

In der Nachgeschichte der „Christlichen Welt“

Es werde immer deutlicher, „daß die Regierungen der Industriestaaten und der Entwicklungsländer die Schwierigkeiten der Völker nicht mehr lösen können“, und deshalb müsse „die Kirchenführung ihre Experten mobilisieren, ob in Frankfurt, São Paulo oder Lagos, damit ihre Appelle über das Moralische hinaus zu politisch und wirtschaftlich umsetzbaren Leitbildern werden können“, schrieb Heinz-Joachim Fischer in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ (3. 1. 1977) und fügte als Legitimation hinzu, es habe einmal „eine katholische Soziallehre“ gegeben, „die den Politikern Impulse gab und auch von Sozialisten beachtet wurde“. Es wird ausdrücklich erinnert an die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) Pius' XI.; und was den Katholiken in den osteuropäischen Ländern recht ist, daß sie nämlich nicht auf die politische Geschicklichkeit des „Landeskirchenführers“ angewiesen sein sollten, sondern in ihrer schwierigen Lage zwischen Staatsatheismus und sozialistischer Bürgerpflicht das Wort des Papstes benötigen, das sollte wohl auch – ist hinzuzufügen – den Katholiken in Westeuropa billig sein – und dies nicht nur zur Wahlzeit.

Der Artikel ist also ein Appell an das höchste Lehramt der katholischen Kirche, an den Papst der Katholiken in den kommunistischen und den demokratischen Ländern Europas und in Nordamerika, der Katholiken in Lateinamerika und in Afrika, der Katholiken in der asiatischen Welt. Allen diesen Gläubigen in so verschiedenen Situationen soll der Papst erläutern, „wie das vereinbar ist“ – denn das Problem der Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben stellt sich ja nicht nur im Machtbereich des Staatsatheismus, sondern auch in der relativ freien Welt. Um die Kirche im Dorf zu lassen: Man muß gar nicht erst an den „historischen Kompromiß“ denken, der an den Stufen des Vatikans Einlaß fordert, es genügt der Hinweis auf die neu aufflammende Debatte um die Christlichkeit der Unionsparteien in der Bundesrepublik Deutschland.

Der Appell Heinz-Joachim Fischers ist zwar das Wort eines Insiders, und Frankfurt hat er sicher nicht deshalb genannt, weil dort die Redaktion seines Blattes sitzt; aber der Artikel steht in der FAZ, wo gewiß vielerlei steht, wo jedoch eine derartige Bekundung des Vertrauens in die Fähigkeit der katholischen Kirche von heute, politisch und wirtschaftlich umsetzbare Leitbilder zu geben, immerhin einige Überraschung auslösen muß. „Warten auf eine neue Soziallehre“ lautet die Überschrift. Soll man sich erinnern an das Schauspiel „Warten auf Godot“, das in den Trümmern nach dem Zweiten Weltkrieg melancholisch Ausschau hielt nach einer neuen Hoffnung? Oder soll man aus diesem Warten eine Erwartung heraushören? Klipp und klar, da ja von „Quadragesimo anno“ die Rede ist: Erwartet man einen neuen Gustav Gundlach, der freilich angesichts des-

sen, was in den 45 Jahren seither geschehen ist, nicht nur diese Erfahrungen differenzierend oder auch korrigierend versammeln, sondern darüber hinaus ein Super-Gundlach sein müßte?

Doch selbst wenn man von der inzwischen atomar gewordenen Welt absieht und sich in das Jahr 1931 zurückversetzt, kann man sich der bedrängenden Frage nicht entziehen, was denn damals diese Enzyklika tatsächlich vermocht hat. Gundlach selbst schrieb 1957 im „Staatslexikon“, die „Berufsständische Ordnung“ sei zwar lebhaft aufgenommen worden, habe aber „zu praktischen Ergebnissen in katholischen Kreisen selten geführt“ (im Dollfuß-Österreich sah er sie „kompromittiert“). Nun sind die in der Enzyklika formulierten Prinzipien einer „Katholischen Soziallehre“ nicht gebunden an die damalige Konkretisierung zu einer „berufsständischen“ Ordnung, und man kann sich fragen, ob eben diese Konkretisierung schuld daran ist, daß „praktische Ergebnisse“ selten blieben, sogar „in katholischen Kreisen“, um von der allgemeinen Industriegesellschaft oder den „kompromittierenden“ Berufungen auf die Enzyklika zu schweigen. Könnte eine „neue“, wenn auch die prinzipielle Tradition wahrende „Katholische Soziallehre“ mehr Aussicht auf Praxis haben, wobei man es natürlich nicht bei der Forderung nach „Gerechtigkeit“ belassen könnte, der niemand widersprechen wird?

Aber wie sollen Katholiken und sogar alle Christen in einer Zeit, deren Publizistik nicht selten wieder ihre schmutzigen Stiefel an den Kirchen und besonders gern der katholischen abputzt (die „Zeit“ hat z. B. in ihrer Bildbeilage, ohne daß dies Gräfin Dönhoff rühren konnte, bayerische Rompilger im „Heiligen Jahr“ verhöhnt), sich denn nicht darüber freuen, daß da eine große Tageszeitung soviel Vertrauen auf die sozialpolitischen Experten setzt, welche die katholische Kirche mobilisieren kann (vielleicht sogar in einer Kooperation mit Genf, könnte man sich dazu denken). Muß es denn wieder so gehen wie mit „Quadragesimo anno“, und könnte vielleicht „Centesimo“ oder gar schon „Nonagesimo“ die seit 1931 gewiß veränderte, keineswegs allerdings einfacher, sicher jedoch viel konkreter gewordene Gretchenfrage, die Heinz-Joachim Fischer mit Grund zentral anspricht, überzeugend beantworten, wenn schon nicht Welt-überzeugend, so doch Christen-, zumindest Katholiken-überzeugend? Wie hältst du es mit dem (folgt eine Auswahl von Beiwörtern) Sozialismus?

Eine Welt, die sich nicht „heimholen“ läßt

Hinter den Christen aller Konfessionen liegen jedoch zwei Jahrhunderte der Erfahrung mit der „Heimholung der Welt“ (um den Titel eines Buchs von Oskar Bauhofer zu zitieren, der am 3. Oktober 1976 in Zürich gestorben ist) – der gleichen Welt übrigens, in der auch die Christen zu leben haben in je verschiedener Konfrontation mit der Frage, „wie das vereinbar ist“. Wer genau zusieht, kann mit einem relativ hohen Grad historischer Wahrscheinlichkeit feststellen, daß zwar die Welt nicht „heimgeholt“ wurde, daß aber durch Widerstand – und dies nicht zuletzt dank der christlichen Sozial-

bewegungen seit dem 19. Jahrhundert – der Prozeß der Dechristianisierung verlangsamt wurde. Aufgehalten oder gar rückgängig gemacht aber konnte er nicht werden. Die klare Folge davon ist, daß die Frage, „wie das vereinbar ist“, immer bedrängender wird für das Leben des christlichen Glaubens. Das ist fast banal. Vielleicht kommt man erst in die angemessene Dimension, wenn man fragt, was Vereinbarkeit prinzipiell heißen kann angesichts der Qualität von „Welt“, die nach Vorspielen seit dem 18. Jahrhundert zutage getreten ist, die Weltgeschichte der Hochkulturen beendet und damit die Kompatibilität nicht nur des christlichen Glaubens mit der menschheitsgeschichtlich kategorial neuen „Welt“ in Frage gestellt hat.

Um es zunächst von der anderen Seite her anzupacken: Wenn es wirklich stimmt, daß die Regierungen die Schwierigkeiten der Völker nicht mehr lösen können und auf das Angebot der Experten angewiesen sind, welche die Kirchenführung mobilisieren kann, dann gute Nacht fürs dritte Jahrtausend, in das diese emanzipierte Welt hineinzugehen hat. Sie ist auf ihre eigene Vernunft, was immer dies heißen kann, angewiesen. Die Kosten der Emanzipation müssen beglichen werden. Das (spezifisch katholische) Angebot Gustav Gundlachs in seiner – weithin sich selbst interpretierenden – Interpretation von „Quadragesimo anno“ (Staatslexikon, Bd. 4, 913), daß nämlich „neben dem *übernatürlichen* Licht des Glaubens irgendwie, aber doch wirklich und konkret auch das Licht der natürlichen Vernunft in der Weise als selbständige Erkenntnisquelle gilt, daß man von ihr aus *im Namen des Christentums, wie es in der Kirche lebendig ist* (Hervorhebungen vom Verf.), . . . selbst außerhalb des christlichen Glaubens stehende Kreise . . . ansprechen kann“ – dieses Angebot kann nicht von der Begleichung der Emanzipationskosten entbinden.

Diese Welt kann sich die „natürliche Vernunft“, die immer nur in der Geschichte vernehmbar ist, nicht aus einer Geschichte heraus beibringen lassen, die sie ja gerade beendet hat. Sie *kann* es nicht. Sie kann nicht zwei Jahrhunderte ihrer eigenen Geschichte ungeschehen machen. Daran kann auch eine „*Neue Soziallehre*“ der „Kirchenführung“ nichts ändern. Und was würde denn bewegt werden, wenn all die intra-muros-Kämpfer in Frankfurt, São Paulo, Lagos oder anderswo – vor allem Genf nicht zu vergessen – ihren Binnenstreit beenden könnten und der Welt eine geballte Ladung von in die Praxis umsetzbaren Leitbildern präsentierten? Gewiß, in der „westlichen“ Welt gehört es zum publizistischen Protokoll, derartige Äußerungen, namentlich wenn sie aus Ansprachen des Papstes stammen, zu notieren, zweispaltig sogar auf einer der hinteren Seiten. Auch wird der eine oder andere Politiker seine Rede damit garnieren, aus Überzeugung oder wegen eines Teils seiner Wähler. Dann wird er sich wieder in das „Machbare“ herniederlassen, in den Umkreis des Datenkranzes, der ihm von dieser Welt der technischen Machbarkeit vorgegeben ist. Hat er denn nicht auch so am ehesten eine Chance, die Schwierigkeiten der Völker zwar nicht zu „lösen“, sie aber im Pragmatismus des Common sense wenigstens zu verringern?

Das irrige Einverständnis der Streitenden

Daß die christlichen Sozialphilosophen und -wissenschaftler – um die Sache nun vom Adressaten des wohlmeinenden, aber so beängstigenden Appells her anzupacken – im Streit miteinander liegen, auf Synoden und anderswo, katholische Experten nicht weniger als evangelische, ist eine völlig normale Erscheinung der ganzen Kirchengeschichte. Aber nicht dieser Streit ist der Gegenstand der folgenden Überlegungen, sondern das, was in diesem Streit völlig unstrittig zu sein scheint – das, worin die gegensätzlichen Positionen stillschweigend übereinstimmen, im ganzen Spectrum von der christlich-sozialen Durchsäuerung der bestehenden Marktwirtschaft über mehr reformistische Tendenzen bis zu einem „systemverändernden“, zwar nicht bestehenden, aber postulierten Sozialismus, der im Sinn des „christlichen Menschenbilds“ mehr Gerechtigkeit schafft und zugleich die Würde personaler Freiheit garantiert. Sie alle stimmen darin überein, daß sie von einer prinzipiellen (in den kirchlichen Traditionen freilich verschiedenen interpretierten) Vereinbarkeit zwischen dem christlichen Glauben und der seit zwei Jahrhunderten von diesem Glauben emanzipierten Welt ausgehen. Sie alle stimmen darin überein, daß sie die Qualität dieser Welt, in der wir leben, im Grund nicht ernst nehmen – daß sie in der Nachgeschichte der „Christlichen Welt“ leben.

Hans Freyer hat von dem „Willen zur Aufklärung“, der dem europäischen Geist seit den Griechen innewohne, gesagt und damit ein oft übersehenes oder unterschätztes Moment der historischen Aufklärung bezeichnet, daß „der unendliche Gegenstand, an dem er sich in den neuzeitlichen Jahrhunderten abarbeitet, das Christentum ist“. Die Welt hat sich ihre Emanzipation in der Tat nicht leicht gemacht, was die polemische Rede von der „Säkularisierung“ nicht wahrhaben will. Aber nun hat sie es geschafft, auch wenn sie ihr Pathos gerade *dabei* verloren hat. Daß jedoch jetzt, sozusagen im *analogen* Gegenzug, der christliche Glaube sich „abarbeiten“ könne an der aus dieser Emanzipation hervorgegangenen technischen Welt, beruht auf dem fundamentalen Irrtum, der Glaube habe es noch immer mit der alten, ihm entlaufenen Welt zu tun. Er hat es nicht einmal mehr mit jener Welt zu tun, die sich in ihrer Emanzipation am Christentum „abarbeitete“.

Es ist lehrreich, sich zu vergegenwärtigen, wie die Christen – von verschiedenen theologischen Positionen aus – sich bemühten, die Welt wieder in eine Beziehung zum christlichen Glauben zu bringen. Hermann Lübbe hat dies in seiner Geschichte des Begriffs „Säkularisierung“ (1965) in dessen Verwendung auf seiten der „Säkularisierten“ eindrucksvoll dokumentiert. Da spricht der verständig oder unverständig missionarische Wille zur Rechristianisierung, die klarsichtige Analyse der modernen Kultur durch Ernst Troeltsch als eines säkularisierten Protestantismus, die offensive Kulturkritik A. Müllers-Armacks am „Jahrhundert ohne Gott“, die frontverkehrende These von der gerade zufolge des christlichen Glaubens notwendig weltlich gewordenen Welt, gegenüber welcher These der Nicht-Theologe nur mit einiger Mühe den Verdacht unterdrücken kann, sie mache aus der Not eine Tugend.

Die Bemerkung H. Lübbes freilich, Ernst Troeltsch¹ habe es unterlassen, „in jener

verschleiern den Zweideutigkeit zu reden, der gemäß man, in ideologisierender Absicht oder um Entscheidungen auszuweichen, die moderne europäische Kultur unbeirrt eine christliche nennt, weil diese Kultur christlicher Herkunft ist“, dies gilt hinsichtlich der um des Glaubens willen gehegten Sorge um die Zukunft des christlichen Glaubens auch für Theologen wie F. Gogarten oder J. B. Metz, denen dann schließlich doch die Weltlichkeit der Welt keineswegs eindeutig eine glaubensinnige Folge des christlichen Glaubens ist. Der deutende Trost mit der Glaubenschance in der Weltlichkeit der Welt wird mit Vorbehalt verabreicht, und im Grund ist er die negative Variante jenes Trostes, den man aus der Betrachtung der sakralen Welt mit ihren Schrecklichkeiten beziehen kann, wenn man etwa auf den Bluttausch bei der Eroberung Jerusalems im ersten Kreuzzug eine Bußprozession folgen sieht, die in der säkularisierten Welt ausfällt.

Man muß darüber nachdenken, daß H. Lübkes Begriffsgeschichte nicht fortgesetzt werden kann. Die Säkularisierungsdebatte ist, abgesehen von nicht bemerkenswerten Wiederholungen, in jeder ihrer Varianten beendet. Es gibt nichts mehr zu säkularisieren – es sei denn der christliche Glaube in einer inneren Säkularisierung seiner selbst, nicht nur seiner Verleiblichungen, die im Kulturprotestantismus aufgegangen sind. In dieser extremen Situation hatte Karl Barth in einem seiner 1929 veröffentlichten Vorträge in ebenso extremer Schärfe formuliert: „Wo hat denn die Gotteswelt Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus zum soundsovielten Male zu *säkularisieren*, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten.“ Für diese Theologie bleibt die Vorstellung einer „Christlichen Welt“ a limine ein Greuel, auch nach der grundlegenden Wende von der zweiten Auflage des „Römerbriefs“ (1922) zur „Kirchlichen Dogmatik“ (I/1: 1932), in der die „Fenster der Gotteswelt“ wieder geöffnet erscheinen, jedoch allein durch Jesus Christus und nicht durch eine natürliche Theologie im Bündnis mit der natürlichen Vernunft. Die Kirche ist streng verpflichtet, ihr politisches Urteil zu sprechen, jedoch durch kein anderes Medium hindurch als allein im Namen des Mittlers selbst.

Dennoch gehört auch diese Theologie, die in all ihrer großartigen Konsequenz nur eine der Weisen ist, in der die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ihr Verhältnis zur modernen Welt zu bestimmen suchen, in die Nachgeschichte der „Christlichen Welt“. Aus dem kategorial neuen Ansatz des Kirchenverständnisses bei Luther und Calvin war auch ein je anders verstandenes neues Verhältnis zur Welt hervorgegangen; doch so wenig wie die hierarchisch verfaßte römisch-katholische Kirche hatten die reformatorischen den sich in der Ausbildung seiner Souveränität emanzipierenden Staat in die rein profane Weltlichkeit entlassen wollen. Aber er ließ sich nicht aufhalten, die Korrespondenzen zwischen Kirche und Welt fielen dahin, das Corpus christianum geriet in seine Nachgeschichte, die in der Erfahrung der Fensterlosigkeit der Gotteswelt zu unserer Gesellschaft hin in ihre spezifische, den Kulturprotestantismus voraussetzende Krise trat.

Die fortlebende Illusion Leos XIII.

Auch ohne ekklesiologische Überlegungen kann man es als geschichtlich nahezu zwingend verstehen, daß die römisch-katholische Kirche die Nachgeschichte der „Christlichen Welt“ im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert unter Schmerzen durchleben mußte, die den Schmerzen einer Mutter zu vergleichen sind, die zusehen muß, wie ihr geliebtes Kind die Hand gegen sie erhebt. Denn die „Christliche Welt“ ist ihre ureigene Schöpfung. Mehr als das erste Halbjahrhundert nach der Revolution, in dem die Päpste und die Kirche im Zeichen der Restauration die revolutionären Veränderungen hatten ungeschehen machen wollen, zeigen die im Pontifikat Leos XIII. akzentuierten Versuche einer Verständigung mit der modernen Welt die Signaturen der „Nachgeschichte“, d. h. jenes Zustands, der nach Oswald Spenglers Kulturmorphologie eintritt, wenn „die lebendige Entwicklung der Kultur beendet“ ist, hier: die lebendige Entwicklung der christlichen Welt des Abendlands (wie O. Spengler über den Titel seines berühmten Buchs hinaus als erster gesehen hat: der sinngefühten Hochkulturen schlechthin).

Papst Leo XIII. war nicht, wie H. Hermelink in einer bezeichnenden Beziehungslosigkeit zu dieser geschichtlichen Situation bemerkte, ein „Tantalus“, „der nach einem kleinen italienischen Fürstentum schmachtete, das der Dynastie Savoyen aus dem Leib geschnitten werden sollte“. Wenn dieser Papst „La Roma nostra“ sagte, dann meinte er die Heilige Stadt als die Gebäuerin der christlichen Welt, was er nicht müde wurde ihren modernen Nachfahren vor Augen zu führen, in einem völlig ungebrochenen, historisch naiven Geschichtsbewußtsein. Gewiß wollte er das Verhältnis von Kirche und Staat in pragmatischer Anpassung an die jeweiligen politischen Bedingungen nach dem Leitsatz entspannen: „Utraque potestas est in suo genere maxima – Jede Gewalt ist in ihrem Bereich die höchste“, und gewiß gibt es in seinen Lehrschreiben Stellen, die mehr oder weniger deutlich demokratische Staatsformen als akzeptabel bezeichnen, besser: als nicht „per se“ zu verwerfen; denn die Volkssouveränität, die revolutionäre Kernidee der Demokratie, wird immer verurteilt (das „von unten“-Prinzip dieser Idee durch eine theologische Konstruktion „von oben“ zu überbauen, ist ein typisch „nachgeschichtliches“ Verhalten). Aber es bleibt dabei, daß im „imperium sacrum“ des Mittelalters die Herrschaft „ihre höchste Würde“ erreicht habe, und Papst Innozenz III. war Leos großes Vorbild, das er in die Neuzeit transferieren wollte, so wie er dessen Gebeine aus der Kathedrale in Perugia (wo immerhin noch zwei andere Päpste beigesetzt waren, die dort liegen blieben) in die altherwürdigste Kirche Roms, in die aufwendig restaurierte Lateranbasilika transferieren ließ, allwo Leo XIII. selbst gegenüber dem Grabmal dieses priesterköniglichen Vorgängers beigesetzt werden wollte.

Dieser Papst, der mit Recht seinen Platz in der Buchreihe „Meister der Politik“ fand (von Walter Goetz dargestellt), wußte sehr gut um die „changements“ der Geschichte, und als er sich von den konservativen Regierungen der Mittelmächte getäuscht sah, wandte er sich unmittelbar an die Völker, um der Welt begreiflich zu machen, daß sie auf die religiöse und sittliche Autorität des Heiligen Stuhls angewiesen sei. Man hat sich

über ihn lustig gemacht, als er 1885 Bismarcks hinterlistig-taktisches Angebot annahm, zwischen Deutschland und Spanien wegen der Karolineninseln zu vermitteln. Aber für Leo XIII. war dies (abgesehen von der Abwicklung des Kulturkampfes) eine Gelegenheit, das gerechte Schiedsrichteramt des Papsttums zu praktizieren, das die Kirche als „*conciliatrix*“ in der Zeit des Heiligen Römischen Reichs dargestellt habe, um die politischen Leidenschaften der Völker zu bändigen.

Jedoch: Es hatten sich nicht nur „*changements*“ der Geschichte abgespielt:

Als die Einladung Leos XIII. zur Haager Friedenskonferenz von 1899 am Widerspruch Italiens scheiterte, schrieb der Papst an die niederländische Königin, er werde trotzdem weiter seiner Pflicht nachkommen, „*de servir la cause sacrée de la civilisation chrétienne*“. Aber was war von ihr um die Jahrhundertwende geblieben?

Als der Papst das „*Ralliement*“ mit Frankreich suchte und den katholischen Monarchisten zumutete, der Republik „*comme représentant le pouvoir venu de Dieu*“ untertan zu sein, kam er auf das Problem der Trennung von Kirche und Staat zu sprechen, das zwar in den USA nicht den „schlechtesten Zustand von allen“ darstelle, im Prinzip freilich falsch sei, keinesfalls aber der Weg für Frankreich, „*la nation catholique par ses traditions et par la foi présente de la grande majorité des ses fils*“. Aber zwei Jahre nach dem Tod des Papstes wurden die kirchenfeindlichen Trennungsgesetze erlassen.

Als der Papst die durchaus moderne Wendung unmittelbar an die Völker, an die aus der Revolution hervorgegangene Gesellschaft vollzog, war auch die Zeit für die Enzyklika „*Rerum novarum*“ von 1891 gekommen, die in der Bejahung der staatlichen Intervention in soziale Probleme und des Vereinigungsrechts der Arbeiter historisch bedeutsame, damals alles andere als selbstverständliche Entscheidungen für die katholischen Sozialbewegungen brachte. Aber der Streik, ein Grundphänomen der antagonistischen Gesellschaft, wurde wegen Schädigung des allgemeinen Wohlstands und der mit dem Streik häufig verbundenen Gewalttätigkeit verworfen (katholische Moraltheologen suchten dann die Begründung eines gerechten Streiks). Und zehn Jahre später äußerte sich Leo XIII. bitter enttäuscht darüber, daß seine Enzyklika mit der Überschrift „*De conditione opificum – Die Lage der Arbeiter*“ so wenig religiöse Erneuerung bewirkt habe. Er hatte sich von den Rufen „*Vive le Pape!*“ bei den französischen Arbeiterpilgerzügen anderes erwartet.

Leo XIII. „versuchte, die Regierungen vom Volk her wieder zu verchristlichen“. Dieses Urteil von Roger Aubert, des international wohl bedeutendsten katholischen Kirchenhistorikers für das 19. Jahrhundert, trifft einen Grundzug im großen Plan Leos XIII., in den auch seine Politik in der „römischen Frage“ einzuordnen ist. Aber lag es wirklich an einer „gewissen imperialistischen Auffassung der Tätigkeit der Kirche“ (die ohne Zweifel die Konzeption dieses Papstes stark bestimmte), daß das eigentliche Ziel dieses bedeutsamen Pontifikats, die – und wenn auch nur partielle – Rechristianisierung, nicht erreicht werden konnte? Lag es an der nur taktischen Anerkennung der französischen Demokratie, während Leo XIII. in Wirklichkeit auf Seiten der Monarchie stand? Lag es an den paternalistischen Zügen in „*Rerum novarum*“, die trotz ihres Plädoyers für

die Bildung von Eigentum der Besitzlosen an die stark individualistische Eigentums-theorie des neuscholastischen Sozialphilosophen Liberatore gebunden blieb, und in der Leo XIII. „im Tone des Grandseigneurs und des Patriarchen, fast mit einer aus der Ewigkeit herüberklingenden Stimme voll väterlicher Huld und Güte zu seinen lieben und guten Kindern, namentlich in der Arbeiterschaft, spricht“ (O. v. Nell-Breuning)?

Jedoch: Alle diese Fragen, „woran es lag“, können in den entsprechenden geschichtlichen Varianten, die immer neue Anläufe in Richtung auf „Vereinbarkeit“ mit dem christlichen Glauben unternahmen, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts fortgesetzt werden. Gewiß konnten Befangenheiten Leos XIII. in seiner Herkunft abgebaut werden. Aber der „Friedenspapst“ (J. Schmidlin) steht als Nachfolger Petri am Anfang des großartigen Versuchs einer Versöhnung mit der modernen Welt, die von einzelnen Männern vor ihm unter mehr oder weniger großem Argwohn des Lehramts angestrebt worden war. Doch gerade an diesem Anfang läßt sich die Illusion dieses Versuchs in der historischen Distanz erkennen, in die wir eingetreten sind. Was vom Weltplan Leos XIII. übrig blieb, war bedeutsam genug: Er ist die Integrationsfigur für die verschiedenen nationalen Katholizismen mit ihren großen, der Welt-Geschichte entstammenden Gegensätzen in sich und nicht zuletzt untereinander. In diesen Gruppen innerhalb der modernen Gesellschaft konnte die Vorstellung einer „Christlichen Welt“ weiterleben – im „Getto“, wie man hinterher in simplifizierender Selbstdiskriminierung sagte (im „Fellachen“-Dasein hätte man – die Herren der Industriegesellschaft mit den Römern und die Katholiken mit den muslimischen Bauern nach dem Ende der ägyptischen Hochkultur vergleichend – in O. Spenglers *Morphologie der Nachgeschichte* auch sagen können). „Heraus aus dem Turm!“, lautete die Befreiungssparole. Man ging hinaus. Wohin?

Reprisen

Modernismus. Bereits im Ausgang des Pontifikats Leos XIII. hatte sich gezeigt, daß dessen Optimismus hinsichtlich der Vereinbarkeit wissenschaftlicher Forschung und des christlichen Glaubens die Schwierigkeiten des Problems unterschätzte. Es brach unter seinem Nachfolger auf.

Bezieht man, was für unser Thema erlaubt ist, die „schlichten Modernisten“ (M. Petre) und auch den, jedenfalls in mancher Tonart, doch nicht so scharf absetzbaren deutschen „Reformkatholizismus“ ein, dann sieht man eine Bewegung vor sich, die in ihrer Motivation nicht allzuweit von der Leos XIII. entfernt war. Man kann sie an den Titeln zweier Bücher illustrieren: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“, 1897, und „Der Katholizismus im 20. Jahrhundert“, 1901. In der einen Schrift wagte sich der Dogmatiker H. Schell, dessen alemannischer Tiefsinn in seiner dialektischen Lehre von der Trinität ihn so schwer zugänglich machte, daß ihn die meisten nicht verstanden und er unbehelligt blieb, mit aggressiven Sätzen an eine breitere Öffentlichkeit. „Konservativ“ sei ebenso zweideutig wie „fortschrittlich“, schrieb er – und warum es denn unkirchlich

sei, eine Bundesgenossenschaft mit der „fortgeschrittenen, vertieften und erweiterten Philosophie der Neuzeit“ zu suchen (dies schrieb er nicht einmal 20 Jahre nach der Thomas-Enzyklika), und ob denn die ohne Zweifel nötige kirchliche Autorität ein Selbstzweck sei oder ihr Zweck nicht „eine übernatürliche Selbständigkeit“ ist. Die Schrift wurde mit dem Gesamtwerk indiziert, wobei vor allem Schells Kritik an einer blinden Anti-Freimaurerwut eine Rolle spielte.

Der Kirchenhistoriker Albert Ehrhard, damals Schells Würzburger Kollege und ihm gegenüber ziemlich zurückhaltend, kritisierte vier Jahre später die Neuscholastik als einen historischen Irrtum, weil sie eine geschichtliche Periode absolut setze, und als einen theologischen Irrtum, „als könne es eine Zeit geben, in welcher die Sonne der Wahrheit aufgehört hätte, jeden Menschen zu erleuchten, der in diese Welt kommt, und als könne eine Geistesarbeit von nahezu 600 Jahren sich außerhalb der Vorsehung bewegen“. Dieses Buch kam zwar nicht auf den Index, aber es brachte dem Verfasser eine Verdächtigkeit ein, die ihm anhaften blieb, und im Zusammenhang mit dem Antimodernisteneid wurde ihm 1908 der Prälatentitel entzogen (1922 durch Pius XI. zurückerstattet), was ihn in einer für uns heute merkwürdig anmutenden Weise tief verletzte.

Darum ging es damals, und niemand kann bestreiten, daß es solchen Männern ernst war um die Vergegenwärtigung des Glaubens – auch nicht, daß von ihnen eine geistige Binnenbelebung des Katholizismus ausging.

Der gegenwärtige „Modernismus“ ist in seinen Grundzügen, gewichtige Differenzen theologischer Probleme eingeräumt, eine Reprise des Modernismus um 1900; und ebenso sind die Positionen des kirchlichen Lehramts gegenüber beiden Modernismen dieselben, wiederum einige Differenzen eingeräumt, die weniger von den theologischen Problemen herrühren als von der Lage, in der sich das Lehramt in sich selbst befindet.

Und wiederum kann man sachlicherwise nicht bestreiten, daß es um die Vergegenwärtigung des Glaubens geht, wenngleich man zu spüren meint, die Stunde sei vorge-rückt. So verbißen jedoch oft die Modernisten und die Konservativen in ihrem Kampf gegeneinander sind und so viele Verletzungen sie sich gegenseitig zufügen, im Grund geht es ihnen beiden zwar nicht in allem, aber weithin um die Erhaltung einer „Christlichen Welt“, so kontrovers sie auch hierfür argumentieren. Sie verkennen dabei in je verschiedener Weise die epochale Tatsache, daß es eine „christliche Welt“, weder in der Gesamtgesellschaft noch in einer gesellschaftlichen Sondergruppe, nicht mehr geben kann, jedenfalls nicht auf absehbare Zeit hinaus, nach kulturmorphologischen Perspektiven vermutlich gar nicht mehr.

Demokratie. Hans Maier hat in seinen Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (31965) die treffende Bemerkung gemacht, man habe von einer „heiligen Demokratie“ geträumt, welche die „heilige Monarchie“ ablösen sollte. Denn was damals in Frankreich im Kampf gegen die konservativen Monarchisten von den kirchlich gesinnten Demokraten vorgetragen wurde, war zwar ein gegensätzliches politisches Programm, stimmte aber in der Argumentation, es sei die Demokratie die wahre christliche Staatsform, im Grundsatz durchaus überein mit der Argumentation der Gegner, es sei

nur die Monarchie die der Kirche entsprechende Staatsform – deshalb überein, weil jedesmal der Grundsatz vertreten wurde, es habe der Bereich des Glaubens dem Bereich der politischen Verfassung zu korrespondieren. Dies war in der Tat die Signatur der „Christlichen Welt“ gewesen. Natürlich entspricht eine solche Homogenität einem menschlichen Bedürfnis – und es ist auch festzuhalten, daß die „abbés démocrates“ in ihrer Überzeugung von der Korrespondenz zwischen politischer Demokratie und christlichem Glauben die entscheidende Kraft hatten für ihren Kampf, in dem sie – gegen die weithin politisch reaktionäre Hierarchie – die Urväter aller christlich-sozialen und christlich-demokratischen Parteien geworden sind; es gibt eine spezifische Kraft auch der Nachgeschichte. Aber sie kann die Geschichte, deren Nachgeschichte sie ist, nicht wiederherstellen.

Die kirchliche Demokratie-Debatte spielt sich heute auf zwei verschiedenen, wenn auch durchaus zusammenhängenden Feldern ab. Die Rede von der „Demokratisierung“ der römisch-katholischen Kirche ist ein Nachklang der Vorstellung von einer „Christlichen Welt“, in der alle Bereiche miteinander korrespondieren, und führt die Übertragung dieser Vorstellung in die Neuzeit ad absurdum (was nichts besagt über die Notwendigkeit, die Verfassung der Kirche nach deren *eigenen* Prinzipien weiter zu entwickeln).

Heftiger ist die Diskussion über die demokratischen Parteien. Das Schlagwort „Äquidistanz“ war ein Ausdruck bezeichnender Unsicherheit. Mit Entschiedenheit hat Wolfgang Seibel formuliert (in dieser Zeitschrift 193, 1975, 2): „Als Institution, die in der Botschaft vom Reich Gottes auch ethische Normen verkündet und repräsentiert, muß sie (die Kirche) auch zu den von den Parteien vertretenen Werten Stellung nehmen und sie für sich und ihre Mitglieder an dem Maßstab messen, zu dem sie sich bekennt. Bei aller berechtigten, vom Konzil anerkannten Pluralität politischer Optionen der Katholiken gibt es eine Grenze, jenseits derer eine politische Zielsetzung mit der christlichen Offenbarung, mit der Würde des Menschen und mit der Gemeinschaft der Kirche nicht mehr vereint werden kann.“ Die Katholische Akademie in München hat sich jüngst mit dem Thema „Religion und Politik in den USA“ beschäftigt (wo sich im Jahr 1975 94 Prozent als gottgläubig bezeichneten, aber nur 44 Prozent Kirche für notwendig halten); dabei wurde das im Zusammenhang mit der Frage der Abtreibung stehende Wort des Kardinals Dearden (Detroit) zitiert: „Die Katholiken müssen sich mit der Tatsache abfinden, daß die Regierungspolitik nicht immer die katholische Haltung widerspiegeln wird.“ Die Situation in den USA ist spezifisch, allgemein jedoch darin, daß Parteiprogramme immer ein Bündel darstellen, das der Wähler nicht sortieren kann. Der Madrider Kardinal Tarancón gab jüngst den Rat, das Epitheton „christlich“ aus Parteinamen wegzulassen. Das ist nun ein spezifisch spanisches Problem, allgemein jedoch für installierte Parteien in Mitteleuropa. Der katholische Publizist Franz Alt hat (Herder-Korrespondenz 1974) der „heutigen Unions-Spitze“ vorgeworfen, sie bleibe bei der Bemühung um die Beseitigung des „theoretischen Defizits“, „bei den Professoren Helmut Schelsky und Karl Steinbuch hängen, anstatt konsequent zu Johannes XXIII., zu Nell-Breuning oder

zur Bergpredigt durchzustößen“. Und: „Solange das revolutionäre christliche Prinzip der Liebe nicht Eingang findet in das politische Handeln der Christen, so lange bleibt die CDU eine unchristliche Partei.“ So einfach ist das also – als ob es Martin Luthers Lehre von dem „Zweierlei Reich“, die man nicht akzeptieren muß, deren Problematik man aber nicht ignorieren kann, nicht gebe. Das politische Theoriedefizit oder die fast sprengende Theoriedifferenz in Parteien mit dem Epitheton „christlich“ gehört nicht zu unserem Thema, wohl aber der Anachronismus, in den die Nachgeschichte der „Christlichen Welt“ geraten kann.

Der gleiche Publizist spricht auch vom „Prinzip Hoffnung“, das „vielen Konservativen schon deshalb verdächtig ist, weil es hier Parallelen zwischen moderner Theologie und neomarxistischer Philosophie gibt“ (J. B. Metz wird diese Reduktion ertragen haben). Walter Kern hat (in dieser Zeitschrift 194, 1976, 159–172) die Frage behandelt: „Sind Christen konservativ?“ und ging dabei mit großer Klugheit davon aus, daß „der Begriff (konservativ) sich nach der analysierten Sache wird richten müssen“. Das Christentum konservativ – Jesus revolutionär – Jesus konservativ – das Christentum revolutionär: „Und was folgt nun?“ Eine in der Tat befreiende „Konfusion“ in der Anwendung solcher Begriffe auf das Christentum und auf Jesus Christus. Der Hinweis am Ende dieses Aufsatzes auf die verschiedenen Situationen, in denen sich die Kirche in der „One World“ befindet – wie einfach war demgegenüber noch das Spielfeld Leos XIII.! –, bekräftigt die mit geschichtlichem Sinn angelegte systematische Analyse. Vor Überforderung ist zu warnen. Kardinal Josef Höffner hat in seiner bedeutsamen, viel zu wenig beachteten Rede anlässlich des Jubiläums der Görres-Gesellschaft in Koblenz (1976) „Kirche und Wissenschaft“ unter anderen Problemen auch die Tatsache angesprochen, „daß sich die Aussagen der Kirche nicht auf partikuläre Situationen, sondern auf die weltkirchliche Dimension beziehen müssen“. Weltkirche, das ist kein triumphales Wort – das ist, profan gesprochen, ein katastrophenschwangeres Wort.

Sozialismus. Daß der Sozialismus in der Theorie der katholischen Sozialbewegungen des 19. und noch des 20. Jahrhunderts zwar als Kind des Liberalismus auf das schärfste verurteilt, sein Vater aber, was seine ökonomische Praxis anging, nach dem Einschwenken des Katholizismus auf die Reform des Kapitalismus zumindest nachsichtig behandelt wurde, geht auf einen ganzen Komplex historischer Gründe zurück, die hier nicht abzuhandeln sind. Zu fragen aber ist, ob die Auseinandersetzungen über die „unzulängliche“ oder die „notwendige“ Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und mit Karl Marx (vgl. O. v. Nell-Breuning in dieser Zeitschrift 194, 1976, 173–182, 261–272) nicht teilweise eine spiegelverkehrte Reprise der früheren Auseinandersetzungen sind. Man wird den Eindruck nicht los, daß sich der „Gewerkschaftsstreit“ zwischen der „Kölner“ und der „Berliner“ Richtung nach der Jahrhundertwende jetzt nicht in der Sache selbst, aber in der Methode wiederholt – nun nach anderen Städtenamen zu bezeichnen. Man kann post festum mit guten historischen Gründen danach fragen, was die „Christlichen Gewerkschaften“ hinsichtlich des Ziels, um dessentwillen sie gegründet wurden, tatsächlich erreichen konnten, ohne daß man damit den christlichen Gewerk-

schaftsführern Unrecht tut. Andererseits muß man danach fragen, was denn nun tatsächlich eine „unzulängliche“ Auseinandersetzung mit Karl Marx und mit den Erscheinungsformen des Sozialismus zur Dechristianisierung der Industriearbeiterschaft beigetragen hat. Der Prozeß der Dechristianisierung seit dem 19. Jahrhundert ist überaus vielschichtig, auch nach Ländern sehr verschieden, läßt auch regionsweise die Bauern nicht aus, hat aber vor allem seinen Ursprung in Teilen der Aristokratie und im liberalen Bürgertum. Niemand wird bestreiten, daß die Verelendung der Massen insbesondere in der frühindustriellen Zeit einen guten Nährboden für die Dechristianisierung darstellte. Aber wie der Industriearbeiter im allgemeinen sein Aufstiegsziel darin sah, den bürgerlichen Lebensstil in kleinbürgerlicher Ausgabe nachzuahmen, so ließ er auch die liberalbürgerliche Entfremdung von der Kirche in seine Welt versickern.

Eine nüchterne historische Analyse ist deshalb mehr als Historie, weil sie zur nüchternen Bestimmung der heutigen Situation des christlichen Glaubens notwendig ist. In der „Katholischen Aktion“ in Frankreich meinte man erkannt zu haben, daß die Dechristianisierung ihren Grund nicht in den Ideologien der Französischen Revolution, sondern in den Lebens- und Arbeitsbedingungen der Industriegesellschaft habe. Man zog daraus die Konsequenz eines milieu-bezogenen Apostolats: „Wir machen unsere Brüder wieder christlich.“ Niemand kann die Ernsthaftigkeit dieses missionarischen Elans bezweifeln. Aber die Enttäuschungen waren groß und die Milieu-Bezogenheit mußte zu Konflikten innerhalb der „Katholischen Aktion“ führen (ebenfalls eine Reprise der Probleme im Katholizismus des 19. Jahrhunderts). Die Politisierung der Organisationen verstärkte sich. Die christliche Arbeiterjugend lud im Juli 1974 zu ihrem Kongreß Georges Marchais, den Generalsekretär der französischen KP, ein, die Landjugend und die Studenten waren bereits in der gleichen Richtung vorangegangen. Der französische Episkopat hatte sich in seiner Konferenz vom Oktober 1975 in Lourdes mit dieser Situation auseinanderzusetzen. Was ihm allein übrigblieb, war außer der Mahnung, sich an das Evangelium der Kirche zu halten, eine Distanzierung von der „Katholischen Aktion“, ausgesprochen in der Form der Überlassung der Verantwortung an die einzelnen Gruppen. „Unbeantwortet bleibt sowohl seitens der Bischöfe wie seitens der betroffenen Bewegungen die Frage, wieweit in einer politischen Bekenntnisgemeinschaft, als die sich beispielsweise die ACO (die aus der Arbeiterjugend hervorgegangenen Erwachsenen) versteht, das christliche Zeugnis wirklich erhalten bleibt“ (HK, 1976, 233).

„Neuer ‚politischer Katholizismus‘?“, fragte Ferdinand Klostermann („Diakonia“, März 1976) mit kritischer Wendung gegen Tendenzen, die „zu einer bedenklichen Politisierung der Katholischen Aktion führen und diese zum ‚politischen Arm‘ der Kirche machen“ könnten, in welcher Funktion „ehedem die christlichen Parteien gesehen wurden“. Andererseits wird vor der Meinung gewarnt, „nicht nur die einzelnen Katholiken, sondern auch die Kirche selbst sollte sich nicht scheuen, die Hände in politischem Geschehen schmutzig zu machen“. Plädiert man im französischen Episkopat

für einen politischen Pluralismus in der Katholischen Aktion gegen die Festlegung auf den Sozialismus, so hier für den Pluralismus gegen die Festlegung auf die „Österreichische Volkspartei“. Aber wie ist, wie Wolfgang Seibel mit Recht fragt, eine parteipolitische „Äquidistanz“ der Kirche möglich, die ja doch, wie es auch für F. Klostermann selbstverständlich ist, sittliche Grundwerte öffentlich zu vertreten hat, wenn diese Grundwerte parteipolitisch zur Diskussion stehen? So fundamental nun freilich die Abtreibungsfrage ist, es wäre unbillig, diese *allein* zum Kriterium zu machen, wenn es sich um sittliche Grundfragen handelt.

Der politische Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war eine Erscheinung in der Nachgeschichte der „Christlichen Welt“, dessen *relative* Bedeutung man übrigens erst jetzt einzuschätzen vermag, da es ihn nicht mehr gibt, nicht mehr geben kann und auch in dieser Form (wäre denn ein politischer, nicht parteipolitischer, Grundkonsens der Katholiken nicht wünschenswert?) nicht mehr geben soll. Aber man kommt aus der Reprisen-Situation dieser oder jener Art nicht heraus, solange man sich über die Situation des christlichen Glaubens in dieser unserer Welt nicht hinlänglich klar geworden ist.

In all diesen Reprisen äußert sich eine ernsthafte Glaubensnot – auch dann, wenn eine um des Glaubens willen unternommene Initiative dann schließlich doch dem Glauben nicht aufhelfen kann. Um die Qualität solcher Reprisen mit einem Beispiel zu bezeichnen, das allerdings in seiner Genialität alle schlichteren Versuche dieser Art weit überragt, sei in dankbarem Respekt vor dem Autor eine Frage – mehr würde unsere Kompetenz ganz erheblich überschreiten – erlaubt: Was kann Karl Rahners Rückgriff auf die Philosophie des Deutschen Idealismus dem Gläubigen in seiner Glaubensnot helfen?

Eine Vision – nur eine Vision?

Das Geschwätz vom „dunklen Mittelalter“ kommt heute leichter denn je aus den Lautsprechern und aufs Papier, weil kaum mehr einer etwas davon weiß. Die Christen aber sollten wissen, von was Abschied zu nehmen war, damit sie aus den Reprisen der Nachgeschichte der „Christlichen Welt“ herausfinden – jener Welt, die christlich geworden zu sein schien mit Kaiser und Papst, mit König und Bischof, auch wenn die weltliche und die geistliche Gewalt oft genug miteinander stritten –, in der sich der christliche Glaube und die christliche Hoffnung so einnisteten, daß das Geistliche sich mit dem Weltlichen verband und vermischte, halb heilig, halb unheilig. Was Augustinus als die „Stadt Gottes“ beschrieben hatte, als die große Verheißung, als das Ziel, auf das hin die Christen durch die Weltgeschichte hindurchpilgern, diese Stadt Gottes wurde identifiziert mit der christlichen Welt, die in den Jahrhunderten des Abendlands aufgebaut wurde. Waren nicht die Dome, die die Städte überragten und ihr Bild beherrschten, die vielen kleinen und größeren Kirchen an allen Plätzen, die Kreuze an den Straßen, die Heiligen auf den Brücken, das Angelus-Läuten zu den Tagzeiten, so daß irdisches und

religiöses Leben in einem Rhythmus atmeten: war dies nicht alles eine Befestigung des Glaubens, der ständige Ausweis seiner Wirklichkeit?

Wer nicht Abschied nimmt und nur weggeht, verliert die Erinnerung ans Verlassene, macht sich daraus Illusionen und kommt nicht zu sich – zu seiner wirklichen Situation. Dies ist um so verhängnisvoller, je schicksalhafter der zu nehmende Abschied war.

In unserer rein weltlichen Welt hat der christliche Glaube zu leben. Diese Welt kann keine Geschichten mehr erzählen, vom Anfang bis zum Ende, so wie die Ereignisse sinnvoll aufeinander folgen. Jeder weiß dies, der mit moderner Literatur umgeht. Und doch ist der christliche Glaube der Eintritt in eine solche Geschichte. Diese Welt hat die Bilder der kreatürlichen Welt verloren und ist in der modernen Kunst seit den ersten Jahren unseres Jahrhunderts auf der Suche nach der „eigentlichen“ Wirklichkeit, hat es in den Meisterwerken eines Picasso und anderer unternommen, diese Wirklichkeit selbst und ganz aus eigener Kraft hervorzubringen. Es war ein völlig konsequenter Weg gewesen, nachdem die Welt nicht mehr als Gottes Schöpfung und der Mensch nicht mehr als Gottes Ebenbild verstanden werden konnten. Und doch gründet der christliche Glaube darin, daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist und daß dieses Ebenbild in Christus wiederhergestellt ist. Gewiß konnte auch diese Kunst in kirchlichen Dienst genommen werden, und es gibt außer der Gebrauchsware großartige Beispiele dafür. Aber abgesehen davon, daß diese Kunst heute offensichtlich erschöpft ist: Sie blieb in den Kirchen esoterisch zugänglich für die Kunstverständigen, und ihre ihr eigene Religiosität ist zumeist nicht christlicher, sondern kosmischer Art.

Es geht nicht darum, diese Welt anzuklagen, die ja unsere Welt ist und von unseren Vorfahren, auch den christlichen, hervorgebracht wurde. Es geht darum, diese Welt ernst zu nehmen, so wie sie ist, so wie sie uns zugeschickt ist. Was immer aus ihr wird, diese Welt bietet nicht den geringsten Haltepunkt für den christlichen Glauben. Da sind keine Bilder mehr, in denen wir das Abbild des Glaubens sehen können. Der christliche Glaube ist so „Welt“-arm, wie er es nie gewesen ist – nicht in der Urgemeinde inmitten der jüdischen Welt, aus der er kam – auch nicht in der Zeit der Verfolgung durch den römischen Staat, dessen Göttern, versammelt im Imperator divinus, er den wahren Gott entgegenstellte, und in dessen Traditionen zugleich er seinen ersten über die jüdische Herkunft hinausführenden Ausdruck finden konnte – und auch noch nicht im ersten Jahrhundert nach der Französischen Revolution, in dem – wenn auch in unterschiedlichem Maß nach Regionen und sozialen Schichten – Reste aus der Überlieferung der „Christlichen Welt“ fortlebten.

Der christliche Glaube muß sich erstmals seit seiner zweitausendjährigen Geschichte ganz an sich selbst halten. Dies heißt nicht, daß er weltindifferent oder gar weltfeindlich sein darf. Aber die Zeiten, in denen man meinte, in der Gewohnheit eines einmal sinnvoll gewesenen Brauchs mit Weihwasser und Segen Produkte der modernen Technik gleichsam taufen zu können, einbeziehen zu können wie einstmals alle Hervorbringungen der im Glauben gegründeten Hochkultur, sind vorbei. Das „Christentum im Atomzeitalter“ ist nicht eine neue Periode im gleichen Zeitalter, der christliche

Glaube ist vielmehr eingetreten in ein epochal neues Zeitalter der Welt, das ihm keine Gleichnisse geben kann wie die agrarisch-handwerkliche Welt. Es ist vielleicht ein Dokument extremer Hilflosigkeit, daß das Regensburger Kirchenblatt zu Christi Himmelfahrt 1973 in seinem Leitartikel unseren Herrn als den größten Astronauten gepriesen hat und so das Pendant lieferte zu dem Ausspruch des russischen Astronauten, er sei Gott nicht begegnet. Aber dieser extreme Fall hat vielleicht seinen Nutzen darin, daß er sublimere Versuche dieser Art ad absurdum führt.

Die Probleme dieser unserer Welt sind erschreckend, und die Christen haben zu ihrer Lösung beizutragen, soweit sie dessen fähig sind. Jeder soll sein Menschenherz daran hängen, aber nicht seinen Glauben. „Es gibt Entwicklungen, die dem Eingriff des Menschen entzogen sind, über die er nicht nach Belieben verfügen, die er nicht nach seinen Plänen steuern kann. Es gibt Belastungen, Schwierigkeiten, Krisen, die dem einzelnen, der Kirche, einer bestimmten Zeit auferlegt sind. Der Sinn eines solchen Geschehens bleibt verhüllt. Bemühungen, es zu ändern, stoßen ins Leere. Der Christ weiß, daß er auch in solchen Zeiten unter der Führung Gottes steht. Dieses Vertrauen macht die Last leichter, nimmt sie ihm aber nicht. Er muß dieses Geschick ertragen. Entfliehen kann er ihm nicht. Wenn er gestaltend eingreifen will, macht er die Erfahrung, wie ohnmächtig und hilflos er ist . . . Der Christ muß zu jeder Stunde fragen, was er jetzt zu tun hat und welche Forderung diese Zeit an ihn stellt. Aber man sollte nicht dem Irrtum verfallen, Heil und Unheil in der Geschichte seien machbar und unterlägen allein der Verantwortung des Menschen“ (Wolfgang Seibel, in dieser Zeitschrift 194, 1976, 506).

Der schwedische Dichter August Strindberg hat die Neujahrsnacht 1900 eindrucksvoll beschrieben. Er läßt die Mitglieder der „Gotischen Zimmer“ – das ist ein Stockholmer Club von Rechtsanwälten, Ärzten, Redakteuren, Kaufleuten – über Zeitfragen schwatzend zur Schanze über der Stadt hinaufsteigen, während er selbst eine Irrenärztin bei ihrer nächtlichen Visite durch die Anstalt begleitet und dann mit ihr zum Haus des Theosophen Svedenborg geht, des Mathematikers und Anatomen, der mitten im aufgeklärten 18. Jahrhundert seine Christusvisionen erlebte. Von dort aus schauen die Irrenärztin und der Dichter hinunter auf das nächtliche Stockholm, von dem in der letzten Stunde des Jahrhunderts die Glocken auf den Kirchtürmen heraufläuten, und wo sich die Menschen auf den Straßen und Plätzen versammeln, um beim letzten Schlag der Uhr die Hüte von den Köpfen zu nehmen. „Es ging ein Schauer durch die Volksscharen“, schreibt August Strindberg, „durch die Volksscharen, die verstummten und ihre Köpfe entblößten, ohne daran zu denken, wem sie huldigten . . . das große Te Deum von der Stadt stieg und stieg, und man sah die spitzen Kirchtürme sich wie Blitzableiter erheben, um die Blitze des Zorns abzuleiten. Aber der Sternenhimmel lächelte mild, freundlich, nachsichtig.“

Wo werden die Christen sein in jener Neujahrsnacht, mit der das dritte Jahrtausend beginnt? Wo also werden sie sein in nur rund 23 Jahren? Wie viele werden es sein? Was werden sie denken und glauben, sagen und fühlen? Was für Menschen werden es sein?

Welchen Gesellschaftsgruppen werden sie angehören? Mit einem Wort: Welche Chancen kann man dem Christentum geben? Man könnte natürlich auch allgemein fragen, welche Chancen Religion überhaupt noch hat. Aber fragen wir lieber konkreter und eingegrenzter: Welche Aussichten kann man dem Christentum noch geben, wenn man von der heutigen Situation aus auf eine Zeitstrecke vorausdenkt, die nicht größer ist, als beispielsweise die Zeitstrecke hinter uns bis auf Konrad Adenauer, und in diese Zeitstrecke vorwärts verlängert, was in den vergangenen 25 Jahren geschehen ist und wohl mit zunehmender Dynamik geschehen wird? Vielleicht wird die Frage noch schärfer zugespitzt, wenn nicht so unverbindlich gefragt wird, welche Chancen „man“ vernünftigerweise dem Christentum noch einräumen kann, sondern wenn man fragt, welche Chancen des Überlebens geben die Christen selbst ihrem Glauben – was können sie sich vernünftigerweise in dieser Hinsicht von ihren eigenen Kindern erwarten oder von ihren Enkeln?

Die Weisen, in denen die allem Pessimismus und allem Optimismus entzogene Sorge um die Zukunft des christlichen Glaubens zur Sprache kommt, sind verschieden, je nach Temperament oder intellektueller Position. Aber es mehren sich die Zeichen, daß am Grund von allem, was mit „Progressismus“ oder „Konservativismus“ etikettiert ist, das eigentliche zum Vorschein kommt. Johann Baptist Metz hat im Frühjahr 1974 am Ende eines Vortrags in Madrid von der tödlichen Gefahr gesprochen, daß die christliche Religion dort, wo man ihr noch einen Platz in der Gesellschaft anweist, in den allgemeinen Funktionszusammenhang mit der speziellen Funktion der Enttäuschungsableitung, der Angstneutralisierung, der Stillegung unpassender Hoffnung eingespannt wird. „Die Kirche wird dieser Gefahr auf die Dauer nur widerstehen können, wenn sie als eine religiöse *Communio* lebt, in der immer mehr alle zum Subjekt geworden sind, d. h. in der sich eine Identität ausbildet, die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Leute selbst entsteht“ (in dieser Zeitschrift 192, 1974, 810). Eine solche *Communio* freilich ist der Widerspruch schlechthin zu der Welt, in der wir leben – in welchem politischen und gesellschaftlichen System auch immer.

J. B. Metz spricht von einer „Vision“, der Vision einer Kirche, „in der das Volk herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse“ und „eine neue Identität vor Gott gefunden hat“. Ob dies angesichts unserer Welt eine „ohnmächtige Verheißung“ ist oder zu einem „produktiven Vorbild“ werden kann? Der Autor fragt so. Dem Laien fällt bei dieser Vision des Heraus tretens eines „neuen Volkes“ ein, was der Seher auf Patmos von der Lösung des sechsten Siegels geschrieben hat. Aber der Einfall ist nicht mehr und nicht weniger als ein Hinweis auf die epochale Qualität der modernen Welt-Geschichte und in eins damit auf die ihr entsprechende Situation des christlichen Glaubens, der sich nicht mehr in der Nachgeschichte einer „Christlichen Welt“ aufhalten kann.

Vielleicht beginnt „wahrhaft und wirklich eine neue Epoche der Geschichte, die wir aber nicht voraussagen oder konstruieren können, die wir auch nicht herbeiführen können, aber für die wir hoffen und bereit sein müssen“ (Max Müller, 1976). Vielleicht

beginnt diese neue Epoche der Geschichte nicht. Vielleicht geht das Römische Reich unter, vielleicht auch geht es nicht unter, du aber werde jung mit dem Adler Christus. Dieses Wort des Augustinus hat es zwar nur mit einem hochkulturellen Wandel zu tun, der kategorial verschieden ist von dem weltgeschichtlichen Hiatus, in dem wir leben. Aber die Anweisung für christliches Verhalten bleibt dieselbe.

Die Vision eines heraustretenden und vor Gott hintretenden Volkes – „nur eine Vision?“, fragte J. B. Metz in seinem Madrider Vortrag. Aber wo denn, wenn nicht in der konkreten Hoffnung des Glaubens – nicht im „Prinzip Hoffnung“ – kann eine solche Vision aufsteigen? Ohnmächtig oder mächtig, das ist nicht unsere Sache.

ANMERKUNGEN

¹ Peter Meinhold hat in seiner zweibändigen „Geschichte der kirchlichen Historiographie“ (Freiburg 1967) die komplexe Position von Ernst Troeltsch behutsam charakterisiert, die entschiedene Forderung der historischen Methode in der Theologie, die Konsequenz der religionsgeschichtlichen Relativierung, aber auch den Versuch, die Sonderstellung des Christentums herauszuarbeiten (in der Einleitung zu den Texten, Bd. 2, 301–304). Mit Erich Seeberg (Einleitung, 431–433) führt P. Meinhold die Auseinandersetzung mit dem theologischen Historizismus vor, die neu gesuchte Unterscheidung von Kirchen- und Profangeschichte in der „Aufdeckung der beiden Betrachtungsweisen der Kirchengeschichte, der Verfalls- bzw. Traditions-idee“. – Der Verfasser dieses Aufsatzes ist gern der ehrenvollen Einladung gefolgt, ihn auch der Festschrift für Peter Meinhold, den langjährigen und vertrauten Kollegen in der „Saeculum“-Herausgeberschaft, anlässlich seines 70. Geburtstags am 20. September dieses Jahres zur Verfügung zu stellen.