

Die Wende des Katholizismus 1960 und die Folgen

Jürgen Bellers, Universität Siegen 2012



Papst Pius XII.

kathpedia.com

"Die Welt ist bedroht. Ich muß nicht erst sagen, wer der Gegner ist. Er ist überall zwischen uns, heimlich und gefährlich. Die ganze Welt ist in Gefahr, verseucht zu werden." Pius XII. FAZ 13.2.52

Die Zeichen „von Frühreife, von Zügellosigkeit ...

haben eine Allgemeinheit erreicht, die alle mit ernster Unruhe erfüllen, die um das Schicksal der Welt besorgt sind."

Die Menschheit schein ein infizierter wunder Körper zu sein, in dem das Blut

nur mühsam zirkuliere, weil die einzelnen, die Klassen und die Völker sich versteiften, getrennt und also nicht in Verbindung zu leben.

"Und wenn sie nicht einfach in Unkenntnis voneinander sind, hassen sie sich: sie verschwören sich, sie streiten sich und sie vernichten einander."

Pius XII. FAZ 23.4.1957

Ende der 40er war alles noch in Ordnung:

Der Kirchenvorstand geleitete den neuen Ortspfarrer vom Pfarrhaus im festlichen Zuge zur geschmückten Kirche. Wenn die Feier unter den Gerüsten der Kirchenerneuerung stattfinden mußte, so war das immerhin ein Symbol für den Arbeitswillen des Pfarrers, der in der kurzen Zeit seiner Tätigkeit als Pfarrverwalter schon so viel geleistet habe, so hieß es in manchen Orten und in einer Reihe ähnlicher Nachrichten der Presse. Auch Fastnacht wurde sofort nach Kriegsende wieder gefeiert, allerdings mahnte die evangelische Kirche 1950, es im Interesse der Jugend nicht zu ausschweifend zu tun.

Die Zahl der Scheidungen hatte sich aber – ein unheilvolles Zeichen zunehmender Verwilderung infolge des Krieges - in den Großstädten im Vergleich zur Vorkriegszeit verdoppelt, am seltensten noch bei Katholiken. Man nahm allgemein die Gleichgültigkeit mancher Kreise den Kirchen gegenüber wahr, ohne dass sich das bereits in den dominanten Medien und in der Öffentlichkeit niederschlagen wagt, sieht man von der SPD-Presse ab. Zu stark war das Wirken der

christdemokratischen und katholischen Autoritäten. Es gehörte sich einfach nicht.

Die Indifferenz wurde u.a. auf die technisierte Welt, die Dominanz einer bloßen Verstandeskultur und die „Vermassung“ der Menschen zurückgeführt, die Individualität, Tradition und Bekenntnis zerstörten. Kirchenkreise wandten sich gegen die Verwilderung der zwischengeschlechtlichen und allgemein der sozialen Beziehungen. Dagegen setzte man den Glauben, da dieser nur den Nihilismus von Nationalsozialismus und Bolschewismus bekämpfen konnte.

So kam Ende der 40er aus den USA die Technik der künstlichen Befruchtung der Frau auf. Die Kirche lehnte das nicht prinzipiell ab, erlaubte es aber nur innerhalb der Ehe, wenn diese unfruchtbar bleibt und wenn nicht – so der Papst – widernatürliche Techniken verwendet würden. Allen war bewußt, dass sich hier in Zukunft ungeahnte, auch gefährliche Möglichkeiten eröffneten. Und man suchte es durch rigorose, öffentliche Moral einzudämmen.

Die politische Bedeutung insbesondere des Katholizismus nahm nach 1945 zu, auch in der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus innen- und außenpolitisch. Immer wieder erregte es allgemeines Aufsehen, wenn in Ostblockstaaten die Kruzifixe aus den Schulen genommen wurden, wie schon einmal im „Dritten Reich“. Der evangelische Bischof Dibelius in Berlin kritisierte am 14.11.1949 Begrenzungen für die Kirchen in der Ostzone. (FAZ) Die ostdeutschen Machthaber warfen Kardinal Graf Preysing von Berlin vor, Faschisten zu schützen und gegen Protestanten zu hetzen. Gegenüber dem Westen kritisierte Kardinal Frings von Köln in seiner Neujahrsandacht 1949/50, dass in Frankreich Kriegsgefangene als Kriegsverbrecher verurteilt würden.

Der hessen-nassauische Kirchenpräsident Niemöller – ein Widerstandskämpfer gegen die Nazis - reiste durch die Welt, um für das deutsche Ansehen zu werben. Niemöller war auch vehement gegen die Wiederaufrüstung (weil – infolge der deutschen Teilung - Deutsche nicht auf Deutsche schießen sollten) und für den Beibehalt der Bekennenden Kirche, die im Dritten Reich gegen Hitler gekämpft hatte, als auch für die Einheit der EKD, bezogen auf alle vier Besatzungszonen. Er war „nationalpazifistisch“ gesonnen: „Deutsche schließen nicht auf Deutsche.“ (Er war ehemaliger U-Bootkommandant.)

Man war allgemein durchaus national gesonnen, auch in der SPD, auch in den Kirchen: Der Vorsitzende des Rates der EKD, der Berliner Bischof Dibelius, betonte immer wieder das gemeinsame Deutschsein in allen Zonen, das eine Wiedervereinigung erzwingen würde. Er schlug auch einen Austausch von Pfarrern zwischen Ost- und Westzonen vor, um die geistige Einheit Deutschlands zu sichern.

Ähnlich auch die katholische Kirche in dem niederländisch besetzten Gebiet Elten, die sich gegen die Umwandlung von deutschen Schulen in niederländische und die Einziehung von Deutschen in die holländische Armee wandte. Nationale Angelegenheiten waren auch die der Kirche, zumal hier auch das Elternrecht beeinträchtigt war. Die Dänen waren entgegenkommender: Die dänische Kirche sammelte Spenden für deutsche Flüchtlinge. Am 27.11.49 gab es einen Dankgottesdienst zum Stopp der Demontage bei Thyssen.

Auch mit Rücksicht auf die deutschen Belange bewilligte der Vatikan keinen eigenen Bischof für das von der Bundesrepublik abgespaltene und französisch besetzte Saarland, da er politischen Lösung nicht vorgreifen wollte. Das war indirekt ein Plädoyer für die Deutschen und

gegen die Franzosen.

Die EKD benannte Ende 1949 einen Beauftragten bei der Bundesregierung, die katholische Kirche hatte ihre (völkerrechtliche) Nuntiatur) – Politik begann sich in der neuen Republik langsam zu formieren. Die Kirchen wurden Mitglied in der Freiwilligen Selbstkontrolle der deutschen Filmwirtschaft. Am 14.12.1949 legte die EKD einen Gesetzentwurf zum Schutz der Jugend gegen Schmutz und Schund vor. Auch wurde zum Boykott von Ingrid-Bergmann-Filmen wegen deren Propagierung des Ehebruchs aufgerufen.

Gegenüber den Parteien in Bonn kam es schon früh zu einer Distanz der organisierten Christen, auch der Protestanten, zur SPD, die z.B. eine Dominanz christlicher Sendungen im Rundfunk beklagte, was die EKD aber bestritt.

1949 betonten Katholiken und Protestanten sehr eindringlich das (natürliche) Recht der Arbeitnehmer auf Mitbestimmung. Pius XII. betonte sogar, dass der katholische Richter nicht nur das Gesetz des Staates, sondern auch Gottes und der Kirche beachten müsse, auch wenn sich ansonsten katholische Pfarrer gemäß dem Konkordat von 1933 und im Gegensatz zur Weimarer Republik nicht mehr direkt in der Politik engagierten. Die Protestanten bekannten sich demgegenüber zum politischen Engagement.

Der Papst hatte für 1950 ein Heiliges Jahr ausgerufen. In diesem Kontext warben zahlreiche Pfarrer auf Redereisen für das Christentum. Z.B. der Jesuitenpriester Lombardi. Er nannte es einen „Kreuzzug der Güte“, der die Menschen zur Kirche zurückführen sollte. Später war es Pater Leppich SJ, der Tausende anzog.

Das kirchliche Außenamt der EKD kümmerte sich unter ihrem Vorsitzenden Niemöller fürsorglich um die vertriebenen und verschleppten Deutschen.

CDU-Bundesinnenminister Heinemann, der auch Präses der EKD war, stellte am 16. 12. 1949 fest,

* dass die Zeit ökumenischer werde

* dass das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Protestanten von 1945 verblasse,

* dass sich die Kirche von der Volks- in eine Gemeindegemeindekirche wandle, und

* dass die Einheit Europas auch in der gemeinsamen Demütigung von Siegern und Besiegten im Zweiten Weltkrieg begründet sein müsse.

Zentraler Streitgegenstand der 50er Jahre war die Frage der Konfessionsschule, die von der Katholischen Kirche befürwortet wurde, während die evangelische für die überkonfessionelle, aber christliche Schule als Regelschule plädierte. In Hessen drängten daher die Protestanten 1950 gegenüber Kultusminister Stein (SPD) darauf, nicht Art. 156 der hessischen Verfassung in Kraft zu setzen. So wollten die evangelischen Kirchenvertreter verhindern, dass zumindest teilweise die Konfessionsschule festgeschrieben werden würde. Die bereits längere Tradition der Simultanschule in Hessen konnte aufrechterhalten werden. Ansonsten bleibt es jedoch in der Bundesrepublik bei den Konfessionsschulen und bei konfessionellen Pädagogischen Hochschulen, bis in die 70er Jahre hinein, als sie von Liberalen und Sozialdemokraten abgeschafft wurden. Beide Konfessionen lehnten

allerdings konfessionell getrennten Sport ab.

Ende der 50er engagierten sich die Kirchen auch in der internationalen Sozialpolitik, als Entwicklungspolitik, und die dafür eingerichteten Organisationen „Misereor“ (katholisch) und „Brot für die Welt“ (evangelisch) erhielten über Mittlerstellen auch später Gelder aus Bundesmitteln, vom Entwicklungsministerium (seit 1961). Die Zahl der Gläubigen nahm zwar ab, aber die Zahl der Konfessionslosen blieb bis in die 70er Jahre unter 5%, man stand noch zu seiner Kirche, zumindest öffentlich, was entscheidend ist. Erst in den 80er Jahren wandelte der öffentliche Meinungsdruck, die Zahl der Konfessionslosen steigt kontinuierlich auf über 30%. Das ist katholischerseits auf das 2. Vatikanische Konzil zurückzuführen, die als erstes, großes Ereignis der 60er Jahre die Autorität erschütterte, mit all den Folgen einer Selbstzerstörung der Religion. (In den USA blieb sie intakt, seit Präsident Carter wurde sie sogar wiederbelebt.) Der Protestantismus war – da dezentral – ohnehin immer labil, zumal nach dem Mißbrauch von Autorität im „3. Reich“, was zur Konsequenz führte, Autorität überhaupt in Frage zu stellen, mit der Konsequenz, dass die EKD seit den 70ern eine Seitenströmung des Sozialismus und der Grünen wurde, vollkommen politisierte und an religiöser Innigkeit verlor (sieht man den Evangelikalen ab.)

=====
===

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.04.1950, S. 1

Ernster Friedensappell der Synode

Gegen die Trennung zwischen Ost und West

Berlin, 27. April. (AP.) Mit der dreifachen Forderung nach Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, hat die Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands am Donnerstag ihre fünftägigen Beratungen im Berliner Ostsektor abgeschlossen.

In einer einstimmig angenommenen EntschlieÙung zu dem Thema "Was kann die Kirche für den Frieden tun?", forderte die Synode die Regierungen des deutschen Volkes auf, das Recht zu achten und Gerechtigkeit zu üben. Dazu gehöre, daß kein Mensch seiner Freiheit beraubt werde, ohne daß er einem gerechten Gerichtsverfahren zugeführt werde. Dazu gehöre ferner, daß in Glaubens- und Gewissensfragen kein Zwang und Terror geübt, daß niemand wegen seines Glaubens oder seiner Weltanschauung oder seiner Rasse verfolgt oder benachteiligt und daß niemand zu Handlungen genötigt werde, die gegen sein Gewissen seien.

Die ZerreiÙung des deutschen Volkes

Die Synode forderte die Besatzungsmächte und alle Machthaber der Welt auf,

endlich die Gefangenen, Verschleppten und Internierten freizugeben und durch gerechte Friedensverträge den Krieg zu beenden. Sie fordere weiter die Beseitigung der Völikergrenze zwischen Ost und West, die das deutsche Volk zerreiße und den Frieden der Welt gefährde, außerdem wird für das deutsche Volk die Möglichkeit verlangt, sich in Freiheit eine neue Rechtsordnung zu schaffen, in der Osten und Westen wieder zu einer Einheit kommen könnten.

An die Regierungen aller Welt wird schließlich ein Appell gerichtet, sich zusammenzuschließen in einer neuen Gemeinschaft des Rechtes, in der der Friede mit allen erdenklichen Mitteln gesucht werde.

Alle Glieder des deutschen Volkes bittet die Synode, sich dem Geist des Hasses und der Feindseligkeit fernzuhalten. Man müsse bei allen, die die politische Verantwortung trügen, eindringlich und unermüdlich vorstellig werden, nicht in einen Krieg zu wilkigen, in dem Deutsche gegen Deutsche kämpften.

Die Synode lege es jedem auf das Gewissen, ob er im Falle eines solchen Krieges die Waffe in die Hand nehmen dürfe, sie begrüße es dankbar und voller Hoffnung, daß die Regierungen des deutschen Volkes durch ihre Verfassungen denjenigen schützten, der um seines Gewissens willen den

Kriegsdienst verweigere. In den Gottesdiensten solle regelmäßig für den Frieden der Welt gebetet werden.

Politik und Kirche

Auf einer Pressekonferenz hat Landesbischof D. Lilje (Hannover) am Donnerstag mit Entschlossenheit die These zurückgewiesen, die Kirche habe sich nicht zur Politik zu äußern. Der Bischof, der als stellvertretender Vorsitzender des Rates der evangelischen Kirche Deutschlands sprach, lehnte die Stellungnahme des politischen Ausschusses der Christlich-Sozialen Union der Sowjetzone ab.

Diese hatte am Mittwoch Einspruch gegen die Politisierung der Kirche erhoben.

D. Lilje erklärte hierzu, die Kirche werde sich auch in Zukunft nicht das Recht beschneiden lassen, zu Fragen des öffentlichen Lebens Stellung zu nehmen.

Gegen den Antisemitismus

Das Plenum der Synode hat ferner eine Erklärung gegen den Antisemitismus angenommen. In dieser Erklärung nimmt die Synode nachdrücklich zu den Judenverfolgungen Stellung. "Wir sprechen aus, daß wir durch Unterlassungen und Schweigen vor Gottes Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Unrecht, das den Juden geschehen ist."

Dieser Absatz wurde erst nach längeren Debatten in den Ausschüssen angenommen. . In der ursprünglichen Vorlage hieß es: "Wir bekennen uns zu der Schuld der Deutschen, die durch den Massenmord an den Juden handelnd oder schweigend schuldig geworden sind." Die Abänderung wurde auf Wunsch der Mehrheit vorgenommen, die der Ansicht war, daß die ursprüngliche Fassung ein kollektives Schuldbekenntnis sei. Dieses Schuldbekenntnis könne die juristische Grundlage für die Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse liefern. Kirchenpräsident Pfarrer Niemöller sprach sich gegen die Abänderung aus.

=====

Persönlichkeiten

Eine Achse der Republik war das Bündnis Adenauer – Frings. Frings war Adenauers Pfarrer in Köln-Braunsfeld in der Vorkriegszeit gewesen. Sie trafen sich oft und regelmäßig. Bonn und Köln sind benachbart – beide Rheinländer und katholisch. Frings forderte den Kölner Rat 1956 auf, Adenauer ein Denkmal zu setzen. Frings war für die Innen- und Außenpolitik des Kanzlers, im Kampf gegen den Materialismus und in der Anbindung an den Westen, insbesondere an das katholische Frankreich. Es war das Konzept des christlichen Abendlandes, das Westeuropa gegen den bolschewistischen und atheistischen Osten einte. Adenauers Sohn wurde 1951 durch Frings zum Priester geweiht. Die

traditionell antikirchliche FDP sprach sogar von einer „Adenauer – Frings – Globke – Pferdenges“ in einem Zug.

Adenauer: Die geistige und materielle Not sei sehr groß. "Der Staat, die öffentlichen Organe sind kühl, wenn nicht kalt, sie können nicht geistig, nicht individuell helfen. Das kann nur die christliche Nächstenliebe, die in unserer Zeit notwendiger ist denn je." (FAZ 6.9.1954)

Beide unterstützten sie Anfang 1959 das anti-bolschewistische Komitee „Rettet die Freiheit“.

Allerdings bestanden auch Differenzen. 1959 lehnten die deutschen Bischöfe das von Adenauer geplante, kommerzielle Fernsehen ab, weil es nur privatwirtschaftliche Interessen fördere und zu einer hemmungslosen Werbung führe, was das Niveau senke. (FAZ 15.12.1959)

Ähnliche, wenn auch nicht ganz so intensive Beziehungen gab es zwischen Adenauer und dem evangelischen Berliner Bischof und EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius, der auch CDU-Mitglied war. Er stellte z.B. in seiner Schrift „Obrigkeit?“ generell die Legalität und Legitimität der SED-Herrschaft in Frage, so dass die dortigen Bürger selbst der Straßenverkehrsordnung nicht folgen sollten. Das stieß auf Widerstand in der evangelischen Kirche.

Helmut Thielicke – ein einflußreicher, protestantischer Theologe der 50-

und 60er Jahre

Er betont in seinem Werk „Theologie des Geistes“ (Tübingen, mehrere Auflagen), dass der Geist Gottes nicht das Bewußtsein der Menschen sei, wie die Aufklärer seit Lessing behaupten, sondern die Präsenz des einen Gottes in der Welt selbst. Damit grenzt er sich von allem Fortschrittsoptimismus liberaler und linker Provenienz ab. Der Geist ist „ein Wer, der sich uns eröffnet.“ (S. 3) Nur der Geist macht den schwachen und unmündigen Menschen empfängsbereit für Gott. Die existentielle Theologie Bultmanns habe gerade dieses Außen des Geistes nicht in den Griff bekommen, sondern diesen ins menschliche Bewußtsein verlagert. Thieliicke widerspricht damit dem modernen Subjektivismus. Die Rechtfertigungslehre besteht demnach wesentlich in der Zuwendung Gottes zum empfangenden Menschen und nicht in guten Werken des Menschen – altlutherisch und katholisch zugleich. In der Liebe zu Gott vereinigen sich Freiheit und Gehorsam ihm gegenüber, oder genauer: Gehorsam ist hier Freiheit, so Thieliicke weiter.

Josef Pieper

Dieser in den 50ern und 60ern ebenso einflußreiche und typische Philosoph und katholische Theologe sowie Professor in Münster hat in zahlreichen, auch breit verbreiteten Werken zur Tugend und Wahrheit stets versucht und geleistet, die Gedanken von Platon und Thomas philosophisch und theologisch, nicht philosophiegeschichtlich nachzuvollziehen. Beide Denker waren ihm für die Gegenwart wichtig, nicht bloße Objekte wissenschaftlicher Betrachtung. So fragt er wie Thomas nach dem Sein als dem Grund des Seienden, um sich von hier

aus der Wahrheit zu nähern. Das Sein alles Seienden (in Gott) ist ihm unbestreitbar und vernünftig aufzuzeigen. „Am Anfang steht etwas blind Empfangenes, nicht etwas kritisch Gewußtes!“ (J. Pieper, Thomas von Aquin und die Scholastik, Stuttgart 1964, S. 64) Es war der Neothomismus, der damals allgemein dominierte. Es gibt demnach objektiv erkennbare Strukturen der Wirklichkeit, wie sie von Gott erschaffen wurde, nach der sich der Mensch auch normativ zu richten habe, z.B. hinsichtlich der Struktur einer intakten Familie. Die Welt ist eine gute und sinnvolle Schöpfung des gütigen Vatergottes.

Ähnlich überträgt Pieper – hierauf aufbauend - Platons Tugendlehre christlich gewandelt in die Gegenwart. Auch hier könne man klar gut und böse unterscheiden.

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.10.1959, S. BuZ3

=====

Der Modernismus und die Kirche

Von Eberhard Schulz

Die Anpassung, ein Phänomen, das aus der Biologie in die Betrachtungsweise der Soziologen hinübergewandert ist, erfaßt auch die Kirchen. Die Anpassung des Christentums an die Ideen der modernen Welt ist für den Katholizismus durch den Modernismus-Streit und hier durch eine päpstliche Enzyklika zwar

entschieden, aber nicht beendet worden. Die evangelische Seite ist davon noch empfindlicher betroffen. Das Problem ist, wenn man grob vereinfacht, von den Köpfen der Wissenschaft im 19. Jahrhundert auf das breite Forum der Laien im 20. Jahrhundert gewandert; und es erhebt sich heute hinter unseren Kirchentagen, die in dieser Form eine Einrichtung der Nachkriegszeit sind. Vor Tausenden wird über Industrie und Gesellschaft, Ehe, Familie und Erziehung und über das allerprivateste Dasein verhandelt.

Die Kirche hat sich entschieden, die *vita moderna* durch die breite Pforte der Massen zu beschreiten. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß man mit der großen Zahl schnell marschiert. Den Anschluß an das andere Leben hat man immer noch nicht ganz erreicht, und er kann wohl gar nicht erreicht werden.

Die Atomforscher, Biologen, Astronautiker werden immer den Pfarrern davonlaufen. Diese Verschiebung gilt auch für die bequemeren Niederungen des Alltags. Ehe es ein christliches Fernsehen gegeben hat, hat es ein allgemeines Vergnügungsprogramm gegeben. Die Unterhaltungsmusik war im Radio früher da als die Sonntagspredigt über das Mikrofon, die Autobahn früher als die Autobahnkirche, die an der Strecke

zwischen Ulm und München steht, das Proletariat früher als der Arbeiterpfarrer, die Psychoanalyse früher als der tiefenpsychologisch ausgerüstete Pfarrer.

Die Kirche kann unmöglich behaupten, und eigentlich sollte sie auch nicht die Absicht haben, die große Avantgarde der Wissenschaft und des modernen Geistes, die sich seit der Renaissance auf den Weg gemacht hat, einzuholen. Sie kann, was den zeitlichen Takt betrifft, nicht behaupten zu führen. Was nun den moralischen Rang anbetrifft - führt sie da? Es gereicht ihr zur Ehre, oder es ist einfach ihre Sache, während der Katastrophe, wie im Dreißigjährigen Krieg oder jetzt nach dem zweiten Weltkrieg, zur Stelle zu sein, wenn die Zivilisation stillsteht und eine Pause macht; aber sie kann entbehrt werden, wenn die Dinge wieder normal sind. Es gebietet der Kirche an einem Rezept für die Normalität.

Als Eduard Spranger die Lebensformen des 20. Jahrhunderts darzustellen versuchte, kam er noch während der zwanziger Jahre mit einer Umschreibung der Urberufe aus, des homo religiosus, des homo oeconomicus, also des Kaufmanns, des Soldaten, des Denkers. Dagegen tauchen heute vor unseren Augen, wie in einer geologischen Verwerfung, ältere und ganz neue Typen auf,

die eben erst im Entwurf erscheinen, aber noch nicht ganz fertig sind: der Massenmensch, der gern zitierte Typ, der seinen Reflexen folgt, die durch unsere Massenmedien, durch Reklame, Bild und durch die Steuerung des Radios gelenkt werden; dann, ihm nur ähnlich, aber doch verschieden, der Mensch, der in der modernen Verbandsgesellschaft richtig funktioniert und hinter dem Schalter, an Lochkarte und Fließband sich ordentlich verhält. Und immer wieder und hinter diesen beiden Typen taucht die spätliberale Persönlichkeit auf, die noch in genügend vielen Exemplaren unter uns weilt; oder auch der politische Enthusiast, der als Ueberbleibsel der zwanziger und der dreißiger Jahre auf uns gekommen ist. Oder endlich der aufgeschlossene Laientyp, der auf seine Weise die technische Umgebung und das naturwissenschaftliche Weltbild sich einverleibt. Er braucht kein Nobelpreisträger zu sein, sondern kann auf der Stufe des Lehrlings und des Werkmeisters den Elan der stetig wechselnden Erkenntnisse verspüren.

Die Rage des Sputniks, die im Osten offiziell entfacht wird, hat auch bei uns ihre Ansteckungskraft. Dieses Gefühl ist sogar großer Entäußerungen fähig. Wie soll man sonst jene Freiwilligen verstehen, die sich in Amerika gleich zu mehreren Dutzend in höchster charakterlicher und persönlicher Qualifikation für die erste

Raumfahrt gemeldet haben? Ist nun dieser vielfältig geschichtete Menschentyp der Gegenwart jenem ähnlich, den die Kirche meint und dem sie überall, auch auf dem umstrittensten Felde, zu begegnen sucht?

Da scheint es Berührungsflächen zu geben. Das Rechtsempfinden und der Sinn für menschliche Würde, den die liberale Persönlichkeit verteidigt, hat lange Zeit, zwar nicht als Kern, aber doch als ein wichtiges Teil des christlichen Menschenbildes gegolten. Ob sie nun nur ein Endprodukt der spätbürgerlichen Gesellschaft darstellt oder nicht - seit Karl Barth ist sie recht höhnisch von dem Gefolge der modernen Theologie abgefertigt und verurteilt worden, weil ihr autonomes Streben eben nur humanistisch, aber nicht religiös gegründet sei.

Der funktionierende Typ - als nächster - tritt nun gleich mit einem Verzicht auf den Plan. Er wird im Grunde von allen Berufen der Gegenwart geliefert, vom Straßenbahnschaffner und Facharbeiter, Büromädchen und Postbeamten, wo Präzision und maschinelle Exaktheit verlangt werden und die Entfaltungswerte des ursprünglich bunt und farbig angelegten Individuums sich einengt. Ist dieser Verzicht in gewissen Anklängen und Parallelen christlich? Ist der Einordnungsmensch, der sich bewußt oder unter Zwang bescheidet, dem

christlichen Asketen, der jenseits oder inmitten der Fülle dieser Welt eine ganz andere Herkunft und Heimat gefunden hat, vergleichbar? Wir wissen aus der Arbeitspsychologie, daß stark gläubig gebundene Typen dem Betriebsleiter eben wegen jener sachlichen Einordnung und daher wegen ihres Produktivitätseffektes willkommen sind.

Aber der sachliche Typ aus moderner Arbeitsdisziplin und jene christliche Sachlichkeit aus letzter Indifferenz heraus mögen sich im Gesicht ähnlich sehen; im Wesen sind sie ganz etwas anderes. Den modernen Sündenbegriff: sich einzuordnen, den Schraubenschlüssel am Fließband nicht fallen zu lassen, den hat Chaplin mit seinem schüchternen, stolpernden Fabrikhelden im Film von "Modern Times" ganz richtig demonstriert. Der moderne Sündenbegriff, der eigentlich das "Aus-der-Reihe-Tanzen" meint, leitet sich aus den Regeln des Konformismus ab. Und natürlich liegt in der Verletzung der Regeln der Ursprung vieler Sündenbegriffe aus vielen Zeiten. Aber für einen frevelnden, prassenden, unzüchtigen, die Mitmenschen und die Götter in gleicher Weise beleidigenden Typ des Uebermuts, der von den Griechen bis zu Dostojewski reicht, ist in der modernen Einordnungsgesellschaft kaum noch Platz. Wie sollte man einen Dostojewskischen Säufer, der seinen gottentfremdeten Groll

zwischen Weingläsern austobt, in einer modernen Cafeteria amerikanischer Art wiederfinden?

Dort muß er sehen, daß er seinen Teller nicht verpaßt; für eine Explosion der Sünden hat er keine Gelegenheit.

Der Kommunismus hat den Frevel gegen die gesellschaftliche Einordnung, den Anti-Konformismus-Frevel, zur Sünde gemacht. In China wird Anderssein mit dem Tode bestraft. Aber auch in Amerika ist es nicht zu empfehlen. Doch niemand wird auf den Gedanken kommen, die lautlose Bindung an die geheime Mathematik der Beziehungen, die mit der Präzision der Maschinen und der maschinell geordneten Gruppenvorgänge in unserer Gesellschaft einherläuft, als ein christliches Postulat zu empfinden. Der Konformismus - wenn man dieses alles auf die allgemeine höhere Denkform erhebt - ist gehorsam und feige in gesellschaftlichem Sinn, nicht gehorsam und heroisch in, metaphysischem Sinn, wie es das christliche Denken verlangt. Der politische Enthusiast oder auch nur der Mann von taktisch-politischer Leidenschaft, der ja immer noch unter uns ist, hängt an der erfüllbaren Utopie und der allernächsten Zukunft, nicht an der absolut anderen Utopie, die die Dinge hier nur "christlich" durchdringt und doch nicht faßt. Er muß glauben, daß er erzwingen kann, was er will, mit

offenen, bösen und heimlichen Mitteln; er kann seinen Willen keiner anderen jenseitigen Macht anheimgeben.

So ist also die Versöhnung der Zeitgeister, die im neunzehnten

Jahrhundert schwer war,

in unserem zwanzigsten nicht besser geworden. Das protestantische

Führungskollektiv, wenn der Ausdruck erlaubt ist, versucht zwar, in diese

Verhältnisse und in die Nähe der modernen Charaktere einzudringen. Das

Interesse ist lebhaft. Die Ersatzfunktion, welche die Kirche für das fehlende

Vaterland nach 1945 gestellt hat, half mit. Später - in der Wohlstandsgesellschaft -

ist sie oder scheint sie der einzige Lieferant für ein prinzipiell spirituelles

Bedürfnis zu sein. Eine Maschinen- und Kunststoffwelt ist schlechthin seelenärmer

als eine vom Tischler gelieferte, eine von anonymen Massen bevölkerte ärmer

als eine vom Nachbarn bewohnte.

Und doch kann, wer einer Reihe von Akademiesitzungen, kirchlichen Gesprächen

oder gar den Mammutkirchentagen beigewohnt hat, sich dem Gefühl einer

Unredlichkeit, die hier waltet, nicht entziehen: Die Kirche will den Menschen in

der Moderne aufsuchen, aber sie will die Moderne nicht - absolut nicht. Sie will

ihm das Andere sagen, zu dem sie sich berufen glaubt. Und offen gestanden, haben uns sehr modernisierte Pfarrer mit Fernsicht und einem behenden Wissen die Evolution, der sie so schnell einen göttlichen Schöpfungsplan zulegen, nicht immer den besten Eindruck gemacht. Die Evolution - das heißt: die heute von der Naturwissenschaft beglaubigte "Entfaltung" - sei nur eine Urform, eine zeitlich langsamere Variante der Erschaffung in biblischer Anschauung. Der Modernismus der Kirche ist oft nur ein Mittel, um nicht altfränkisch zu erscheinen und um ins Gespräch zu kommen. Als Daseins-Interpretation zu dem, was wirklich modern ist und sich täglich neuer und vielleicht fruchtbarer enthüllt, fällt er viel schwieriger aus.

. Dafür taugen zwei andere Interpretationen, nämlich die amerikanische und die russisch-marxistische, die in sich geschlossener sind, besser. Die amerikanische, weil sie annimmt, daß der Fortschritt der moralischen und der technischen Kräfte parallel geschaltet ist und sich hoffnungsvoll nach vorn hin entwickelt; und die russisch-marxistische, die den Spielraum des Individuums weit mehr zusammendrückt und die abendländisch bekannten Begriffe von Recht und Würde der Person nur noch funktional ableitet, soweit sie nämlich der Gesellschaft und dem Politbüro der Kommunistischen Partei zusagen, sie aber

nicht mehr als absolutes Menschenrecht bestehen läßt. In keiner dieser beiden Daseinsinterpretationen würde man dem modernen Menschen sein Selbst verkümmern wollen - so die Ideologie. Die Wirklichkeit sieht anders aus.

Nun bleibt es merkwürdig, daß ein Christentum, das für unser Empfinden den Urformen am nächsten erscheint, sich heute im Osten wiederfindet, in der Zone der Gewalt. Es mag mit lutherischen Ueberlieferungen oder anderen Gründen zusammenhängen, wenn man dort bekennt, daß "Freiheit" christlich gleichgültig sei. Die Indifferenz der Frommen kehrt hier wieder, die es so lange gibt, als es den homo religiosus gibt, und merkwürdigerweise nimmt die Indifferenz zu, je stärker sich die Weltmächte gegen den Frommen kehren.

Der Rückzug auf das Anders-Sein, auf die ganz andere eherne Stärke, die nicht gebrochen werden könne, ist das Rezept der alttestamentlichen Propheten, deren Spruchgut in den östlichen Gemeinden wieder plastisch geworden ist, wie überhaupt ja die Analogie zum vertriebenen, deportierten Israel für die protestantischen Gemeinden in der Diktatur immer mehr heraustritt.

Oft orientiert man sich auch nach dem politischen Modell, welches Frankreich nach der Niederlage von 1940 für ein modernes unterworfenes Volk gegeben hat. Man kann Attentist sein, also abwarten, ob die Verhältnisse sich nicht bald

bessern und Licht durch den Vorhang von außen dringt.

Oder man ist Kollaborateur.

Das heißt, man arbeitet mit der Siegermacht zusammen. Aber auch dafür gibt es ein religiöses Motiv, das wiederum der politischen Dialektik entlehnt ist. Man möchte damit die Substanz erhalten, die des eigenen Volkes oder der religiösen Gemeinde. Kollaboration gilt für unwesentliche Dinge in einer Art von christlichem Demutsgehorsam, damit das bedrängte Volk über die böse Zeit hinwegkommt.

Dann gibt es endlich die Konspiration, die Resistance. Doch wird der aktive Widerstand, gleichsam der kollektiv getragene, religiös motivierte christliche Tyrannenmord - aus der romanischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts - heute weder offen noch heimlich vertreten, sondern verschiebt sich zugunsten des "Willig-Unrecht-Leidens". "Selig sind die Sanftmütigen", heißt es da.

Wir sehen hier, wie der Weltwille, auch der politische Weltgestaltungs-Wille und politische Wille des Christentums im Westen, der sogar in die politische Partei eingegangen ist, sich spaltet und im Osten eine völlig andere Richtung nimmt.

Das Désintéressement des Christen unter marxistischer Herrschaft entfaltet sich, seit man diese Herrschaft als viel dauerhafter als bisher ansieht. Jesus, so heißt es, war auch desinteressiert an römischer Fremdherrschaft, und er

war a-politisch. Diese intime, gleichsam nur noch auf einen letzten metaphysischen Kern zurückgeführte Résistance, die hier von Macht und doch von den Vorgängen der marxistischen Welt im Grunde nichts wissen will, bringt also wieder den christlichen Dulder und Gottesknecht zum Vorschein, der in die Sektengeschichte des Abendlandes, auch in die jüdische Überlieferung, aber bestimmt nicht zur Geschichte der Ecclesia triumphans gehört.

=====

Pius XII.

Pius war der große Papst des 20. Jahrhunderts, der Autorität hatte und ausstrahlte, sich nicht mit dem Zeitgeist gemein machte und dabei über den Intellektualismus (wie bei Paul VI. und Benedikt XVI.) und den Populismus (Johannes XXIII. und Johannes Paul II.) hinausging. Er stand als Repräsentant der Kirche über Politik und Gesellschaft, die er in Teilen anerkannte, aber auch scharf ablehnte. 1945 hatte er sich zur repräsentativen Demokratie bekannt, hatte aber stets deren Probleme vor Augen: die Gefahr eines ausufernden und entsittlichenden Liberalismus geistiger und wirtschaftlicher Art, der nur durch christliche

Einflüsse eingedämmt werden könne. Oder die Entartungen des Boulevard-journalismus. Und den Verfall von Familienformen. Schon in der Enzyklika *Mystici corporis* von 1943 hatte Pius die moderne Gesellschaft nicht mehr pauschal abgelehnt, sondern in ihr auch Gutes gesehen, das war nicht erst das II. Vatikanische Konzil, das vielmehr weit darüber hinaus ging und sich eher der „Moderne“ pauschal verschrieb. An der Autorität jedes Priesters, natürlich auch des Papstamtes, wurde strikt festgehalten. Mit dem Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel machte Pius auch von seinem Unfehlbarkeitsanspruch Gebrauch – einmalig im 20. Jahrhundert. Pius war auch der heutigen Technik gegenüber sehr aufgeschlossen, da sie das Leben der Menschen erleichterte – also nichts von konservativer Reaktion. Er vertrat energisch die Abendland-Idee, so als er 1955 dem Bischof von Augsburg anlässlich der Schlacht auf dem Lechfeld schrieb.

Johannes XXIII. und der Niedergang

Zwar lehnte der Papst 1959 das Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich ab, aber in der Ökumene ging er beherzt voran, zumindest verbal. Zu Beginn des 2. Vatikanums 1962 trug Johannes nicht seine Krone, er wollte nur Hirte, nicht Herrscher sein. Vorbereitung und Führung des Konzils waren liberal, basisdemokratisch, offene Diskussionen mit unsicheren Ergebnissen wurden bewußt in Kauf genommen, auch wenn das Tradition und Charisma des Glaubens erschüttern konnten. Die Liturgiereform des Konzils (Öffnung zum Kirchenvolk, Gottesdienst in der Landessprache) erschütterte die Kirche mehr, als zunächst zu erwarten war, denn hier wurde in das Alltagsleben

der Gläubigen konkret eingegriffen, Traditionen und liebe Gewohnheiten abrupt geändert sowie dadurch insgesamt das Geheimnis der priesterlichen Person abgebaut. Folge war und ist grassierender Glaubensverlust. Der katholische Absolutheitsanspruch wurde aufgegeben, obwohl das eigentümlich war: Glaube ist wahr oder nicht wahr, da gibt es kein Drittes. D.h. noch lange nicht, dass man den Andersgläubigen diffamiert und diskriminiert.

Das Problem des Konzils war nicht dieses selbst, sondern die inner- und außerkirchliche Dynamik, die es auslöste, aufgrund des Kontextes, in dem es stattfand und eingebettet werden würde („68“) – gewollt und nicht gewollt. Wenn schon der Vatikan wankte, was war dann noch sicher? In der Kirche wurde das Signal aufgenommen, um allgegenwärtig angebliche Reformen zu initiieren. Jeder Stein wurde umgedreht.

=====

„Was seht Ihr im Papst?“ Er antwortet: Signum contradictonis: Ein Zeichen des Widerspruchs. Die Kirche geht heute durch einen Moment der Unruhe. Manche üben sich in der „Selbstkritik“, man könnte sogar sagen, in der „Selbsterstörung“. Man dachte an eine Blüte, an eine frohe Ausdehnung der in der großen Konzilsversammlung gereiften Konzepte. Und es gibt auch diesen Aspekt in der Kirche, es gibt die Blüte.“ (Paul VI. am 7.12.1967, zit. nach: Insegnamenti, Bd. VI, p. 1187f.) Der Papst meinte sogar, dass der Teufel die Wirkung des Konzils verdorben hätte.

=====

Mit der Enzyklika Humanae Vitae brach dann die päpstliche Autorität zeitweilig zusammen. Die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe relativierte 1968 deren Aussagen zur Empfängnisverhütung,

dem päpstlichen Willen zuwider. Das eröffnete der sexuellen Willkür Tür und Tor. Ehe und Familie zerfielen, da Liebe und Sex durch die „Pille“ systematisch getrennt wurden.

Die 68er-Bewegung verstärkte das, auch hinsichtlich eines materialistischen Denkens, mit der Folge, dass die Fragen der Menschen nur noch sozialpolitisch (nicht mehr seelisch) begriffen werden, Kirche wird infolgedessen zu einer bloßen sozial- und entwicklungspolitischen Agentur gegen Hartz IV.

„Verständige Menschen können sich noch besser von der Wahrheit der kirchlichen Lehre überzeugen, wenn sie ihr Augenmerk auf die Folgen der Methoden der künstlichen Geburtenregelung richten. Man sollte vor allem bedenken, wie bei solcher Handlungsweise sich ein breiter und leichter Weg einerseits zur ehelichen Untreue, andererseits zur allgemeinen Aufweichung der sittlichen Zucht auf tun könnte. Man braucht nicht viel Erfahrung, um zu wissen, wie schwach der Mensch ist, und um zu begreifen, daß der Mensch - besonders der Jugendliche, der gegenüber seiner Triebwelt so verwundbar ist - anspornender Hilfe bedarf, um das Sittengesetz zu beobachten, und daß es unverantwortlich wäre, wenn man ihm die Verletzung des Gesetzes selbst erleichterte. Auch muß man wohl befürchten: Männer, die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben, könnten die Ehrfurcht vor der Frau verlieren, und, ohne auf ihr körperliches Wohl und seelisches Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen, sie zum bloßen Werkzeug ihrer Triebbefriedigung erniedrigen und nicht mehr als Partnerin ansehen, der man Achtung und Liebe schuldet.“ (Enzyklika *Humanae vitae*, p. 17) So ist es gekommen.

Zusätzlich kam die Ostpolitik des Vatikans hinzu, mit taktischem,

nicht prinzipiellem Entgegenkommen insbesondere Pauls VI. gegenüber den kommunistischen Regimen, ähnlich wie die allgemeine Entspannungspolitik, um mehr Freiheiten für die Katholiken im Ostblock zu erreichen.

Der Niedergang begann, und die Katholiken werden lange brauchen, um durch Tiefgläubigkeit, Beten und moralische sowie seelische Autorität die kulturelle Hegemonie zurückzugewinnen. Benedikt XVI. Ist nur der Anfang, der aber nun endlich gesetzt wurde: Entweltlichung, um die Welt zurückzuerobern.

ANHANG

Protokoll Bundeskabinett 10.1.1950

Tagesordnungspunkt

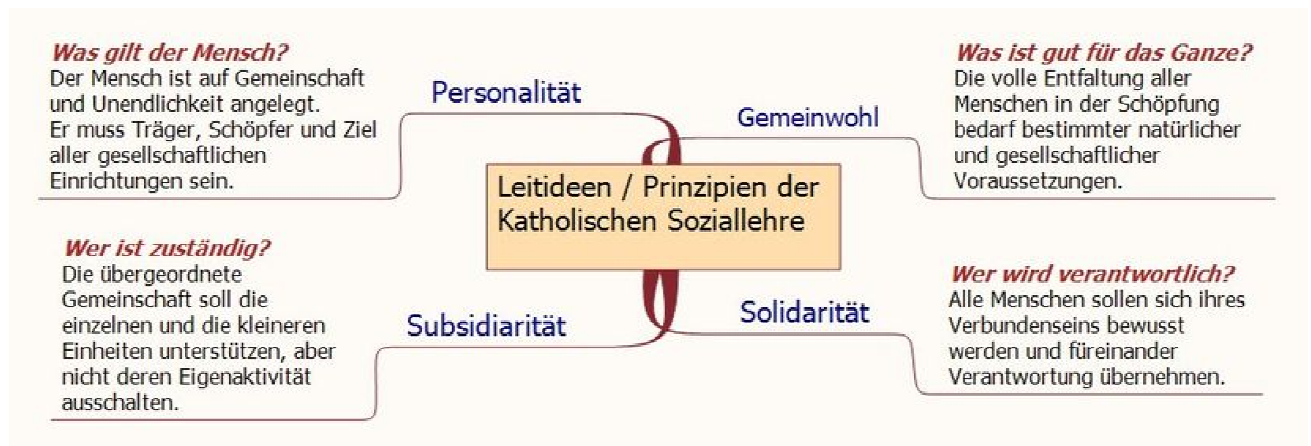
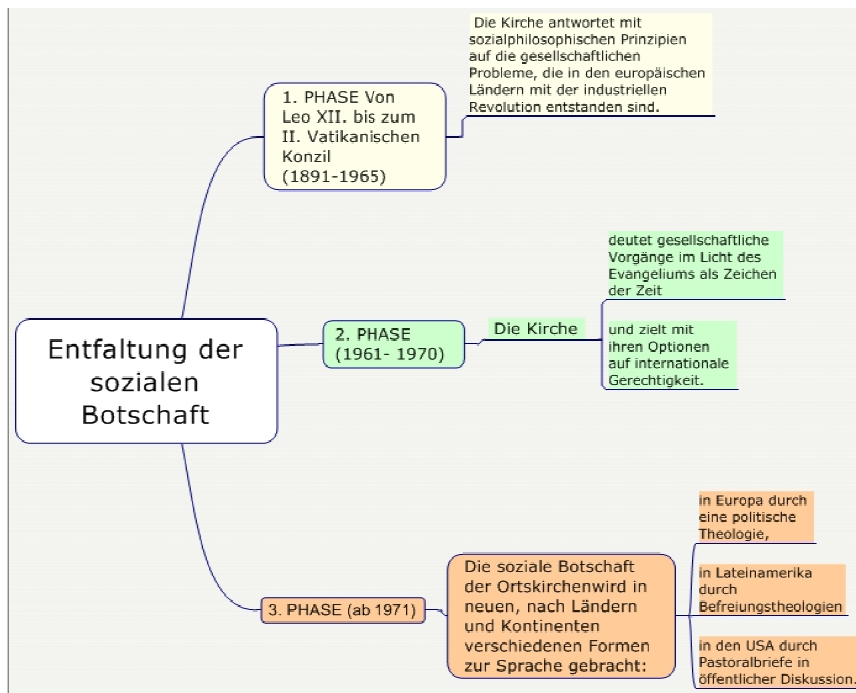
[E. Äußerungen von Pastor Niemöller und Probst Grüber]

Der Bundeskanzler teilt mit, daß er Herrn Pastor Niemöller 26 zu der in der Presse wiedergegebenen Erklärung, die Bundesrepublik sei in Rom gezeugt und in Washington geboren 27, einen Brief geschrieben habe 28, um festzustellen, was nun tatsächlich gesagt sei. Eine Antwort auf diesen Brief sei noch nicht ergangen 29. Die Erklärung des Pastors Niemöller - vor allem auch des Probstes Grüber 30 hätte in den Vereinigten Staaten viel Staub aufgewirbelt. Es sei unerfreulich, daß es zu derartigen Erklärungen höherer kirchlicher Würdenträger gekommen sei 31

=====

**E. Beteiligung des Bundesministers Heinemann an der Synode in Berlin,
21.4.50 Protokoll Bundeskabinett 21.4.1950**

Der Bundesminister für Verkehr hält eine Aussprache über die Beteiligung des Bundesministers des Innern als Präsident der Synode an der in Berlin stattfindenden Tagung für erforderlich 65. Minister Heinemann hat in seiner Eigenschaft als Präsident der Synode zu einer Veranstaltung geladen, zu der auch Vertreter der ostzonalen Regierung gebeten worden sind. Sämtliche Kabinettsmitglieder vertreten den Standpunkt, daß eine Teilnahme des Ministers Heinemann an einer Veranstaltung, auf der offizielle Vertreter der Ostzone erscheinen, nicht möglich ist. Minister Heinemann weist auf den rein kirchlichen Charakter der Veranstaltung hin und hält es schlechterdings für ausgeschlossen, von seiner Teilnahme Abstand zu nehmen, nachdem er bereits die Einladungen versandt habe. Der Bundeskanzler bittet Minister Heinemann nachdrücklichst zu überprüfen, in welcher Weise den Schwierigkeiten aus dem Wege gegangen werden kann 66.



sozialkompendium.org

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.09.1969, S. 20

NACH DEM KONZIL - WIEDER EINE GEGENREFORMATION?

Furcht vor der "Autorität der Freiheit" als Hindernis für die Ökumene /

Von Professor Johann B. Metz

Professor Joliann Baptist Metz lehrt in Münster, ist Direktor des Seminars für Fundamentaltheologie.

Er gilt als einer der führenden jüngeren Köpfe der katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum.

Er begreift Theologie nicht als weltfremde und esoterische Angelegenheit weniger kluger Köpfe, sondern als eine kritische Instanz, die vielen zugute kommt. Zum erstenmal trug Metz diese Gedanken im Juni bei einem ökumenischen Kongreß in Philadelphia vor, nun erscheint der Vortrag in erweiterter Form beim Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz.

Ich bin kein Ökumeniker vom Fach. Aber das muß nicht nur ein Nachteil sein... Bevor wir noch gefragt sind, sind wir heute gezwungen, ökumenisch zu denken und zu handeln. In diesem Sinne ist heute jeder ein ökumeniker. Gleichwohl gibt es gegenwärtig so etwas wie eine Krise des ökumenischen Gedankens ... Ich sage das zunächst im Hinblick auf die katholische Kirche. Ich glaube indes, daß diese Diagnose auch für die anderen christlichen Kirchen gilt. Von den Symptomen und Ursachen dieser Krise möchte ich hier nur einige nennen. Es zeigt sich - zunächst - eine gewisse Müdigkeit im direkten ökumenischen Dialog, der dort, wo er "rein theologisch" geführt wird, immer an die gleichen Grenzen zu stoßen und immer die gleichen Probleme zu reproduzieren scheint: Fragen der Ekklesiologie, der kirchlichen Autorität, Fragen insbesondere des Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit Wer möchte - weiterhin - leugnen, daß die Enzyklika Humanae vitae eine zusätzliche Belastung für den zeitgenössischen Ökumenismus gebracht hat! Schwerwiegender scheint mir jedoch zu sein, daß es in der nachkonziliaren Kirche von heute gewisse Symptome für eine "Gegenreformation" gibt, die sich gegen die reformerischen Konsequenzen des Konzils selbst wendet und die in autoritären Maßnahmen "von oben" oder autoritären Erkenntniserwartungen "von unten" nichts so zu fürchten scheint wie die "Autorität der Freiheit" selbst, die sich auf dem Konzil schüchtern zu Wort gemeldet und überraschend viel Gehör gefunden hatte. Davon soll gleich ausführlicher die Rede sein.

Die Wende zur Politik

Hier möchte ich zunächst noch ein anderes Symptom für die Krise des Ökumenismus nennen ...

Wahrscheinlich ist den Jüngeren der ökumenische Gedanke bereits so selbstverständlich geworden, daß sie ihn voraussetzen; vielleicht gehen ihre Interessen aber auch mehr in die Richtung von Problemen, die für sie aktueller sind, wie Revolution, Dritte Welt, wirtschaftliche Gleichberechtigung. Ich glaube,

daß sich darin eine Wende anzeigt, die wir heute vielfach beobachten: eine Wende von der ausdrücklich "ökumenischen" zur mehr "politischen" und "gesellschaftskritischen" Interpretation des Evangeliums und seines Einheitsgedankens ...

Nicht die Zerrissenheit der Christen unter sich, sondern die Zerrissenheit der Welt in sich wird als erste Herausforderung empfunden: als Herausforderung an die evangelische Botschaft von der Einheit und Versöhnung, als Herausforderung an die im Evangelium proklamierte Parteilichkeit für die Ausgeschlossenen, Erniedrigten und Beleidigten.

Im Hinblick auf die damit skizzierte Krise des vertrauten Ökumenismus möchte ich zwei Thesen vortragen. Die erste beschäftigt sich mit dem Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform, und die zweite sucht die Bedeutung des auf die eine Welt zielenden kritisch-befreienden Sendungsauftrags der Christen für das Wachstum der innerchristlichen Einheit herauszustellen.

Die erste These lautet: Ein wirksamer Fortschritt in der christlichen Ökumene ist heute untrennbar an einen Wandel in den Strukturen und in der öffentlichen Praxis der Kirchen selbst gebunden. Die ökumenische Frage ist in sich selbst zu einer Frage der kirchlichen Reform geworden. Und deshalb ist ökumenische Arbeit vor allem charismatisch-kritische Reformarbeit in und an der eigenen Kirche.

1. Der in dieser These ausgedrückte innere Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform entspringt nicht einer puren Resignation und Skepsis gegenüber theologischen Verständigungsmöglichkeiten. Wir setzen vielmehr voraus, daß jeder theologische Fortschritt in der Einheit nicht nur einer historischen, sondern gerade auch einer sozialen Verifikation in der Öffentlichkeit und in der gewandelten Praxis der Kirche selbst bedarf. Nur so kann der ökumenische Prozeß aus seiner Abstraktheit, d. h. aber auch aus seiner Vorläufigkeit und Unbestimmtheit, aus seiner konkreten Unwahrheit befreit werden.

Über diese generelle theologische Überlegung hinaus gibt es freilich auch einen spezifischen Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform. Ich möchte zwei Aspekte dieses spezifischen Kontextes nennen. Einmal müssen wir heute davon ausgehen, daß Einheit und

Unterscheidung im Glauben gar nicht mehr "rein theologisch" dargestellt und entschieden werden können ... Wer könnte angesichts dieses Pluralismus noch mit Sicherheit sagen, ob überhaupt und gegebenenfalls worin diese oder jene theologische Konzeption - etwa von Barth, Bultmann, Tillich u. a. - in jedem Falle unkatholisch ist? Laufen nicht in der Tat die theologischen Fronten heute schon quer zu den Konfessionsgrenzen? ... Die Frage nach der Einheit im Glauben überführt sich selbst in eine praktische Frage. Der Fundort dieser Einheit ist nicht die reine Theologie, sondern der Kanon des praktizierbaren Bekenntnisses der Kirchen . . .

Lautlos trennende Mentalität

Unter den geschilderten Bedingungen gibt es meines Erachtens nur eine Möglichkeit des Fortschritts in der Ökumene: wenn eben die Lebenspraxis der Kirchen und die Strukturen, in denen sie sich vollzieht, selbst gewandelt werden. Erst auf dem langen Weg durch solche Reformen wandeln sich auch jene Mentalitäten, die uns lautlos trennen und die durch keine theologische Reflexion einander anzugleichen sind.

Zum anderen enthält das Problem des Ökumenismus die Dimension der Geschichte, der geschichtlich veruntreuten Einheit. Geschichte ist eine Sache aus Fleisch und Blut, und deshalb kann, was geschichtlich sich begab, nie rein spekulativ ausgeräumt oder revidiert werden ... Und ökumenische Theologie wird den Gedanken der Einheit in Christus nur dann nicht unverbindlich mystifizieren oder ideologisch mißbrauchen zur Verschleierung der faktischen Zerrissenheit der Christen, wenn in ihr die gegenwärtigen Bedingungen kirchlichen und christlichen Lebens selbst angegriffen und geändert werden, da es unter ihnen die gesuchte und gewünschte Einheit nicht geben kann. Ich weiß, dies klingt alles reichlich abstrakt! Es gewinnt jedoch eine erste konkrete Verbindlichkeit, wenn wir auf die reformatorische Situation blicken.

2. Für die katholische Kirche - und nur von ihr soll hier ausdrücklich die Rede sein! - hat diese kirchliche Reform, diese Erneuerung der Lebenspraxis und der Strukturen der Kirche im II. Vatikanischen Konzil eingesetzt. Dieses Konzil war deshalb gerade dadurch in einem eminenten Sinn

ein "ökumenisches" Konzil, daß es ein Konzil der kirchlichen Erneuerung war oder doch zu sein versuchte. Wenn ich deshalb im folgenden von der Krise der kirchlichen Reform spreche, dann verlasse ich nicht eigentlich das Thema des Ökumenismus; ich spreche von seiner eigenen Krise und seinen eigenen Schwierigkeiten.

Man muß nicht zu den Vertretern eines allenthalben grassierenden Krisenjargons gehören, wenn man im Hinblick auf die gegenwärtige Kirche von einer Krise ihrer Erneuerung spricht. Gibt es in unserer Kirche nicht tatsächlich so etwas wie eine "Gegenreformation im Jahre 1969"? . . .

Ich möchte meine Befürchtungen an drei Symptomen erläutern.

a) "Das Konzil entläßt seine Kinder": Offenkundig rüsten sich in der Kirche schon wieder Gruppen, die dieses Konzil verdächtigen und uns den Geist dieses Konzils austreiben wollen. Es gibt schon wieder verschleierte, sehr subtile Formen der gegenseitigen Inquisition, die dadurch, daß sie so verschleiert sind, nicht harmloser, sondern viel bedenklicher werden. Besteht nicht offensichtlich die Gefahr, daß die im Konzil angezielten Reformen gestoppt werden, ehe sie wirklich begonnen haben, daß wir uns ängstlich niederlassen, ehe wir den großen und befreienden Sprung nach vorn überhaupt gewagt haben? ... Der aufrechte Gang ist eben schwer zu lernen und am Ende nicht ohne Stürze zu haben. Aber er ist ein Zeichen jener Freiheit, die auf dem Konzil beschworen wurde und an der die Chance der Erneuerung hängt. Zeigt sich nicht in schmerzlicher Deutlichkeit, daß es in der Kirche so etwas wie ein konstitutionelles Mißtrauen gegen die Freiheit des Geistes zu geben scheint - gegen eine Freiheit, die doch als Gabe in der befreienden Botschaft Jesu geschenkt ist und die offensichtlich zu jener "Freiheit der Kinder Gottes" gehört, die Paulus emphatisch betont hat? ... Nun, man kann auf die Dauer Freiheit und Mündigkeit nicht simulieren, und so wird sich am Schicksal dieser lebendigen und kritischen Freiheit. in der Kirche entscheiden, was es um den Geist der Reform dieser unserer Kirche selbst ist. Ihn eben sehe ich in der gegenwärtigen Kirche schon wieder von vielen Seiten in Frage gestellt oder bedroht. Muß man nicht besorgt und leidenschaftlich fragen, ob in dem gegenwärtigen institutionellen Verhalten der Kirche nicht zu wenig Vertrauen auf die Kraft des Geistes und seiner

Freiheit sichtbar ist? Denken Sie etwa an die halbherzigen Reformen, in denen den traditionellen Lebensformen der Kirche Stücklein um Stücklein abgemarktet wird und die schließlich am sichersten zu einem ausgehöhlten religiösen Minimalismus führen! Denken Sie vor allem an die ängstlichen Reaktionen in der gegenwärtigen Situation! Reagiert die Kirche als Institution nicht zu deutlich nach dem Muster, nach dem eigentlich alle Institutionen sich selber zu erhalten und ihr Überleben zu garantieren suchen? Ist im Erscheinungs-

Bild und im Verhalten der gegenwärtigen kirchlichen Institution wirklich klar, daß sie kein Selbstzweck ist, daß sie dazu da ist, um sich im buchstäblichen und dialektischen Sinn "abzuschaffen" für das Reich Gottes? Und daß sie sich gerade dadurch unterscheiden müßte von allen anderen Institutionen und deren Gesetzen der Selbsterhaltung und des Überlebens?

Es gibt Dinge, die kann man nicht mehr retten, wenn sie einmal angezweifelt sind . . . Die absolute Monarchie, so scheint mir, war in dem Augenblick schon tot, als sie zum ersten Mal in Zweifel gezogen wurde, denn sie hatte keine Möglichkeit, diese Zweifel in sich - als Freiheit - aufzunehmen und politisch zu verarbeiten. Es ist eine Frage der Kirche, die bis an ihre Wurzeln reicht, ob sie bereit ist und ob es ihr gelingt, mit den Konflikten kritischer Freiheit zu leben und sie als ein Moment an sich selbst zu begreifen.

Nicht nur für Intellektuelle

Dies ist nicht nur Postulat für eine elitäre und geschmäcklerische Minderheit von "Intellektuellen" in der Kirche; es scheint dies immer mehr zu einer Lebensfrage für die Kirche gerade "als Volkskirche" zu werden. Denn das Problem der Kirche von morgen werden gar nicht primär die kritischen Intellektuellen sein, sondern viel eher die "einfachen Leute", die vielzitierte "Herde Christi", die heute selbst zutiefst irritiert erscheint - und zwar nicht etwa in erster Linie von einer kritischen Theologie, sondern von der Institution Kirche selbst... Die vielbeschworene Verwirrung unter den Gläubigen kommt deshalb gar nicht in erster Linie von einer kritischen Theologie, sondern gerade daher, daß man kirchlicherseits die Gläubigen lieblos einem Wandel aussetzte, ohne ihnen ein kritisches Verständnis für die

Reformabilität der Kirche selbst eröffnet zu haben. Nicht ein Zuviel an Kritik, sondern ein katastrophaler Mangel an fundamentaler und eingeübter kritischer Freiheit in der Kirche ist eine der Ursachen der kirchlichen Krise heute. Und dieser Mangel macht gerade die "Herde Christi" zum zentralen Krisenherd in der Kirche von morgen.

Wer deshalb auf der Ausbildung kritischer Freiheit in der Kirche insistiert, arbeitet nicht an der Destruktion der Kirche, er handelt auch keineswegs lieblos gegenüber dem einfachen Kirchenvolk, sondern er ringt um die Chance einer dezidierten Kirchlichkeit von morgen. Wer hingegen die Entwicklung dieses kritischen Bewußtseins schon als Symptom des Abfalls ansieht, muß sich fragen lassen, ob er wirklich die Kirche Jesu Christi oder nicht eher ein kritikund humorloses religiöses Sektierertum will.

b) Ein weiteres Symptom für gegenreformatorische Mentalität in der Kirche heute sehe ich in dem Versuch, den dezidierten Reformgeist selbst religiös zu desavouieren. Allzu schnell wird der Glaube der Reformer angezweifelt. Allzu schnell wird der Aufbruch der kritischen Freiheit in der Kirche als Apotheose des Unglaubens angeprangert! Diese Unterstellung ist für jede echte reformerische Bewegung in der Kirche tödlich. Darum kommt alles darauf an, daß die vom Geist der Reform Beseelten diesen Verdacht zurückweisen und den Aufbruch der kritischen Freiheit in der Kirche als Vehikel der Hoffnung und als Signum der Parteilichkeit für die unabgeschlossene und unabgegoltene Sendung dieser Kirche sichtbar machen. Oder soll der verhängnisvolle Anschein aufrechterhalten werden, daß reaktionäre Mentalitäten ein bevorzugtes Hausrecht in der Kirche genießen? Daß man den christlichen Glauben mit ihnen jedenfalls leichter und problemloser verbinden könne als mit der Unruhe reformerischer Gesinnungen? Viele Urteile in der kirchlichen Öffentlichkeit scheinen mir im Banne dieses unausgesprochenen Vorurteils zu stehen ...

Um dieses, wie ich meine, tödliche Symptom der Gegenreformation aufzulösen, muß immer deutlicher werden, daß der aus dem Konzil entsprungene Reformgeist nicht etwa eine liberalintellektualistische, sondern durchaus eine religiöse Attitüde ist. Er will nicht das Christentum zu herabgesetzten Preisen

ausbieten und modernisieren. Er will auch keineswegs das Ärgernis der anvertrauten Botschaft schrittweise eliminieren, sondern in unserer Welt und in der Kirche selbst richtig lokalisieren.

c) Und damit komme ich zu einem dritten Symptom der Gegenreformation, zu einer sehr subtilen Gefahr für den reformerischen Dynamismus der Kirche seit dem Konzil. Ich sehe diese Gefahr bei einer großen Zahl der sogenannten Reformtheologen selbst. Es fehlt ihnen nicht selten das, was ich den "zweiten Mut" nennen möchte. Dieser "zweite Mut" ist sozusagen das Ethos einer theologischen Wahrheitsfindung, für welche die Wahrheit selbst als Theorie-Praxis-Problem erscheint und für welche deshalb das Ringen um die kirchlich-sozialen Konsequenzen neuer theologischer Einsichten zur Wahrheit dieser Einsicht selbst gehört. Wirklich theologische Erneuerung findet ja nie bloß in den Köpfen der Theologen statt. Sie mag dort beginnen: mit dem "ersten Mut" zum Nonkonformismus, mit dem "ersten Mut", den eingefahrenen Kanon von Vorurteilen zu durchbrechen, wider den Strom zu schwimmen, das Wohlwollen der Amtsträger und der bisherigen Freunde zu riskieren; mit dem fast kindlichen Mut zu einer neuen Unmittelbarkeit, zu einer neuen kritischen Spontaneität, die den allseits herrschenden Verblendungszusammenhang durchschaut und durchbricht.

All das ist wichtig und gewiß nicht ohne elementaren Einsatz des Geistes zu haben. Doch hier darf der theologische Wille zur Reformation nicht enden! Denn diese neue Wahrheit, um die es im theologischen Aufbruch geht, ist nicht idealistisch, in der esoterischen Gemeinde weniger Wissender zu haben. Diese Wahrheit wird gegenwärtig, wo sie zur Wahrhaftigkeit der Kirche und zur Glaubwürdigkeit der Gläubigen selbst wird, kurzum, wo sie ihre soziale Basis in der gewandelten Praxis der Gemeinschaft der Gläubigen gewinnt. Deshalb aber bedarf es, so meine ich, bei allen theologischen Reformern eines "zweiten Mutes". Ihn vermisste ich nicht selten gerade bei den progressiven und reformerischen Theologen, bei denen also, die durchaus den ersten Mut bewiesen haben, die ihre kritischen und befreienden theologischen Evidenzen erfolgreich auf dem letzten Konzil zur Geltung bringen konnten. Nicht selten scheinen sie jetzt wieder zurückzustecken, jetzt, wo das, was sie vertreten, öffentlich und allgemein, ja populär zu werden droht. Was steckt dahinter? Angst vor den Konsequenzen der eigenen

Theologie? Ein heimliches idealistisches oder gnostisches Vorurteil, wonach die Wahrheit eben doch nur bei wenigen sein könne? Oder eine gefährliche Verwechslung von elitärer und entschiedener Einstellung? Oder schließlich eine fatale Umkehrung des Satzes, daß Wahrheit nie einfach durch Mehrheit legitimiert werde, in den Satz, daß Wahrheit nie bei der Mehrheit, also nie bei der Öffentlichkeit des Kirchenvolkes sein könne und sein dürfe? Also eine heimliche, uneingestandene Mißachtung des Kirchenvolkes? Ein letztes Mißtrauen gegen dessen Mündigkeit?

Was immer es sei: alles kommt darauf an, daß die Reformer in dieser Situation den geschilderten "zweiten Mut" aufbringen: den Mut, "demokratisch" zu sein - im besten Sinne des Wortes -, also zur Stange zu halten, wo ihre Sache - endlich! - Sache des Kirchenvolkes selbst zu werden beginnt. Den "zweiten Mut" zur Solidarität nach dem "ersten Mut" zum Nonkonformismus. Den Mut, sich in der Kirche als "modisch" verrufen zu lassen und selbst dann "progressiv" zu bleiben, wenn die Kirche auch "von unten her" langsam und gewiß nicht ohne Fehlschritte "fortschrittlich" zu werden beginnt.

Anderes Selbst Verständnis

3. Ich möchte nun einige Elemente der kirchlichen Reform nennen, die im Konzil angelegt sind und die für den ökumenischen Prozeß von entscheidender Bedeutung werden können, wenn sie ihre Verifikation in der gewandelten Praxis der Kirche finden.

Ein erstes Element: Bekanntlich hat sich das Selbstverständnis der Kirche im Konzil neu akzentuiert. Die theologische Bestimmung der Kirche als "pilgerndes Gottesvolk" ist in den Vordergrund gerückt gegenüber dem Bild der Kirche als "mystischer Leib", das viel unmittelbarer und direkter den Blick auf die hierarchische Struktur von "Haupt" und "Gliedern", von "oben" und "unten" lenkte. Was aber bedeutet es, wenn in der Rede von der Kirche zunächst einmal das Ganze des pilgernden Gottesvolkes angesprochen ist? Und was bedeutet es, wenn in der Konzilskonstitution über die Kirche das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes vor dem Kapitel über die hierarchische Verfassung dieser Kirche steht? Muß künftig nicht für das Verständnis der Ämter und Autoritäten in der Kirche viel entschiedener auf

dieses Ganze der Kirche als des Gottesvolkes geblickt werden? Muß künftig nicht von diesem Blick auf das Ganze des Gottesvolkes Sinn und Funktion der kirchlichen Leitungsaufgaben bestimmt werden?

Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen

Und gewiß gilt auch, daß die ökumenische Diskussion um das Petrusamt gerade dadurch erschwert ist, daß sie allzusehr auf jene Engführungen im Verständnis des Primats und der Unfehlbarkeit fixiert ist, wie sie sich erst in der jüngsten Geschichte der Kirche herausgebildet haben. Schließlich war in der frühen Geschichte der Kirche eine päpstliche Lehrentscheidung nie einfach isoliert "von oben" gefällt worden, sie war nicht so sehr Ausgangspunkt als vielmehr Resultat eines umfassenden Lern- und Erfahrungsprozesses der gesamten Kirche. Hier ist die jüngere Praxis der Kirche, wenn ich mich nicht täusche, hinter eine "Öffentlichkeit" in der kirchlichen Wahrheitsfindung und in kirchlichen Entscheidungsprozessen zurückgefallen, die zwar nicht einfach reproduziert werden kann - das verhindert schon der allgemeine Strukturwandel dieser Öffentlichkeit -, die aber der Kirche von heute Mut machen könnte, unbefangener eine kritische Öffentlichkeit zu entwickeln bzw. zuzulassen.

Ein zweites Element der kirchlichen Reform: Deutlich ist im Kirchenverständnis des Konzils die eschatologische Differenz zwischen der Institution Kirche und dem Reich Gottes, um dessentwillen sie existiert, herausgearbeitet. Deutlich wird sichtbar, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, daß sie sich vielmehr als "eschatologisches Provisorium Gottes" versteht, daß sie also gerade auch von der Proklamation ihrer eigenen eschatologischen Vorläufigkeit lebt.

Wo diese eschatologische Differenz zwischen Kirche und Reich im Selbstverständnis und in der Lebenspraxis der Kirche wirksam wird, kann sich in der Kirche ein neues positives Verhältnis auch zu jenen Christen bilden, die sich nur partiell mit der bestehenden Institution Kirche identifizieren. Und das scheint mir nicht zuletzt für die Reformbewegung in der Kirche und insbesondere für die ökumenische Frage von großem Belang zu sein. Was meine ich? Es gibt heute eine große Zahl von sogenannten partiell identifizierten Christen. Werden sie ernst genommen und nicht einfach an die

Wand gedrängt, dann drängen sie uns auf ihre Art die Unterscheidung von Christentum und Kirche auf und verbieten, das Problem "Kirche" an den Rändern der Institution selbst zu Ende gehen zu lassen. Denn es handelt sich hier nicht einfach um kirchenlose Christen (zu deutlich spüren sie, daß ein völlig institutionsfreies Christentum in unserer geschichtslosen Gesellschaft auch die christliche Tradition selbst verlieren würde). Gleichwohl haben wir für sie in Theologie und Kirche keine zureichenden Kriterien.

Eine Kirche, die weiß, daß sie nicht um ihrer selbst willen existiert und in bleibender Differenz zu dem von ihr bezeugten Reich Gottes steht, und die gleichzeitig weiß, daß sie immer sündig hinter ihrem Zeugnis zurückbleibt, müßte diese Form der partiellen Identifizierung als eine sehr ernste Frage empfinden. Kann diese Form christlicher Existenz nicht auch gerade dem eschatologischen Gewissen der Glaubenden entspringen, dem kritischen Gespür für jenen Überschuß an eschatologischer Wahrheit des Christentums, der in der einen kirchlichen Institution nicht zureichend zur Erscheinung kommt? So gesehen könnte gerade diese Figur der partiellen Identifizierung zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderungen in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst. Die Ketzergeschichte des Christentums ist voll von solchen Figuren der partiellen Identifizierung. Doch vergessen wir nicht, daß diese Ketzergeschichte sehr oft zur Vorgeschichte des kirchlichen Christentums wurde! Wenn sich in der Kirche die Einsicht durchsetzte, daß diese partielle Identifizierung etwas unableitbar Positives an sich haben kann, das nicht einfach durch totale Identifizierung mit der Institution ersetzbar ist, dann wäre ein wichtiger Aspekt und Impuls für die kirchliche Reform gewonnen.

Religion der Freiheit

Ein drittes Element der ökumenisch relevanten Reform der Kirche möchte ich hier wenigstens noch kurz nennen: die Proklamation der Religionsfreiheit auf dem Konzil. Die Kirche selbst versteht sich im Lichte dieser Proklamation als eine Religion der Freiheit. Sie unterstellt nun nicht mehr die Freiheit dem Primat einer rein objektivistisch verstandenen Wahrheit der Religion. Sie begreift vielmehr diese Freiheit selbst als eine fundamentale Wahrheit der Religion und des religiösen

Verhaltens. Doch das damit angezeigte Selbstverständnis der Kirche kommt erst dort in seine Wahrheit, wo kirchliche Aussagen selbst von der Parteilichkeit für diese Freiheit geleitet sind. Kirche ist erst dort eine Religion der Freiheit, wo in dieser Kirche ein kritisches Bewußtsein im Interesse dieser Freiheit erstritten und erkämpft wird, ohne die die Wahrheit des Evangeliums nicht siegen kann.

Erstmals ist in diese Proklamation der Religionsfreiheit - wie oft betont wurde - eine Errungenschaft der bürgerlichen Revolution in das Selbstverständnis der Kirche in unserer Welt eingegangen. Immer noch sind freilich die rechtlichen Strukturen dieser Kirche geprägt von den prärevolutionären Strukturen eines antiken Rechtes. Immer noch sind die revolutionären Freiheitsrechte des Menschen nicht in die Fundamente des Kirchenrechts aufgenommen. Wer wollte bezweifeln, daß eine Reform der kirchlichen Verfassung im Lichte dieser Freiheitsrechte ökumenische Bedeutung hätte?

Die zweite These lautet: Das ökumenische Anliegen muß immer mehr die Gestalt der "indirekten Ökumene" gewinnen, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute.

1. Um ein Mißverständnis vorweg auszuräumen: Es handelt sich hier nicht um

die Frage, daß und wie die Christen auf bestimmten Gebieten, wie etwa auf denen der Sozialarbeit, einheitlich handeln und unbeschadet der bleibenden Differenz im Bekenntnis und im Kirchenverständnis zusammenarbeiten können. Es handelt sich vielmehr um die theologische und dogmatische Frage der Überwindung dieser wesentlichen Differenzen im Bekenntnis selbst.

Die Kirche, sagen wir, ist die Kirche des Sohnes, die Kirche Jesu Christi. Nehmen wir aber zureichend ernst, was im Blick auf unser Thema damit gemeint ist? Ist es nicht das Spezifikum dieser Kirche, daß sie ihre Identität nicht in sich selbst hat? Die Kirche also übersteigt sich selbst in jene Fremde hinein, auf die sie sich ständig beziehen muß, seit sie die Kirche des Sohnes ist, der diese "Fremde" als sein "Eigentum" reklamierte und der diesen Anspruch besiegelte mit seinem Tod für alle - auch für die Ungläubigen, wie schon ein altes kirchliches Dokument ausdrücklich hervorhebt.

Ist es nun nicht das Schicksal des konfessionellen Zeitalters, daß in ihm dieses Element der Selbsttranszendenz der Kirche verkümmerte? Und geriet nicht die Kirche gerade dadurch in eine

radikale Identitätskrise? Hat man nicht gerade im Konfessionsstreit der Kirchen den Satz "Ubi Christus ibi ecclesia" umgekehrt in den Satz "Übi ecclesia ibi Christus", und dies sehr oft in einem exklusiven Sinn? Wo aber ist Christus? Ist er nicht auch heute sehr oft an Orten, an denen ihn die Kirche kaum vermutet? Außerhalb? In der Fremde? Draußen vor den Toren der Stadt? Bei den Ausgeschlossenen und Erniedrigten?

Christliches Wiederfinden

Von hier aus können wir aber im Hinblick auf unser Thema nun den folgenden Satz formulieren:

Der theologische Fundort der verlorenen und gesuchten Einheit der Christen ist primär jene "fremde Welt", die der Sohn als sein "Eigentum" reklamierte und in die hinein Kirche sich immer neu übersteigen muß, wenn sie sich nicht selbst verlieren oder verraten will. Diese Fremde ist der Ort, an dem sich Christen wiederfinden und wiedererkennen können in der Treue zu der einen Botschaft, in deren Angesicht der Konfessionalismus der Christen gradeso bedenklich und gefährlich erscheint wie der Nationalismus im Angesicht der einen Welt und der Rassismus im Angesicht der einen Menschheit. Annäherung und Einheit der Christen geschieht so gewissermaßen "indirekt" und wie "beiläufig": Sie kommen einander näher, indem sie aus ihren eigenen kirchlichen Traditionen heraus immer neu diesen Überstieg, diese Selbsttranszendenz im Zeugnis und im Dienste der Liebe wagen.

2. Ich möchte nun gern an Hand von zwei kurzen Überlegungen die theologische Bedeutung des indirekten postökumenischen Verfahrens für die gesuchte Einheit im Glauben erläutern.

a. Die erste Überlegung bezieht sich auf das zentrale Problem der verschiedenen Bekenntnisformeln im Christentum selbst. Kontroverstheologie und ökumenische Theologie haben uns gezeigt, daß es hier immer noch Grenzen der Verständigung gibt. Diese Grenzen ließen sich in einem direkten Verfahren, also in einem direkten theologischen Vergleich der einzelnen Bekenntnisse und ihrer historischen Hintergründe letzten Endes nicht überwinden. Wie aber kann ein indirektes postökumenisches Verfahren etwas zur Überwindung beitragen? Dieses Verfahren geht ja davon aus, daß die einzelnen Bekenntnisformeln und -traditionen nicht direkt konfrontiert werden, sondern

daß sie sich in ihrer Konfrontation mit der Welt und der Gesellschaft, in der sie den Christusglauben anzusagen und zu bezeugen haben, auch untereinander vereinheitlichen.

Nun gibt es in der gegenwärtigen Theologie aller Konfessionen verschiedene Versuche, den christlichen Glauben gerade im Hinblick auf die gegenwärtige Welt zu definieren. Diese Definitionen des christlichen Glaubens scheinen mir eines mehr oder minder gemeinsam zu haben: Sie interpretieren den Glauben vor allem als Glaubensakt, möglichst inhaltslos, als Figur der freien, ungegenständlichen Entscheidung des Menschen. Wo christlicher Glaube in dieser Formalität interpretiert wird, kann er in der Tat mehr oder weniger die konfessionellen Differenzen, die sich ja gerade auf die Glaubensinhalte beziehen, außer acht lassen. Aber eben deswegen trägt diese Interpretation des christlichen Glaubens wenig dazu bei, die bestehenden konfessionellen und dogmatischen Differenzen aufzuarbeiten, und sie steht meines Erachtens zudem in der Gefahr, die gesellschaftskritische Kraft des christlichen Glaubens, die gerade aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, auszublenden und zur symbolischen Paraphrase des modernen Bewußtseins herabzusinken, ohne zu dessen Veränderung etwas beizutragen.

Ich möchte deshalb hier das christliche Glaubensverständnis im Hinblick auf unsere gegenwärtige Welt und Gesellschaft durchaus vom inhaltlichen, sozusagen dogmatischen Standpunkt her auffassen, und zwar dadurch, daß ich diesen christlichen Glauben in der Gestalt der memoria interpretiere: christliche Bekenntnisformeln, dogmatische Formeln als Formeln der memoria. Mit memoria, Erinnerung, ist hier freilich nicht das gemeint, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch damit verbinden: Erinnerung nämlich, in der wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit, Erinnerung, in der wir alles Vergangene in einem verklärenden, traumfarbenen Licht sehen, Erinnerung, in der wir uns mit allem Gefährlichen an dieser Vergangenheit ausgesöhnt haben. Hier ist eine andere Gestalt der Erinnerung gemeint: jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern. Solche Erinnerung durchbricht also den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins. Sie reklamiert unausgestandene, verdrängte

Konflikte und unabgegoltene Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart.

Sinn von Bekenntnisformeln

Diese vielleicht ungewöhnliche oder überraschende Interpretation des Sinns von christlichen Bekenntnisformeln wird meines Erachtens dann überzeugend, wenn wir die eigentümliche Ausgangssituation unserer Gesellschaft heute berücksichtigen, in der der christliche Glaube tradiert werden muß. Es ist eine immer geschichtsloser und erinnerungsloser werdende Gesellschaft, so daß in ihr Traditionen in zunehmendem Maße nur auf dem Weg über Institutionen und deren formuliertes Selbstverständnis, also über Dogmen und Bekenntnisse festgehalten und in die Gegenwart eingebracht werden. Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen. "Tot" und nichtssagend "leer" sind solche Bekenntnisformeln und solche dogmatischen Formeln dann, wenn die in ihnen erinnerten Inhalte nichts mehr von dieser ihrer Gefährlichkeit - für Gesellschaft und Kirche! - zeigen, wenn diese Gefährlichkeit unter den Mechanismen ihrer institutionellen Vermittlung erlischt und wenn die Formeln deshalb nur noch der Selbsterhaltung der sie überliefernden Religion und der Selbstreproduktion der kirchlichen Gegensätze dienen.

b. Kurz noch möchte ich hinweisen auf die Möglichkeit, ein ökumenisch relevantes Verständnis von Kirche gerade durch das indirekte postökumenische Verfahren zu fördern. Diese hier gemeinte Bestimmung von Kirche wird wiederum nicht gewonnen im direkten Vergleich der einzelnen christlichen Kirchenverständnisse, sondern durch die Bestimmung von Kirche im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Welt, das ja zu ihrer Wesensdefinition gehört. In einem anderen Zusammenhang habe ich versucht, Kirche in dieser Hinsicht als Ort und Institution der gesellschaftskritischen Freiheit

des Glaubens zu interpretieren. Ich meine, daß es sich dabei in gewisser Weise um eine postökumenische Definition der Kirche handelt. Sie will ich hier jedoch nicht entfalten, sondern nur einige andere Hinweise geben. Kann und muß christliche Kirche heute (gerade im Licht der von ihr bezeugten eschatologischen Botschaft) nicht immer deutlicher erscheinen als Asyl der bedrohten Freiheit, der unabgeholten Hoffnung und der Liebe unter den Menschen? Man sage nicht, dies sei wenig und äußerst vage. Ich will auch keineswegs behaupten, daß sich in einem solchen Kirchenverständnis das Wesen christlicher Kirche adäquat erschöpfe. Aber wenn wir von der Freiheit nicht zu gering denken und auch das Ringen um die "natürliche Freiheit" als einen Seufzer nach der "Freiheit der Kinder Gottes" verstehen; und wenn wir gleichzeitig auf unsere Gesellschaft heute blicken, auf eine Gesellschaft, in der das Freund-Feind-Schema immer noch und immer wieder dominiert, auf eine Gesellschaft, in der auch die Freiheit der politischen Entscheidungen immer mehr verschwindet in der anonymen Diktatur eines ökonomischen Strukturalismus, auf eine Gesellschaft, in der die kritische Öffentlichkeit immer mehr zerfällt: ist da der Versuch der Kirche, Asyl der Freiheit zu sein und die unabgeholte Hoffnung des einzelnen zu hüten, die im technologischen Funktionalismus zu ersticken droht, nur eine Nebensächlichkeit?

Wir feiern in unseren Kirchen Eucharistie, feiern Abendmahl. Und wir feiern es als memoria Jesu Christi, als Gedächtnis seines Todes. Das heißt aber doch auch, wir feiern Abendmahl als memoria seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns gerade dadurch ankam, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich zu den Beherrschten, zu den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte. Muß dann aber eine solche Kirche nicht selbst, gerade um ihrer sakramentalen memoria willen, zum gefährlich befreienden Zeichen für diese Liebe inmitten unserer Gesellschaft werden? Würden aber die christlichen Kirchen, wo sie sich selbst und ihre sakramentalen Vollzüge entschiedener in diesem Lichte verstünden, nicht auch unter sich in der gesuchten Einheit wachsen? Ich habe diese Sicht der Kirche nur noch als Frage formuliert.

Als indikative Aussage über die Situation der Kirche heute ist sie auch nicht möglich.

Daß jedoch dieses "Nicht" ein "Noch nicht" sei: dies ist meine lebendige ökumenische Hoffnung.

Alle Rechte vorbehalten. (c) F.A.Z. GmbH, Frankfurt am Main