so intim, daß er bei seinen theologischen Deutungen nie den festen Boden der historischen Erkenntnis unter den Füßen verliert. Stets bleibt er Historiker, er verirrt sich nicht, wie manche französische Theologen, in die Spekulation, die in der Historie nur die Rechtfertigung eigener Ideen sucht. Aber ich fürchte seine Nachahmer, die, ohne seine Schulung und seine Gelehrsamkeit zu besitzen, in der Kirchengeschichte ein weites Feld heilsgeschichtlicher Spekulationen und ein noch weiteres Feld für selbstsicher vorgetragene Urteile erblicken, – und vergessen, daß die Kirchengeschichte als Wissenschaft erst entstehen konnte und entstanden ist, nachdem die nur heilsgeschichtliche Betrachtung durch Baronius, die Bollandisten und die Mauriner überwunden war. Hugo Rahner, der den Fälscher Vignier entlarvte, ist kritischer Historiker und historischer Theologe. Durch seine drei letzten Bücher: „Symbole der Kirche“, „Ignatius von Loyola“ und – vor allem – „Abendland“ hat er die Kirche der Geschichte als die Kirche des Glaubens, die Kirche des Glaubens als die Kirche der Geschichte kennen gelehrt, ist er für uns ein anderer Möhler geworden.

Hubert Jedin

Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage

Ob und inwieweit Katholiken und katholische Kirche von der industriellen Entwicklung sich haben überfallen, wenn nicht gar überfahren lassen oder inwieweit sie mit ihr fertig geworden sind, sie zu meistern verstanden haben, ist bis heute umstritten. Im allgemeinen überwiegt die Vorstellung, auf kirchlicher Seite habe man der neuen gesellschaftlichen Großgruppe der Arbeiterschaft und der durch sie ausgelösten Arbeiterfrage lange Zeit verständnislos gegenübergestanden, bis endlich 1891 die Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum“ den Durchbruch vollzogen und den Umschwung von ausschließlicher Übung freier oder auch institutionalisierter christlicher Caritas zur entschlossenen Befürwortung und Förderung staatlicher Sozial-