

Kirche und Welt

Autor(en): **Neuenschwander, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **64 (1974)**

Heft [4]: **Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404564>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kirche und Welt

I

Die Kirchen in ihrer Gesamtheit haben, unbeschadet der verschiedenen Ausprägung der Konfessionen, niemals eine ganz klare Haltung der Welt gegenüber gefunden. So kann man durchaus sagen, dass «die Kirche» die Frage nach Weltverneinung und Weltbejahung nie bewältigt hat, obgleich «die Kirche» sich konkret nur in den einzelnen Kirchen darstellt. Innerhalb der Kirche sind die unterschiedlichsten Einstellungen zur Welt möglich gewesen, und zwar nicht einfach so, dass die Grenzen der Konfessionen die Unterschiede markieren, sondern die Einstellungen laufen quer durch die Konfessionen hindurch, wenn auch in einzelnen Konfessionen bestimmte Tendenzen vorwiegen.

Ein Aufklärungsprotestantismus unterscheidet sich in seiner Einstellung zur Welt von der Mönchsgemeinde auf dem Athos fundamental. Beide Gruppen sind indes der Überzeugung, den Kern des Christentums erfasst zu haben. In den grossen Kirchen lösten sich jeweils Wellen von Weltbejahung und Weltverneinung ab. Gegenwärtig scheinen die meisten Kirchen eher von einer weltzugewandten Bewegung ergriffen zu sein. Das erweist sich bereits an einem so empfindlichen Parameter wie dem Begriff «Armut». Soll Armut bekämpft oder gesucht werden? Ist der Arme oder derjenige, der Armut durch soziale Tat aufhebt, der echte Christ? Wir werden auf die Bedeutung der Armut für die Welteinstellung der Kirchen noch näher eingehen.

Weltverneinende Reaktionen innerhalb der Kirchen sind jedoch auch jetzt nicht ausgeschlossen. Eine ganz einheitliche Haltung ist nie erzielt worden. In weltverneinenden Zeiten blieben weltbejahende Züge erhalten, in weltbejahenden Epochen traten weltverneinende Propheten auf. Diese Unsicherheit wirkt sich praktisch weitgehend zuungunsten der Kirche aus. Sie erscheint als in sich widersprüchlich, indem sie Gegenteiliges gleichzeitig anpreist und verdammt.

Die Ambivalenz der Kirche der Welt gegenüber hat tiefe und fast unaufhebbare Gründe. Die Wurzel liegt darin, dass die Bibel als die Quelle der kirchlichen Verkündigung selbst verschiedene Phasen mit verschiedenem Gefälle aufweist, so dass man Bibelstelle gegen Bibelstelle ausspielen kann.

Wie schon Käsemann bemerkte, ist der Kanon in seiner gegen-

wärtigen Gestalt nicht die Quelle der Einheit der Kirche, sondern der Verschiedenheit der Konfessionen. Dasselbe gilt für die Einstellung der Christen zur Welt.

II

Die Fakten sind bekannt, so dass wir uns nicht allzu lange dabei aufzuhalten haben. Sie seien nur eben andeutungsweise in Erinnerung gerufen.

Das Alte Testament ist bis zum Einbruch der Apokalyptik weitgehend weltbejahend und diesseitig ausgerichtet. Dem entspricht eine Denkweise, die kaum über den Tod hinaus spekuliert. Jedenfalls ist nicht eine jenseitige Seligkeit Sinn und Ziel des diesseitigen Lebens. Gottes Segen ist ebenfalls mit weltlichen Farben gemalt. Die Zahl der Kinder, Kamele und Schafe ist ein Massstab des göttlichen Segens und nicht Makel eines sündigen Reichtums. Die Sündenfallgeschichte hat nicht die grundsätzliche Bedeutung, die sie später in der apokalyptischen Welt erhielt (4. Esra 3, 7; 7, 11; 7, 118; Röm. 5, 12). Ihr Stellenwert ist nicht grösser als derjenige der Sintflutgeschichte. Alles ist hineingenommen in die Weltbejahung des Priesterkodex, dessen Schöpfungsbejahung nicht durch Gen. 3 ausgelöscht ist. Das zeigt auch etwa der Hymnus Ps. 8, der die Schöpfung, wie sie jetzt und hier ist, mit ähnlichen Worten preist wie die Schöpfungs-geschichte Gen. 1.

Diese Bejahung der Schöpfung ist jedoch mit einer realistisch-kritischen Anthropologie gepaart und verliert sich keineswegs in eine Verherrlichung des menschlichen Wesens. Der Mensch wird in seiner Tendenz zum Bösen radikal ausgeleuchtet. Der Schöpfungsbejahung entspricht keine optimistische Anthropologie. «Der Mensch ist gut» – das ist nicht die Konsequenz alttestamentlicher Weltbejahung.

An diesem Punkt kann eine weltverneinende Tendenz ansetzen, die sich in der Weisheitsliteratur beim Prediger zeigt, ihre eigentliche Ausgestaltung aber in der apokalyptischen Weltanschauung erfährt. Verbunden mit den misslichen politischen Entwicklungen in der Zeit des Spätjudentums bringt der apokalyptische Dualismus die Wende, in der vom Diesseits nichts mehr erhofft wird und die ganze Hoffnung sich auf einen neuen Himmel und eine neue Erde wirft, die nach dem radikalen Gericht über diese Schöpfung erstehen sollen. Die allgemeine Totenauferstehung als Voraussetzung eines glücklichen Lebens markiert das Übernatürliche des Heilszustandes.

Der apokalyptische Dualismus, der nicht ohne Fremdeinflüsse (Persien) denkbar ist, ist jedoch an sich nicht asketisch ausgerichtet. So liegt auch in der radikalen Eschatologie noch ein bejahender Zug, denn in ihr ist eine glühende Hoffnung auf eine bessere Welt lebendig, wenn auch die gegenwärtige Welt preisgegeben wird. Wir finden in der Ausmalung der eschatologischen Zukunft nicht nur Himmelsehnsucht. Die Gottesherrschaft, deren alttestamentliche Züge durch die apokalyptische Übernatürlichkeit nicht ganz getilgt sind, geht keineswegs in einer transzendenten Himmelsvorstellung auf. Die Zukunft und das Jenseits decken sich nicht vollständig. Es handelt sich mehr um eine übernatürliche Diesseitigkeit als um eine Jenseitigkeit. In dieser Ambivalenz ruht der Zündstoff für chiliastische und revolutionäre Utopien, die den Himmel auf die Erde herabholen wollen.

Erst die aus gnostischer Stimmung hervorwachsende jenseitige Interpretation des Heils vollendet den weltverneinenden Zug. Das Zurücktreten der eschatologischen Spannung fördert diese Tendenz. Der statische Dualismus, der Gut und Böse mit Geist und Materie identifiziert, trägt seinem Wesen nach stärker asketische Züge an sich und ist grundsätzlicher diesseitsverneinend, indem die Abtötung des Leiblichen zum Symbol der Reinigung wird. Wir nennen diesen statischen Dualismus im weitesten Sinne «gnostisch». Erst die Synthese des eschatologisch-dynamischen Dualismus und des gnostisch-statischen Dualismus hat die christliche Weltverneinung vollendet.

Die Eschatologie Jesu ist noch unasketisch. Die gegenwärtige Welt wird nur entwertet um des Kairos willen. So verlieren Kultur- und Sozialarbeit ihr Gewicht; die Weltentwicklung wird nicht berücksichtigt, weil es keine mehr gibt.

In der Urgemeinde wird soziale Arbeit wieder aufgebaut, aber nur als Bruderschaft innerhalb der Gemeinde und nachher in der Kirche. Die Welt als solche interessiert nicht. Sie ist im Vergehen begriffen. Für ihr Funktionieren sorgt der heidnische Staat, der entweder gleichgültig hingenommen (Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, Mk. 12, 17 Parr.) oder wie bei Paulus als göttliche Ordnungsmacht anerkannt (Röm. 13, 1 ff.), oder wie in der Apokalyptik als dämonisch gemieden wird. An der Weltgestaltung selbst wird noch lange kein Interesse sichtbar.

Indessen dehnen sich Grösse und Macht der Kirche aus. Die innerkirchliche Organisation entfaltet sich analog einer weltlichen Macht, und allmählich gewinnt die Kirche weltweite Bedeutung im Staat.

Damit ist die Christenheit in ihr unauf lösliches Dilemma geworfen. Die Anerkennung der Kirche durch den Römischen Staat führt zu einer Etablierung des Christentums in der Welt. Von da an geht die Kirchengeschichte hin und her: Die Verweltlichung der Kirche ruft der mönchischen Gegenbewegung; das Mönchtum im Stile des grossen Benedikt, das sich auf Kulturarbeit einlässt, führt zu einer Verweltlichung des Benediktinertums; die Reformbewegung von Cluny strafft das Mönchtum erneut; die Macht- und Prachtentfaltung der etablierten Cluniazenser wird von der Schlichtheit und harten Askese der Zisterzienser abgelöst – die Wellenbewegung ist bekannt. Sie könnte auch im protestantischen Raum aufgezeigt werden. Weltzugewandtes Luthertum und täuferische Weltabstinenz, aufklärerische Weltlichkeit und pietistischer Rückzug aus der sündigen Welt stehen sich gegenüber.

Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens erwecken einige Schwerpunkte unser besonderes Interesse.

III

In hohem Masse bedenkenswert scheint uns zu sein, dass das Verhältnis der Kirche zum *Staat* nicht mit dem allgemeinen Verhältnis zur Welt gleichläuft. Seit der Konstantinischen Verbindung des Römischen Staates mit der katholischen Kirche hat die Kirche das Interesse an diesem Zusammengehen nicht mehr preisgegeben. Den Einbezug des Staates in die dämonische Welt des zu Meidenden hat sie den Sekten überlassen, die die apokalyptischen Traditionen weiterpflegen konnten. Die Sekten als soziologisch isolierte Gruppen konnten dabei zwischen revolutionärer Aggressivität, die von seiten des übermächtigen Staates, oft mit Hilfe der Kirchen, durch Verfolgung und Austilgung beantwortet wurde, und äusserem Untertanengehorsam bei innerer Distanzierung wählen. Auch die zweite Haltung bewahrte sie nicht immer vor dem Arm eines kirchlich totalitär denkenden Staates, wie die Täuferverfolgungen im Bernbiet zeigen. Dass sich auch die Kirche gerne der Staatsmacht bediente, um missliebige Sekten auszurotten, demonstriert uns die Kirchen- und Inquisitionsgeschichte in erschreckendem Ausmass.

Die Kirche ihrerseits hat sich auch in weltverneinenden Phasen ihrer Geschichte nahe bei der Macht des Staates gehalten. Je nach den Machtverhältnissen, die nicht nur im Mittelalter heiss umkämpft waren, finden wir mehr einen kirchlichen Druck auf den

Staat oder eine kirchliche Unterwürfigkeit. Es kann zum Caesarpapismus oder zur Herrschaft der Hierarchie kommen. Gelegentlich gestaltet sich auch ein Bündnis von Thron und Altar, das den gegenseitigen Interessen dient. Die Kirche stützt die Autorität des Staates, etwa einer Monarchie von Gottes Gnaden, theologisch ab und wird dafür ihrerseits vom Staate geschützt und mit Privilegien ausgestattet.

Dass sich eine weltbejahende Auslegung des christlichen Glaubens mit den Aufgaben der Polis positiv auseinandersetzt, ist natürlich und weiter nicht verwunderlich. Es stellt sich jeweils nur das Problem, wieweit eine solche Kirche der völligen Identifizierung mit den herrschenden Zuständen entgegen und die Kraft der kritischen Distanzierung dem Bestehenden gegenüber behalten kann. Der Kulturprotestantismus sah sich dieser Schwierigkeit besonders ausgesetzt.

Was aber für den weltbejahenden Glauben natürlich ist, ist für den weltverneinenden erstaunlich. Eben diese Anomalie erweckt unser besonderes Interesse. Die mittelalterliche Weltverneinung sah im Mönchtum die eigentlich vollkommene Lebensweise. Welche Identifizierung mit dem Staat aber vollzog sich in der Person von Fürst-äbten! Welcher Griff nach der Weltherrschaft bei den asketischen Päpsten!

Auch im protestantischen Raum finden wir Staatstreue mit Weltverneinung gepaart. Der antiaufklärerische Pietismus beispielsweise gründete auf die Stillen im Lande, die sich von der sündigen Welt zurückhielten. Gleichzeitig aber rief dieser Pietismus den preussischen Staat im Kampfe gegen die Aufklärung zu Hilfe. Der preussische König Friedrich Wilhelm I. wurde mit dem Argument bedrängt, die aufklärerische Vernunft führe auch zur Kritik an der Autorität des Herrschers und gefährde den Untertanengehorsam; so sei auch aus politischen Gründen das Wirken Wolffs in Halle nicht zu dulden.

Welche Gründe liegen hinter dieser Sonderbehandlung des Staates? Es ist nicht nur der Respekt vor der als göttlich empfundenen Ordnung, so stark auch Röm. 13 in dieser Richtung gewirkt haben mag. Eine Bejahung weltlicher Ordnung ist innerhalb einer Bejahung der gesamten weltlichen Strukturen sinnvoll, auf der Basis eines letztlich apokalyptischen Weltbildes aber legt sich die Dämonisierung des Staates näher.

An dieser Stelle erweist sich ein sonderbares Phänomen der kirchlichen (nicht der individuell-asketischen) Weltverneinung. Die

Weltverneinung, die den Gebrauch der Güter dieser Welt als Sünde misstrauisch betrachtet, richtet sich nicht primär gegen den Gebrauch der *Macht*. Vielmehr scheint Machtausübung durchaus mit Weltverneinung zusammenzugehen, und es ist das Verhältnis zur Macht, was Kirche und Staat zusammenbindet. Um so mehr richtet sich dann der verurteilende Impuls der Weltverneinung gegen die vitale Freude und die Lebenslust. Die asketische Tendenz konzentriert sich auf Eros, Vergnügen, Theater, Tanz, Essen und Trinken. Alle diese Dinge werden als Sünde deklariert, gleichzeitig aber pflegt man eine enge Beziehung zur Macht.

Einen Spezialfall bildet dabei noch die Macht des Mammons. Die Polemik gegen den Reichtum ist alt, doch die freiwillige Armut war je und je nur eine Eigenschaft der weltverneinend-asketischen Individuen, nicht aber der Kirche selbst, auch wenn sie Armut als Tugend anpries. Die einzelnen Mönche mussten das Gelübde der Armut ablegen, die Orden und Klöster selbst aber wurden Grossgrundbesitzer und übten auch mit Hilfe ihrer wirtschaftlichen Potenz Macht aus, die sich von weltlicher Macht nicht immer durch grössere christliche Milde unterschied.

Die Macht ist nicht in ihrer potentiellen Bosheit erfasst. Nur wo ein Tyrann allzu offensichtliche Unterdrückung vollzieht, erhebt sich die Busspredigt der weltverneinenden Kirche gegen ihn, und auch das oftmals erst dann, wenn sich der Gewaltherrscher gegen die Privilegien der Kirche selbst richtet. Es kommt häufig vor, dass die Kirche eher die Untertanen mahnt, im Gehorsam auch das Unrecht und das Leiden anzunehmen.

Die Sonderstellung der Macht selbst bei weltverneinender Tendenz manifestiert sich auch im Mönchstum. Der Mönch, als Repräsentant der weltverneinenden Linie, hat ein dreifaches Gelübde abzulegen. Er unterwirft sich den Mönchstugenden Gehorsam, Keuschheit, Armut. Der Verzicht auf Lebensgenuss durch Reichtum und Eros entspricht genau der Situation. Aber «Gehorsam»? Man kann auch dies als demütigen Verzicht auf den Eigenwillen interpretieren. Aber es ist doch eine andere Lage als bei den beiden übrigen Verzichtleistungen. Bei den Geboten der Armut und Keuschheit handelt es sich um Verzichte an sich. Aber Gehorsam ist ein Relationsbegriff. Gehorsam setzt jemanden voraus, dem ich gehorche, der also Macht ausübt. Das kann nicht Gott selbst sein. Das würde gerade wieder jene Gewissensautonomie bedingen, die

Luther in den Konflikt mit der Hierarchie gestürzt hat. Gehorsam gilt vielmehr dem hierarchisch Vorgesetzten gegenüber, dem Abt, dem Papste. Der Gehorsam setzt die Hierarchie voraus und damit bei den Vorgesetzten ein positives Verhältnis zur Macht.

IV

Was sich im Mönchstum zuspitzt hat allgemeinere Bedeutung. Nicht nur die Sonderstellung der Macht, sondern auch das Verhältnis zu den beiden anderen Grundsymbolen der Weltbejahung, Eros und Besitz, reicht weit über die mönchische Radikalität und Konsequenz hinaus.

Wenden wir uns vor allem der Frage der Armut zu! Die Stellung der Kirche zur Welt kann geradezu daran abgelesen werden, welcher Wert der Armut zugeschrieben wird. Wir sagen ausdrücklich «Wert», denn es liegt im Wesen asketisch-weltverneinender Tendenz, die Armut nicht als Übel, sondern als Gut oder doch zumindest als Tugend zu bewerten. Der Arme steht Gott von vorneherein um seiner Armut willen nahe.

Die Polemik gegen den Reichtum ist lange nicht so relevant wie das Lob der Armut. Der Reiche kann auch deshalb angegriffen werden, weil er rücksichtslos raffend den Schwächeren schädigt und den Armen noch ärmer macht, ohne dass deshalb die Armut als Ideal erscheinen müsste. Im Gegenteil, bei einer solchen Stossrichtung der Kritik am Reichen wird Armut als Übel vorausgesetzt. Diese Einstellung finden wir häufig in der alttestamentlichen Prophetie, die ja grundsätzlich auf weltbejahendem Boden steht. Die Reichen werden angegriffen, weil sie die Witwen und Waisen bedrängen und das Gut der Armen an sich reißen. Das entspricht genau der alttestamentlichen Weltbejahung. Die soziale Botschaft der Propheten und des Deuteronomiums sucht demnach Armut zu vermindern oder wenigstens zu lindern. In den eschatologischen Hoffnungen ist die Erde nicht arm. Im Gegenteil, es herrscht Fülle, ja Überfülle, es ist für alle genug da. Die Aufhebung der Armut gehört zum Bilde der erhofften Zukunft.

Schon früh jedoch werden der Arme und der Fromme identifiziert. Jesus selbst dachte unbefangen über Reichtum und Armut; er beurteilte die Menschen nach anderen Kriterien. Seine Begegnung mit dem reichen Jüngling wurde freilich bald als Lobpreis der Armut ausgelegt. Einige Stellen in den Evangelien zeigen uns die

urgemeindliche Tendenz zur Bevorzugung der Armut. Erst in der asketischen Weltverneinung aber wird die Armut als Ideal fast zur Voraussetzung der Frömmigkeit. Die franziskanische Welle im 13. Jahrhundert – also gerade zu jener Zeit, da auch die antiklerikale fromme Diesseitigkeit aufbrach – ist nur ein Höhepunkt. Es ist der Kirche oft zum Vorwurf gemacht worden, dass sie nicht die Armut bekämpft, sondern sich damit begnügt habe, den einzelnen notleidenden Armen zum Objekt des guten Werkes der Almosen zu machen. In der Tat haben die Weltverneinung und der Lobpreis der Armut jedenfalls zu einer zwiespältigen Einstellung der Kirche den sozialen Problemen gegenüber beigetragen.

Umgekehrt hat die Kirche, sowie sie auf Weltbejahung eintrat, sogleich die Armut anders bewertet. Der Kampf gegen die Armut, wie er von den Aufklärungskirchen geführt wurde, zeigt den entscheidenden Wechsel in der Stimmung. Nur noch die Genügsamkeit des Bescheidenen, der des Luxus nicht bedarf, nicht mehr die Besitzlosigkeit an sich wird als Wert anerkannt.

Es war nicht erst die marxistische Kritik, die der Kirche die Bekämpfung der Armut dringlich machte. Vom christlichen Liebesgebot aus legte sich das vielmehr nahe, sobald die Kirche auf die Weltbejahung eintrat. Die marxistische Kritik hat nur jenen Selbstwiderspruch der Kirchen getroffen, die weltverneinend die Tugend der Armut priesen und sich gleichzeitig mit der Macht des Staates verbündeten. So konnte der Vorwurf entstehen, sie seien ein Werkzeug der Mächtigen, um die Armen unten zu halten.

In der Gegenwart scheinen die Kirchen den Kampf gegen die Armut im besonderen auf ihre Fahne geschrieben zu haben. Da die Armut in den kapitalistischen Industriestaaten, entgegen den marxistischen Voraussagen, weitgehend zurückgebildet ist, richtet sich das Interesse in verdoppeltem Masse auf die Entwicklungsländer.

Diese negative Bewertung der Armut ist, gleich wie im Alten Testament, keineswegs mit einer Rechtfertigung des Reichtums identisch. Die Kritik am Reichtum erreicht vielmehr gegenwärtig einen Höhepunkt innerhalb der kirchlichen Aktivität. Diese Kritik zielt nicht mehr so sehr gegen den Besitz oder dessen Genuss an sich, wie es von einer asketischen Auffassung aus sein müsste. Sie argumentiert vielmehr damit, dass der Reiche auf Kosten dessen, der zuwenig hat, sich noch mehr bereichert. Gegenstand der Kritik ist die mangelnde Solidarität und Nächstenliebe, nicht die Möglichkeit vermehrten Lebensgenusses. Die Erzählung vom reichen Jüng-

ling, die noch einen Antonius zur freiwilligen Armut veranlasst und in die Wüste getrieben hatte, ist deshalb aus dem Mittelpunkt gerückt und hat der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus Platz gemacht.

Die Umwertung der Armut entspricht genau der Umwertung der Welt. Ähnliches könnte am Verhältnis zum Eros aufgezeigt werden. Armut und Eros sind die Symbolgrößen im Hinblick auf die Einstellung zur Welt überhaupt.

Was ist nun eigentlich christlich? Angesichts der diametral entgegengesetzten Haltungen kann man sich schon diese Frage stellen.

V

Die Kirche ist aufgefordert, eindeutig zu erklären, wie sie zu dieser diesseitigen Welt steht. Ist diese Welt – der Kosmos jetzt und hier, in Raum und Zeit – Gottes, oder gehört er, mythologisch ausgedrückt, dem Teufel als dem Fürsten dieser Welt?

Sofern sich die Kirche auf Weltbejahung einliess, tat sie es meist auf Grund des Schöpfungsverhältnisses; das war das grosse Gegenargument gegen die Gnosis. Die Natur, obgleich unheimlich, erschien als das bevorzugte Feld des Schöpfergottes. Waches Misstrauen jedoch bestand je und je gegen das dem Menschen gegebene, ebenso natürliche Geschenk der Freiheit und Vernunft, des Menschen Fähigkeit zu schöpferischer Weltumgestaltung.

So ergab sich in der kirchlichen Weltzuwendung immer wieder eine Spaltung in der Beurteilung der auf die Welt gerichteten Tätigkeit, merkwürdig durchgehend quer durch die Konfessionen. Bejaht wurde das Ordnen, verneint das schöpferische Gestalten. Es ist eigentümlich, wie einhellig als Prototyp des gottwohlgefälligen Berufsmannes der Bauer gezeichnet, wie aber andererseits der Techniker mit Misstrauen beurteilt wird. Wiederum sind Staatsmann und Richter durchaus anerkannt, aber der schöpferische Künstler begegnet eher der Ungunst der Kirchen, soweit er nicht speziell kirchliche Kunst schafft. Der Schauspieler gar und die Tänzerin haben Mühe, von den Kirchen unbefangen akzeptiert zu werden.

Welche Einstellung zur Welt spiegelt sich in solchen Wert-hierarchien wider? Auch der Bauer bedient sich der Technik, auch der Staatsmann bedarf der schöpferischen Phantasie. Welche Vorstellung welcher heilen Welt lässt die Klischees so allgemein verbreitet

sein? Steht dahinter nicht doch letztlich das ungeklärte, nie ganz unbefangene gewordene Verhältnis der Kirchen zur Menschenwelt als Ganzem?

Welchen Ort hat überhaupt die Kirche selbst innerhalb der Welt? Sie ist, als soziologische Gestalt, eindeutig eine Grösse innerhalb der Welt; sie besteht aus Menschen und Institutionen, die an den Weltstrukturen partizipieren. Macht, Geld, Beziehungen, Organisation sind für sie ebenso unentbehrlich wie für jede grosse Institution. Andererseits versteht sich die Kirche von ihrem Ursprung her als Einbruch eschatologischer, also übernatürlicher Kräfte. Sie führt ihre Entschlüsse auf den Heiligen Geist zurück, letztlich betrachtet sie sich als eine Grösse nicht von dieser Welt. Die Unfehlbarkeit des Papstes in der römisch-katholischen Kirche ist lediglich ein dogmatischer Spitzenausdruck für die Tatsache, dass sich die Kirche als im Grunde nicht durch weltliche Kräfte bedingt versteht. In der Unfehlbarkeit repräsentiert sich die göttliche Autorität, die durch die Spitze der Hierarchie spricht.

Dieses Postulat ist freilich in der Wirklichkeit nur sehr schwer aufrechtzuerhalten und stimmt auch mit den konkreten Erfahrungen nicht überein. Die Ersetzung des alten Äon durch den neuen Äon des Leibes Christi blieb ein Postulat, das mit dem Nichteintreffen der eschatologischen Hoffnungen seine Basis verlor. Die natürliche Geschichte ging weiter, und die Kirche fand sich als Teil dieser Geschichte vor. Die Ersetzung des Selbstverständnisses der Kirche als «Vorhut» des Gottesreiches durch das «von oben» (im Zuge der Verdrängung des dynamischen durch den statischen Dualismus) erreichte das Ziel nicht, sondern wurde nur das klassische Beispiel eines ideologischen Überbaus. Immer weniger konnte die Kirche dartun, dass sie als Ganzes eine über den geschichtlichen Verwicklungen stehende Grösse sei.

Der Rückzug auf das Amt (im donatistischen Streit) oder auf die Schrift (Reformation) oder den Heiligen Geist, der als solcher gerade nicht fixierbar ist, führte die Ekklesiologie nicht aus den Schwierigkeiten heraus. Die Abgrenzung eines nicht der Geschichte zugehörigen, überweltlichen Bezirkes wollte nicht überzeugend gelingen. Immer wieder wurde «Welt», Relativität, Geschichtlichkeit, Zweideutigkeit auch in jenen Räumen gefunden, die man sorgfältig auszusondern gesucht hatte. Es gelang nicht, die Kirche von der Welt so glaubwürdig zu separieren, wie es die beanspruchte fraglose Autorität erforderte.

Die Krise der Kirche im heutigen Zeitalter hat einen ihrer Gründe darin, dass die Kirche nicht nur ihre Stellung zu der Welt, sondern auch ihren Ort in der Welt nicht klar zu definieren vermochte. Sie blieb in der Ambivalenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit stehen.

Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche löst den Konflikt nur scheinbar, indem die sichtbare Kirche der weltlichen Relativität preisgegeben wird. Aber die unsichtbare Kirche, die nun das Überweltliche repräsentieren sollte, bleibt als unsichtbare ungreifbar.

VI

Nun besteht die Kirche nicht nur aus der Hierarchie und den Theologen. Der allergrösste Teil der Kirchenglieder sind die Laien, die selbst in einem weltlichen Beruf stehen und am Leben teilnehmen. So hat sich denn je und je in der Laienfrömmigkeit die Weltzuwendung viel unbefangener verwirklicht als in der kirchlichen Ideologie.

Neben der Kirche, der Sekte und der individuellen mystischen Innerlichkeit, jenen drei grossen soziologischen Gestaltungen der Frömmigkeit, wie sie Ernst Troeltsch in seinen Soziallehren so erhellend beschrieben hat, ist das nüchterne Laienchristentum nicht zu vergessen. Es lebt, wenn auch nicht unkirchlich, so doch unklerikal und oft in einer gewissen Spannung zur Kirchlichkeit, dabei durchaus in die konkrete Welt integriert.

Es ist Dietrich Bonhoeffer gewesen, der es versucht hat, eine «Ahnenreihe» christlicher Diesseitigkeit in der Laienfrömmigkeit zu entwerfen; sie ist sehr unvollständig und teilweise überraschend, hebt aber gerade das Nichtklerikale hervor:

«Ich habe mich in letzter Zeit mit der nicht durch die Renaissance bedingten, sondern aus dem Mittelalter, vermutlich aus der *Kaiseridee* im Kampf gegen das Papsttum, erwachsenen ‚Weltlichkeit‘ des 13. Jahrhunderts (Walther, Nibelungen, Parzival, erstaunlich die Toleranz gegen die Mohammedaner in der Gestalt des Halbbruders Parzivals Feirefiz!, Naumburger und Magdeburger Dom) beschäftigt. Es ist nicht eine ‚emanzipierte‘, sondern eine ‚christliche‘, aber antiklerikale Weltlichkeit. Wo ist diese, von der Renaissance ganz wesensverschiedene ‚Weltlichkeit‘ eigentlich abgebrochen? Ich glaube bei Lessing – im Unterschied zur westlichen Aufklärung – noch etwas davon zu entdecken, in anderer Weise auch noch bei Goethe und später bei Stifter und Mörike (von Clau-

dius und Gotthelf ganz zu schweigen), garnicht aber bei Schiller und den Idealisten. Es wäre sehr wichtig, hier zu einer guten Ahnenreihe zu kommen» (Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1952, S.156f.).

Gerade diese Ausführungen Bonhoeffers belegen, dass Weltlichkeit und Weltlichkeit, Diesseitigkeit und Diesseitigkeit, Weltbejahung und Weltbejahung nicht einfach dasselbe sind. Die Frage der *christlichen* Weltbejahung ist deshalb auch nicht identisch mit der Modernität oder der Säkularisierung. Der Versuch Blumenbergs, die säkulare Neuzeit eindeutig gegen das Christentum zu profilieren, ist ebenso undifferenziert wie andererseits das Unternehmen, die Säkularisierung schlicht christlich zu vereinnahmen. Und wenn seinerzeit Franz Overbeck den damals modernen Kulturprotestantismus Ritschlscher und Harnackscher Prägung mit dem Verweis auf die Weltverneinung des frühen Christentums als keine christliche Möglichkeit diskriminiert hat, dann hat er zum mindesten einseitig geurteilt, ganz abgesehen davon, dass weltflüchtig-agnostische und eschatologische Verneinung des Jetzt und Hier wohl zu unterscheiden sind.

Die von Bonhoeffer beschriebene Weise der christlichen Weltbejahung ist, wie die Ahnenreihe zeigt, zweifellos eine christliche Möglichkeit.

Welches sind die Gründe dafür, dass sie sich so wenig hat durchsetzen können und dass sie stets zwischen einer klerikalen Weltverneinung und einer unfrommen Weltlichkeit zerrieben worden ist? Warum hat sich die Kirche so wenig darauf eingelassen, während sie sich andererseits so entschlossen mit der Macht verbunden hat?

Es wäre zunächst zu fragen, ob die geschilderte laienhafte, antiklerikale, fromme Weltbejahung wirklich so selten ist. Vielleicht ist sie einfach ganz nüchtern und tragend da, ohne sich theoretisch zu artikulieren, weil eben die Sprachwerdung des Glaubens und der Frömmigkeit vorwiegend den Theologen vorbehalten bleibt, die naturgemäss stärker den klerikalen Aspekt repräsentieren. Es könnte sein, dass die Haltung laienhafter nüchternder Weltfrömmigkeit als sprachlose Wirklichkeit weit verbreitet ist, aber um ihrer Sprachlosigkeit willen weniger zum geschichtlichen Ausdruck kommt, als es ihrer effektiven Wirksamkeit entspricht. Das ist zweifellos der Fall. Aber es müssen auch noch andere Gründe namhaft gemacht werden.

Es scheint, dass einer Tendenz der Radikalisierung zufolge die Position der frommen Weltlichkeit nur schwer durchzuhalten ist, und dass sie leicht in einen unehrfürchtigen Atheismus der Weltausbeutung umschlägt. Das heisst mit anderen Worten, dass eine fromme Diesseitigkeit leicht zu einer Verweltlichung im negativen Sinne entartet. Umgekehrt verwandelt sich, wo das fromme Element vorherrscht, die Weltbejahung leicht in eine Distanzierung von der Welt, sobald diese Gefahr der Verweltlichung spürbar wird. Eine Diskriminierung der Welt scheint vordergründig vor einem solchen Abgleiten einen besseren Schutz zu bieten. So befindet sich die fromme Diesseitigkeit zwischen Hammer und Amboss und erscheint oft als schwächliche Vermittlung, nicht als starke Synthese zwischen Gott und Welt. Die einseitigen Extreme üben durch ihre scheinbare Konsequenz eine grössere Anziehungskraft aus als eine vermittelnde Position. Der Fehler der extremen Position, der in der Nichtberücksichtigung der Gegenseite liegt, springt weniger ins Auge. Die fromme Weltlichkeit wird damit als Kompromiss diskriminiert. Dabei ist es durchaus falsch, die fromme Diesseitigkeit schlicht als Mittelposition auszulegen. Es handelt sich vielmehr bei der ausbeuterischen oder ehrfürchtigen Weise, der Welt positiv zu begegnen, um zwei entgegengesetzte Grundmöglichkeiten menschlichen Verhaltens, die beide in sich konsequent sind. Keineswegs hat die zweite an sich einen stärker kompromisshaften Charakter.

Ein weiterer wichtiger Grund für die Schwierigkeit der christlichen frommen Diesseitigkeit liegt in dem Umstand, dass ausgerechnet das Neue Testament als die Hauptquelle der christlichen Frömmigkeit stark von apokalyptischem Geist durchzogen ist. «Es komme die Gnade, es vergehe diese Welt!» Dieser Sehnsuchtsruf durchzieht doch als Stimmung die frühe Christenheit, und das apokalyptische Weltschema von der gefallenen Welt, die nicht zu pflegen, sondern durch eine neue zu ersetzen ist, bildet die Grundlage des neutestamentlichen Weltbildes. Das breite Fundament der frommen Weltbejahung, wie es durch das Alte Testament gelegt ist, kommt dagegen nicht auf, weil das Alte Testament doch durch das Neue in den zweiten Rang verwiesen wurde. Überdies konnte man das Alte Testament durch die im apokalyptischen Sinne ausgelegte Geschichte vom Sündenfall in das apokalyptische Weltbild hinein integrieren, ohne sich durch die Gegeninstanzen allzusehr stören zu lassen. Deshalb vermochte sich eigentlich auch nur im

Judentum eine fromme Diesseitigkeit ungestört zu entwickeln. Innerhalb des Christentums konnte fromme Diesseitigkeit leicht des Abfalls bezichtigt werden.

Das macht zwar umgekehrt die Schwierigkeiten der weltverneinenden Tendenz innerhalb der Kirche nicht geringer. Da die eschatologische Spannung des neutestamentlichen Christentums nicht durchgehalten werden kann, ist eine konsequent biblisch sein wollende Weltverneinung auf die Dauer der Zeit gar nicht durchführbar, weil die Grundlage der Naherwartung des Endes fehlt. Die Inkonsequenz tritt aber weniger in Erscheinung, weil man sich auf einzelne, aus dem apokalyptischen Zusammenhang herausgelöste Stellen radikaler Weltkritik zurückzieht, die in den statischen Dualismus hineininterpretiert werden können.

Dennoch wird diese Position der Kirche immer schwächer. Da in der Neuzeit die weltbildlichen Grundlagen des apokalyptischen Weltverständnisses unglaublich geworden sind, ist die ontologische Basis der kirchlichen Weltverneinung dahingeschwunden. Nicht mehr nur die geschichtliche Widerlegung der Naherwartung erschüttert das weltbildliche Fundament, sondern auch die andere Auffassung des Weltanfangs. Der Hinweis auf Adam als Begründung der gefallenen Schöpfung hat seine Kraft eingebüsst. In einer wirklich ernststen Auseinandersetzung von Niveau kann nicht mehr auf Adam verwiesen werden.

An die Stelle des Mythos von der ursprünglich vollkommenen, dann gefallenen Schöpfung tritt die Konzeption der Evolution als dynamisches Prinzip der Entwicklung. Die Kirche versäumt lediglich, die Konsequenzen aus dieser Grundlagenwandlung zu ziehen, die sie an sich zu bestreiten nicht in der Lage ist.

Von da aus erscheint die Unvollkommenheit der Schöpfung in einem ganz anderen Licht, und das grundsätzliche Nein über das Diesseits ist schwerer auszusprechen. Alle realistisch begründbare Kritik am Sosein der Welt und insbesondere des Menschen fließt nicht mehr aus grundsätzlicher Weltverneinung und mündet nicht mehr in sie. Die Kirche muss sich dieser Weltkonzeption stellen, wenn sie sich nicht damit begnügen will, in eine Ghettoexistenz abzusinken. So ist kirchliche Weltverneinung immer schwerer zu begründen, obgleich sie, einmal vorausgesetzt, für die Etablierung der kirchlichen Autorität von gewaltigem Vorteil ist. Welche enge Verzahnung zum apokalyptischen Weltschema ist schon nur dadurch gegeben, dass mit dem Erbsündendogma die Zugehörigkeit zur Kir-

che und der Empfang der Taufe als heilsnotwendig dokumentiert sind! Auf solche Positionen zu verzichten fällt der Kirche begreiflicherweise schwer; die Laienfrömmigkeit ist da unbefangener.

Es wird indes auch der Kirche nichts anderes übrigbleiben, als auf Grund der gewandelten Denkfundamente ihre Aussagen zu revidieren und die Konsequenzen aus dem Untergang des Weltschemas Urstand – Fall – Erlösung zu ziehen. Und das heisst auch, dass sie sich doch auf die in der Laienfrömmigkeit längst vorgeprägte fromme Diesseitigkeit einzulassen hat.

Wir vermuten deshalb, dass die heutige Weltzuwendung der Kirche nicht bloss einer der in der Geschichte so häufigen Pendelausschläge ist, sondern dass sich ein irreversibler Prozess abspielt. Denn kein gerader Weg führt mehr zu den alten Fundamenten der kirchlichen Verneinung dieser Welt als der durch Adam gefallenen Schöpfung zurück. Das heisst nicht Weltverklärung, nicht Aufhören der realistischen Weltkritik. Aber es bedeutet doch ein fundamentales Umdenken im Verhältnis zum Kosmos als Gottes Kosmos.

Es wäre für die Kirchen gut, diesen Weg ebenso bewusst wie umsichtig zu beschreiten.

Ulrich Neuenschwander