

gierte Schlußresolution besagt, der Dialog zwischen Christen und Marxisten sei fruchtbar gewesen und solle weitergeführt werden. Die gegenseitige Information sei gerade in einem Augenblick notwendig, da sich sowohl die christliche als auch die kommunistische Welt wandelten.

Es bleibt indes zweifelhaft, ob dieser Dialog seine angemessene Fortsetzung in diesem Rahmen finden kann. Die Leitung der Gesellschaft beschloß, ihre nächste Tagung im Herbst 1965 in Hamburg über das Problem des „manipulierten Menschen“ abzuhalten. Wiederum sollen Marxisten dazu eingeladen werden. Es ist zu befürchten, daß die Marxisten in diesem Kreis wiederum zu endlosen terminologischen Klärungen aufgefordert werden und daß die katholischen Moralthologen, die hier gehört werden müssen, zu einem Dialog mit Marxisten nicht vorbereitet sind. Darum stellt sich die Frage, ob der trotz aller Pannen fruchtbar begonnene Dialog nicht sinnvoller in einem engeren Rahmen von „Theoretikern“ fortgeführt würde.

Presse und Rundfunk haben im allgemeinen auf das Treffen von Salzburg positiv wie auch kritisch reagiert. Ein Beispiel für eine kritische Stellungnahme war der Beitrag von J. G. Reißmüller in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 5. Mai 1965, in dem er erklärte, es sei den Katholiken in Salzburg nicht gelungen, den Kommunisten ihren Atheismus auszureden. Kein Theologe war mit dem Ziel dieses „Ausredens“ nach Salzburg gekommen. Und auch die Feststellung Reißmüllers, nun sei endlich Klarheit geschaffen worden, ist höchst unnötig. Einen wahren Kern berührt Reißmüller insofern, als er den gemeinsamen „Antiliberalismus“ von Kommunismus und Christentum als Versuchung anspricht. Es wäre dann freilich zu klären, was mit „Antiliberalismus“ oder besser mit Liberalismus gemeint ist. Zur Klärung der in Salzburg offenkundig gewordenen Problematik dürfte dieser Hinweis wenig beitragen.

Die unvollendete Theologie der Armut

Als Papst Johannes XXIII. am 11. September 1962 in einer Rundfunkbotschaft die Katholiken der Welt zum Gebet für das Gelingen des bevorstehenden Konzils aufrief, entwickelte er eine Art Programm für die Erneuerung der Kirche. Nur wenige ahnten, welche Kräfte der Satz auslösen würde: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 45). Dieses große theologische Thema, das so leicht in sozialen Pragmatismus abgeleitet, wurde erst am vorletzten Tage der Ersten Konzilssession, dem 6. Dezember 1962, durch eine grundsätzliche Intervention des Erzbischofs von Bologna, Kardinal *Lercaro*, aufgegriffen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 201).

Die Intervention von Kardinal Lercaro

Der Kardinal sagte u. a.: „Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, in besonderer Weise aber heute, das Mysterium Christi, der in den Armen lebt.“ Er bezog sich ausdrücklich auf das oben zitierte Wort von Papst Johannes XXIII. und forderte für das zentrale Thema der Kirche, das die Aussprache der Väter soeben als Aufgabe

des Konzils entdeckt hatte, einen Entwurf, „der klar in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Lage dieser wesentlichen und ursprünglichen Erscheinungsform des Mysteriums Christi Rechnung trägt“. Es folgten eine biblische Begründung und eine Analyse der Zeit, „in der der Geist des Menschen infolge der beängstigenden, ja dramatischen Fragen sich forschend um das Geheimnis der Armut und die Lage der Armen bemüht, des einzelnen wie auch jener Völker, die im Elend leben . . ., einer Zeit, in der die Armut der überwiegenden Mehrheit (zwei Drittel der Menschheit) verhöhnt wird vom unermeßlichen Reichtum einer Minderheit . . .“ Darum möge die künftige Arbeit des Konzils die evangelische Lehre von der heiligen Armut Christi in der Kirche darlegen und ihr einen Vorrang einräumen. Dabei möge „der ontologische Zusammenhang seinen Platz finden . . ., der zwischen der Gegenwart Christi in den Armen und den beiden anderen gründlich erfaßten Wirklichkeiten des Mysteriums Christi in der Kirche besteht . . ., im eucharistischen Geschehen und in der heiligen Hierarchie . . .“ Hieran schlossen sich auch Forderungen, die äußere Gestalt der Kirche und ihrer Würdenträger der Sendung der Kirche zu den Armen anzupassen.

Hinter dieser Intervention, die prinzipiell alle vorliegenden Schemata kritisierte, stand u. a. eine Petition an die Konzilsväter von dem ehemaligen französischen Arbeiterpriester Paul *Gauthier* im Namen seiner in Nazareth lebenden Kibbuz-Gemeinschaft, der „Bruderschaft der Gefährten und Gefährtinnen Jesus des Zimmermanns“. Sie erschien zuerst in den „Informations catholiques internationales“ (15. 12. 62), sodann durch ein Kapitel über die Armen heute und ein weiteres über die genannte Bruderschaft ergänzt als Buch Anfang 1963 unter dem Titel „Les pauvres, Jésus et l'Église“ (deutsch: „Die Armen, Jesus und die Kirche“, Styria, Graz 1964, mit der zitierten Intervention von Kardinal *Lercaro* als Dokument und einem Vorwort des verstorbenen Kardinals *Gerlier*).

Die Armut Jesu als Urbild der Kirche

Die Petition von Paul *Gauthier*, des Praktikers christlicher Armut um der Evangelisation der Armen willen, erwies sich als ernste Gewissensmahnung bei einer Gruppe von Bischöfen, die besonders aus Frankreich, dem Vorderen Orient, Afrika und Lateinamerika stammten und sich während der Ersten Session öfter im Belgischen Kolleg miteinander berieten. Was sie beeindruckte, war sowohl die existentielle Lösung, die *Gauthier* mit seiner Bruderschaft als Vorbild lebte, wie auch die verbreitete Armut in ihren eigenen Ländern mit dem klaffenden Widerspruch zur Erscheinungsweise der Kirche, die nicht mehr die Armen überzeugt. Dagegen hat die biblische Begründung *Gauthiers* nicht ebenso weitergewirkt. Sie ist nicht zum echten Ansatz einer Theologie der Armut geworden.

Gauthier geht aus von der punktuell genommenen Verheißung bei *Isaias* 61, 1, die Jesus als Schriftbeweis für seine messianische Sendung in seiner ersten Predigt — nach *Lukas* 4, 18 in Nazareth — zitierte: „Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu bringen . . .“ Obwohl auch *Gauthier* weiß, daß in der alttestamentlichen Prophetie die Armen Gottes nicht nur die sozial Schwachen oder Entrechteten, sondern auch die Verskuldeten, die Sünder, überhaupt die Leidenden und Kranken sind (eigentlich die von Gott Geschlagenen wie ganz Israel im Exil, vgl. dt. Ausgabe S. 76), konzentriert sich in der Petition seine Grundlegung auf die stereotype Formel von

„Jesus dem Zimmermann“, der in Armut gelebt und gewirkt habe. Es ficht ihn wenig an, daß der Handwerksberuf eines Zimmermanns keineswegs ein Zeichen von Armut ist, höchstens im Vergleich zur Herrlichkeit, die der Sohn Gottes durch die Menschwerdung preisgegeben hat (Phil. 2, 5f.). Auch beachtet er nicht, daß der Ausdruck „Jesus der Zimmermann“ nur ein einzigesmal im Neuen Testament vorkommt, und zwar eindeutig als Schimpfwort der Nazarethaner, die nicht an die göttliche Sendung ihres Mitbürgers glauben wollen, dazu mit einer anzüglichen Bemerkung über den „Sohn der Maria“, der nicht nach dem Vater genannt wird (Mark. 6, 3). Dieses Wort ist also nicht eine „Selbstoffenbarung Jesu“, schon deshalb nicht, weil Matthäus (13, 55) und Lukas (4, 22) den anstößigen Markustext retouchieren, bis der „Zimmermann“ ausgeschaltet ist. Die Urkirche hat demnach das böse gemeinte Wort vom Zimmermann nicht in ihre christologischen Titel als Niedrigkeitszeichen aufgenommen. Man sollte das auch heute bei einer exakten Bibel-exegese nicht mehr tun. Im Gegenteil, man verdunkelt so die eigentliche Armut Jesu.

Tatsächlich kam diese Fehlbeurteilung nicht an, wie die späteren Beratungen und Begründungen der Konzilsväter erweisen, denn mehr oder weniger heben sie auf die theologisch verstandene Armut Jesu als Urbild der Kirche ab, nämlich die stellvertretende Erniedrigung des Gottessohnes zum „Knecht Gottes“, der unsere Krankheit und Schuld auf sich lädt und für die Abtrünnigen sein Leben hingibt (Is. 53). Folgenreicher war die These Gauthiers, daß Jesus „sich den Armen gleichsetzt“ (S. 86 f.). Er gründet sie auf das Gerichtswort bei Matthäus 25, 31 f. (bzw. auf Ezechiel 34 als dem alttestamentlichen Quellwort). Dieses Mysterium spielt dann auch die entscheidende Rolle in der zitierten Intervention und in weiteren Verlautbarungen des Kardinals Lercaro (vgl. zum Thema die exegetische Arbeit über die Bergpredigt von H. Kablefeld: „Der Jünger“, Knecht-Verlag, und die von Jacques G. Gourbillon OP herausgegebenen Texte: „Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament“, mit ihren rein asketischen Forderungen S. 84 f., Patmos 1961).

Folgen oder Mißverständnisse?

Ehe wir das zweite von Gauthier herausgegebene Buch heranziehen: „Consolez mon peuple“ (Le Concile et l'Église des pauvres“, Édition du Cerf, Paris 1965), das die theologischen Erwägungen der oben erwähnten Bischofsgruppe während der Ersten und Zweiten Konzilsperiode dokumentiert und beachtliche Einblicke in den Gedankenfortschritt gibt, seien kurz einige Auswirkungen des Rufes zum Mysterium der Armut Christi erwähnt, da auch der ehemalige Kardinal Montini zu den Freunden von P. Gauthier gehört haben soll. Das eine ist der Abschnitt der Enzyklika Papst Pauls VI. *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964 über den „Geist der Armut“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 575). Hier ist ein Schwanken zu erkennen zwischen dem von den Vertretern der Armutstheologie als unzureichend abgelehnten rein asketischen Begriff „Geist der Armut“ und seinen disziplinären Folgen im Erscheinungsbild der Kirche mit der Aufforderung an die Konzilsväter: „Wir erwarten, daß ihr als angesehene Autorität Uns sagt, wie Hirten und Gläubige in Sprache und Verhalten zur Armut angeleitet werden sollen. Ihr müßt Uns sagen, welche Leitsätze wir zusammen für das kirchliche Leben aufstellen müssen...“ mit einem „verpflichtenden Charakter der

Armutshaltung, wie sie das Evangelium Christi enthält“. Ganz kurz wird auch der sozialen und wirtschaftlichen Seite der Frage gedacht.

Ein schwächerer Anklang an das Verlangen des Kardinals Lercaro, das Mysterium Christi in den Armen mit Vorrang zu bedenken, läßt jener Passus der Eröffnungsrede des Papstes zur Zweiten Session vermuten, demgemäß die innerkirchliche Erneuerung nach dem Urbild Christi erfolgen soll, „um die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Urbild wiederherzustellen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 80). Beide Zeugnisse zeigen, daß die Theologie der Armut noch zu unvollendet war, um vom höchsten Lehramt übernommen werden zu können.

Das gilt sinngemäß für die Konstitution über die Kirche, die trotz verschiedener Interventionen und Anträge von Vätern der „Armutsguppe“, von denen Gauthiers zweites Buch berichtet, nur die verhältnismäßig bescheidenen beiden Schlußsätze zum ersten Kapitel gezeitigt hat. Sie lassen kaum erkennen, wie tief die Beunruhigung über das Erscheinungsbild der Kirche und wie nachhaltig die Theologie der Armut bereits unter vielen Konzilsvätern am Werke war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 320). Mag sein, daß manche Väter bei der noch bestehenden Unklarheit gemeint haben, man könne das theologische Anliegen im Rahmen des Schemas 13 über die Kirche in der modernen Welt behandeln, wo von der Bekämpfung der Armut gesprochen wird und einige Väter, darunter Kardinal Frings, ein zentrales Sekretariat zur Koordinierung aller kirchlichen Caritasunternehmungen und Entwicklungshilfeprojekte gefordert haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177). Doch alle vereinigten Anstrengungen der Kirche zur Überwindung der wirklichen Armut bei den Völkern haben nicht die gesuchte evangelisatorische Wirkung, die eine Theologie der Armut von vornherein im Sinne hatte. Sie können sogar von der notwendigen Besinnung auf das Mysterium Christi in den Armen ablenken.

Versuche einer Theologie der Armut

Es soll nun versucht werden, anhand des zweiten Buches von Gauthier und einigen anderen Veröffentlichungen zu ermitteln, welches derzeit der Stand der theologischen Besinnung über das Mysterium Christi in den Armen ist und welche pastoralen Folgerungen für das Verhalten der Kirche bereits gezogen worden sind. Vorausgeschickt sei die Liste der 15 Konzilsväter, die die Ausarbeitung einer „Lehre“ von der Armut in Christus durch Gauthier veranlaßt haben. Daß diese Liste nicht die ganze Gruppe der an der Sache beteiligten Väter enthält, zeigt das Fehlen eines als Pionier tätigen Mannes, des Weihbischofs von Lyon, Alfred Ancel, von dem ein umfassender Vortrag über „Die Kirche der Armen“ vorliegt („Informations catholiques internationales“, 15. 6. 64). Auch der Name des Kardinals Lercaro fehlt, von dem wir wohl die tiefgehendste Untersuchung über „Die Armut in der Kirche“ haben (vgl. seinen Vortrag vom 11. April 1964 an der Universität St. Joseph in Beirut).

Die Liste der Auftraggeber von Gauthier lautet: Maximus IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien, Ch.-M. Himmer, Bischof von Tournai (Belgien), G. Hakim, Erzbischof von Galiläa (der Ordinarius von Gauthier), G. Mercier, Bischof von Laghouat (Algerien), H. Pessoa Câmara, Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien), H. Golland Trindade OFM, Erzbischof von Botucatu (Brasilien), T. Botero Salazar, Erzbischof von Medellín (Kolumbien), Néophytos Edelby, Titular-

erzbischof von Edessa, Patriarchatsrat, C. Van Meckelbeke, Bischof von Ningsia (China), J. B. da Mota e Albuquerque, Erzbischof von Vitoria (Brasilien), Manuel Larraín Errázuriz, Bischof von Talca (Chile), Joseph Blomjous, Bischof von Mwanza (Tansania), R. González Moralejo, Weihbischof von Valencia (Spanien), G. Huyghe, Bischof von Arras (Frankreich), und D. Gand, seit 1964 Bischofskoadjutor von Lille (Frankreich).

Das erste Kapitel des Buches handelt von der „Doktrin“ über die Armut, über die Armen und über die Arbeiter, ein zweites Kapitel gilt der Pastoral und dem Apostolat unter den Armen, ein drittes Kapitel untersucht die soziale Wirklichkeit mit ihren Anforderungen an die Kirche. Der zweite Teil des Buches bringt die Dokumentation über die Arbeit der Konzilsväter zum Thema während der beiden ersten Konzilssessionen und schließt mit zwei theologischen Skizzen von Jean *Mouroux* und Yves *Congar* OP. Letzterer hat übrigens durch ein eigenes Buch in die Diskussion eingegriffen: „Pour une Église servante et pauvre“ (Édition du Cerf, Paris 1963). Es ist Kardinal Lercaro gewidmet und enthält auch die Referate Congars in dem Kreis der Väter, der sich im Belgischen Kolleg traf.

Zunächst zu der von Gauthier referierten „Doktrin“. Sie gewinnt gegenüber der Petition mehr theologische Tiefe. Es wird von vornherein die Lehre Christi von der Armut, die auf seine Person gerichtet sei, von der moralistisch-asketischen Armutsidee etwa des Buddhismus oder der Mystik unterschieden (S. 17). Jesus nahm die wirkliche Armut der Armen an, um sie zu erlösen (Phil. 2, 6 f.). Das ist nach Jean Guyot, Bischof von Coutances, der theologische Grund dafür, daß die Kirche die Armut Christi darstellen und fortsetzen soll (S. 19). Um so ärgerlicher sei es, daß in Wirklichkeit gerade die Armen am wenigsten evangelisiert werden. Die reiche oder reich erscheinende Kirche sei ein Ärgernis für die Ungläubigen, eine Lüge gegen den Heiligen Geist (S. 21). Vielleicht darf an dieser Stelle der erwähnte Vortrag von Weihbischof *Ancel* zitiert werden, der folgende Fakten aufzählt: 1. Die Armen in der Welt werden nicht oder wenig evangelisiert. 2. Die Armen in der Welt können ihre Lage nicht mehr ertragen. 3. In vielen christlichen Ländern erscheint die Kirche den Armen als fremd oder gar feindselig. 4. Also muß sich die Pastoral endlich mit der Armut und dem Dienst an den Armen befassen.

Was ist Armut?

Aber was ist Armut alles? Genügt dafür als Leitbild die gelebte Armut Jesu des Zimmermanns? Gauthier versagt hier, und Weihbischof *Ancel* stellt das Fehlen einer Theologie der Armut fest, er beklagt es als Praktiker der Armenpastoral und eines Lebens in Armut, daß ihm die Theologie der Armut noch immer weithin fehle. Mit Gauthier und vielen zitierten Vätern ist er sich darüber im klaren, daß Jesus nicht nur den „Geist der Armut“, also eine moralische Tugend gemeint hat; die sei recht für die Reichen. Es gehe dem Evangelium wie auch dem Alten Testament um die wirklich Armen, um die wirklich Ohnmächtigen und Leidenden, die unfreiwillig im Elend leben. Darum haben z. B. 13 afrikanische Bischöfe zum Kirchenschema den Zusatz gefordert: die auf der ganzen Erde von Armut grausam Überwältigten, auch die Klasse der mühselig Arbeitenden sollen wissen, daß sie in der Liebe Christi wie der Kirche den Vorrang haben (S. 31 f.). Das ist der Kern der im weiteren referierten Konzils-

ausprache der Ersten und Zweiten Session: das Erbarmen Gottes gilt zuerst den wirklich Armen.

Hier wird auf das Referat von *Congar* verwiesen (S. 41), der ergänzend klärt, daß nicht nur die materiell Armen gemeint sind, sondern auch die Rechtlosen, die Gedeimütigten. Für *Congar* laufen alle Ausführungen freilich in dem einen Gedanken zusammen, daß die Kirche dieser Armut nur dann entsprechen könne, wenn sie dem Erbe ihres gloriosen Juridismus absagt und wenn ihre Hierarchie den Stil des Dienens annimmt. Dieser notwendige Weg zur Solidarität mit den Armen wurde bei den Beratungen im Belgischen Kolleg noch realistischer gekennzeichnet.

Mangelnde Wirklichkeitserfassung

Man kann es summarisch vielleicht so sagen: der gedankliche Fortschritt der sich entfaltenden Theologie der Armut Christi tastet sich allmählich von dem richtig gewählten Ansatz der freiwilligen Selbsterniedrigung des Gottesknechtes (Is. 53; Phil. 2, 6 f. bzw. Mark. 10, 43 bis 45 par.) zu verschiedenen Folgerungen für Gestalt und Pastoral der Kirche vor. Dieser Ansatz ist übrigens auch in dem erwähnten Schluß des ersten Kapitels der Konstitution über die Kirche enthalten, aber er ist nicht zum beherrschenden Leitprinzip geworden, und er hält sich frei von sozialen Verdeutlichungen, wie sie die 13 afrikanischen Bischöfe aufgenommen sehen wollten.

Es fehlt offenbar noch an einem breiten Interesse an der Frage. Auch kann der theologische Aspekt der Armut nicht ganz ohne die ausreichende Klarstellung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Ursachen gefunden werden. Es gehörte sodann eine Theologie des Reichtums dazu, schon allein deshalb, weil der Arme im Sinne der Bibel als Glied des Gottesvolkes immer dem Reichen konfrontiert wird, der ihn in Armut brachte oder in Armut hält, so daß Gott selber gegen die Mächtigen eingreifen muß, „wider die Hirten Israels“ (z. B. Ezech. 34, 2 f.; Is. 58, 6 f.). Man erkennt z. B. den Mangel an Wirklichkeitserfassung an dem Kapitel Gauthiers über die Arbeiter (S. 47 f.). Hier wird praktisch nur mit zwei Argumenten gedacht: erstens daß Jesus „Arbeiter“ war, Zimmermann (der wesentliche soziale Unterschied zwischen Handwerker und Industrieproletarier wird nicht beachtet), und zweitens daß den Arbeitern oft der gerechte Lohn durch die ausbeuterischen Unternehmer vorenthalten wird, ein Argument aus der Zeit des Frühkapitalismus. Mit Recht wird M.-D. *Chenu* OP zitiert, daß es noch keine *Theologie der Arbeit* gebe (S. 49). So endet dieses schwache Kapitel mit einem Zitat von Kardinal *Journet* aus seinem Traktat über die Kirche, daß „die Priester nicht davon dispensiert sind, mit dem Volk zu leben und zu leiden“, im Gegenteil, dafür würden sie geweiht (S. 61).

Der zweite Teil des Buches von Gauthier über Pastoral und Apostolat gleitet zunächst wieder ab in die Aszese vom „Geist der Armut“. Er referiert aber eine bemerkenswerte Umfrage, die auf Veranlassung der interessierten Bischöfe zu dem Thema veranstaltet wurde: „Was heißt Diener sein?“, nach dem Vorbild Christi wohl gemerkt (S. 73 f.). Hier ist der Einfluß *Congars* zu spüren, der auf ekklesiologische Konsequenzen aus dem christologischen Ansatz vom Gottesknecht hinarbeitet. Eine andere Umfrage galt dem bürgerlichen Rang des Klerus, den kirchlichen Gewändern, den Mitteln der pastoralen Aktion wie dem Vermögen der Kirche (S. 79 f.). Da fallen von verschiedenen Vätern und Periten

kühne Worte gegen die Würden und die Repräsentationsgewänder aus konstantinischer Zeit, Gewänder und liturgischen Schmuck von Prälaten, der in der nüchternen Umwelt von heute nur noch als „feminin“ oder als Karneval erscheine (S. 82). Unter denen, die sich dafür ereifern, daß die Kirche endlich auf ihren Besitz verzichtet, ist Bischof Franjo *Franič von Split*, bekannt als Referent der Theologischen Kommission gegen die Lehre von der Kollegialität. Aber er bleibt die theologische Begründung schuldig und wendet einfach den De-facto-Zustand der Kirche in den kommunistisch regierten Ländern auf die Gesamtkirche als heilsame Medizin an (S. 111—127). So verliert sich dieser Versuch einer Theologie der Armut in biblizistischem Pragmatismus, bei dem nur noch der Rat fehlt, der Papst solle wieder an den See Genesareth zurückkehren und das Fischen erlernen.

Mission in Armut

Allerdings heben sich aus den referierten oder belegten Diskussionen im Belgischen Kolleg zu Rom die Ausführungen des Bischofs Peter *Kobayashi* von Sendai (Japan) heraus (S. 104 ff.). Er beanstandet mit eingehenden Vorschlägen die veraltete Methode der Mission, die (in Japan) damit beginnt, in immer denselben städtischen Zentren des Landes mit westlichem Geld ein stattliches Ordenshaus mit einer ebenso stattlichen Schule und Kapelle zu bauen. Damit sei bereits der für die Mission notwendige Kontakt zur Masse der armen Bevölkerung verloren. Die Schule könne nur von den Kindern der Reichen besucht werden. Man sollte lieber klein anfangen, in einem Mietshaus bei einer bestehenden Pfarrei, mit einem Kindergarten für die Armen. Man sollte auch wie die meisten Japaner zu mehreren Personen in einem Raum wohnen, nicht jeder für sich, und sollte die einfachen Reiserichte des Volkes teilen oder nicht mehr Meter Stoff auf dem Leibe tragen als jeder arme Japaner, um die Solidarität und das Vertrauen zu gewinnen. Es stünde Ordensleuten auch wohl an, wenn sie die Pfarrkirche besuchten und die kleine Gemeinde stärkten. Von diesen Ratschlägen kann man kaum sagen, sie seien romantisch. Der Mangel des Buches von Gauthier und seinen hohen Auftraggebern, das zwar im Detail des Materials nicht enttäuscht, liegt jedoch darin, daß es zu rasch von der durch Kardinal Lercaro gestellten Aufgabe, das Mysterium Christi in den Armen zu erkennen, in Reformvorschläge übergeht. Das gilt besonders für den dritten Teil über die Sozial- und Wirtschaftsentwicklung (S. 125 f.). Die hier berichtete Bestandsaufnahme durch Bischöfe aus kommunistisch beherrschten oder aus Entwicklungsländern ergeht sich fast zu sehr in Argumenten aus marxistischer Polemik, wonach die Kirche dadurch verdächtigt geworden sei, daß sie zu einer „kapitalistischen Großmacht“ wurde (S. 126). Diese und andere sich soziologisch gebenden Argumente stammen aus der Zeit des Klassenkampfes, und die aufgeworfene Frage, wie nun die Kirche den Armen auch wirtschaftlich helfen könne, bleibt ebenfalls in vorindustriellen Kategorien stecken: Hungrige speisen, Nackte kleiden, und zwar durch Almosen bzw. durch eine Wiederherstellung des Diakonats für seinen ursprünglichen karitativen Auftrag. Die Soziallehren von *Mater et magistra* werden zwar referiert, aber nicht für eine Theologie der Arbeit nutzbar gemacht (S. 142 f.). Wenig hilfreich und überzeugend ist schließlich eine Ersetzung der vollen, sachkundigen Wirklichkeitserfassung durch eine Art Super-Aszese in Gestalt der von Jean

Mouroux übernommenen Lehre vom totalen kosmischen Christus (S. 159 f. und 287 ff.), dessen die moderne Welt bedürfe. In dieser Perspektive soll dann auch die industrielle Arbeitsmühsal ihren wahren Sinn erhalten, weil sie gleichsam im Dienst der Erlösung des Universums stehe. Das wird offenbar mit einem typisch französischen Seitenblick auf die Leistung des Marxismus für die Erkenntnis der Wirklichkeit gesagt. Sogar Mao Tse-tung stehe im Dienste des „Christus totus“, insofern er sein 700-Millionen-Volk vor Hunger und Nacktheit rettet.

Warum lebt Christus in den Armen?

Sinnvoll an all diesen Bemühungen ist, daß man sich auf der Suche nach einer Theologie der Armut nicht, wie es in der Regel zu geschehen pflegt (so auch in den Folgerungen bei Gourbillon, S. 84 f.), auf eine individualistische Aszese vom „Geist der Armut“, der Demut vor Gott, des rechten Gebrauchs der weltlichen Güter in der Nächstenliebe und dgl. zurückziehen will. Denn das haben die bisherigen Überlegungen wohl deutlich gezeigt: Die Wurzeln eines Bemühens um die Theologie der Armut liegen in der Selbstkritik der Kirche, in einer kirchlichen Gewissensforschung, wie sie das Konzil erweckt hat. Sowenig wie die Seligpreisung der Armut ohne die persönliche Bereitschaft zur Loslösung von den Dingen verstanden werden kann, wie der Apostel Paulus sie den Korinthern anmahnt, sei es um der Erwartung des Herrn willen (1 Kor. 7, 29), sei es um die eucharistische Gemeinschaft mit ihm nicht zu schädigen (1 Kor. 10, 24), sowenig kommt man damit weiter, um der Kirche — und sie ist von vornherein im Blickfeld — ihre Glaubwürdigkeit bei den Armen zurückzugeben. Darum ist es grundsätzlich richtig, vom christologischen Ansatz beim Gottesknecht nicht nur zur Aszese vorzustoßen, sondern zu einer angemessenen Ekklesiologie, die aber nicht in „Privilegien“ denkt, sondern nach Kardinal *Lercaro* in „Privationen“, die Christus auf sich nahm, wie er in dem zitierten Vortrag über „Die Armut in der Kirche“ dargelegt hat. Es geht nicht nur um Moral, es geht um die Realität der Armut, die theologisch begriffen und ekklesiologisch bewältigt werden muß, weil sie, wie der Kardinal erklärte, für zwei Drittel der Menschheit als unfreiwillige Existenzweise der normale Zustand ist.

„Ein zentrales Kapitel der Christologie“

Der Erzbischof von Bologna hat die zwei Jahre seit seiner Intervention vom 6. Dezember 1962 genutzt. Sein Vortrag zeigt einen deutlichen Abstand von allem, was bis dahin vorgebracht wurde, einschließlich des erwähnten Vortrags von Weihbischof Ancel, dessen Ergebnisse wir am Schluß kurz mit denen des Kardinals konfrontieren, da beide Männer Pioniere der Pastoral unter den der Kirche entfremdeten Arbeitern sind. Lercaro greift das Thema der Armut, das viele Seiten habe, sogleich bei der Wurzel und sagt, es sei vor allem „notwendig, den fundamentalen Sinn, den wesentlichsten und tiefsten Aspekt des Evangeliums über die Armut zu klären“. Armut sei nicht so sehr ein Element der sog. evangelischen Ethik oder ein ausgezeichnetes Instrument christlicher Aszese oder ein unschätzbare Gesichtspunkt für die soziale Wirklichkeit wie die Institutionen der Kirche, „sondern sie ist wahrhaft ein Mysterium in dem eigentlichen Sinn, den das Wort für die christliche Offenbarung hat“. Sie ist also „ein integrierender Teil der Selbstoffenbarung Christi, ein zentrales Kapitel der Christologie“.

Sie ist es auch und gerade deshalb, weil die unfreiwillige Armut von zwei Drittel der Menschheit ein fundamentales Faktum unserer Zeit ist. Welches aber ist ihre Beziehung zum Heil, das Christus gebracht hat? Darüber kann ein gewisser christlicher Individualismus, der vor allem moralistisch ist, keine Auskunft geben. Dieses „verstümmelte“, bürgerliche Christentum sieht in der Armut mehr ein Randproblem. Demgegenüber gesteht der Kardinal dem Marxismus das Verdienst zu, daß er die Herausforderung der Armut in ihrem ganzen Ausmaß erst bewußt gemacht habe; sodann habe dieser eine philosophische Synthese versucht mit einer theologischen Vision der Beziehung des Menschen zu den Gütern der Erde. Dadurch habe er einen „positiven und schöpferischen Atheismus“ hervorgebracht. Das müsse eine evangelische Theologie der Armut beachten.

Nun stünden wir vor der Gefahr, daß Lehre und Praxis der Wohlstandsgesellschaft bei Christen eine doppelte Deformation erzeugen. Einmal würden sie zu einer totalen Spiritualisierung der evangelischen Armut verleitet und gäben ihr einen rein subjektiven, innerlichen Charakter ohne jeden Bezug auf eine materielle Entbehrung. Das spreche man vom „Geist der Armut“, den selbst der bedürfnislose Reiche haben könne, wenn er nur eine gute Meinung pflegt. Damit werde in krassem Gegensatz zu Jesus die Seligkeit der Bergpredigt zu einer einfachen moralischen Tugend.

Sodann belege die Überflußgesellschaft gern jeden Versuch, den Originalsinn der Bergpredigt aufzugreifen, mit dem Bann. So werde einem nicht bewußt, daß das einzige Mittel, die absolute Originalität und Transzendenz der evangelischen Armut zu wahren, eben nicht die Auflösung, sondern die volle Anerkennung der wirklichen Armut ist. Armut sei zwar vor Gott eine geistliche Haltung, aber nur auf der Grundlage eines objektiven Tatbestandes der Not, des Leidens, so konkret, wie es die Inkarnation gewesen ist, die Kenosis des göttlichen Wortes, seine Armut und Selbstpreisgabe im Leben, Leiden und Sterben am Kreuz.

Jesus ist bei den wirklich Armen

Mit einer Exegese der Seligpreisungen Jesu (die Lercaro unter dem juridisch mißzuverstehenden Ausdruck „Privilegien“ begreift), stellt er klar, wer die Armen sind. Es sind immer auch die Frommen, die ihr Vertrauen auf Gottes Eingreifen setzen, also die religiös Ansprechbaren, aber doch eben in der konkreten Lage der Erniedrigung und des Leidens wie Israel in Ägypten und im Exil, die Enterbten, Landlosen und Unterdrückten. Es sei immer notwendig, eine Situation wirklicher Privation, wirklicher Beraubung ins Auge zu fassen. Der Kardinal ergänzt die Exegese des Wortes die „Armen“ Gottes durch zwei Synonyme: Kind und Sünder. Beides seien Bezeichnungen für die Hilflosigkeit, die auf Gott angewiesen ist. So kommt er zu dem Ergebnis: Jesus habe freilich mit Macht eine innere Disposition für die Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft gefordert, vor allem aber, daß man nicht den Christus und sein Mysterium, die Situation des Kreuzigtseins und der Armut abweist, der wirklichen Armut, die zum Mysterium der Inkarnation gehört. Es komme Jesus nicht auf irgendwelche sittlichen „Verdienste“ der Elenden an, sondern auf das Eingreifen der Gottesherrschaft, die sich gerade und nur an ihnen erweist.

Daraus folgert Kardinal Lercaro mit den Evangelien, daß

es für die Reichen kein Heil gibt, jedenfalls nur unter Schwierigkeiten, wenn sie bereit sind, zu verzichten und ihre etwaige Schuld an der Armut der Armen zu tilgen. Demut und innere Loslösung vom Reichtum genügen nicht, Verzicht und Leiden gehörten unbedingt dazu, sonst könnten die Reichen nicht von dem üppig gedeckten Tisch der Gnade empfangen.

Zusammenfassend sagt der Kardinal, die Bedingung für das „Privileg“ des Armseins sei, daß die Lage der wirklichen Armut angenommen oder doch wenigstens nicht im Widerstand zurückgewiesen werde, ein Verhalten, das nur in der Gemeinschaft mit dem Mysterium Christi, also in der Kirche, möglich ist. Von hier aus — und das ist das Ziel, der Abschluß des Vortrages — zieht der Kardinal, unbeirrt von sozialen Auswirkungen und karitativen Verantwortungen, die er freilich nicht leugnet, die ekklesiologische Folgerung: Die Kirche kann als Inhaberin der messianischen Sendung Jesu, als Fortsetzung des Mysteriums der Selbstentäußerung des Wortes nur existieren, wenn sie in dem erläuterten Sinn an dem Privileg der Armen teilhaben will, als die Kirche der Armen. „Und dies in zweierlei Weise: einerseits als Kirche vor allem der Armen, bestimmt für die Armen, gesendet für das Heil der Armen; und zum anderen als Kirche so arm, daß sie wie Christus . . . vor allem die Armen retten will und selber Armut auf sich nimmt.“ Das ist der klare, umstürzende theologische Sinn des Vortrages, gerade weil er auf andere Folgerungen verzichtet, von denen sonst gesprochen wird.

Und die Reichen?

Der mehrfach genannte Vortrag von Weihbischof Ancel, Lyon, verdient nun als Abschluß Beachtung, nicht um die Härte der Entscheidung abzuschwächen, vor die Kardinal Lercaro die Kirche stellt.

Sein Programm zur Verwirklichung der „Kirche der Armen“, von der Ancel bekanntlich etwas versteht, schließt er mit dem schuldigen Dienst der Christen an den Armen heute und sagt: sowenig wie die persönlichen Liebeserweise ablösbar sind, so nötig sei auch ihre kollektive Organisation in einem evangelischen Geiste. Er denkt an Werke wie „Misereor“, an Agrarreformen und globale Aufwendungen für die zwei Milliarden Hungernden in der Welt. Insofern greift er wohl den Vorschlag eines zentralen Sekretariates zur Bekämpfung von Hunger und Ungerechtigkeit auf. Aber diese Aufgabe ist ihm sowenig wie Kardinal Lercaro der entscheidende Dienst der Kirche. Wichtiger sei die Evangelisation der Armen wie der Reichen. Was erstere betrifft, so müsse man zunächst einmal unter den Armen ein Armer werden. Sodann müsse man den Armen Wege der Selbsthilfe zeigen, damit sie nicht hoffnungslos werden, dazu gehöre auch das Erlernen der geistlichen Armut. Denn die größte Gefahr der Armen sei, daß sie sich nicht mehr der Liebe Gottes öffnen.

Aber dann kommt Weihbischof Ancel auf die ebenso wichtige Aufgabe einer „Kirche der Armen“, nämlich die Evangelisation der Reichen, die an der Armut weithin schuldig sind. Die Kirche müsse ihnen helfen, eine Reihe notwendiger „Selbstberaubungen“ im Dienste der Armen zu leisten und in eine wirkliche evangelische Armut zurückzufinden. Ancel denkt bei dieser Aufgabe, die Kardinal Lercaro nicht berührt, weniger an das schroffe „Wehe“ Jesu gegen die Reichen und auch nicht nur in moralischen Kategorien, sondern er fordert, man solle

auch die Bedeutung der Reichtümer (also nicht nur des persönlichen Reichtums) für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft bedenken. Diese Frage, eben die Theologie des Reichtums im Dienste der Erlösung, besonders dringlich in der technischen Welt mit ihren wunderbaren Möglichkeiten, ist überhaupt noch nicht in Angriff genommen, obwohl sie einen Ort in den messianischen Segensverheißungen der endzeitlichen Fülle hat, von denen die Propheten des Alten Testaments voll sind bis zur Verheißung Jesu, daß wir das Leben in Fülle haben sollen (Joh. 10, 10 und Matth. 6, 33).

Richtig bleibt es, wenn Ancel sagt, dieser Prozeß der Be-

sinnung und des Umdenkens in der Kirche sei nicht mehr umkehrbar und rückgängig zu machen. Aber das Endziel ist den Beteiligten noch nicht klar erkennbar. Darum ist die Theologie der Armut mit der sie ergänzenden Theologie der Fülle bisher unvollendet, doch sie kann nicht mehr zu den Akten des Konzils gelegt werden.

(Eine Art katechetischer Zusammenfassung der hier berichteten Elemente einer Theologie der Armut, mit ihrer ekklesiologischen Zuspitzung bietet das holländische Konzilsdokumentationszentrum in deutscher Fassung Nr. 77 unter dem Titel: „Die Kirche und die Armut“, Rom, Via Santa Maria dell'Anima 30/III.)

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Tendenzen der sozialen Entwicklung in den israelischen Kollektivsiedlungen

Seit etwa einem Jahrzehnt spricht man in Israel von einer Krise des Kibbuz, der sozialistischen Kollektivsiedlung. Manche sehen schon seit einiger Zeit das Ende des Kibbuz in seiner klassischen Form voraus, etwa so, daß das strenge kommunistische Regime in der kollektiven Lebensweise fortschreitend aufgelockert wird, bis der Kibbuz schließlich zu einer vielleicht eigenen Form der kooperativen landwirtschaftlichen Siedlung sich entwickelt (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 383). Eine derartige Entwicklung, die in den Augen der älteren Mitglieder des Kibbuz nichts anderes als eine Auflösungserscheinung sein kann, bahnt sich in der Tat an. Es ist dies jedoch eine natürliche Transformation, deren Ursachen in den veränderten Lebensbedingungen im Kibbuz selbst und in den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen außerhalb des Kibbuz zu suchen sind.

Bei der Gründung der landwirtschaftlichen Kollektivsiedlung (deren älteste, Deganja, jetzt schon 50 Jahre alt ist) waren sowohl ideologische als auch ökonomische Gesichtspunkte maßgebend. Das wichtigste Motiv war von Anfang an die Wiedergewinnung des heimatlichen Bodens durch eigene landwirtschaftliche Arbeit. Die Form der kollektiven Siedlung mit gemeinschaftlichem Besitz auch der persönlichen Güter bis Schnürsenkel und Zahnbürste und mit gemeinsamen Verbrauch war unter den ungemein schwierigen Bedingungen der „Landnahme“ sicherlich die einfachste Lösung der ökonomischen Probleme. Das benötigte Investitionskapital für einen Kibbuz war in jedem Falle geringer als das jeder anderen landwirtschaftlichen Siedlung. Die kollektive Lebensweise war jedoch nur selten ein ökonomisches Mittel zum Zweck. Sie sollte in jedem Falle Realisation eines sozialistischen (marxistischen) Ideals sein. Das gesellschaftliche Idealbild des Sozialismus, eine Gemeinschaft von Produzenten und Verbrauchern, in der jeder nach seinem Vermögen leistet und nach seinen Bedürfnissen verbraucht, konnte hier bis zu einem gewissen Grade verwirklicht werden (zu den einzelnen Formen der Kollektivsiedlungen vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 383 ff.).

Durch die Gründung des Staates Israel und die dadurch bedingten Veränderungen und Vereinfachungen der landwirtschaftlichen Kolonialisierung hat der Kibbuz keineswegs seine Zielsetzung so erfüllt, daß man von einer überholten und daher nicht mehr notwendigen oder gar nicht mehr lebensfähigen Siedlungsweise sprechen könnte.

Die kollektive Siedlungsweise hat nur aufgehört, eine ökonomische Notwendigkeit zu sein. Diese war aber, wie bereits gesagt, niemals von entscheidender Bedeutung. Entscheidend war vielmehr immer das ideologische oder idealistische Substrat und jenseits der strengen ideologischen Grundlage der Wunsch vieler Menschen, in einer bestimmten Form menschlicher Gemeinschaft den Zwang und das Übel einer quasibürgerlichen Lebensweise abzutun und zu beweisen, daß eine menschliche Existenz ohne Eigentum an Gütern nicht nur möglich, sondern auch sittlicher ist. Die Bedeutung, die die ethischen Werte dieser Lebensweise für ihre Anhänger haben, wird von Außenstehenden gemeinhin unterschätzt. Die Realisierung eines ethischen Ideals hat für Anhänger der kollektiven Lebensweise beinahe religiöse Bedeutung; sie ist der Versuch einer diesseitigen Selbsterlösung von den Übeln dieser Welt, im engeren jüdischen Sinne einer Selbsterlösung vom jüdischen Exil (ein pseudo-religiöses Element also, das schließlich allen sozialistischen Ideen und Bewegungen inhärent ist).

Das Regenerationsproblem

Die Krisis des Kibbuz wurde bis zu einem gewissen Grade akut, weil ein großer Teil der Kibbuzim wirtschaftlich so weit gediehen ist, daß es ohne allzu große Schwierigkeiten möglich wäre, dem Kibbuz eine andere wirtschaftliche oder soziale Struktur zu geben, so daß nun überhaupt erst die Frage gestellt werden kann, ob die Struktur des Kibbuz verändert werden soll. Wenn auch die Mitgliedschaft in einem Kibbuz immer freiwillig war, so gab es doch immer auch einen wirtschaftlichen Zwang, der das einzelne Mitglied daran hinderte, den Kibbuz zu verlassen, denn wer den Kibbuz verläßt, verliert seinen Anteil am Vermögen der Gemeinschaft und muß — für gewöhnlich mittellos — eine neue Existenz gründen. In den letzten Jahren waren nun die wirtschaftlichen Verhältnisse im Lande so weit gediehen, daß ein Austritt aus dem Kibbuz selbst für Familien ohne allzu große wirtschaftliche Risiken möglich ist. Umgekehrt haben sich besonders in der frühen Zeit viele Menschen einem Kibbuz angeschlossen, weil dieser wenigstens ein Minimum wirtschaftlicher Sicherheit bot. Die wirtschaftlichen Motive für den Eintritt oder das Verbleiben eines Mitgliedes im Kibbuz sind also kaum noch ausschlaggebend. Dennoch hat sich die Progression des Mitgliederstandes in den letzten Jahren nicht wesentlich verschlechtert. Das Verhältnis der Kibbuzbevölkerung zur Gesamtbevölkerung des Landes hat sich in den letzten Jahren sogar relativ günstig ent-