

FRANZ FURGER/
MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Christliche Existenz im Spannungsfeld von Mystik und Politik

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung	4
I. Der geschichtliche Hintergrund	
Eine selbstverständliche Zuordnung	5
Segmentierung und Engführung	7
Die Reintegration als Herausforderung	10
II. Konkretionen	
Gespräch mit einer Pionierin: Madeleine Delbrêl	13
Konversion	14
Begegnung	15
Unterscheiden	19
Literaturhinweise	26

Einleitung

Die theologische Formel „Mystik und Politik“ hat Konjunktur, sie schmückt sogar das Titelblatt einer kürzlich erschienenen theologischen Festschrift ¹. Gütezeichen für die einen, Reizwort für die anderen, ist die Zuordnung von „Mystik und Politik“ jedoch nicht nur von seiten der theologischen und theologisch-ethischen Theorie her eine – wenn auch über lange Zeit vernachlässigte – Selbstverständlichkeit. In den Zeugnissen der christlichen Mystikerinnen und Mystiker aller Zeiten wird der notwendige Zusammenhang der beiden Seiten des Glaubens eindeutig belegt, ob man nun von „Kontemplation und Aktion“, „Gottesliebe und Weltverantwortung“ oder, mit dem heute üblich gewordenen Begriff, von „Mystik und Politik“ spricht. Eine Mystik ohne Wirksamkeit wäre nicht evangeliumsgemäß, denn in der „mystisch-politischen Doppelstruktur des Glaubens“ ² bildet sich letztlich nichts anderes ab als das Doppelgebot der Liebe, der jeder Beliebigkeit entzogene Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe.

Wenn also Mystik im Sinne von Erfahrung der Gottesnähe, Leben in praktizierter Gemeinschaft und Willensübereinstimmung mit Gott – um einmal eine vorsichtige und allgemeine Definition zu versuchen – Weitergabe, Verkündigung, Wirksamkeit verlangt, und zwar nicht nur als etwas nachträglich Hinzukommendes, sondern als im Kern der Erfahrung selbst wurzelhaft angelegtes und „nach außen“ drängendes Element, dann stellt sich immer auch die Frage: Wie kann und muß sich diese Dynamik zu Wort melden, um als das verstanden zu werden, was sie ist: als Weitergabe der Botschaft von der liebevollen Zuwendung Gottes zu seinem Geschöpf, als Ankündigung und Einladung: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15), mit der Jesus selbst die Menschen seiner Zeit in die Nähe Gottes gerufen hat.

In einer Gesellschaft wie der unsrigen, im Westeuropa des 20. Jahrhunderts, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit der Wirksamkeit, nach der Ausformung einer „Politik“, die sich als Frucht von „Mystik“ versteht, nach Wegen der Verständigung mit einer nicht mehr darauf vorbereiteten Gesellschaft besonders dringlich: Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge, weltanschaulicher Pluralismus, die gesellschaftliche Atmosphäre bestimmender Indifferentismus einerseits sowie weit vorangeschrittene Individualisierung der Lebenskreise und extreme Privatisierung des Religiösen auf der anderen Seite scheinen keine günstigen Voraussetzungen zu sein, wenn es darum geht, den Zusammenhang von „Mystik und Politik“ nicht nur als ein bewundernswertes Museumsstück der Christentumsgeschichte zu würdigen, sondern ihn als ein Strukturmoment des Glaubensvollzugs und als Kernstück christlicher Weltverantwortung für heute neu fruchtbar zu machen.

Gleichwohl ist zu beobachten, wie in anderen Regionen der Kirche, zumal in der sog. Dritten Welt, eben dieser Zusammenhang in der Wiederentdeckung und -belebung überschaubarer Glaubens- und Lebensgemeinschaften in den

Basisgemeinden Gestalt gewinnt und Früchte trägt. Bei aller Verschiedenheit der Voraussetzungen und über alle „Übersetzungsschwierigkeiten“ hinweg kann das ermutigen, auch im eigenen, westeuropäisch-nachchristlichen Umfeld diesem Zusammenhang nachzugehen. In einem ersten Teil gilt es deshalb zunächst, die Wurzeln und Verästelungen des Themas in der Geschichte der Glaubensreflexion bzw. der theologischen Ethik freizulegen. Im zweiten Teil kann dann an einem konkreten Beispiel nach Ansätzen einer Neubelebung, nach Modellen der Verwirklichung des Zusammenhangs von Mystik und Politik gefragt werden.

I. Der geschichtliche Hintergrund

Die Formel „Mystik und Politik“ weckt – wie eingangs angedeutet – durchaus gegensätzliche Reaktionen. Auf die einen wirkt sie wie ein den christlichen Glaubensvollzug aus individualistischer Verkrustung endlich befreiender Appell, während sie für andere wie ein zu gewaltsamem Umsturz auffordernder Revolutionsruf tönt. Beide Reaktionen sind, weil durch Erfahrung aus der Christengeschichte belegt, verständlich. Die individualistisch jenseitsbezogene Frömmigkeit der Neuzeit hat oft genug, wenn auch beileibe nicht immer³, gesellschaftlich bedingtes Unrecht als Schicksalsgegebenheit hingenommen und faktisch durch Jenseitsvertröstungen zugunsten der Mächtigen und Privilegierten so stabilisiert, daß Religion tatsächlich zum „Opium des Volkes“ (K. Marx) entarten konnte. Umgekehrt aber haben gesellschaftskritische, religiös motivierte Aufbrüche nicht selten zu unkontrollierter Gewalt geführt, deren Folgen letztlich schlimmer waren als das zuvor bestehende Unrecht, das man zu bekämpfen vorgab. Die Exzesse in Teilen der Armutsbewegungen des 13./14. Jahrhunderts oder die Münsteraner Täufer-Wirren im 16. Jahrhundert sind dafür nur besonders eindrückliche Beispiele.

Eine selbstverständliche Zuordnung

Dennoch sind die beiden genannten Reaktionen auf die Zusammenordnung von Mystik und Politik im Licht der tragenden theologischen Tradition der Kirche unangemessen. Denn da stellt die Zuordnung der beiden Dimensionen eigentlich eine Selbstverständlichkeit dar. Zwar vermochten die frühen christlichen Gemeinden bei ihrer geringen Zahl und ihrer bedrängten Situation innerhalb der jüdischen Gesellschaft wie vor allem im römischen Weltreich sich selbstverständlich nicht als gesellschaftlich politischen Gestaltungsfaktor einzubringen. Wo nicht der Glaube als solcher in Frage gestellt wurde, wie dies etwa für die vor allem von den Legionssoldaten geforderten Kaiseropfer als einer Leugnung der unbedingten Hoheit Gottes der Fall war, folgte man aller Regel nach der auch von Paulus in seinem Brief an die Christen in Rom (13,1-7) angemahnten Devise der Anpassung und Unterordnung.⁴ Dennoch ist aber auch da das Bewußtsein wach, daß Glaube als lebendige Gottesbeziehung in der Nachfolge Christi in Werken der Liebe seinen

Ausdruck finden muß, denn „wie der Körper ohne den Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke“ (Jak. 2,26). Man weiß darum, daß die Vernachlässigung des geringsten unter den Mitmenschen Christus selber angetan ist (Mt 25, 40-45), und scheint wenigstens ansatzhaft auch zu spüren, daß sich daraus – etwa im Umgang mit Sklaven (Phlm 8-20) – auch für die soziale Ordnung als solche Konsequenzen ergeben könnten. Jedenfalls aber liegen solche Konsequenzen, sobald sie von der sozialen Stellung der Christen und ihrer kirchlichen Gemeinschaft her realistisch angegangen werden können, ganz auf der Linie der Botschaft Jesu und zwar in seiner Fülle noch ausstehenden, aber in der konkreten Welt und Geschichte mitten unter uns schon angebrochenen Reich Gottes. Eine im persönlichen Glauben an Jesus Christus er- und gelebte, als letztlich „mystische“ Gottes-Beziehung in seiner Nachfolge kann daher von ihrem Ursprung her eigentlich nicht anders als auf konkrete Verwirklichung von Menschlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe, also auf christliche Weltgestaltung aus dem Geist des Evangeliums vom schon angesprochenen Gottesreich angelegt sein. Eben darin wird sie im Maß des jeweils konkret Möglichen notwendigerweise gerade als „mystische“ auch „politisch“.

Theologisch reflektiert wird dies wohl erstmals in der mittelalterlichen Hochscholastik bewußt, deren bedeutendste Vertreter (wie vor allem Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura usw.) der kirchen- und gesellschaftskritischen Armutsbewegung bzw. den sog. Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner entstammten und denen zudem als Kennern der griechischen Philosophie (vor allem des gerade wiederentdeckten Aristoteles) die ethische Sorge um eine gerechte Ordnung des Gemeinwesens, der „Polis“, und damit um „Politik“ selbstverständlich war. Am deutlichsten wird dieses alle Aspekte und Ebenen der Lebensgestaltung umfassende Glaubensverständnis ohne Zweifel bei Thomas von Aquin (1225-74), der deshalb in der Kirche zu Recht den offiziellen Titel eines „doctor communis“, eines für die kirchliche, gerade auch moraltheologische Tradition also repräsentativen „allgemeinen Lehrers“ zuerkannt erhalten hat. Aus einer politisch wie kirchlich einflußreichen süditalienischen Adelsfamilie stammend, weiß er um die durch den Zuwachs an Reichtum und Macht entstandenen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, an denen in der nun eng gewordenen Verflochtenheit von weltlicher und geistlicher Macht, also – in heutiger Begrifflichkeit – von Staat und Kirche, die Christen direkt teilhaben. Der von einem intensiven geistlichen Leben in wacher Christusverbundenheit geprägte und, wie sich zeigen sollte, mystisch begnadete Thomas will seinen Glauben als Ordensmann konkret verwirklichen. Aber statt die Beschaulichkeit eines angesehenen Klosters in seiner Umgebung zu wählen, tritt er gegen den heftigen Widerstand seiner Familie in den vor allem der geistlichen Bildung der breiten Schichten verpflichteten Orden des hl. Dominikus ein, wo er sich dann fast ausschließlich in der theologischen Schulung dieses Predigerordens einsetzen wird.⁵

Für Thomas als den eigentlichen „Begründer einer wissenschaftlichen und systematischen Moraltheologie“⁶ hat der Mensch als Geschöpf die Fähigkeit, mit seiner eigenen Vernunft im Licht der in der Hl. Schrift festgehaltenen Offenbarung die Strukturgesetze von Gottes Schöpfungsordnung zu erkennen und deren Grundprinzip mitmenschlicher Gerechtigkeit als gottgewollte sittliche Herausforderung, gerade auch aus der Glaubensbeziehung zu Jesus dem Christus und seinem umfassenden Liebesgebot anzunehmen. Diese Herausforderung betrifft ebenso sehr die Gestaltung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch wie den Aufbau und die Ordnung des Gemeinwesens. „Daß die Vervollkommnung des Menschen sich nur im Rahmen der Gesellschaft vollzieht, ist für Thomas (daher) selbstverständlich“;⁷ daß Christusbisotik so oder anders eine politische Dimension hat, ist es damit nicht weniger.

Segmentierung und Engführung

Diese umfassende und gerade so fruchtbare Zusammenschau christlicher Moraltheologie sollte allerdings schon bald und für lange Zeit einer engführenden Segmentierung weichen, und zwar sogar in doppelter Hinsicht. Denn einmal reduzierte sich ihre Überlegung zunehmend auf die Frage nach der konkreten Anwendung von Gesetzen und Regeln bzw. auf kasuistische Untersuchungen der Gehorsampflicht des Christen. So entstand mit der Zeit sogar das Bedürfnis, die geistlichen Belange des christlichen Glaubensvollzugs, von der Pflege der persönlichen Gottesbeziehung bis hin zur Existenzantwort des Menschen auf die je eigene Nachfolge-Berufung in einer von der Moraltheologie getrennten Disziplin, der sog. „theologia spiritualis“, gesondert zu bedenken. Auf der anderen Seite aber befaßte sich diese kasuistische Moraltheologie bald auch kaum mehr mit den Belangen des Gemeinwesens und seiner Gestaltung. Wo über die direkten Verpflichtungen des einzelnen seinem Mitmenschen gegenüber hinaus gesellschaftlich politische Fragen allenfalls noch bedacht wurden, ging es fast nur mehr um die Gehorsampflicht den politischen Machträgern gegenüber. Politik als verantwortliche Gestaltung der Gesellschaftsordnung spielte kaum mehr eine Rolle, so wenig jedenfalls, daß im 19. Jahrhundert, als die schreienden Ungerechtigkeiten der Verelendung des Industrieproletariates Theologie und Kirche zur Stellungnahme herausforderten, sich die theologische Auseinandersetzung mit diesen Problemen der sog. „sozialen Frage“ meist ebenfalls außerhalb der Moraltheologie in einer eigenen Disziplin, nämlich der „Katholischen Soziallehre“ zu etablieren begann. Es dauerte bis 1987, daß diese Soziallehre in einem kirchenoffiziellen Dokument erneut als integrierender Teil der Moraltheologie ausgewiesen wurde.⁸

Damit aber hatte die Moraltheologie als Disziplin, die das Handeln des Christen aus seinem Glauben in seinen vielfältigen Bezügen zu bedenken berufen hat, für eine lange Zeit zwei wesentliche Dimensionen des christli-

chen Lebensvollzugs aus ihrem Reflexionshorizont verloren und war dadurch nicht mehr fähig, ihre integrierende Funktion der gegenseitigen Zuordnung von Gottesbeziehung und Weltgestaltung wahrzunehmen. Mystik und Politik, die eigentlich wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse zusammen die christliche Existenz bestimmen müßten, begannen zunehmend als Gegensätze zu erscheinen, so daß selbst das gegenteilige Zeugnis der langen Reihe alttestamentlicher Propheten diese Fehlentwicklung nur selten bewußt werden ließ.

Natürlich gab es in dieser verarmenden Entwicklung beeindruckende Ausnahmen. Die iganantianischen Exerzitien mit ihrer durchaus weltgestaltend orientierten Suchlogik für eine ganz persönlich zu findende und zu treffende Lebensentscheidung aus Glauben zu einer tätigen Nachfolge Christi gehört dazu. Dabei machte der missionarische Einsatz zahlloser Jesuiten gerade auch in ihrer tätigen Kritik an der Ausbeutungspolitik der Kolonialmächte deutlich, daß hier Berufung aus einer lebendig erfahrenen Christusbeziehung durchaus von politischer Relevanz sein kann.⁹ Ebenso haben die spanischen sog. „Völkerrechtstheologen“ des 16./17. Jahrhunderts, also etwa M. Cano, B. de Las Casas, L. de Molina, D. Soto, F. de Vitoria, G. Vasquez u.a., aus einem schöpfungstheologischen Ordnungsdenken heraus Prinzipien für eine menschenwürdige Gesellschafts- und Rechtsordnung entwickelt, die sie gegen alle Interessen der kolonialen Mächte zugunsten der Indios in den neuentdeckten Gebieten Amerikas aus Glaubensverpflichtung in die politische Debatte einbrachten. Damit hatten sie sogar, wenn auch nur sehr kurzfristig, realpolitischen Erfolg.¹⁰ Diese Initiativen blieben aber aufs Ganze gesehen marginal, und ihre Bedeutung und Tragweite wurde eigentlich erst in der allgemeinen Erneuerung der katholischen Moralthologie nach 1950 richtig erkannt und verstanden.¹¹ Damit stellt sich die Frage nach den Wurzeln für diese für die Moralthologie wie vor allem für die davon bestimmte lebensgestaltende Glaubensverkündigung der Kirche belastende Engführung, weil diese nur in Kenntnis der Ursachen überwunden und vermieden zu werden vermag.

Wie angedeutet liegt die Hauptursache für diese Entwicklung offenbar in der zunehmenden Verrechtlichung der christlich theologischen Ethik. Schon die lateinisch westliche Kirche (vor allem durch den Einfluß von Papst Gregor dem Großen, der selber ein römischer Verwaltungsjurist war) orientierte sich in ihrer Kirchenordnung in hohem Maß an diesen über Jahrhunderte als vorbildlich geltenden Rechtsstrukturen, so daß auch schon damals ein Einfluß des Rechts auf die Moralthologie feststellbar ist. Doch erst die frühmittelalterlichen sog. Bußbücher oder „libri poenitentiales“ der irischen Klöster erschlossen einer Gesetzeskasuistik den Zugang in die ethische Überlegung. Ursprünglich als Hilfe für die gerechte Aufrechterhaltung der Klosterdisziplin gedacht, wo gleichen Verstößen gleiche Wiedergutmachung gegenübergestellt werden sollte, vermochte sich diese Denkweise von der Betrachtung und Beurteilung einzelner Fehlleistungen auch für die damals ebenfalls entstehende Praxis der Einzelbeichte in der Spendung des Bußsakramentes durchzu-

setzen. Damit stand unter ethischem bzw. moraltheologischem Gesichtspunkt aber nicht mehr die aus der persönlichen Glaubensmotivation zu fällende Entscheidung als existentielle Antwort auf Gottes Berufung, sondern die Beurteilung einer konkreten sündigen Tat bzw. der diese verursachende Ungehorsam gegenüber einem Gesetz oder einer Weisung des Oberen im Vordergrund. Im gleichen Maß verlagerte sich das Interesse der Moraltheologie: Es gilt nicht mehr vorrangig der gegenwarts- und zukunftsorientierten Entscheidungsfindung aus dem Glauben an Christi Botschaft und im Rahmen der von Gott geschaffenen Schöpfungsordnung, sondern der nachträglichen Beurteilung von zuvor begangenen Taten. Natürlich spielt dabei die Absicht, für die Zukunft aus vergangenen Taten zu lernen und Konsequenzen zu ziehen, ebenfalls eine Rolle. Aber das geistlich personale Moment der Gottesbeziehung, also die mystische Dimension, tritt gegenüber der rechtlich beurteilenden eindeutig zurück.

Zudem ließ die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung im 14. Jahrhundert die philosophisch-theologische Schule des sog. Nominalismus entstehen, die sich gegen eine die schöpfungstheologisch offene und differenzierte Sicht des Thomas verkürzende und bestehende Herrschaftsstrukturen in Staat und Kirche stützende (Natur-)Rechtsordnung wandte. Diese Richtung wollte gegen faktisch ungerechte soziale Ordnungsstrukturen direkt aus der Hl. Schrift deren Normen und Gebote als verbindliche göttliche Gesetze verstanden wissen, um dafür auch unmittelbar den Gehorsam im Glauben einfordern zu können. Insofern dieses Verständnis alle Lehrer Martin Luthers auszeichnete, erstaunt es wenig, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts diese Tendenz förderte. Weil sich jedoch für den Bereich der öffentlichen Ordnung in der Bibel wenig konkrete Weisung findet, wurde die Gehorsamspflicht für die gesellschaftlichen Belange religiös überhöht auch auf die von christlichen Fürsten erlassenen Verordnungen ausgedehnt. Für eine aus personaler Gottesbeziehung eigenverantwortlich gestaltete Gesellschaftspolitik läßt dieser Ansatz allerdings kaum Raum.

So sehr die katholische Reformation im Konzil von Trient theoretisch dieses theologische Verständnis einer die Heilsbedeutung der innerweltlichen Werke bestreitenden und sich allein auf den Glauben nach der Hl. Schrift („sola fides“ und „sola scriptura“) berufenden Position ablehnte, so sehr hat sie zur Wiederherstellung der Kirchendisziplin erneut auf eine gesetz- und gebotbezogene Gehorsamsmoral gesetzt. Einer die verrechtlichte Tradition der Bußbücher fortsetzenden Beichtpastoral wurde dabei die vorrangige Rolle in der Glaubens- und Gewissenserziehung zugemessen, während man für die öffentlichen Belange ebenfalls auf den zunehmend absolutistisch verstandenen Machteinfluß der Fürsten vertraute. Wenn dann noch irgendwo von politischer Ethik die Rede war, dann höchstens im Rahmen der Prinzenerziehung. Für die große Mehrzahl der Christen jedoch blieb nur der Weg des Gehorsams gegenüber der kirchlichen wie der weltlichen Obrigkeit als angemessene Form des rechten Glaubensvollzugs. Selbst das Angebot einer

„theologia spiritualis“ im Rahmen des Theologiestudiums blieb auf den für die „höheren Dienste“ des Theologieprofessors oder Prälaten vorgesehenen „curcus maior“ beschränkt. Daß es so für Politik und Mystik keine Verbindungslinien mehr gab, liegt auf der Hand; die zeitgenössische spirituelle Frömmigkeits-Literatur liefert den eindrücklichen Beweis dafür.

Während die moraltheologische Theorie-Entwicklung das, was eigentlich zusammen gehört und sich um einer kritischen Glaubwürdigkeit der beiden Brennpunkte von Gott- und Weltbezug willen korrigierend ergänzen mußte, weitgehend auseinander geführt hat, erweist sich dennoch trotz mannigfacher kirchlicher wie weltlicher Widerstände das konkrete christliche Leben aus dem Glauben von zahllosen engagierten Christen als stärker: Wo jemand wirklich aus tiefer Christusverbundenheit heraus sein Leben gestaltet, da setzen sich solche Menschen auch aktiv für den Mitmenschen in Not ein. Sie begnügen sich dann aber auch nicht mit dem bloßen Lindern solcher Not, sondern suchen, wo immer sie Gelegenheit dazu entdecken, auch deren Ursachen in den gesellschaftlichen Strukturen zu verändern. Die genannten Jesuitenmissionare mit ihren „Reduktionen“ als einem Versuch, auch für die Indios menschenwürdige Gemeinwesen aufzubauen, gehören ebenso dazu wie die politisch aktiven Völkerrechtstheologen oder die sozialen Initiativen eines Vinzenz von Paul oder die Pioniere der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert. Die Bischöfe W. E. von Ketteler und G. Mermillod oder Pater T. Florentini, ein F. Hitze und, nun auf protestantischer Seite, ein C. Blumhardt oder L. Ragaz, versuchten so aus christlicher Glaubensverpflichtung durch politischen Einfluß (vor allem auch auf die eben damals beginnende soziale Gesetzgebung) im Sinn des Liebesgebotes Christi der Ungerechtigkeit und Not ihrer Zeit zu begegnen. Die damals noch geringen sozial- und politikwissenschaftlichen Kernntnisse, aber auch die im politischen Machtgefüge eher marginale Stellung dieser Pioniere ließ deren Einfluß ohne Zweifel geringer ausfallen, als es aus heutiger Beurteilung möglich und wünschbar gewesen wäre. Wenn moderne Staaten dennoch heute freie Rechtsstaaten mit sozialer Ordnung sind, dann ist dies hinsichtlich des Aufbaus der sozialen Infrastruktur wie der diese stabilisierenden Gesetzgebung nicht zuletzt dem Einsatz solcher Christen zu danken, die jenseits aller Theorie Mystik und Politik vielleicht nicht zusammen dachten, wohl aber lebendig konkret zu vereinigen wußten.

Die Reintegration als Herausforderung

Mystik und Politik gehören in einer gesunden christlich theologischen Tradition zusammen, weil eine Gottesbeziehung ohne Weltgestaltung nicht dem von Jesus verkündigten endzeitlichen, aber eben in Zeit und Geschichte doch schon angebrochenen Gottesreich entspricht. Dies stimmt so sehr, daß sogar eine unglückliche theoretische Trennung der beiden Brennpunkte im Verlauf der Theologiegeschichte deren eigentliche Zusammengehörigkeit zumindest im praktischen Vollzug nie ganz zuzudecken vermochte. Dennoch ist ein solches Theoriedefizit ein eklatanter Mangel, weil er Verkündigung unglaubwür-

dig, die Theologie selber aber glaubenspraktisch irrelevant und damit letztlich überflüssig erscheinen läßt. Vor allem aber wird Theologie so ihre kritisch stimulative Funktion für eine dynamische Lebensgestaltung aus dem Glauben nicht ausüben können und so hinter dem zurückbleiben, was sie im Sinn des Gottesreiches geschichtsprägend und weltgestaltend zugunsten wahrer Menschlichkeit leisten könnte und müßte. Wenn daher die Erneuerung der Moralthologie in den letzten ca. 50 Jahren zu einer neuerlichen Reintegration der beiden Brennpunkte von Mystik und Politik geführt hat, dann ist dies nicht nur eine längst fällige Korrektur der Theorie, sondern ein für die Verkündigung wie für den Glaubensvollzug bedeutsames geistliches Ereignis. Einige Schwerpunkte in diesem Prozeß der Erneuerung bzw. der prospektiven Erinnerung auf die eigenen Quellen verdienen daher noch eigens angesprochen zu werden.

Ausgangspunkt für diese die mystischen Wurzeln wie die politisch weltgestaltende Wirkkonsequenz wieder integrierende moralthologische Erneuerung war die Erfahrung des zunehmenden Ungenügens der nachtridentinischen kasuistischen Handbuch-Moral, der sog. „Manualistik“, für eine christliche Bewältigung der existentiellen Lebensprobleme in der modernen, technologisch wissenschaftlich geprägten Weltkultur. Bei einigen Pionieren¹² wurden dieses Ungenügen und die praktische Bedeutungslosigkeit solcher Ethik unter dem Stichwort von der „Krise der Moralthologie“ nach dem Zweiten Weltkrieg geradezu zu einem geflügelten Wort.¹³ Wie wertlos diese Schulbuchmoral in Anbetracht der Herausforderungen des nationalsozialistischen Totalitarismus und des Zweiten Weltkrieges waren, machten gleichzeitig Schriftsteller wie H. Böll und katholische Jugendverbände gleichermaßen klar: Ihre Normen sollte man am besten so rasch wie möglich „über Bord werfen“.¹⁴ Sollte diese Kritik aufgefangen und dennoch eine reine Situationsethik der beliebigen Betroffenheit nicht befürwortet werden, so konnte nur eine an den biblischen Quellen kritisch sich ausrichtende Besinnung auf die personalen Glaubenserfahrungen das dynamische Moment der christlichen Heilsbotschaft in die Moralthologie zurückbringen und diese erneut als Hilfe zur Entscheidungsfindung fruchtbar werden lassen. Im Rückgriff auf die ignatianische Exerzienspiritualität, wo der je persönliche Anruf Gottes als ureigener „Imperativ“ herausgearbeitet ist, aber gerade um seiner Authentizität willen im Rahmen der normativen „Prinzipien“ grundlegender verbindlicher Menschlichkeit zu bleiben hat, hat K. Rahner diese Dimension wegleitend aufgearbeitet und so unter dem Stichwort der „Existenzialethik“ für die Moralthologie das „mystische Moment“ erneut fruchtbar werden lassen.¹⁵

So sehr mit dieser Rückbesinnung die geistige Dimension der Moralthologie wieder erschlossen war und sich trotz mancher von Angst und Relativismus und Libertinismus bedingter Widerstände bis in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils auch auswirkten¹⁶, so wenig war damit aber auch schon die gesellschaftspolitische Dimension erschlossen. Zwar hatte nach dem Zusammenbruch von 1945 beim Aufbruch der Bundesrepublik

Deutschland die Katholische Soziallehre, wie sie sich vor allem unter den Päpsten Pius XI. und Pius XII. nicht zuletzt dank der deutschen Berater dieser Päpste ausgeprägt hatte, noch einen politisch gestalterischen Einfluß für die Ausarbeitung von deren Verfassung, also des „Grundgesetzes“, wie für die damit verbundene Organisation der ökonomischen Ordnung als soziale Marktwirtschaft. Eine die kritischen Anstöße der Erneuerung der katholischen Moraltheologie aufarbeitende Auseinandersetzung mit den neueren geistes- und sozialwissenschaftlichen Strömungen geschah zunächst aber nur marginal, vor allem im romanisch französischen Kulturbereich, wo die Kontakte zur politischen Linken aus der Zeit der Résistance während der deutschen Besetzung Frankreichs problemloser und – vor allem über die Arbeiterpriester – die alte soziale Frage und bald auch im Zusammenhang mit der einsetzenden Entkolonialisierung die Drittwelt-Probleme als zunehmend drängende Herausforderungen an die Christen empfunden wurden. Glaube ohne politisches Engagement gegen die strukturellen Ungerechtigkeiten im innerstaatlichen Bereich wie auf Weltebene wurde immer deutlicher als Heuchelei begriffen und eine von diesen Weltfragen sich distanzierende, bloß jenseitsbezogene Theologie als implizite Bestätigung bestehender Machtstrukturen entdeckt. Wer nicht Stellung bezieht, bestätigt das Bestehende und macht – hier wurde Marx' Religionskritik wach begriffen – Religion zum Opium des Volkes.

Die aus diesen Ansätzen entstehende Theologie der Befreiung, deren erste Vertreter ihre theologisch-philosophische Ausbildung in Europa erworben hatten, trug direkt praxisbezogen diesen Einsichten Rechnung, während die sog. „politische Theologie“ auch theoretisch die unvermeidliche gesellschaftliche Bedingtheit jedes theologischen Denkens ins Licht hob.¹⁷ Auch diese Ansätze stießen jedoch nicht allseits auf offene Ohren. Obwohl die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums „Gaudium et spes“ von 1965 wie vor allem die Enzyklika „Populorum progressio“ Pauls VI. von 1967 deutlich und nachweislich¹⁸ von diesen Aufbrüchen geprägt sind, deren Denkansatz auch die Stoßrichtung der von den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen herausgegebenen Dokumente von Medellín (1968) und Puebla (1979) wie den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief von 1986 bestimmt, zeigen vor allem die beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie¹⁹ noch immer deutliche Spuren von Bedenken, Ängsten und Ablehnung, die dann freilich deren prinzipielle Akzeptanz in der zum 20. Jubiläum von „Populorum progressio“ erschienenen Enzyklika Johannes Pauls II. „Sollicitudo rei socialis“ (1987) nicht mehr zu beeinträchtigen vermochten.

Damit dürften die in der Moraltheologie so lange getrennten Brennpunkte zum Besten der Verkündigung des Evangeliums wieder zu ihrer ursprünglichen gegenseitigen Zuordnung zurückgefunden und auch in den gesamtkirchlichen Lehrdokumenten ihre Bestätigung erhalten haben. In manchem bedeutsamer als diese durchaus begrüßenswerte Klärung im Bereich der Theologie als

theoretischer Glaubensreflexion ist jedoch nach wie vor das Lebenszeugnis glaubensengagierter Christen für politische Weltgestaltung. Daß sich in der Kirche in den letzten Jahren manche solche prophetische Gestalten wie M. L. King, D. Hammarskjöld, H. Camara usw. nun unübersehbar aus authentischer Glaubenserfahrung und -verpflichtung für gesellschaftliche Gerechtigkeit zu Wort meldeten, hat die Christenheit sogar über die konfessionellen Trennlinien hinaus aufgeweckt und deutlich werden lassen, wie Mystik ohne Politik zu ideologischer Heuchelei zu verkommen droht und Politik ohne Mystik oft genug in interessenbestimmten Aktivismus abgeleitet. Christliche Ethik wird daher immer neu gut daran tun, ihre zur kritischen Selbstprüfung durchaus unerläßliche theoretisch moraltheologische Reflexion von solchen Gestalten bemessen zu lassen.²⁰ Die heilsrelevante Bedeutung solcher prophetischer Gestalten als „mystische Politiker“ bzw. „politische Mystiker“ wenigstens an einer konkreten Gestalt exemplarisch festzumachen, wie es im folgenden mit der französischen „Sozialmystikerin“ Madeleine Delbrêl (1904-1964) versucht werden soll, gehört damit ebenfalls zur Klärung eines integralen Verständnisses von Moraltheologie.

II. Konkretionen

Gespräch mit einer Pionierin: Madeleine Delbrêl

Eine in Deutschland nahezu unbekannt, jedoch wegen ihres eigenen Erfahrungsweges sehr interessante Gesprächspartnerin bei der Suche nach Konkretionen des Zusammenhangs von Mystik und Politik ist die Französin Madeleine Delbrêl, die über mehr als 30 Jahre hinweg im Rahmen einer kleinen Gemeinschaft von Frauen die Möglichkeit christlichen Zeugnisses in dem militant atheistischen Milieu von Ivry, einer kommunistisch geprägten Pariser Arbeitervorstadt, erprobt hat. Damit hat sie, längst vor dem Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, in ihrem Leben das „verwirklicht, was man heute den Geist des Konzils, des 'aggiornamento' und des Dialogs nennt“²¹, und „Wege für das Leben der christlichen Berufung mitten in der Welt des 20. Jahrhunderts“²² gewiesen. Wer war diese Frau, und welche Schlüsse können wir aus dem Nachvollzug ihrer Erfahrung für den Zusammenhang von Mystik und Politik ziehen?

Zunächst ein kurzer biographischer Überblick: ²³ Madeleine Delbrêl wurde am 24. 10. 1904 in Mussidan/Dordogne geboren, wohnte mit ihren Eltern an verschiedenen Orten Frankreichs, seit 1916 in Paris. Nach einer atheistischen Jugendphase bekehrt sie sich zum christlichen Glauben und beginnt eine Ausbildung als Sozialarbeiterin. Im Oktober 1933 siedelt sie sich mit zwei Freundinnen in Ivry, „der Hochburg des Marxismus Frankreichs“ an. Ivry – Industriestandort im Südosten von Paris – zählt im Jahr 1930 ca. 50.000 Einwohner, davon mehr als 65% Arbeiter. Das öffentliche Leben der Stadt wird seit 1925 von der kommunistischen Partei bestimmt, die auch den Bürgermeister stellt und einen kontinuierlich wachsenden Wählerstimmenan-

teil (von 32% im Jahr 1925 bis 61% im Jahr 1953) auf sich vereinigen kann.²⁴ In diesem Umfeld arbeitet Madeleine in ihrem Beruf zunächst auf privater Basis, seit Kriegsausbruch im September 1939 im Öffentlichen Dienst. 1946 kündigt Madeleine ihre Anstellung, um sich intensiver um das Leben ihrer inzwischen gewachsenen Gemeinschaft kümmern zu können. Fortan engagiert sie sich – bis zu ihrem plötzlichen Tod am 13. Oktober 1964 – wieder auf privater Basis in zahlreichen Projekten. Sie nimmt aktiv teil an den kirchenpolitischen Diskussionen in Frankreich, insbesondere um die schwierige Entwicklung des Arbeiterpriester-Experiments, und später an den Vorbereitungen zum Zweiten Vatikanischen Konzils.

Nach dieser knappen Übersicht sollen nun in einer vertieften Hinwendung zur Biographie Madeleines einige Kernpunkte herausgegriffen werden, in denen das Spannungsfeld, das sich zwischen den beiden Polen Mystik und Politik erstreckt, wie in einem Brennglas zusammengezogen scheint. Die ausgewählten Elemente dieses Zusammenhangs nehmen zwar in jeder Biographie, die Gegenstand einer solchen Untersuchung sein könnte, individuell eigene Gestalt an; sie scheinen jedoch über dieses unverwechselbar Persönliche hinaus exemplarisch zu sein für die Grundstruktur der im Evangelium bezeugten Dynamik der Gottesbegegnung, die aus sich selbst heraus wiederum zur „Inkarnation“, zur Einwurzelung in der Welt drängt. In drei Stichworten soll diese These im folgenden entfaltet werden: Konversion – Begegnung – Unterscheidung.

Konversion

Madeleine, die in einem religiös indifferenten Elternhaus aufwächst, erhält ihre erste religiöse Bildung im Alter zwischen 7 und 12 Jahren durch den katholischen Katechismus-Unterricht, der in ihr einen kindlichen Glauben weckt. Als sie 1916, mitten im Ersten Weltkrieg, nach Paris kommt, stürmen jedoch entgegengesetzte Einflüsse auf das frühreife und intelligente Mädchen ein, denen der ganz in den Konventionen der Zeit vermittelte Kinderglaube nicht standzuhalten vermag. „Mit 15 war ich strikt atheistisch und fand die Welt täglich absurder“, bekennt Madeleine in einem späten Rückblick auf die atheistische Phase ihrer Jugend, die für ihr späteres entschieden christliches Leben bleibend bedeutsam werden sollte.²⁵ Ganz in das Fahrwasser eines rationalistischen Atheismus geraten, führt die verzweifelte Suche nach einem Lebenssinn sie zu der einzigen Gewißheit, allein der Tod, das „große, unbestreitbare, vernünftige Unglück“²⁶ regiere die Welt.

Ein Ausweg eröffnet sich erst durch die Begegnung mit einer Gruppe junger Christen: Einerseits imponieren sie dem jedem „Idealismus“ gegenüber allergischen Realitätssinn Madeleines durch ihre Tüchtigkeit in Ausbildung und Weltkenntnis, andererseits bringen sie so selbstverständlich ihre christliche Überzeugung zum Ausdruck und vertreten diese als Maßstab ihres Handelns, daß sie dadurch Madeleines negative Gewißheit von der Unerträglichkeit

Gottes in dieser absurden Welt nachhaltig erschüttern. Der damit eingeleitete Prozeß einer, wie sich zeigen sollte, heilsamen Verunsicherung führt schließlich zu einer Neuverteilung der Gewichte: „Wenn ich aufrichtig sein wollte, durfte Gott, der nicht mehr strikt unmöglich war, auch nicht mehr als sicher inexistent behandelt werden. Ich wählte das, was mir als das Beste erschien, um meine veränderte Perspektive zum Ausdruck zu bringen: Ich entschloß mich zu beten . . . Später, lesend und nachdenkend, habe ich Gott gefunden; aber indem ich betete, habe ich geglaubt, daß Gott mich finde und daß er die lebendige Wahrheit ist und daß man ihn lieben kann, wie man eine Person liebt“²⁷. Rückschauend spricht Madeleine – und dabei ahnt man, wie diese existentiellen „Wechselbäder“ sie umgetrieben haben müssen – von einer „gewaltsamen Konversion“ als Folge einer „vernünftigen religiösen Suche“²⁸, ein Prozeß, in dessen Licht sie ihr Leben lang eine „Neukonvertierte“ bleibt, die von sich sagt: „Ich war von Gott überwältigt worden und bin es noch“²⁹

In dieser Aussage klingt bereits an, daß die Erfahrung der Konversion, die Umkehr im radikalen Sinn – der kaum klarer hervortreten kann, als es im Zeugnis Madeleines geschieht –, nicht nur ein einmaliges Ereignis darstellt: Es handelt sich dabei ja einerseits um die Frucht eines langen und schmerzhaften Prozesses, vergleichbar vielleicht den Geburtswehen einer Frau . . . ; andererseits entspricht der Vorgeschichte aber notwendigerweise eine Nachgeschichte, wie auch das Neugeborene erst am Anfang einer persönlichen und gemeinschaftlichen Geschichte steht. Die Entscheidung, die im Glaubensakt der Konversion verbindlich Gestalt gewonnen hat, wird zur Grundlage künftiger Lebensgestaltung und steht in ungezählten Situationen auf dem Spiel, steht zur Bewährung an, will immer wieder konkret-praktisch wahr gemacht, bezeugt werden. Darin wird das Phänomen „Konversion“ schon hier transparent für den Zusammenhang von Mystik und Politik.

Begegnung

Aus den bisherigen Überlegungen zum Stellenwert der „Konversion“ im Gefüge der „mystisch-politischen Doppelstruktur des Glaubens“ wird schon anfänglich deutlich, daß sich die durch die „Umkehr“ eröffnete neue Wirklichkeit nicht im Raum frommer Innerlichkeit allein gewinnen läßt. Es bedarf dazu vielmehr der Hinwendung zum „politischen“ Raum, wobei Politik hier allerdings im denkbar weitesten Sinn – etwa als Handeln in gesellschaftlichen Zusammenhängen – zu verstehen ist (andernfalls gerät man auf den Holzweg vorschneller Verengung der Perspektive). Eine so verstandene „politische“ Orientierung läßt sich in der Entwicklung Madeleines sehr gut verfolgen, und zwar anhand einer Serie von Begegnungserfahrungen verschiedener Art:

1. Nach der Konversion stellt sich für Madeleine die Frage, wie sie künftig ihr Christsein leben solle; denn es wird ihr mehr und mehr zur Gewißheit, daß ihr

die Weitergabe des Glaubens, den sie selbst sehr bewußt als Geschenk empfangen hat, aufgetragen ist. Dem Wunsch, in den Karmel einzutreten, entsagt sie mit Rücksicht auf die Situation ihrer Eltern: Die frühe Erblindung des Vaters belastet das familiäre Zusammenleben schwer, und Madeleine glaubt, ihre Mutter darin nicht allein lassen zu dürfen. Schon diese Entscheidung stellt einen wichtigen Schritt zur Klärung der Berufung dar. Indem sie im Licht der von Grund auf erneuerten eigenen Existenz die familiäre Situation neu „liest“, gelangt sie zu der Erfahrung, daß die Welt nicht gegen Gott ausgespielt werden darf, daß eine religiöse Berufung der Gottesliebe nicht auf Kosten der Nächsten gehen kann. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus wird sie später auch die umgekehrte Erfahrung machen und so immer wieder auf die fundamentale Einheit des evangelischen Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe stoßen, in der der Zusammenhang von Mystik und Politik gründet.

2. Die Begegnung mit Abbé Jacques Lorenzo, dem Pfarrer der Pariser Pfarrei, in der sich Madeleine beheimatet, und später einem der ersten Mitarbeiter der französischen Arbeiter-Mission, bedeutet dann für Madeleine und zwei Gefährtinnen den ersten Schritt nach Ivry. Treibende Kraft dorthin ist die Suche nach einer neuen Form religiösen Lebens, das im Laienstand, in der „Welt“ „Christus in einer bedingungslosen Verfügbarkeit für die Anliegen des Evangeliums folgen“ will. In verschiedenen Berufen tätig, wollen die Frauen als Lebensgemeinschaft „eine kleine Zelle der Kirche“ bilden, „geboren in unserer Zeit, für die Bedürfnisse unserer Zeit“³⁰. Eine zweifache Entscheidung spiegelt sich in diesem Neubeginn in Ivry: Zum einen bedeutet der Aufbruch der kleinen Gemeinschaft zu einer neuartigen Form religiösen Lebens sehr bewußt und ausdrücklich den Entschluß zu einem Leben in und mit der Kirche. Sie wird zum bestimmenden Lebensraum in der ganzen Vielfalt ihrer Lebensvollzüge, von der jungen, begeisterten und missionarisch ambitionierten Laiengemeinschaft über die in eingefahrenen Geleisen lebende bürgerliche Pfarrgemeinde bis hin zur kirchlichen Hierarchie, ungeachtet aller leidvollen Konsequenzen, die diese Loyalität, ja Liebe zur Kirche noch zeitigen sollte.

Madeleine teilt damit eine Erfahrung, die auch andere vom Atheismus zum christlichen Glauben Konvertierte bezeugen. Daß nämlich die von Gott selbst ermöglichte Hinwendung zu Gott zugleich die Hinwendung zur Begegnung mit der Kirche bedeutet habe, so etwa der Dominikaner Jacques Loew, einer der Pioniere der Arbeiterpriester-Bewegung und ein enger Freund Madeleines.³¹ Das Experiment eines gemeinschaftlichen religiösen Lebens jenseits der traditionellen klösterlichen Formen – ohne Klausur, verpflichtet auf die evangelischen Räte und auf den Grundsatz unbedingter Verfügbarkeit für Gott, der sich durch die Nöte der Menschen zu Wort meldet – bedeutet so das Eintreten in einen ersten Kreis von „Politik“. Er bedarf der Gestaltung und des Engagements, der Liebe und des Willens zu immer neuen Begegnungen einer jeden, die daran teilhat. Zum anderen ist er aber offen – denn darin

gründet wesentlich seine Existenzberechtigung – auf einen weiteren, größeren Kreis hin:

3. Dieser Kreis wird gebildet durch die Gesellschaft, in die Madeleine mit ihrer Gruppe eintaucht. In Ivry erwartet sie das aggressiv gespannte, antikirchliche bzw. antichristliche Klima eines von der marxistischen Ideologie durchtränkten Proletariats. Sowohl das Elend der proletarischen Existenz als auch der Marxismus konfrontieren Madeleine mit für sie neuen Realitäten. Obwohl weitgehend unvorbereitet, findet sie doch gewisse Anknüpfungspunkte in ihrer eigenen Erfahrung: „Das Milieu, aus dem ich kam, war viel zu skeptisch, als daß Politik oder Glaube darin eine große Rolle hätte spielen können. Ich begegnete weder dem Proletariat – ich kannte es nicht – noch dem Marxismus – ich kannte ihn noch viel weniger. Man hatte mir gesagt, die Leute in Ivry seien ungläubig und arm. Das Elend des Atheismus kannte ich aus eigener Erfahrung, die Armut hatte ich durch das Evangelium entdeckt“³².

Ihre unmittelbare Begegnung mit dem fremden Milieu charakterisiert Madeleine, indem sie von den „Überraschungen“ berichtet, die sie in Ivry erlebte: Soziale Überraschungen angesichts der Ungleichheit der Lebensbedingungen, einerseits die Härte des Arbeiterlebens, andererseits die Stumpfheit der auch in der Schicht der Arbeitgeber und Besitzer vertretenen Christen. – Eine weitere Überraschung war für sie die durch und durch von der marxistischen Propaganda geprägte Öffentlichkeit der Stadt und der in diesem Klima sich abspielende Kampf zwischen Christen und Marxisten. Ein Beispiel: „Sobald man festgestellt hatte, daß wir zu den 'Pfaffen' gehörten, bekamen wir auf der Straße Steine nachgeworfen, wie die Geistlichen selbst welche erhielten. Die Christen unserer Pfarrei versorgten uns mit einer Liste, auf der die kommunistischen Geschäfte genau aufgeführt waren, bei denen wir ohne Verrat nicht einkaufen durften“³³ Dem gegenüber bieten die sich bald ergebenden direkten Kontakte noch einmal neue „Überraschungen“: Die „Kontakte im Wohnviertel und bei der Arbeit haben mir erlaubt zu wissen, wer die Kommunisten sind, und durch sie, was der Kommunismus ist. Ich habe damals bei ihnen die Großmut, die Selbstlosigkeit, die Opfer ihrer Militanten kennengelernt, ich habe auch – unterschieden vom Proselytismus – ihren warmen, herzlichen Empfang erfahren, nachdem einmal das apriorische Mißtrauen geschwunden war. Die Achtung und die Zuneigung, die ich ihnen zollte, habe ich nie zurückgenommen“³⁴.

Sowohl die „Wagenburg-Mentalität“ der ortsansässigen Christen als auch die Militanz der Marxisten mußten den Eindruck erwecken, daß hier Begegnung gezielt verhindert werde. Demgegenüber durchbricht Madeleine bewußt die Mauern zwischen den gesprächsunfähig bzw. gesprächsunwillig einander gegenüberstehenden Gruppen und gewinnt so über persönliche Kontakte Zugang zu den Menschen, die von der bürgerlichen Christengemeinde gemieden wurden, weil man in ihnen ausschließlich den ideologischen Gegner sah.

Respekt, ja Freundschaft mit den Marxisten als Frucht der Bereitschaft zu urteilsfreier Begegnung finden neue Nahrung durch die berufsbedingte Zusammenarbeit und die Übereinstimmung im Urteil "über das Ärgernis der Welt, in der wir zusammen leben, und über das Maß der Effizienz, das erforderlich wäre zur Aufhebung dieses Ärgernisses" ³⁵. Madeleine, die immer tiefer eindringt in das Elend des Proletariats und selbst mit ihrer Lebensgemeinschaft jedenfalls die materielle Armut ihrer Umgebung teilt, zieht daraus programmatische Konsequenzen. Man erinnere sich: seit 1933 lebt Madeleine in Ivry, sie erlebt also die wirtschaftlich schwierige Zwischenkriegszeit und die Jahre des Zweiten Weltkriegs und danach. Als noch kein soziales Netz ein Mindestmaß sozialer Sicherheit gewährleistete, lebte das Proletariat hinsichtlich Arbeitszeit, Entlohnung, Wohnverhältnissen, Hygiene usw. in der Regel unter heute nahezu unvorstellbaren Bedingungen. Ein längeres Zitat aus einem Text des Jahres 1950 mit dem wegweisenden Titel „Erkenntnis und Tun“ bringt die Schlußfolgerung zur Sprache, die Madeleine aus dem Anschauungsunterricht der Sozialarbeit in Ivry gezogen hat:

„Um zu handeln, muß man klar sehen. Aber leben heißt handeln, und im Jahr 1950 leben heißt, ob man es will oder nicht, auf die Lebensbedingungen der Arbeiterwelt einwirken. Man ist versucht zu glauben, einzig die Arbeiter selber seien in diesem Tun engagiert und außerdem jene, die aus Beruf oder Berufung eine soziale Aufgabe erfüllen: Ärzte, Verwalter, Lehrer usw. Das aber stimmt nicht. Welches auch unser Platz in dieser weiten Welt sein mag, wir sind ein Teil der ungeheuren Maschine, in der alles zusammenhängt, und unsere Art zu leben sagt zum gegenwärtigen Zustand der Dinge ja oder nein. Wir sind frei, ja zu sagen, aber dann soll es in Kenntnis der Dinge geschehen und nicht aufgrund von Gerüchten und eisernen Gewohnheiten. Wer informiert uns über die Arbeiterwelt? (. . .) Ein Wir-Selbst, dem wir eines Tages die Anweisung geben, in die Gesellschaft einzutauchen, als sähe es sie zum erstenmal, als sähe es zum erstenmal eine Straße und ihre Passanten, die Pariser Quartiere, die Untergrundbahn um sieben Uhr abends, die Aufzüge und Rolltreppen, gewisse Kinder, die alles haben, und andere, die nichts haben. Wenn uns eine solche neugewagte Begegnung mit der sozialen Maschine beruhigt und befriedigt entläßt, so mögen wir unser Leben fortsetzen, wie wir es begonnen haben. Wenn sie uns unruhig und beschämt zurückläßt, dann sollten wir den Mut haben, zu ermessen, was unser Leben, das unzähligen anderen gleicht, an passiver Mitwirkung zur chronischen Gewaltsamkeit beiträgt, woran die Menschheit leidet, und in der Menschheit Millionen von Wesen, die uns gleich sind. Vielleicht wird dann die soziale Zelle, für die wir verantwortlich sind, heilbar werden.“ ³⁶

Der Appell an die Klarsicht, an die Wahrnehmung der uns umgebenden Lebensverhältnisse, an denen wir beteiligt sind, auch wenn wir sie nicht teilen, enthält so etwas wie den Aufruf zu einer "sozialen Bekehrung", jedenfalls zu einer bewußten Entscheidung für eine bestimmte – solidarische oder unsoli-

darische – Lebensweise, in jedem Fall aber gegen ein interessellos-egozentrisches Dahinleben. Nicht zuletzt richtet sich ein solcher Weckruf an die bürgerlichen Christen, denen Madeleine in Ivry ja auch begegnet ist und deren Stumpfheit gegenüber dem proletarischen Elend zu den ersten „Überraschungen“ gehört hatte, die sie dort erlebte.

Sehr eindeutig gewinnt hier die „politische“ Dimension Gestalt, wenn Madeleine auf die Verwicklung hinweist, in der wir uns mit dem Schicksal der „anderen“ befinden, schon ehe wir Partei ergreifen in konkretem Engagement oder in der Verweigerung desselben. Was hier benannt wird, ist heute unter dem Stichwort „Strukturen der Sünde“ geläufig, das durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie propagiert wurde und inzwischen auch in die päpstliche Sozialverkündigung Eingang gefunden hat³⁷. Sie lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die konkrete gesellschaftliche Praxis und fordert die Überprüfung der eigenen Rolle, des eigenen Standortes heraus. Begegnung heißt deshalb auch und zu allererst: Sehen, eine Wirklichkeit wahrnehmen, ehe man sich zu vielleicht voreiligem urteilen hinreißen läßt. Damit sind zwei Stichworte des bekannten, von Joseph Cardijn³⁸ eingeführten und ebenfalls in der Befreiungstheologie grundlegend gewordenen methodischen Dreischritts Sehen – Urteilen – Handeln gefallen, und es ist wohl kein Zufall, daß auch Madeleines Weg der Auseinandersetzung, der sich in großer sachlicher wie personeller Nähe zur katholischen Arbeiterbewegung entwickelte, mit dieser Schrittfolge zu charakterisieren ist.

Unterscheiden

Die letzten Überlegungen zum Stichwort „Begegnung“ haben erkennen lassen, daß die konkrete praktische Ausgestaltung des Zusammenhangs von Mystik und Politik, von Glaubensimpuls und sozialem Engagement nicht allein der Intuition und dem guten Willen überlassen bleiben darf (so nötig beides ist), sondern auch Reflexion und Methode braucht, wenn es nicht bei zufälligen Einzelaktionen bleiben soll. Diese Erfahrung macht Madeleine gleich in mehrfacher Hinsicht im Zusammenleben wie in der Zusammenarbeit mit den Marxisten. Einerseits beobachtet sie Strategie und Methode der lokalen Funktionäre (und lernt dabei viel für die Klärung der Möglichkeiten einer wirksamen christlichen Mission im entchristlichten Arbeitermilieu). Andererseits stellen berufsbedingte Kooperation und menschlich-persönliche Kontakte sie immer deutlicher vor die Frage nach Spielräumen und Grenzen der Zusammenarbeit mit den Marxisten. Unausweichlich wird eine Klärung angesichts des Wunsches ihrer kommunistischen Freunde, sie für die Partei zu gewinnen. Madeleine schildert in knapper Zusammenfassung einen Entscheidungsprozeß, dessen Stufen sich über längere Zeit hingezogen haben müssen. Das Ergebnis ist, was sie ihre „zweite Konversion“ genannt hat, eine „Konversion zu einem echteren, wahreren, gesunderen Glauben“³⁹. Angesichts der im gemeinsamen Handeln entdeckten Übereinstimmung, schreibt Madeleine,

„gelangte ich dazu, eine mir harmonisch erscheinende Lösung ins Auge zu fassen. Ich ließe ihnen ihren Atheismus, behielte für mich Gott, und gemeinsam kämpften wir für die menschliche Gerechtigkeit. Bevor ich diese Entscheidung fällte, schien es mir richtig, das Evangelium nochmals von einem Ende zum anderen durchzulesen. In der Tat: Wenn ich es auch nicht weggelegt hatte, so hatte ich mich doch ein wenig auf jene Seiten spezialisiert, auf die ich dauernd zurückgriff: Jene, auf denen Christus die schlimmen Reichen und die Pharisäer geißelt, den Armen zu helfen aufruft, jene, auf denen Christus mehr wie ein revolutionärer Leader der Geringen und Unterdrückten erschien. Ein gewisses Gefühl der Ehrlichkeit aber hieß mich das Ganze noch einmal lesen. Wenn mir nun das Evangelium auferlegte, meine kommunistischen Brüder unendlich mehr zu lieben, als ich es bisher getan, enthüllte es auch unerbittlich die fundamentale Unvereinbarkeit zwischen mir und dem Kommunismus, die bis auf weiteres unüberbrückbar blieb. Das wurmte mich sehr . . . so sehr, daß ich schleunigst eine Broschüre aus einem kommunistischen Verlag kaufte: Lenin und die Religion, worin alle Texte von Lenin selbst stammten. Diese Lektüre war ebenso kurz wie wirksam: Die Stellung des Kommunismus zur Religion war darin mit aller wünschbaren Klarheit und Festigkeit auseinandergesetzt. (. . .) Auf einen Schlag war alles entschieden. Ich erinnere daran, daß ich Neukonvertierte war – ich war von Gott überwältigt worden und bin es noch. Es war mir und es bleibt mir unmöglich, in die eine Schale der Waage Gott, in die andere Schale alle Bücher der Welt zu legen, mögen es die meinen oder die der ganzen Menschheit sein. Ich sagte die Dinge so, wie ich sie erlebte, meine Kameraden . . . Und seither habe ich sie so oft wiederholt, als es nötig war. In Ivry war es mir recht, mit ihnen zusammen für bestimmte zeitlich begrenzte Ziele zu arbeiten, jedesmal wenn diese Ziele mit den Geboten des Herrn übereinstimmten. Jedesmal aber, wo gemeinsames Handeln mit den Kameraden ein direktes oder indirektes Tun gegen Gott war, habe ich mich geweigert. Und wenn immer es nötig war, gab ich meine Gründe an: Die Worte Christi. Ich füge bei, daß ich mich auch weigerte, von einer Aktion in die andere zu springen, wenn mir dazwischen nicht die Zeit gelassen wurde, nachzudenken und zu beten – dadurch wurden mir unklare Verstrickungen erspart . . . So geht es zu seit 30 Jahren.“⁴⁰

Ausdrücklich betont Madeleine, daß sich die Schwierigkeiten hinsichtlich der Bewährung ihrer Glaubensentscheidung auf der Ebene der Praxis einstellten: „Sie kamen vom Evangelium“, das ihr zugleich „Schutz und Anlaß der Versuchung“ gewesen sei.⁴¹ Denn einerseits habe erst das Evangelium sie in hohem Maße sensibilisiert für das Leid in ihrer Umgebung; der Einsatz für menschliche Gerechtigkeit ist für sie aus dieser Quelle gespeist, so daß die Zusammenarbeit mit den Marxisten um des gemeinsamen Zieles willen geradezu geboten erscheinen mußte. Zum anderen aber wird sie in dieser Koalition durch ihre marxistischen Freunde „mit der Gewalt konfrontiert, die nicht aus der Liebe, sondern aus dem Haß kommt“. Die gesuchte

Rechtfertigung solcher Gewalt kann sie jedoch im Evangelium nicht finden, so daß sie hier einen „Widerspruch zu Christus“ diagnostizieren muß. Damit ist die für Madeleine fortan grundlegende Fährte der Unterscheidung (wieder-) gefunden: Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als eine untrennbare Einheit, jenes Kriterium, das schon am Anfang des Klärungsprozesses nach der Konversion den Ausschlag gegeben hatte.

In der beim Evangelium ansetzenden Suche nach Kriterien zur christlichen Standortbestimmung geht es also „um die Entscheidung, die auf beiden Seiten getroffen war und die in dieser Begegnung zu begründen und zu verantworten blieb“⁴², d. h. um die unbedingte Wahrung des Respekts vor dem anderen ohne Verlust der eigenen Identität, ja mehr noch: unter Ermöglichung der Mitteilung des eigenen „Lebensgrundes“ an den anderen als Nächsten. Um die eigene Identität bewahren zu können, ohne sich gegenüber dem Andersdenkenden zu verschließen, ist deshalb eine Praxis der „Unterscheidung“ nötig, in dem Sinne, wie Madeleine sie im Prozeß ihrer „zweiten Konversion“ schildert. Eine solche Praxis braucht Methode: Das klare ins-Auge-Fassen der zur Wahl stehenden Möglichkeiten, ihre Prüfung im Zusammenhang einer schon gefällten Grundentscheidung, die Erwägung der Wahlgegenstände im Gebet . . . all dies zeigt eine enge Verwandtschaft mit der schon erwähnten Suchlogik der ignatianischen Exerzitien. In der wechselseitigen Ergänzung von Glaubenserfahrung und Meditation des Evangeliums einerseits und nüchtern abwägenden Vernunftgebrauch andererseits wird die im „politischen“ Geschehen des Alltags immer wieder in Frage stehende Grundentscheidung für Christus, die in der Konversion gefällt wurde, gefestigt und bewährt. Was hier anhand einer herausragenden Entscheidungssituation im Leben Madeleines zum Nachvollzug vorgestellt wird, ist deshalb weniger ein spektakulärer Ausnahmefall als ein besonders eindrückliches Beispiel für Notwendigkeit und Methode konkreter Erprobung der „mystischen“ Wurzeln des Christseins in den Stürmen des „politischen“ Engagements. In der von Madeleine geschilderten, für unseren Zusammenhang exemplarischen Situation geht es jedoch noch um mehr. Die Klärung der eigenen Entscheidung dient zu allererst der Wahrhaftigkeit des Glaubenslebens, das aber erst da ganz zu sich selbst kommt, wo es „missionarisch“ ist: Der Glaubensimpuls selbst setzt eine Dynamik frei, die zur Weitergabe des Geschenkten drängt, wie schon die Apostel vor dem Hohen Rat bekannten: „Wir können unmöglich schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Diese von innen heraus kommende Notwendigkeit bezeugt auch Madeleine an vielen Stellen ihrer Texte; zugleich spricht sie sehr häufig von den Schwierigkeiten, diesen Impuls im entchristlichten bzw. militant atheistischen Milieu, mit dem sie konfrontiert ist, umzusetzen⁴³. Die bewegenden Erfahrungen um das Scheitern des Arbeiterpriester-Experiments⁴⁴ lassen Madeleine um so klarer die Dringlichkeit einer Vergewisserung über die Ausgangspositionen, das „ideologische“ Fundament der Beteiligten betonen. Dies scheint – über den konkreten Erlebniszusammenhang, in dem Madeleine

ihre Einsichten gewonnen hat, hinaus – von grundsätzlicher Bedeutung für die Möglichkeit eines unverfälschten christlichen Zeugnisses zu sein: Man muß wissen, wo man selbst steht, und auch, wo die anderen stehen, um den Weg abstecken zu können, den man gemeinsam gehen kann, und die Grenzen zu ertasten, jenseits derer Kompromisse nicht möglich sind ohne Preisgabe eigener „Substanz“, d. h. ohne Gefährdung des wesentlichen Zusammenhangs von Mystik und Politik. Darüber hinaus ist solche Unterscheidungsarbeit aber auch die Voraussetzung für die Wahl der richtigen „Mittel“, um das eigene Zeugnis bzw. die im Glauben wurzelnden Argumente des eigenen „politischen“ Engagements für die anderen verstehbar zu machen. Zwei Gesichtspunkte sind hier als besonders wichtig hervorzuheben:

1. Die Glaubwürdigkeit der Lebensweise.

Wenn für alle Mystik, für alle Erfahrung der Gottesnähe gilt, daß sie erst im Zeugnis, im Tun des Wortes ganz wahr wird, zu sich selbst kommt und insofern also „missionarisch“ sein muß, so gilt dies ganz besonders in einer Umgebung, die Gott nicht kennt, die im Lärm einer materialistischen Kultur oder im Vielerlei religiöser Beliebigkeit taub und blind geworden ist für das Evangelium Christi. Deshalb bedarf es hier ganz besonders des tätigen Zeugnisses, wie vielfältig sich dieses auch immer gestalten mag, je nach dem Erfordernis der Situation.

Menschen, die in materiellen und geistigem Elend leben, kann man die Nähe und Zuwendung Gottes nicht glaubhaft verkündigen, solange man gleichzeitig durch die eigene Lebensweise die Bedingungen dieses Elends zementiert. Nur wer die Lebensbedingungen der Armen teilt bzw. wer ihre Nähe sucht und mit ihnen den Kampf gegen die Ungerechtigkeit der bestehenden Verhältnisse aufnimmt oder wer sich in die geistige Notlage des Atheisten einzufühlen versucht, indem er sich darüber Rechenschaft gibt, was ihm Gott bedeutet und was der Verlust Gottes in seinem Leben bewirken würde, nur wer also praktische Solidarität übt, hat die Chance, das Evangelium glaubhaft zu verkünden. Es geht also gleichsam um die Beheimatung der Botschaft Jesu in einem fremden oder fremdgewordenen Land, die nur dann gelingen kann, wenn die „Apostel“ auch bereit sind, das Land nicht nur zu betreten, sondern auch darin Wohnung zu nehmen. So formuliert Madeleine eine Grundregel für die „missionarische“ Arbeit, wenn sie feststellt, „. . . damit aber der Glaube vernommen, seine Botschaft verstanden werde, müssen die Verkündenden zusehen, daß sie von der Welt durch nichts anderes getrennt sind als durch ihren Glauben“⁴⁵.

Von einer solchen Maxime her könnte sich ein Konzept anbieten, nach dem christliches Zeugnis im ungläubigen Milieu durch ein „Leben purer Präsenz“ zu geben versucht wird, ein Modell, wie es etwa in der Spiritualität des Karmels oder bei Charles de Foucauld⁴⁶ gefunden wird. Madeleine selbst war in der ersten Zeit ihres christlichen Lebens einem solchen „Missions“-Modell

zugeneigt. Später, unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen im atheistischen und „ideologisch aktiven“ Umfeld von Ivry, hat sie diese Position korrigiert, und zwar mit Argumenten, die über den Kontext ihrer Entstehung hinaus bedeutsam sind. Damit ist der zweite Aspekt der Frage nach den Mitteln der Verkündigung eröffnet:

2. Die Eindeutigkeit des Zeugnisses

Im Umgang mit den Marxisten, der gekennzeichnet ist vom gemeinsamen Engagement gegen bestehende Unrechtsverhältnisse und zugleich von einer tiefen Kluft hinsichtlich des Welt- und Geschichtsbildes sowie des letzten Zieles, dem der Einsatz für die Gerechtigkeit gilt, lernt Madeleine den unerläßlichen Zusammenhang von Wort und Tat, durch den das christliche Zeugnis erst eindeutig wird und der Gefahr ideologischer Verkürzung oder Mißdeutung entgeht. In diesem Lernprozeß kommt sie zu dem Schluß: „Die Anwesenheit des Christentums ist nicht genug“. Ein „Leben purer Präsenz“ genügt nicht, sondern es braucht „Menschen, die sich öffentlich zu Gott bekennen; Menschen, die ihr Leben durch Gott erklären“⁴⁷. Die Zuspitzung auf das explizite Glaubenszeugnis erkärt sich vor dem Hintergrund der Erfahrung, mit dem eigenen Willen zum Engagement in eine Situation vorzustoßen, derer sich bereits andere mit einer umfassenden Interpretation und einer kämpferischen Strategie angenommen haben. Bei allen Willen zur Gemeinsamkeit im konkreten Einsatz für die Elenden stellt sich so die Notwendigkeit der Unterscheidung, der Klärung des Eigenen neu und in verschärfter Weise. Deshalb sucht Madeleine die Vereindeutigung des Zeugnisses, indem sie auf die Verwurzelung von Wort und Tat im Einheitsgrund des Gebetes verweist, in dessen alltäglichen Vollzug die Gottesbeziehung ausdrücklich wird. Damit lenkt Madeleine die Aufmerksamkeit zurück in die Tiefe der „konvertierten“ Existenz, in das mystische Zentrum, von dem her sich das Zeugesein im pluralen Raum der „Politik“ eindeutig bestimmt. Sie spricht vom Wort Gottes „in uns“: „Man läßt es sinken bis auf den Grund seiner selbst, bis zur Angel, in der unser ganzes Selbst sich dreht“⁴⁸, und von der bezwingenden Dynamik, die von ihm ausgeht: „Haben wir das Wort Gottes einmal erkannt, so ist uns das Recht entzogen nicht weiter zu empfangen; haben wir es einmal empfangen, so muß es auch Fleisch werden in uns; ist es einmal in uns Fleisch geworden, so dürfen wir es nicht für uns behalten: Wir gehören fortan denen, die darauf warten“⁴⁹. Dies nennt sie die „Menschwerdung des Gotteswortes in uns“⁵⁰ und nimmt damit die Lehre von der „Gottesgeburt in der Seele“ auf, die in der mystischen Tradition seit der Zeit der Kirchenväter eine zentrale Rolle gespielt hat.

Die beiden Gesichtspunkte – die Glaubwürdigkeit der Lebensweise und die Eindeutigkeit des Zeugnisses –, die wir ausgehend von Madeleines Erfahrungen in dem kontrastreichen Milieu von Ivry dem Stichwort „Unterscheidung“ zugeordnet haben, öffnen den Blick zudem für eine weitere Herausforderung.

Sie stellt sich – wie schon die bisher genannten Aspekte des Zusammenhangs von Mystik und Politik – weit über den Kontext der Konfrontation Christentum - Marxismus hinaus: Letztlich geht es um die Selbstständigkeit des Glaubens, der herausgefordert ist in einem nicht mehr christlichen und erst recht in einem militant atheistischen Umfeld. Das Anderssein des Christen, der mit seinem Glauben ernstmacht, wird hier notwendigerweise zur öffentlichen Angelegenheit. Mit der sorgfältigen Unterscheidung von Glaube und Milieu sucht Madeleine deshalb zugleich die „eigene Stärke des Glaubens“ herauszuarbeiten, der sich „heute in einer Welt verwirklichen (kann und muß), die ihn weder trägt (ihn aber auch gar nicht tragen kann) noch ihm gleichgültig gegenübersteht . . . , sondern die ihn dauernd und heftig in Frage stellt und angreift“⁵¹, sei es, weil er auf andere beherrschende weltanschauliche Konzepte trifft, sei es wegen einer allgemeinen Beliebigkeit nach dem Motto „alles ist erlaubt“, der jedes entschlossene Bekenntnis fremd und antiquiert erscheint. Die Konfrontation des Glaubens mit einer Öffentlichkeit, in der er zunächst einmal irritiert und auch selbst irritiert wird – zwingt zur Selbstständigkeit jenseits aller früheren Selbstverständlichkeiten und zur Überprüfung aller herkömmlichen Formen der Lebensweise, der Glaubensaussage und -vermittlung. Hier tut sich eine gewisse Parallele auf zu dem Gedanken, den Karl Rahner in seinem vielzitierten Diktum gefaßt hat: „Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein, einer, der etwas 'erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös institutionelle sein kann“⁵². Was Karl Rahner kurz nach dem Konzil (1966) als Zukunftsperspektive skizziert, ist freilich für Madeleine in den 30er und 40er Jahren bereits konkrete Herausforderung der Praxis.

Damit ist der Kern unseres Themas „Sozialethik – Mystik und Politik“ erreicht, von dem her sich zugleich das Interesse an diesem Zusammenhang erklärt und die Bedeutung bemessen läßt, die ihm im Kontext unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen und religiösen Situation zukommt. Im Zentrum steht immer die Frage, wie wir als Christen im gesellschaftlichen und politischen Raum zugleich authentisch und wirksam handeln können, wie wir der Verantwortung zur Weltgestaltung in konkret gelebter Treue zum Evangelium in größtmöglicher Hinwendung zu den Menschen entsprechen können, gerade dann, wenn diese Welt und diese Menschen scheinbar nicht mehr auf unser christliches Zeugnis warten.

* Die Überlegungen zum geschichtlichen Hintergrund (I) sind von Franz Furger verfaßt; die Einleitung sowie die Ausführungen zum konkreten Lebensvollzug (II) schrieb Marianne Heimbach-Steins.

Der folgende Anmerkungsapparat muß zum Verständnis des Haupttextes nicht unbedingt berücksichtigt werden. Er bietet jedoch über Zitatnachweise hinaus weiterführende Informationen zu angesprochenen theologischen Fragen, zum (zeit-)geschichtlichen Hintergrund und zu erwähnten Personen.

Literaturhinweise:

- 1) E. Schillebeeckx (Hrsg.), Festschrift für Johann B. Metz, Mainz 1988
- 2) Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz, 2. Aufl. 1978, bes. 11; 207.
- 3) Für die zahlreichen Initiativen, menschlicher Not nicht nur mit direkt caritativen Maßnahmen zu begegnen, sondern sie nach Möglichkeit auch über gesellschaftliche Strukturen zu verringern vgl.: F. Furger, Politische Theologie erst heute? Freiburg (Schweiz) 1972.
- 4) Vgl. dazu H. Merklein, Sinn und Zweck von Röm 13, 1-7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes, in: ders. (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg) Freiburg 1989, 238-270.
- 5) Eine gute Hinführung zu Thomas bietet: O.H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.
- 6) Vgl. K.H. Kleber, Einführung in die Geschichte der Moralthologie, Passau 1985, 57.
- 7) So der Dominikaner u. Sozialethiker F.M. Schmözl, Thomas von Aquin, Staatslexikon Bd. 7, 1962⁹, 977.
- 8) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, Nr. 41.
- 9) Der Verdacht, es könnte sich auch da um eine Form individualistischer Frömmigkeit handeln (so R. Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola, Einsiedeln 1970) läßt sich daher kaum bestätigen; vgl. dazu auch: M. Schneider, Unterscheidung der Geister, Innsbruck 1983.
- 10) Die den Indios aus dieser Initiative 1542 in den sog. „*leyes nuevas*“ zugestandenen Rechte wurden schon drei Jahre später als den spanischen Interessen zuwider wieder abrogiert; vgl. dazu: J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium, Trier⁹1969.
- 11) Näheres dazu: F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos - Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie, ThB 4, Zürich 1974, 11-87.
- 12) Hier ist für das 19. Jahrhundert etwa an J.M. Sailer, J.B. Hirscher oder F.X. Linsenmann zu denken, deren Ansätze nach der restaurativen Phase des Antimodernismus nach 1920 im Werk von Moralthologen wie J. Mausbach oder F. Tillmann erneut aufgegriffen wurden.
- 13) Vgl. F. Böckle, Bestrebungen in der Moralthologie heute. In: F. Böckle, J. Feiner, F. Trütsch (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 425 u.ä.: J. Leclercq, *l'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950; dts: *Christliche Moral in der Krise der Zeit*, Einsiedeln 1954. Die Krise einer auf Einzelsünden konzentrierten „Beichtspiegelmoral“ (oder „Kasuistik“), welche peinlich genau die gerade noch erlaubten Grenzen festlegte, wird in diesen Werken wissenschaftlich so herausgearbeitet, wie sie in breiten Kreisen der Gläubigen empfunden wurde.
- 14) So wörtlich in einem Memorandum der weiblichen katholischen Jugend Frankreichs, auf welche Papst Pius XII. in seiner Ansprache vom 14. April 1952 kritisch antwortete (vgl. AAS 44 <1952> 413-419, für das Zitat aus dem Memorandum s.S.413); für die Kritik Bölls vgl. die Novelle „Wanderer kommst du nach Spa...“ von 1950; darin kritisiert der Schriftsteller die Fixierung des Religionsunterrichts an katholischen Gymnasien vor als Soldaten ausgehobenen Abiturienten auf kleinliche Fragen der sexuellen Schamhaftigkeit, während gleichzeitig die Vermeidung der Kriegsproblematik angeprangert wird.
- 15) Vgl. dazu besonders K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958; sowie: *Über die Frage einer fundamentalen Existenzethik*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1956⁹, 277-246; zum ganzen Prozeß dieser Entwicklung: F. Furger, Gewissen und Klugheit, Luzern 1965.
- 16) Vgl. im Dekret über die Priesterbildung „*Optatum totius*“ die auf die Moralthologie bezogene Stelle in Nr. 16 sowie in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ Nr. 36.
- 17) Als Schlüsselwerk für die Befreiungstheologie sei aus der mittlerweile unübersehbar gewordenen Fülle an Literatur verwiesen auf: G. Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973 (spanisches Original 1972), mit ergänzendem Vorwort 1989; für die politische Theologie dagegen auf die zahlreichen einschlägigen Artikel von J.B. Metz aus den späten 1960er Jahren (vgl. Bibliographie in Auswahl in der FS: „*Mystik und Politik*“ a.a.O. 407-411) sowie vor allem dessen *Sammlung von Stellungnahmen*: J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 und direkt hier angesprochenen Fragestellung im selben Jahr: ders., *Zeit der Orden*, Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977.
- 18) Antrag und Stoßrichtung für das Konzilsdokument wurden von dem Brüsseler Kardinal L.J. Suenens, der als früherer Vizerektor der katholischen Universität Löwen diese Ansätze sehr genau kannte, in die Konzilsdebatte eingebracht, während Papst Paul VI. den Entwurf seiner Enzyklika vom französischen Sozialethiker L.J. Lebrat ausarbeiten ließ.

- 19) Nämlich „Über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ („*Libertatis nuntius*“) von 1984 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57) und „Über die christliche Freiheit und die Befreiung“ („*Libertatis conscientia*“) von 1986 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70).
- 20) Vgl. dazu H.U. Jäger, *Politik aus der Stille*, Zürich 1980.
- 21) Karl-Heinz Neufeld, *Atheismus und Spiritualität*. Zum Zeugnis von Madeleine Delbrêl, in: *Geist und Leben* 44 (1971), 296-305, hier: 305.
- 22) Josef Weismayer, *Geistliches Leben in einer weltlichen Welt*. Madeleine Delbrêl, in: Anton Zotti (Hrsg.), *Weltfrömmigkeit*, Eichstätt-Wien, 1985, 289-302, hier: 289.
- 23) Eine ausführlichere Biographie aus der Feder einer der Gefährtinnen von Madeleine liegt auch in deutscher Sprache vor: Christine de Boisarmarin, *Madeleine Delbrêl*. Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen, München 1986.
- 24) Die Informationen zur soziologischen und politischen Situation in Ivry zur Zeit Madeleines sind entnommen aus: Claude Pennetier u.a., *Economie, société et politique*. Ivry sur Seine (1930-1960). *Une Commune ouvrière de la banlieue Parisienne*, in: *Le supplément* 173 (1990), 11-30.
- 25) Dieser autobiographische Rückblick findet sich in dem letzten Vortrag, den Madeleine wenige Wochen vor ihrem Tod vor Studenten gehalten hat. Der Text mit dem Titel „Atheistische Umwelt als günstige Voraussetzung für unsere eigene Bekehrung“ ist veröffentlicht in dem Band: Madeleine Delbrêl, *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975, 261-274 (im folgenden mit dem Kurztitel „Nachbarn“ zitiert). Diese Sammlung von Gelegenheitstexten aus den Jahren 1933-1964, also der gesamten Zeit von Madeleines Wirken in Ivry, gibt einen guten Einblick in ihr Denken und in die Themen, mit denen sie sich auseinandergesetzt hat.
- 26) *Nachbarn*, 42.
- 27) Madeleine Delbrêl, *Ville marxiste terre de mission*, Paris² 1970, 252 (eigene Übersetzung, M.H.-St.).
- 28) Vgl. *Nachbarn*, 263: in der deutschen Übersetzung heißt es „stürmische Konversion“, womit jedoch der französische Ausdruck „une conversion violente“ nur unzureichend wiedergegeben ist.
- 29) *Nachbarn*, 266.
- 30) So Jacques Loew in seiner Einführung zu: *Nachbarn*, 9-41, hier: 19. Die Thematik der Gestaltung eines religiösen Gemeinschaftslebens jenseits der traditionellen kirchlichen Formen, in völliger Verfügbarkeit für eine Sendung in die gegenwärtige säkulare Gesellschaft wird eine der zentralen Fragen in Madeleines Schriften sein, worauf jedoch in diesem Beitrag nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu vor allem die Sammlungen mit entsprechenden Texten Madeleines: *Frei für Gott*, Einsiedeln 1976; *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln 1974.
- 31) Jacques Loew, *Communautés chrétiennes au service de la parole de Dieu*, in: ders./P. Grelot, *Parole de Dieu, langage humaine et communautés chrétiennes*, o.O. 1980, 101-161, hier: 107.
- 32) Vor allem in dem 1957 veröffentlichten Buch „*Ville marxiste terre de mission*“ (deutsche Übertragung: *Christ in einer marxistischen Stadt*, 1974 <vergriffen>) mit dem - leider in der deutschen Ausgabe weggelassenen - programmatischen Untertitel „*Provocation du marxisme à une vocation pour Dieu*“ reflektiert Madeleine den Erfahrungsweg, den sie während ihrer gut 30-jährigen Anwesenheit in Ivry in der schlichten Präsenz der Nachbarschaft wie in ihrer aktiven Zusammenarbeit mit den marxistischen Funktionären der Stadtverwaltung und in den verschiedensten sozialen und politischen Maßnahmen durchmessen hat. Das Zitat befindet sich in der deutschen Ausgabe S.42.
- 33) *Nachbarn*, 264.
- 34) *Ebd.*, 265.
- 35) *Ebd.*, 265.
- 36) *Ebd.*, 88-89.
- 37) Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“* (1987), Nr. 36: In der „Theologischen Analyse der modernen Probleme“ führt der Papst den Kern der Entwicklungsproblematik auf „Strukturen der Sünde“ zurück, die „in persönlicher Sünde ihre Wurzeln haben und daher immer mit konkreten Taten von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen“.
- 38) Vgl. zu Leben und Werk des belgischen Priesters und späteren Kardinals Josef Cardijn, der 1924/25 die Christliche Arbeiter-Jugend (CAJ;JOC=*Jeunesse ouvrière Catholique*) gründete: V.

Conzemius, Josef Cardijn, Ein Leben für die Arbeiterjugend, in: ders.: Propheten und Vorläufer, Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 287-303.

39) Nachbarn, 204.

40) Ebd., 265f.

41) Christ in einer marxistischen Stadt, 144.

42) Neufeld, a.a.O., 303.

43) Das Nachdenken über die Problematik der Mission in diesem Milieu ist das Zentralthema ihrer Schrift „Christ in einer marxistischen Stadt“, in der sich der Konflikt um die Arbeiter-Mission, um das Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich spiegelt. Sie analysiert sehr genau die Bedingungen, auf die die Arbeiter-Apostel im Proletariat stießen, und die (meist nicht erfüllten) Voraussetzungen, derer es bedürft hätte, um darin ohne Identitätsverlust eine christliche Mission aufbauen zu können.

44) Vgl. dazu z.B. Adrian Dansette, Experiment und Tragödie der Arbeiterpriester, Graz-Wien-Köln 1959. - Aus der Erfahrung der tiefgehenden Entchristlichung der Arbeiterwelt und der Unmöglichkeit, innerhalb der Pfarrestrukturen und mit den herkömmlichen Seelsorgemethoden Zugang zu diesem atheistischen Milieu zu finden, wurde im Jahr 1942 die „Mission de France“ mit einem eigenen, überdiözesanen Seminar in Lisieux gegründet. Dort sollten (angehende) Priester auf den Einsatz im Arbeitermilieu vorbereitet werden. 1943 wird zusätzlich die „Mission de Paris“ gegründet, die - in enger Kooperation mit dem Seminar von Lisieux - speziell auf die Erfordernisse des hauptstädtischen Proletariates ausgerichtet sein sollte. Die aus diesen Institutionen hervorgehenden, selbst meist nicht dem Arbeitermilieu entstammenden Arbeiterpriester suchten eine Basis für ihren Apostolat aufzubauen, indem sie die Bedingungen des Arbeiterlebens teilten, Fabrikarbeit leisteten und mit den Arbeitern in deren Wohnvierteln lebten. Eine volle Identifizierung mit den proletarischen Verhältnissen forderte häufig auch unmittelbar politisches Engagement, etwa in der kommunistisch dominierten Gewerkschaft. - All diese Faktoren der Existenz des Arbeiterpriesters standen in Spannung zu dem traditionellen Priesterbild, so daß in vielen Fällen echte Identitätskrisen der priesterlichen Existenz unausweichlich vorgezeichnet waren. Seitens der kirchlichen Hierarchie wurden - angesichts der objektiv vorhandenen Schwierigkeiten - Zweifel an der Fruchtbarkeit des Experiments laut, die sich bald in Disziplinierungsmaßnahmen niederschlugen: Im Herbst 1953 wurde von Rom aus die Schließung des Seminars von Lisieux verordnet; im Januar 1954 wurde den Arbeiterpriestern die Aufkündigung ihrer weltlichen Verpflichtungen einschließlich der Fabrikarbeit bzw. deren Beschränkung auf max. drei Stunden pro Tag auferlegt. Das bedeutete praktisch das Ende der von den Arbeiterpriestern bisher geübten Lebensweise. Nicht alle unterwarfen sich den römischen Vorschriften. Viele aber suchten weiterhin - auch institutionell - nach neuen Wegen der Arbeitermission trotz der tiefgreifenden Erschütterung, die dieser Prozeß für die französische Kirche bedeutet hat.

45) Nachbarn, 167.

46) Charles de Foucauld (1858-1916) erlebte nach einer glaubensternen Jugendphase, befördert durch intensive Begegnungen - einerseits mit gläubigen Moslems, andererseits mit einer tiefreligiösen Verwandten- und intellektuelle Wahrheitssuche eine Bekehrung, die ihn auf den Weg der Nachfolge Jesu führte. Seine Berufung war es „unter Menschen, die der Wortverkündigung unzugänglich sind, 'das Evangelium von den Dächern (zu) rufen durch sein Leben'“. (Zit. nach: J. Rintelen, Art. „Charles de Foucauld“, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. von Chr. Schütz, Freiburg 1988, 389-391, hier 390). Dieser Berufung entsprechend lebte er als Zeuge der Gegenwart Gottes und zur Verfügung der Armen bei nordafrikanischen Stämmen in der Sahara. Erst einige Zeit nach seinem Tod wurden sein Beispiel und seine Spiritualität zum Vorbild für Berufung und Lebensweise der „Kleinen Brüder Jesu“ (gegr. 1933) und der „Kleinen Schwestern Jesu“ (gegr. 1939), die sich in kleinen Gruppen dem Leben mit und unter den Ärmsten, der Gegenwart in sonst der Evangelisierung schwer zugänglichen Milieus verschrieben haben.

47) Christ in einer marxistischen Stadt, 96f.

48) Nachbarn, 56.

49) Ebd., 56f.

50) Ebd., 57.

51) Neufeld, a.a.O., 301.

52) Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie, VII, 11-31, hier: 22f.

Angaben zu den Autoren:

Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., Wissenschaftl. Mitarbeiterin am Institut f. Christl. Sozialwissenschaften in Münster

Franz Furger, Prof. Dr., Katholischer Theologe (Moraltheologie/Christl. Sozialwissenschaften), Leiter des Instituts f. Christl. Sozialwissenschaften in Münster

ISSN 0936-7861 3/91

Die Reihe der Arbeiterfragen erscheint fünfmal jährlich und ist zum Preis von 2,00 DM pro Exemplar oder 10,00 DM jährlich gegen Rechnung zu beziehen bei:

Wissenschaftliche Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte
der KAB und CAJ im Bistum Aachen
Wiesenstraße 17 · 5120 Herzogenrath · Telefon 02406/4055 · 4056

In der Reihe „Arbeiterfragen“ sind bisher erschienen:

- Nr. 1/86 Arno Klönne, „Kämpferische Selbsthilfe“
- Nr. 2/86 Friedhelm Hengsbach SJ., Bischöfe, die Partei ergreifen
- Nr. 3/86 Bischof Dr. Klaus Hemmerle, Arbeiterpastoral – eine Herausforderung für Theologie und Kirche
- Nr. 4/86 Heiner Ludwig/Wolfgang Schroeder, Einheitsgewerkschaft und sozialer Katholizismus
- Nr. 5/86 Oswald von Nell-Breuning SJ, Wie „sozial“ ist die „soziale Marktwirtschaft“?
- Nr. 1/87 und Nr. 2/87 Wilhelm Dreier, Für ein Recht auf Arbeit in internationaler Solidarität Teil I und II
- Nr. 3/87 Hans Ludwig, Arbeit durch Einkommen statt Grundeinkommen ohne Arbeit
- Nr. 4/87 Ute Schmidt, Katholische Arbeiterbewegung zwischen Integralismus und Interkonfessionalität: Wandlungen eines Milieus
- Nr. 5/87 Karl Gabriel/Wolfgang Klein, Frauen am Rande der Arbeitswelt – soziologische und sozialetische Aspekte
- Nr. 1/88 Norbert Zöller: Interessenvertretung zwischen Klassensolidarität und Betriebsegoismus
- Nr. 2/88 und Nr. 3/88 Maria Grönefeld: Politische Praxis – Ein Beitrag zur Konzeption katholischer Arbeiterbildung – Teil I und II
- Nr. 4/88 Karl Georg Zinn, Politische Ökonomie, Moral und Ethik der Theologie der Befreiung
- Nr. 5/88 Peter Alheit, Krise der Arbeitsgesellschaft – Ende der Arbeiterkultur?
- Nr. 1/89 Arbeitsgruppe „Kirche und Arbeiterschaft“ im Bistum Aachen, Arbeiterpastoral im gesellschaftlichen Kontext
- Nr. 2/89 Dieter Görs, Unternehmerische Praxis der Aus- und Weiterbildung – Probleme und Defizite aus gewerkschaftlicher Sicht
- Nr. 3/89 Matthias Möhring-Hesse, „... und nicht vergessen: die Solidarität!“ – Eine Einführung in kirchliche Soziallehre
- Nr. 4/89 Werner Vitt, Einführung in die Bio- und Gentechnologie
Wolfgang Huber/Ruben Scheller, Genomanalysen an Arbeitnehmern
- Nr. 5/89 Arno Klönne/Hartmut Reese, Rutschgefahren nach rechts? Die „Republikaner“ als politische Herausforderung

- Nr. 1/90 Wolfgang Kessler, Europäischer Binnenmarkt – Uneinnehmbare Festung oder Vorbild für einen freien Welthandel – Die Auswirkungen des Europäischen Binnenmarktes auf die Länder der Dritten Welt
- Nr. 2/90 Maria Grönefeld/Ingrid Kurz-Scherf, Für bessere Zeiten streiten – Das Patriarchat als zu verändernde Organisationsform von Arbeit und Zeit
- Nr. 3/90 Rainer M. Bucher, Katholische Verbände – Lernorte der Kirche? – Überlegungen zum ekklesiologischen Status des deutschen Verbands-katholizismus
- Nr. 4/90 Hermann Uihlein, Ausländische Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland
- Nr. 5/90 Heribert Zingel, Südafrikas schwarze Gewerkschaften – Geschichte – Auseinandersetzungen – Politik
- Nr. 1/91 Wolfgang Hindrichs, Mitbestimmung am Arbeitsplatz – eine vergessene gewerkschaftliche Forderung?
- Nr. 2/91 Wolfgang Wippermann, Deutschland, Polen und Europa – Wendepunkte in der Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen