

⁶ Eine andere Frage ist freilich die, ob sich auf der kategorialen Basis des Wertbegriffs überhaupt das Problem der stellungnehmenden, handlungsregelnden Vernunft und der ihr zugrunde liegenden Wirklichkeitserfahrung erhellen und eben damit letztlich auch das Positivismusproblem einer Lösung zuführen läßt. Man hat bisher zu wenig gesehen, daß Max Weber diesem von ihm in die empirische Sozialforschung eingeführten Begriff eine Deutung mitgegeben hat, die wesentlich durch die neukantianische Wissenschaftstheorie Heinrich Rickerts geprägt ist, unter deren Einfluß er lange stand. (Vgl. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Im Vorwort zur vierten, dem Andenken Max Webers gewidmeten Auflage von 1921, S. XXIII, sowie im Nachwort zur fünften Auflage von 1928, S. 758, weist Rickert ausdrücklich auf diese Abhängigkeit Webers von ihm hin.) Von Rickert, der im Begriff des Wertes das mit dem naturwissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit Negierte festzuhalten sucht, um dann im Begriff der «Wertbeziehung» dessen wissenschaftliche Analyse zu legitimieren, hat Weber auch die folgenreiche Unterscheidung übernommen, daß Werte nicht «sind», sondern «gelten». Gerade mit diesem ontologisch ungeklärten Dualismus aber dürfte er einem soziologischen Wertverständnis entscheidend vorgearbeitet haben.

Aber auch die der neukantianischen Werttheorie durchaus entgegengesetzte phänomenologische Wertethik Max Schelers und Nikolai Hartmanns vermag das zentrale ethische Problem der konkret handlungsregelnden und damit gegebenenfalls auch norm-schöpferisch stellungnehmenden Vernunft nicht befriedigend zu lösen. Zwar gelingt es der Wertethik, mit Hilfe ihres Begriffs des «intentionalen Fühlens» den positivistischen Ansatz zu überwinden und den inneren Gültigkeitsgehalt der Werte gegenüber einem bloß tatsächlichen, auch utilitär begründbaren Geltungsanspruch einsichtig zu machen. Um aber diesen Gültigkeitscharakter der Werte nun auch ontologisch zu begründen und abzuschieren, muß sie ihnen eine wirklichkeits-transzendente, bewußtseinsunabhängige Geltung «an sich» zusprechen, ein zeitloses «ideales Sein» (N. Hartmann), das Geschichte letztlich allein noch auf seiten des «wertnehmenden» Menschen stattfinden läßt.

Was sich demzufolge in den Wertbegriff gerade nicht einbringen und durch ihn begründen läßt, ist die Dimension des «Normativen». Diese Dimension aber ist für die eigentliche Ethik als einer das

praktische Handeln des Menschen reflektierenden und sich hierbei selbst als «handlungsregelnd» erweisenden Wissenschaft konstitutiv. Hierdurch unterscheidet sie sich von der deskriptiv vorgehenden Soziologie ebenso grundsätzlich wie von der apriorischen Wertforschung der Phänomenologie, die die kantische Frage: Was sollen wir tun? unbeantwortet lassen und selbst keine neuen Werttafeln zu errichten vermögen.

⁷ Vgl. F. K. Francis, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens (Bern 1957) 105 f.

⁸ Dies stellt besonders H. Schelsky heraus. Vgl. Die Moral der Kinsey-Reporte: Wort und Wahrheit 6 (1954), sowie ders., Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 51 ff.

⁹ Auf diesen grundlegenden methodischen Fehler macht bereits F. X. Kaufmann aaO. 48 aufmerksam.

¹⁰ Pol. II 1269 a 20–24 u. Pol. III 1287 b 5. Hierzu J. Ritter, «Naturrecht» bei Aristoteles (Stuttgart 1961) 23 f.

¹¹ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964) 241. Vgl. S. Th. I–II, q. 97. Kluxen betont zu Recht: «Im Begriff der Gewohnheit deutet sich das Gesamtproblem des «Ethos» an, mit der Vielfalt seiner geschichtlichen, soziologischen, politischen und pädagogischen Aspekte.»

¹² H. Lübke, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller, hrsg. v. H. Rombach (München 1966) 188 bis 211, 208. Dort weitere Literatur zum Problem sozialtechnologischer Planung und Futurologie.

¹³ J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band I (Freiburg 1964) 287–314, 296.

WILHELM KORFF

Geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Köln und an der Universität Bonn, doktorierte 1965 in Theologie, arbeitet als Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft an der Habilitation, veröffentlichte seine Dissertation: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

Roger Garaudy

Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens?

Was der Nichtchrist in bezug auf das Problem der Bildung und Entwicklung von Normen einer öffentlichen Moral von der Kirche erwartet, hängt notwendig vom Bild des Christentums ab, das ihm heute, gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, von der Haltung der Kirche selbst, der Theologen und der Gesamtheit der Christen suggeriert wird.

Der packendste Zug des Christentums unserer Zeit liegt, wie mir scheint, darin, daß es ein Christentum auf dem Wege ist.

Wenn wir sagen wollen, was wir von diesem Christentum erwarten, erhoffen, müssen wir zunächst versuchen, den Wandel zu beschreiben, dessen Zeugen wir sind, zu definieren, was wir vom Sinn dieses Vorwärtsschreitens wahrzunehmen glauben. Auch müssen wir uns die Fortsetzung dieser Linie in der Richtung vorstellen, die wir nicht bloß erwarten, sondern mit allen unsern Kräften erhoffen, da, wie wir denken, es zu einem schönen Teil von dieser Ausrichtung abhängt, ob wir den Menschen gemeinsam seiner höchsten Berufung entsprechend zu realisieren vermögen.

Die Neuausrichtung des Christentums

Es ist eines der positivsten Ergebnisse des Konzils, daß es den Menschen in den Mittelpunkt seiner

Anliegen gestellt und so zur Entwicklung einer Theologie der irdischen Werte ermutigt hat.

In dieser Ausrichtung kommt eine Gesamtbewegung des Christentums, sowohl des protestantischen wie des katholischen, in dieser zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zum Ausdruck.

Dank einer tiefen Reflexion über die Transzendenz ist es möglich geworden, einen neuen, spezifisch christlichen Humanismus aufzubauen.

Der Ausgangspunkt scheint mir Karl Barth gewesen zu sein, der dem Dogmatismus in der Theologie einen entscheidenden Schlag versetzt hat. Man könnte diesen kritischen Aspekt des Werkes von Barth der «kopernikanischen Revolution» Kants in der Philosophie an die Seite stellen. Jedem theologischen Dogmatismus, das heißt jeder Anmaßung, sich in Gott zu installieren und in seinem Namen zu sprechen, setzt Barth das Prinzip jedes kritischen Denkens entgegen: alles, was wir über Gott sagen, ist eine menschliche Aussage.

Dieses Bewußtsein einer radikalen Diskontinuität stellt das Transzendenzproblem in seiner anspruchsvollsten Form: Gott ist wirklich der «ganz andere». Er liegt nicht in der Verlängerung unserer Vernunft oder unserer Werte. Es gibt keine gemeinsame Sprache, keine gemeinsame Moral. Das falsche Dilemma des «Eutyphron» ist gelöst: «Ist eine gute Tat gut, weil Gott sie gewollt hat», fragte Sokrates, «oder hat Gott sie gewollt, weil sie gut ist?» Man vermengte Menschenwort und Gotteswort und maßte sich an, die Initiative Gottes in den Netzen der Vernunft zu fangen. Der letzte Versuch in dieser Richtung war der Hegels, der Gott schließlich darauf reduzierte, nur der Inbegriff der menschlichen Geschichte zu sein, womit er zugleich aus der menschlichen Geschichte eine falsche Geschichte machte, die simple, anscheinend in der Zeit sich vollziehende Ausfaltung einer präexistierenden Totalität, der des Geistes. Damit setzte man Gott herab, um ihn einer bestimmten historischen Etappe der Vernunft einzupassen, und gleichzeitig setzte man den Menschen herab, indem man ihn seiner unbeschränkten Möglichkeiten der Erneuerung und Schöpfung beraubte.

In seinem Kommentar zum Römerbrief nimmt Barth gegen Hegel das wieder auf, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen der Zeit und der Ewigkeit nannte. So bleiben die Rechte Gottes und die Rechte des Menschen voll gewahrt. Nur wenn Gott wirklich Gott, in strengster Transzendenz der «ganz andere» ist, kann der Mensch voll und ganz Mensch sein. Wenn

zwischen Gott und dem Menschen Kontinuität besteht, wird alles, was man dem einen gewährt, zwangsläufig dem andern entzogen. Wenn es hingegen zwischen ihnen keinen gemeinsamen Maßstab gibt, dann wird die Geschichte zu einer Schöpfung, für die der Mensch die ganze Verantwortung trägt, und Gott kann in einer radikalen Initiative, die im Menschen nichts voraussetzt oder herbeiruft außer die Negation seines Selbstgenügens, zum Menschen kommen, ohne dessen Verantwortlichkeit oder Schöpfungsmacht einzuschränken.

In der Reflexion über die Herausforderung, die der atheistische Humanismus an den Glauben richtet, packen die christlichen Theologen und Philosophen dieses Problem frontal an.

In seinem schönen Buch «El cristianismo no es un humanismo» betont Gonzalez Ruiz stark die «Gratuität» des biblischen Gottes: auf der Ebene der Erkenntnis ist er keine immanente Antwort auf die menschlichen Probleme; auf der Ebene des Tuns durchkreuzt die Gnade nicht die Natur. So ist einzig Gott kein Rivale der Schöpferkraft des Menschen.

Ruiz prangert den doppelten Irrtum an: daß man entweder die Gnade auf der Ebene der Immanenz intervenieren läßt, so daß man auf die Probleme der Wissenschaft, der Technik, der Moral oder der Politik eine religiöse Antwort sucht und damit die Autonomie der menschlichen Werte verkennt, oder daß man umgekehrt eine «Inflation der Transzendenz» vornimmt, wodurch alle echten Werte aus dieser Welt heraus versetzt würden und die menschliche Geschichte zu einer bedeutungslosen Angelegenheit absänke, von der der Geist sich abwenden muß, wenn er seiner Berufung nachkommen will.

In diesen beiden Fällen ist der atheistische Humanismus, der marxistische Humanismus zur Annahme berechtigt, daß diese Auffassung den menschlichen Einsatz lähmt.

Das Konzil hat die beiden Hauptvorwürfe des atheistischen Humanismus wahrgenommen:

1. Die Religion stellt die Autonomie des Menschen in Frage;
2. Die eschatologische Haltung hemmt die volle Entfaltung des Menschen in der Geschichte.

Daß von der Geschichte her gesehen das Christentum diesen doppelten Vorwurf verdient, wird sich kaum bestreiten lassen. Es geht jedoch nicht darum, sich über die Vergangenheit zu streiten, sondern vielmehr um die Frage, ob es zum Wesen des Glaubens gehört, diese beeinträchtigende Rolle zu spielen.

Gonzalez Ruiz stellt die These auf: «Die Gnade

ist kein Eindringling, der die epische Größe des Prometheus in den Schatten stellt» (S. 31). «Der Humanismus, den wir analysieren», schreibt er (S. 23), «gibt sich als atheistisch aus, weil er der Ansicht ist, daß die <prometheische> Berufung des Menschen sich mit der Anerkennung Gottes nicht vereinbaren lasse.» Paul Ricœur formuliert folgende gewagte Antwort, die sich auf ein tiefes Verständnis der Aussage der Bibel stützt: «Zum Unterschied von der griechischen Weisheit verurteilt das Christentum Prometheus nicht. Die Schuld des Prometheus besteht für die Griechen darin, daß er das Feuer der Technik und der Künste, das Feuer der Erkenntnis und des Bewußtseins gestohlen hat. Die Schuld Adams ist nicht die Schuld des Prometheus; sein Ungehorsam liegt nicht darin, daß er Techniker und Wissenschaftler ist, sondern daß er in seinem Abenteuer als Mensch die lebendige Verbindung mit dem Göttlichen zerbrochen hat.» «Die Wiedereinfügung des Prometheus in den christlichen Kalender», fügt Gonzalez Ruiz hinzu, «kann nur geschehen nach einer ernsthaften Reflexion über den Gott der Bibel.» Das Problem ist wichtig, denn was ein atheistischer Humanist von heute vom Christentum erwartet und erhofft, ist im wesentlichen diese volle Rehabilitation des Prometheus.

Gonzalez Ruiz schlägt entschlossen diesen Weg ein und trägt so dazu bei, ein Haupthindernis für den Dialog zwischen Christen und Marxisten zu beseitigen. Er schreibt: «Die göttliche Gegenwart in der kosmischen und menschlichen Evolution ist ganz und gar Gnade: man kann sie nur wahrnehmen durch eine ausdrückliche Offenbarung Gottes selber.»

Im Gegensatz zu einem «von den Interessen einer beherrschenden Klasse manipulierten Deismus», der aus Gott «ein Rad im Getriebe des Kosmos und der Gesellschaft macht», stellt Gonzalez Ruiz fest, daß «dieser Lückenbüßer-Gott im gleichen Maß sich zurückzieht, als der Mensch durch seinen eigenen Fortschritt die dunklen Zonen der Ignoranz oder der Ohnmacht erhellt... Der Rückzug dieses <Gottes> ist eine unerläßliche Vorbedingung für den menschlichen Aufstieg, da ein solcher <Gott> zu einem Nebenbuhler des Menschen geworden ist.»

Von diesen beiden Prinzipien aus: «Man bedarf nicht der Hypothese Gottes, um die Probleme des Menschen zu klären», und: «Die menschliche Anstrengung hat selbstschöpferische Gewalt», ist es möglich, «der Welt bescheiden den Dienst der Evangelisation anzubieten.»

«Ein Christentum, das bereit ist, gegen jede Form

religiöser Selbstentfremdung zu kämpfen», fährt Ruiz fort (S. 122), «kann kein Hindernis sein für die Integrierung der aufstrebenden Bewegung des menschlichen Einsatzes in gemeinsamer Anstrengung.»

«Dem Menschen obliegt es, in beständigem Bemühen die Geschichte hervorzubringen, um sich selbst voll zu verwirklichen und die Natur zu humanisieren. So versteht man, daß in der biblischen Religion die religiöse Dimension des Menschen gerade in seiner vollen und ganzen Verantwortung für diese Hinentwicklung des Kosmos zum Humanen liegt» (S. 33).

Wie P. Chenu in seinem Vorwort bemerkt, hat diese «Theologie der Welt» dem Konzil Material geliefert zur Ausarbeitung des Textes der Pastoralkonstitution über die «Kirche in der Welt von heute».

Von daher können wir die Bedeutung der Etappe ermessen, die die Kirche gegenwärtig durchschreitet, und die Hoffnungen aussprechen, die wir auf sie setzen können.

Die Möglichkeit dieses neuen Humanismus ergibt sich aus der Autonomie der irdischen Werte.

Autonomie der Wissenschaft. Wie P. Dubarle launig bemerkt hat, ist Gott nicht dazu da, unsere Geisteslücken zu stopfen. Die Moral darf zwar eingreifen, um auf der Ebene der Forschungen eine Hierarchie der Dringlichkeiten aufzustellen, und muß eingreifen, um den menschlichen Wert zu beurteilen, der den Anwendungen der Wissenschaft im Dienst der Entfaltung oder Zerstörung des Menschen zukommt; sie hat aber nicht zu intervenieren, so wenig wie die Theologie, in die freie Entfaltung der Forschung selbst.

Der Einsatz für die Umgestaltung und Humanisierung einer Welt, die ihren eigenen, autonomen Wert hat, besitzt selbst Eigenwert und Autonomie. Der Optimismus Teilhards de Chardin im Hinblick auf das, was die Welt durch die Anstrengung des Menschen werden kann, seine Verherrlichung der Arbeit, der Technik, der wissenschaftlichen Forschung bildet schon ein Vorspiel zur «Theologie der Arbeit» von P. Chenu, der schrieb: «Die Arbeit setzt das Schöpfungswerk fort, und durch die Arbeiter ist Gott weiterhin in der Welt zugegen, indem er sie umgestaltet.»

Der Mensch und die Welt des Menschen werden so in der nachkonziliaren Theologie in das Zentrum der Anliegen des Christen versetzt. Wie K. Rahner sagt, ist die Frage nach dem Menschen der Inbegriff der dogmatischen Theologie.

Der Sinn dieser Umorientierung

Vielleicht hält man uns entgegen, dies sei keine absolut neue Haltung im Christentum. Dies stimmt. Doch diese Ausrichtung auf den Menschen und die Welt war in Wirklichkeit im christlichen Denken oft verdunkelt durch den griechischen Dualismus, der seit dem vierten bis zum zwanzigsten Jahrhundert sozusagen ausnahmslos geherrscht und aus dem Christentum das gemacht hat, was Nietzsche mit berechtigter Verachtung «einen Platonismus für das Volk» genannt hat.

Mit der Lehre, daß diese Welt nur ein vorläufiges Lehrgerüst, daß das wahre Leben anderswo, jenseits des Lebens und der Geschichte sei, machte man aus dem Christentum, um mit Rimbaud zu reden, «den ewigen Dieb der menschlichen Energien» oder, nach dem Worte von Marx, das «Opium für das Volk». Man munterte nicht zum Einsatz zur Umgestaltung der Welt auf, sondern erzog im Gegenteil dazu, das Irdische zu verachten und sich mit allen Ungerechtigkeiten dieses «Tals der Tränen» abzufinden, durch das der Mensch im Harren auf ein «Jenseits» nur kurz hindurchzuschreiten habe.

Zwar kennt der biblische Gott kein geistliches Reich, das vom irdischen Reich getrennt wäre. Die stoische Philosophie und nicht die Bibel singt ein Loblied auf eine «innere» Freiheit, die von den äußern, materiellen Bedingungen der Freiheit absieht. Aber es ist auch zuzugeben, daß in der Geschichte des Christentums nur selten dazu aufgerufen wurde, zunächst die Welt umzugestalten, um die materiellen Vorbedingungen für die Geistigkeit zu schaffen. Wenn dieser Ruf erhoben wurde, hat man ihn als eine Häresie verurteilt, von den «Circumcellionen» bis zu Thomas Münzer. Und wenn man, außerhalb der Kirche und gegen sie, Revolutionen veranstaltete, um die Welt des Menschen zu humanisieren, indem man mit den alten Privilegien und den alten Ungerechtigkeiten abfuhr, wurden sie stets als diabolisch verurteilt, von der französischen Revolution von 1789 bis zu denen von 1848, von der Commune von Paris bis zur Oktoberrevolution.

Eigentlich beginnt man erst seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – oft noch sehr schüchtern – sich bewußt zu machen, daß der «Spiritualismus» die Häresie ist, die die schlimmsten Scheidewände zwischen der Kirche und den Menschen aufgerichtet hat.

Ein Pionier der Bemühung, das Christentum vom traditionellen Dualismus zu lösen, war Pater

Laberthonnière, für den es bezeichnend ist, daß sein kurzer, einschneidender Essai «Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec» («Der christliche Realismus und der griechische Idealismus») nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu herausgegeben wurde und Furore machte. Ein katholischer Philosoph, Leslie Dewart, setzt diese Suche nach der Loslösung des Christentums vom griechischen Erbe, sowohl von dem Platon wie von dem Aristoteles, von dem der Stoiker wie von dem Plotins, fort und versucht in seinem schönen Buch «Die Zukunft des Glaubens» (Einsiedeln 1968) dieses Bestreben zu verallgemeinern, um das, was im Glauben grundlegend ist, von den institutionellen oder kulturellen Formen der Religion zu unterscheiden.

Eine ähnliche Bewegung kommt im protestantischen Denken auf. Seitdem Karl Barth der heutigen Theologengeneration beigebracht hat, daß die Religion oft das letzte Schlachtfeld ist, auf dem der Mensch gegen Gott ankämpft und sich bemüht, aus Gott etwas zu machen, das ihn nicht mehr den souveränen Herrn über das ganze Leben sein läßt, wird im Namen des Glaubens selbst der Begriff der «Religion» (insofern diese unserer Welt eine «andere Welt» entgegengesetzt) in Frage gestellt. Dietrich Bonhoeffer hat begonnen, von einem «Christentum ohne Religion» zu sprechen, und ein protestantischer Philosoph wie Paul Ricœur war imstande, die «Religion» als «Fehlform des Glaubens» zu definieren.

Mit dieser Bewegung nach Ablösung dessen, was im Glauben fundamental ist, von den kulturellen Formen, die von der Religion auf dieser oder jener Etappe ihrer geschichtlichen Entwicklung übernommen worden sind, hängen die Versuche zu einer «Entmythologisierung» des Glaubens zusammen, die Bultmann mit «Kerygma und Mythos» begonnen hat.

Sicherlich läßt sich nicht der Leitgedanke bestreiten, wonach der Glaube sich notwendigerweise in der Sprache und den Denkformen ausdrückt, die der Weltauffassung und Philosophie einer Epoche und einer Gesellschaft entsprechen. Höchstens konnten gewisse katholische Kritiker Bultmanns wie Pater Malevez oder Pater Caffarens mit Recht die Frage stellen: Ist der Mythos nicht zwangsläufig die Sprache des Glaubens? Wenn der Begriff eine bereits existierende Wirklichkeit ausdrückt und meistert, ist dann nicht der Mythos Ausdruck einer noch nicht existierenden Wirklichkeit, die Sprache der Verheißung und des Anrufs?

Doch wenn der Mensch diesen Anruf der Transzendenz nur in der Sprache des Mythos, der Kunst, der Poesie auszudrücken vermag, wie kann er dann dieser Interpellation, die Gott an ihn richtet, gewahr werden?

Die Initiative, lehrt Barth, kann nur von Gott kommen. Doch wie soll man sie wahrnehmen? Allzulange sah man die Intervention Gottes nur in den Lücken des natürlichen Kausalgewebes, im Wunder, oder dann in den Unzulänglichkeiten unseres rationalen Denkens oder in den Grenzen unseres Könnens und Wollens. Wann endlich, fragte Bonhoeffer, suchen wir Gott nicht an den Grenzen, in den Schwächen und Nöten des Menschen, sondern in der Mitte des Menschseins, an der vorwärtsschreitenden Front der Schöpfung des Menschen, in der Kraft und Fülle des Menschen, in seiner Größe und in seiner Freude?

Wenn der Mensch Gott nur in der Welt begegnet, wenn die Welt der einzige Schauplatz des Dialogs zwischen Gott und dem Menschen ist, wenn es stimmt, daß der biblische Gott sich nur in der Geschichte manifestiert, das heißt in Taten des Menschen, in Siegen oder Niederlagen, Exilen oder Revolutionen, wenn das Wort Gottes stets ein Akt ist und Gott durch die Ereignisse der sozialen Umgestaltung die Menschen anruft, kann man dann nicht sagen, daß Gott überall da ist, wo etwas Neues am Entstehen ist, überall da, wo der Form des Menschseins eine neue Größe zugetragen wird: in der wissenschaftlichen oder technischen Entdeckung, in der künstlerischen Schöpfung und der Poesie, in der Befreiung eines Volkes oder in einer Gesellschaftsrevolution, überall da, wo der Mensch dem Bilde Gottes ähnlicher wird: als Schöpfer auf allen Ebenen der Schöpfung, auf der der Wirtschaft und der Politik, auf der der wissenschaftlichen, künstlerischen oder geistlichen Errungenschaft?

Ist Gott nicht in allem, was nicht die mechanische Verlängerung der Vergangenheit, ihre Resultante und ihr Ergebnis ist, sondern sie zugleich überholt und erfüllt?

Die Bestrebungen, aus der Transzendenz all das zu eliminieren, was sie zu einem Überbleibsel primitiver abergläubischer Anschauungen machen kann, führen dazu, das Transzendenzerlebnis zu interiorisieren als «das Bemühen, mit Hilfe Gottes alle menschlichen Grenzen zu transzendieren», wie Carson Blake auf der Versammlung des Ökumenischen Rates in Heraklion sich ausdrückte.

Die Transzendenz wird dann zu einer Dimension jedes unserer schöpferischen Akte. Wie Bischof Robinson schreibt, erfährt jedes Selbstbe-

wußtsein das Göttliche, wenn es über die Tätigkeiten nachdenkt, wodurch es sich als solches konstituiert.

Kann ein Marxist, für den der Mensch nie die bloße Resultante oder das Produkt der Vergangenheit oder der gegenwärtigen Lage, sondern etwas anderes, Umfassenderes ist, das diese Vergangenheit und Lage addiert und überholt, diese Auffassung der Transzendenz – die dann eine fundamentale Dimension des Menschen und nicht Attribut Gottes ist – integrieren, indem er dieses Moment der Initiative, worin das Christentum unter dem Namen Transzendenz stets das Zutagefördern oder Hervortreten des Göttlichen im Tun des Menschen bezeichnet hat, dialektische Überholung nennt?

Die Verlängerung dieser Bahn

Ist somit die erste Aufgabe der Kirche nicht, die «Zeichen der Zeit» wahrzunehmen, das heißt die Zeichen der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Welt, und sich Gott da anzuschließen, wo er ist?

Vielleicht erwarten die Ungläubigen von der Kirche, daß sie sich auf eine neue «Entzifferung» der Welt verlegt und die Menschen und die politischen und gesellschaftlichen Regimes weniger nach ihrer Haltung zur Kirche beurteilt als nach ihrer Haltung zum Menschen.

Hat die Kirche zur Sendung, die Kirche zu verteidigen oder den Menschen zu verteidigen? Das ist keine abstrakte, rein theoretische Frage, sondern eine unmittelbar konkrete, praktische Frage.

Bis jetzt war es immer so, wie wenn die Kirche die Menschen, die Politik, die Regimes nach ihrer Haltung zur Kirche, nach dem Platz, den sie im Staat der Religion einräumen, beurteilte. Man übergeht die Verbrechen Francos gegen den Menschen mit Schweigen, wenn er nur die traditionellen Privilegien der Kirche respektiert oder sogar erweitert. Die Verteidigung der Kirche kommt zu oft vor der Verteidigung des Menschen, so daß die Kirche stets mit denen ist, die sie verteidigen, selbst wenn diese Verteidigung dazu dient, den Menschen zugrunde zu richten, und sie ist stets gegen die, die sie bekämpfen, selbst wenn dieser Kampf eine notwendige Voraussetzung zur Befreiung des Menschen ist. Alles geht so vor sich, wie wenn die Kirche sich selbst zum Ziel hätte und nicht ein Mittel wäre, die Hoffnung sichtbar zu machen.

Wenn ein Prälat von höchstem Rang den Genozid in Vietnam verherrlicht, erhebt sich im Vatikan keine offizielle Stimme, um ihn unzweideutig zu

verurteilen. Dies würde, sagt man, weder der Tradition noch der diplomatischen Regel entsprechen. Warum sollte die Kirche es nicht aufgeben, traditionell und diplomatisch zu sein, um prophetisch zu werden?

Warum sollte sie nicht zu denen, die aus einem kolonialistischen Krieg einen Kreuzzug machen möchten, das sagen, was der fromme Abraham Lincoln anmaßenden Priestern antwortete: «Sagen wir nie, Gott sei auf unserer Seite. Beten wir vielmehr darum, uns auf der Seite Gottes zu befinden.»

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Gott auf der Seite jener steht, die ihn leugnen; daß diese es sind, die dazu beitragen, in der Welt die Revolution Gottes zu verwirklichen. Als Gott, wie uns im Buch Isaias (45) berichtet wird, sich an Kyros, den König der Perser wandte, um sein Werk zu vollenden, wählte er nicht einen von denen, die sich als Diener Jahwes ausgaben. Können wir nicht, abgesehen von dieser biblischen Parabel und ihren geschichtlichen Grenzen, sagen, Gott offenbare sich dem Menschen als diese Kraft zum Umbruch, die sich in einer Gesellschaftsrevolution oder in einem nationalen Befreiungskampf äußert? Ist Gott nicht überall da, wo eine Gruppe von Menschen kämpft, um aus jedem Menschen ein Zentrum von Initiative und Verantwortung, einen Schöpfer nach dem Bilde Gottes zu machen?

Es ist demnach nicht möglich, ihn in einem Portugal zu begrüßen, wo der faschistische Terror herrscht und das gegen Angola den letzten unverhohlenen Kolonialkrieg führt, selbst wenn man in diesem Regime Maria ehrt. Und vielleicht kann man ihn in Kuba antreffen, wo in drei Jahren nicht nur der Ausbeutung des Menschen, sondern auch der Prostitution und dem Analphabetentum ein Ende gemacht wurde, die in jahrhundertelanger, von der Religion gebilligter, kolonialer Knechtschaft in ganz Lateinamerika weitergedauert haben. Vielleicht kämpft man hier darum, aus jedem Menschen einen Menschen zu machen, und erfüllt so das Anliegen Gottes, selbst wenn man einige frankistische Priester des Landes verweist.

Warum sollte Gott stets auf der Seite der «bestehenden Ordnung» sein und nie auf der Seite des Wandels?

Warum sollte die Kirche nicht mehr für ihre prophetische Sendung zeugen, indem sie sich fähig zeigt, Mussolini oder Hitler die Stirne zu bieten, selbst wenn sie mit massiven Martyrien rechnen muß, statt ihre Blitzstrahlen für die zu reservieren,

die die Zukunft lieben und für sie Risiken auf sich nehmen?

Diese konservative soziale Haltung erhielt stets eine gewaltige Rechtfertigung durch die traditionelle Interpretation der Sünde.

Auch hier hat die Umdeutung der Lehre der Bibel durch die griechischen Auffassungen eine große Rolle gespielt. Es macht ganz den Anschein, der christliche Sündenbegriff sei vom Hybrisbegriff der Griechen angesteckt worden (Hybris als übermäßiger Stolz). Dabei verliert man zwei wichtige Aspekte des hellenischen Humanismus aus dem Auge: in der griechischen Tragödie führt die Hybris den Wagemutigen, der dem Willen der Götter die Stirn bietet, ins Verderben, aber es ist ein Zeichen für die Größe des Helden, daß er diesen zum voraus verlorenen Kampf gegen das Schicksal aufnimmt; zudem ist in den Übergangszeiten von einer Periode der griechischen Kultur zu einer andern der rebellische Held Träger der Zukunftswerte, wie Prometheus oder Antigone. Auch hier liegt die Größe im Überschritt.

Nun aber nehmen in der traditionellen Sündenauffassung die Bilder des Protestes und der Revolte einen zentralen Platz ein, während die andere Seite, die tragische Größe der Rebellion nicht mehr gewürdigt wird.

Der Stolz wird meistens als Inbegriff der Sünde hingestellt: sündigen heißt, sich nicht an seinen Platz halten. Der biblische Mythos wird in diesem Sinn interpretiert. Die Sünde besteht in der Überschreitung einer Ordnung, die dem Menschen Interdikte und Grenzen auferlegt: die Wißbegierde wird zur sündhaften Konkupiszenz des Geistes; die sexuelle Entfaltung des Menschen wird zum Begehren des Fleisches; das belebende Streben, die Natur zu meistern und die Welt des Menschen zu beherrschen, wird zur Versuchung Luzifers.

Liegen nicht, wie das der amerikanische Theologe Harvey Cox vermutet hat, politische Gründe für diese jahrhundertelange Gleichsetzung von Sünde und Insubordination vor?

Als im vierten Jahrhundert mit Konstantin das Christentum zur herrschenden Ideologie wird und die kaiserliche Autorität und die Gesellschaftshierarchie, deren Krönung sie ist, sanktioniert; als während mehr als tausend Jahren diese verhängnisvolle Gleichsetzung der bestehenden Ordnung mit der von Gott gewollten Ordnung herrschte, war die Sünde nach einem Wort Teilhards de Chardin «eine Erklärung des Bösen in einer fixistischen Weltauffassung».

In einer solchen Sicht ist der Hauptfehler, das Böse, der Bruch dieser Ordnung. Im gleichen Sinn schließt die Frömmigkeit die Annahme dieser Ordnung in sich.

Von daher kann es nicht überraschen, daß in den Epochen der großen Gesellschafterschütterungen, mit der Renaissance oder nach der Revolution die Rebellen die packendsten Helden sind, die Kopf und Herz der Menschen erregen: Luzifer bei Milton, Mephistopheles bei Goethe oder der seine Ketten brechende Prometheus bei Shelley.

Im neunzehnten Jahrhundert beginnt jeder Entwurf zu menschlicher Größe mit einer Kampfansage gegen das Christentum. Für Kierkegaard ist die einzige wirkliche Sünde «die verzweifelnde Weigerung, jemand zu sein». Marx lehrt, daß die Gesellschaftsordnung keine gegebene Wirklichkeit, sondern ein Werk sei, das der Mensch zu vollenden habe, woraus sich zwangsläufig die Folgerung ergab, daß die Religion Opium für das Volk sei. Nietzsche proklamierte, ein Gott, der dem Menschen nicht erlaube, Schöpfer zu sein, müsse getötet werden.

So tritt schon seit fünf Jahrhunderten, seit der Vorrenaissance und der Auflösung der Feudalwelt, eine immer größere Scheidung ein zwischen den Autonomiebestrebungen des Menschen und der traditionellen Lehre der Kirche.

Wie Burckhardt aufgezeigt hat, fühlte sich der mittelalterliche Mensch nur als Element eines Ganzen, als Teil einer Ordnung, als Glied einer Gemeinschaft. Die entscheidende Wende der neueren Geschichte ist der Zeitpunkt, wo das Individuum sich als eine autonome Wirklichkeit zu denken vermag, zwar nicht außerhalb seiner gesellschaftlichen Beziehungen, aber nicht in Reduzierung auf die Summe oder Resultante dieser Beziehungen. Hat die Kirche verstanden, diese Wende mitzuvollziehen?

Man kann sich fragen, ob der traditionelle Sündenbegriff nicht in einem gewissen Maß der metaphysische Ausdruck der Gesellschaftsordnung geblieben ist, die den Westen seit Konstantin bis zum fünfzehnten Jahrhundert beherrscht hat.

Und könnte man nicht das Anliegen, eine neue Begegnung zwischen der Kirche und der Welt herbeizuführen, als Einheitsprinzip der verschiedenen theologischen Bestrebungen fassen, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorangegangen und gefolgt sind?

Sind die Nichtgläubigen von diesem Gesichtspunkt aus nicht berechtigt, von der Kirche zu erwarten, daß sie den Sündenbegriff in dieser neuen

Perspektive neu überdenkt, um von ihm eine Deutung vorzulegen, die dem Geist unserer Zeit entspricht?

Teilhard de Chardin hat in «Christologie et évolution» den Weg schon eröffnet. Auf dem von Bonhoeffer gebahnten Pfad betrachtet auf protestantischer Seite Harvey Cox die Sünde weniger als Tun dessen, was nicht getan werden darf, denn als Nichttun dessen, was getan werden soll. Wie er sagt, ist nach biblischem Denken die Sünde die Abdankung des Menschen, die Zurückweisung seiner Verantwortung. Der Kapitalfehler ist der Eichmanns, der in seinem Prozeß sich stets damit verteidigte: «Ich führte nur die Befehle des Führers aus.» Die Sünde besteht also darin, in einer abwegigen Gesellschaft eine von den Strukturen agierte Marionette zu sein, die Klischees, die von außen als Verhaltensmodelle zugewiesen werden, einfach anzunehmen, sich vom Ereignis mitreißen zu lassen. Mit einem Wort: Die Sünde besteht nicht darin, mehr sein zu wollen als ein Mensch; Sünde ist es, sich darein zu fügen, weniger zu sein als ein Mensch.

Man wende nicht ein, das theologische und moralische Hindernis für eine solche dynamische und konstruktive Neuinterpretation der Sünde liege darin, daß die Gewalt abzulehnen sei.

Denn auch diesbezüglich ist die Optik von der Geschichte dermaßen verbogen, daß man nicht mehr zu erkennen weiß, in welchem Zeitpunkt die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung eine schlimmere Gewalttätigkeit darstellt als eine Revolution gegen diese Ordnung.

Dadurch, daß man nicht mit bewaffneter Hand gegen die Ordnung Hitlers aufstand, machte man sich zum Komplizen der schlimmsten Gewalttätigkeit: der von Auschwitz und Birkenau, von Lidice und Oradour.

Welcher physischen und geistigen Vernichtung des Menschen machte sich der zum Komplizen, der im Zarenreich, im «Gefängnis der Völker», im Lande der jahrhundertelangen Unterdrückung, des Analphabetismus und der Pogrome passives Verhalten und Gewaltlosigkeit predigte? Welcher physischen und geistigen Vernichtung des Menschen macht sich heute der schuldig, der in Lateinamerika passives Verhalten und Gewaltlosigkeit predigt, wo, wie in Kolonialindien, hunderttausend Hungernde der Anden oder Amazoniens auf den Straßen zusammenbrechen?

Wir haben nie die Wahl zwischen der Gewalt und der Gewaltlosigkeit, sondern immer nur die zwischen zwei Gewaltanwendungen, und niemand

kann uns der konkreten Verantwortung dafür entheben, daß wir in jedem Fall bestimmen, welche Gewaltsamkeit die Entfaltung des Menschen weniger schlimm beeinträchtigt. Noch einmal: Die momentane Gewaltsamkeit des revoltierenden Sklaven verurteilen heißt, sich zum Komplizen der stummen, dauernden Gewaltsamkeit dessen machen, der ihn in Ketten hält.

Es handelt sich nicht um eine Frage nach den Mitteln, sondern um ein Urteil über die «Ziele». Denn seit Konstantin hat die Kirche nicht die Gewissenobjektion präkonisiert. Wenn sie also es akzeptiert, daß ein Christ, und selbst ein Priester, Waffen trägt und an den Gewalttaten eines nationalen Krieges teilnimmt, im Namen welchen Prinzips könnte man es ihr da verwehren, an einem sozialen Kampf oder einer Revolution teilzunehmen, außer man verurteile nicht deren Mittel, sondern deren Ziele?

Die höchste Berufung und ihre Möglichkeit

Diese geschichtlichen Zusammenhänge und der sich daraus ergebende theologische Rückstand haben zu der gegenwärtigen Situation geführt, daß die Christen nicht in einer Revolution zu leben wissen.

Heißt das, daß ihnen eine Theologie der Revolution fehlt? Es steht mir nicht zu, darüber zu urteilen, obwohl Präzedenzfälle bestehen, beispielsweise bei Thomas Münzer, Johannes Hus oder bei den englischen «Gleichmachern».

Der gemeinsame Nenner dieser Pioniere der christlichen Revolution, eines revolutionären Christentums, ist vielleicht der, daß sie das Gebet ernst genommen haben, Gottes Wille möge geschehen «wie im Himmel also auch auf *Erden*».

Loisy sagte von den ersten christlichen Generationen: Sie harrten auf das Reich, und gekommen ist die Kirche. Im militanten Millenarismus Münzers zum Beispiel begnügen sich Christen nicht mehr allein damit, das Reich zu erhoffen, sondern sie kämpfen für seine Verwirklichung: «In seinem ureigenen Prinzip», sagte Münzer, «gibt uns der Glaube die Fähigkeit, Unmögliches zu vollbringen, von dem die zarten Seelen sich nicht vorstellen könnten, daß es kommen muß.» Und er stellte die beiden entscheidenden Thesen seiner Theologie der Revolution auf: zunächst diese Kraft des Glaubens zu einer eigentlichen Umgestaltung dieser Welt anwenden, um den Menschen voll zu verwirklichen, und sodann nie vergessen, diese Erneuerung des irdischen Lebens auf eine immer höhere Finali-

tät zu beziehen. In dieser Perspektive ist der Glaube nicht mehr Opium, sondern Triebkraft zur Weiterführung der Erschaffung der Welt durch den Menschen und Öffnung der menschlichen Geschichte auf einen unbegrenzten Horizont hin.

Wenn es stimmt, daß Gott jeden Menschen zum Schöpfer erschaffen hat, ist es dann nicht die vordringliche Aufgabe eines Christen, in der Welt gegen alle Formen der Entwürdigung zu kämpfen, die den Menschen degradieren, indem sie das Subjekt zu einem Objekt machen? Dies hat in unserer Epoche den konkreten Sinn, daß wir dem Proletariendasein ein Ende machen, das jeden Arbeiter nicht ein Ziel, sondern ein Mittel sein läßt, ein Mittel, um den Mehrwert zu produzieren; daß wir allen Formen des Kolonialismus oder Neokolonialismus ein Ende machen, die Millionen von Menschen daran hindern, zu der Würde zu gelangen, selbst die Gestalter ihres Schicksals zu sein; daß wir dem Rüstungswettlauf und dem latenten oder virtuellen Krieg ein Ende machen, die zur Folge haben, jedes Volk zu zwingen, der möglichen Zerstörung des Menschen die Reichtümer und Fähigkeiten zu opfern, die es erlauben würden, Millionen von Menschen die Möglichkeit zu geben, zu dem zu gelangen, was die menschliche Würde ausmacht: gebildet, verantwortlich und schöpferisch zu sein.

Der konkrete Kampf gegen diese Entwürdigungen des Menschen (das heißt gegen alles, was Millionen von Menschen daran hindert, Menschen, Schöpfer nach dem Bilde Gottes zu sein) kann und muß zum stärksten Band der Solidarität zwischen Christen und Marxisten werden.

Die Marxisten können kaum vergessen, was sie in dieser Hinsicht der christlichen Lehre verdanken.

Der griechische Humanismus hat einen wesentlichen Aspekt und Faktor der Freiheit entdeckt und erarbeitet: den der Notwendigkeit und der Kenntnis der Notwendigkeit. Die höchste Freiheit besteht darnach in der begriffenen Notwendigkeit. In der hellenischen Auffassung der Welt und des Menschen ist der Schöpfungsgedanke nicht vorhanden.

In der jüdisch-christlichen Auffassung hingegen steht die Schöpfung am Anfang, und die Freiheit des Menschen liegt nicht mehr im Bewußtsein der Notwendigkeit, sondern in der Teilnahme am Schöpfungsakt. Die Berichte des Neuen Testaments verkündigen diese «frohe Botschaft»: der Mensch kann in jedem Augenblick eine neue Zukunft beginnen, die Gesetze der Natur und der Gesellschaft meistern. Die Auferstehung Christi ist das Paradigma dieser neuen Freiheit: der Tod, die

Grenze schlechthin, wodurch unsere unerbittliche Begrenztheit bestimmt wird, selbst der Tod ist besiegt worden.

Dieses Erlebnis der Möglichkeit, sich aus dem Griff der «gegebenen» Welt zu reißen und eine neue Zukunft zu inaugurieren, ist das einer doppelten Transzendenz: die radikale Transzendenz Gottes in bezug auf den Menschen begründet die Transzendenz des Menschen in bezug auf die Natur, die Gesellschaft und seine eigene Geschichte.

Wenn der Mensch etwas anderes ist als das notwendige Produkt der Natur und der Gesellschaftsstrukturen, die Verlängerung und die Resultante seiner Vergangenheit, kann er nur dann ein Recht auf die Aufhebung der Notwendigkeit der Welt ausüben, wenn er am Akt der Weitererschaffung der Welt teilnimmt.

Es ist an den Marxisten, die Bedeutung dieses christlichen Beitrags nicht bloß zu ihrem kulturellen Erbe, sondern auch zu ihrem militanten Wesen anzuerkennen.

Das gibt ihnen jedoch das Recht, von der Kirche einen neuen Dynamismus zu erwarten.

Zum Unterschied vom ersten Adam, der die große Ursünde begangen hat, sich sein Verhalten von außen diktieren zu lassen, indem er auf das Geheiß der Schlange einging, hat der zweite Adam, Jesus, die entscheidende Prärogative des Menschen bekräftigt, die, wodurch er sich endgültig über das Reich der Natur erhoben hat. Liegt das Entscheidende seiner Botschaft nicht darin, aufgezeigt zu haben, daß die Kräfte, die in der Welt herrschen, den Menschen nicht zu determinieren vermögen, sondern daß der Mensch sich von seiner Abhängigkeit von allen schicksalshaften Gegebenheiten befreien kann? Weder die Wirtschaftskräfte noch die Klassenbeziehungen noch die Impulse des Instinkts und der Physiologie noch der psychologische und moralische Druck der Familie, der Klasse oder der Nation, keine strukturellen Erfordernisse der Natur oder der Gesellschaft können ihn gänzlich bestimmen, selbst wenn alle diese Gegebenheiten in einem sehr weiten Ausmaß seine Taten und Gedanken bedingen.

Besteht das Entscheidende der Botschaft Jesu nicht in der Kunde von dieser Transzendenz, dieser dialektischen Überholung, die den Menschen von der Tyrannei der unterpersönlichen oder überpersönlichen Mächte befreit?

Wann also wird die Kirche in ihrem täglichen Tun uns daran erinnern, daß Gott uns durch die «Geste» Christi das Empfinden für die Notwendigkeit gegeben hat, die Geschichte aus der Macht des

Schicksals und den Menschen aus der Entwürdigung zu befreien?

In diesem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts erwarten die Ungläubigen von der Kirche in erster Linie dies, daß sie der Botschaft Christi ihre Kraft wiedergibt, mit dem Gegebenen zu brechen.

Dies setzt zunächst voraus, daß der Ton weniger auf die persönliche Frömmigkeit und die geistliche Innerlichkeit und mehr auf die geschichtliche und gesellschaftliche Dimension der Liebe gelegt werde.

Das historische, traditionelle Christentum hat dem Ungläubigen oft das Gefühl gegeben, der Glaube schließe einen Rückzug aus der Welt, eine Einfaltung in sich selbst und in das Heiligtum in sich.

Stimmt es, daß es im Leben einen besondern Zeitpunkt oder einen besondern Ort oder eine besondere Tätigkeit – die sich Kult nennt – gibt, um die Antwort auf den Anruf Gottes zum Ausdruck zu bringen?

Bedeutet der Tod Christi, der für alle früheren Religionen ein Skandal ist, nicht im Gegenteil eine volle Solidarität mit der Welt und somit den Ausschluß der Möglichkeit, einen besonderen Bereich des Heiligen abzugrenzen, einen religiösen Sektor des Lebens in den Kataster einzutragen?

Wenn aber das Wort Gottes sich nicht in das Formular eines Katechismus oder selbst eines Credo einschließen läßt, wenn das Wort Gottes ein Akt ist im selben Sinn wie Jesus das Wort Gottes ist, aus welchen Handlungen des Menschen, aus welchen geschichtlichen, politischen oder gesellschaftlichen Ereignissen wird die Kirche dann das Tun Gottes herauslesen lernen?

Besteht diese entscheidende Entzifferung der «Zeichen der Zeit», von der Papst Johannes gesprochen hat, nicht darin, daß man schlicht, das heißt bloß mit den Kräften einer ganz menschlichen Intelligenz und ohne jede Präntention sucht, die Geschichte, ihr Herumtappen, ihre Irrtümer und ihre Fälle zu transzendieren und darnach zu forschen, welche Organisation der menschlichen Beziehungen vollere Gewähr dafür bietet, daß jeder Mensch die Möglichkeit hat, seine Fähigkeiten und Talente zu entfalten und so Schöpfer zu sein?

Liegt nicht hier der höchste Inhalt der menschlichen Hoffnung, nicht außerhalb des Lebens, nicht außerhalb der Geschichte, sondern in dieser geschichtlichen, fleischlichen Welt, woran sich der pathetischste Dialog zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen knüpft?

Ist es dann nicht Aufgabe der Kirche, auf der Seite all derer zu stehen – mögen sie nun gläubig oder ungläubig, Häretiker oder Atheisten sein – die diese Hoffnung am Horizont der Menschen sichtbar machen?

Die konkrete Verwirklichung dieser Aufgabe erheischt unendlich mehr als individuelle Wohltätigkeit oder kirchliche Liebeswerke: eine grundlegende Neuverteilung des Reichtums und der Macht.

Dies stellt von Grund auf das in Frage, was man gemeinhin «die Soziallehre der Kirche» nennt.

Man darf sich nicht damit begnügen, mit Jaurès zu sagen, die Kirche habe sich der Schwachen anzunehmen begonnen, als diese eine Kraft geworden seien. Die erste «Sozialenzyklika», «Rerum novarum», ist dreiundvierzig Jahre nach dem kommunistischen Manifest, siebenundzwanzig Jahre nach der Ersten Internationale und dem Syllabus erschienen und, mehr allgemein, nach dem Anathem, das seit einem Jahrhundert allen politischen oder sozialen Revolutionen entgegengeschleudert worden war.

Doch ist es müßig, uns hier über die Vergangenheit zu streiten. Viel fruchtbarer ist es, unser Antlitz der aufgehenden Sonne zuzuwenden und uns zu bemühen, mit aller Klarheit die nächste Etappe zu umreißen, die zurückzulegen ist, um den Graben zu verkleinern, der sich zwischen der Kirche und all denen, die die Zukunft lieben, aufgetan hat.

Das entscheidende Hindernis auf der sozialen Ebene ist das Faktum, daß die «Soziallehre der Kirche» in ihrer Stellungnahme zum Kapitalismus und zum Sozialismus sich auf ein tragisches Postulat stützt, auf das Postulat: «Da das Recht, Güter privatim zu besitzen, nicht durch ein menschliches Gesetz, sondern durch die Natur gegeben ist, kann es der Staat nicht aufheben» (Rundschreiben «Rerum novarum» Nr. 35). In «Quadragesimo anno» wird hinzugefügt: «Das Recht auf Privateigentum ist den Menschen von der Natur, d. h. vom Schöpfer selbst... verliehen» (Nr. 45). Das Privateigentum ist, wie Pius XII. wiederholt, «die Garantie der wesentlichen Freiheit der menschlichen Person».

Wo die Enzyklika «Mater et magistra» von «Quadragesimo anno» spricht, betont auch sie bezüglich des Privateigentums: «Die Natur gibt dem einzelnen ein Recht darauf, Produktionsmittel nicht ausgenommen; und der Staat darf dieses Recht unter keinen Umständen unterdrücken» (Nr. 19).

Der praktische Schluß aus einer solchen Haltung

war bereits in der Enzyklika «Rerum novarum» mit aller Deutlichkeit gezogen worden: Die sozialistische Lehre des kollektiven Eigentums «widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen... Bei allen Versuchen, den niederen Klassen aufzuhelfen, ist also durchaus als Grundsatz festzuhalten, daß das Privateigentum unantastbar und heilig sei» (Nr. 12).

Von diesem Prinzip aus hat die Kirche unablässig den Sozialismus seinem Wesen nach verurteilt, während sie vom Kapitalismus nur die Mißbräuche verurteilt.

Es fragt sich, ob dieses «Prinzip» theologisch ist oder ob in ihm nur eine konstantinische politische Tradition weiterlebt, die es beständig darauf abgesehen hatte, zunächst der Sklaverei, dann der Leibeigenschaft eine theologische Begründung zu liefern, bevor sie dann das System des Privateigentums von kapitalistischem Typus und das mit ihm zusammenhängende Lohnsystem sanktionierte.

Es steht mir nicht zu, auf diese Frage eine theologische Antwort zu geben. Ich möchte bloß in Erinnerung rufen, auf rein geschichtlicher Ebene, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln den Kapitalismus zu den schlimmsten Formen der Bedrückung und Zugrunderichtung des Einzelmenschen geführt hat, im europäischen Proletariat wie in den Kolonien. Wenn auch das Privateigentum, vor allem das an den Produktionsgütern, dem Einzelmenschen mächtige Mittel zur Selbstentfaltung gibt, so liefert es alle die, welche nicht dieses Privateigentum an Produktionsmitteln besitzen, schutzlos dieser Expansion aus. Somit führt der Kapitalismus geradezu seinem Prinzip nach zur Zerstörung der Freiheit, die er beansprucht.

Eine elementare Logik, die seit anderthalb Jahrhunderten der Ausbreitung des Kapitalismus von der Geschichte auf blutigste Art bestätigt worden ist, zeigt uns: Wenn das Eigentum Garant der Freiheit ist, so kann die Freiheit jedes Menschen (und nicht nur einiger Privilegierter) nur dann gewahrt, die Freiheit der gewaltigen Mehrheit der Nichtbesitzenden nur dann nicht einer Handvoll Privilegierter, die mit dem Besitz der Produktionsmittel über eine absolute Herrschaft über die andern verfügen, geopfert werden, wenn die großen Produktionsmittel in Kollektiveigentum übergeführt werden, damit jedermann in der Wirtschaftsführung, in der Erzeugung und Verteilung der Güter, von denen die Entfaltung aller und eines jeden abhängt, über seinen Teil Initiative und Verantwortung verfügt.

Darum ist eine der nächsten Etappen, die zurück-

zulegen ist und der Erwartung der großen Bevölkerungsmassen (ob gläubig oder ungläubig) entspricht, die, daß die «Soziallehre der Kirche» im Licht einer langen geschichtlichen Erfahrung und im Geist unserer Zeit umgestellt wird, so daß nicht mehr der Sozialismus in seinem Prinzip und der Kapitalismus in seinen Auswüchsen, sondern der Kapitalismus in seinem Prinzip und der Sozialismus in seinen Abwegigkeiten verurteilt wird.

Zweifellos bedeutet die Enzyklika «*Populorum progressio*» einen Beginn dieser Evolution: die Formulierungen sind nuancierter.

Das Rundschreiben ordnet «alle Rechte, ganz gleich welche, auch das des Eigentums und des freien Handels» dem menschlichen Ursprung unter, «jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben» (Nr. 22). Infolgedessen erklärt es: «Das Privateigentum ist also für niemand ein unumschränktes Recht» (Nr. 23).

Die praktischen Folgerungen werden jedoch nur zaghaft gezogen: man verurteilt «einen gewissen Kapitalismus» und nicht das Prinzip des Systems.

Zu voreilig haben einzelne in der Formel: «Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung» (Nr. 24) einen revolutionären Inhalt erblickt. Die Enteignung um des öffentlichen Nutzens willen hat nichts zu tun mit dem Sozialismus und wird von konservativsten Regimes praktiziert.

Die Revolution wird im Gegenteil verurteilt – «ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft» (Nr. 31).

Schlußendlich wird so nur «eine gewisse Form des Kapitalismus» (Nr. 26), «das Grundprinzip des Liberalismus als Norm für die Handelsbeziehungen in Frage gestellt» (Nr. 58), und keineswegs das Prinzip des Kapitalismus. Es scheint, daß ein gewisser Staatskapitalismus als annehmbar angesehen wird. Auf jeden Fall wird das Prinzip eines Kollektiveigentums an den Produktionsmitteln nicht vertreten und nicht einmal das Wort «Sozialismus» ausgesprochen. Die vorhergehenden «Sozial-» Enzykliken seit «*Rerum novarum*» werden nicht nur nicht abgelehnt, sondern im Gegenteil beruft man sich auf sie schon im Vorwort, wo behauptet wird, sie hätten «die sozialen Fragen ihrer Zeit im Licht des Evangeliums zu erhellen» gesucht (Nr. 2).

Doch die skizzierte Bewegung läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Selbst wenn die offiziellen Texte die im Gang befindliche Metamorphose erst nur schwach andeuten, so macht sich das Drängen der Menschen immer stärker bemerkbar. Wenn man auch nicht vom Sozialismus spricht, so wird

er zum wenigsten nicht verurteilt. Gegenüber der Vergangenheit bedeutet dies unleugbar einen Fortschritt.

So hat beispielsweise nach der Enzyklika über die Entwicklung, von ihrem Geist beseelt und in ihrer Linie denkend, eine Gruppe von Bischöfen der Dritten Welt, von Lateinamerika, Asien und Afrika unter dem hochgemuten Impuls des brasilianischen Erzbischofs Mgr. Helder Camara schon die Lehre für eine nahe Zukunft der Kirche umrissen.

Diese Bischöfe fühlen den Ingrimm der Völker, unter denen sie leben, und machen es sich zum Anliegen, ihre Kirche von der Solidarität mit dem kolonialistischen und kapitalistischen System zu lösen. Sie erinnern an die feierliche Mahnung, die der heilige Johannes in der Apokalypse an die Christen Roms gerichtet hat, das die Völker unterdrückte und Sklavenhandel trieb: «Ziehiet aus von dort, mein Volk, daß ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und von ihren Plagen nicht mitbekommt!» (Apk 18, 4).

Sie betonen mit Nachdruck, daß die Kirche mit keinem Staats-, Wirtschafts- und Sozialsystem solidarisch sein darf: «Sobald ein System aufhört, für das allgemeine Wohl zu sorgen, und dem Interesse von einigen dient, muß sie nicht nur die Ungerechtigkeit anprangern, sondern sich vom schlimmen System lösen und bereit sein, mit einem andern System zusammenzuarbeiten, das den Bedürfnissen der Zeit besser entspricht und gerechter ist.»

Wenn man nicht freiwillig bereit ist, Privilegien aufzugeben, «wollen wir wenigstens die Hand Gottes zu erkennen suchen... in den Ereignissen, die uns zu diesem Opfer verpflichten».

Diese Bischöfe verurteilen die aus den revolutionären Ländern Ausgewanderten, die unter dem Vorwand der Religion «in Wirklichkeit nur fliehen, um ihre Reichtümer und Privilegien zu retten» und fügen hinzu: «Die Kirche hat seit einem Jahrhundert den Kapitalismus toleriert..., der der Moral der Propheten und des Evangeliums wenig konform ist. Aber sie kann sich nur freuen, wenn sie in der Menschheit ein anderes Sozialsystem heraufkommen sieht, das dieser Moral weniger fern steht.»

Sie reden vom «wahren Sozialismus» und erklären: «Statt ihn zurückzuweisen, wollen wir ihm in Freude zustimmen als einer Form des sozialen Lebens, die unserer Zeit besser angepaßt ist und dem Geist des Evangeliums mehr entspricht. Wir werden so vermeiden, daß einzelne Menschen Gott und die Religion mit den Bedrückern der Welt der Armen und der Arbeiter verwechseln, mit dem

Feudalismus, dem Kapitalismus und dem Imperialismus.»

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, erinnert der von den Bischöfen verfaßte Text an die Erklärung, die Msgr. Franic, Bischof von Split, am Konzil abgegeben hat: «Heute werden sich die Arbeiter immer mehr bewußt, daß die Arbeit einen Teil der menschlichen Person ausmacht... Jeder Verkauf oder Ankauf der Arbeit ist eine Art Sklaverei... Die Evolution der menschlichen Gesellschaft vollzieht sich in diesem Sinn, selbst in dem System, dem man nachsagt, es spreche auf die menschliche Person nicht so stark an wie wir, das heißt im Marxismus.»

Vielleicht finden wir in dieser Verlautbarung von Bischöfen der Dritten Welt den kühnsten Ausdruck der Bestrebungen jener Christen, die der Auffassung sind, daß es in einer zerrissenen Welt Aufgabe ihrer Kirche ist, die Hoffnung sichtbar zu machen.

Drei Forderungen

Im Wirrwarr eines Denkens, das auf der Suche nach sich selber ist, um sich auf die Ebene des Ereignisses, das heißt der gigantischen Metamorphose des zwanzigsten Jahrhunderts zu erheben, haben wir diese paar Reflexionen vorgelegt über das, was die Nichtchristen zur Schaffung und Entwicklung von Normen für eine öffentliche Moral von der Kirche erwarten.

Es handelt sich im Grunde um drei präzise Forderungen:

1. Die Anerkennung der Autonomie der menschlichen Werte, der Erkenntnis und des Tuns;
2. Die Bejahung der promethischen Ambition des Menschen, die Welt und den Menschen durch den Menschen weiterzuerschaffen;
3. Die klare Entscheidung, das Wort «Sozialismus» und die hinter ihm stehende Wirklichkeit wieder zu «entlasten», da der Sozialismus eine Vorbedingung für die unbegrenzte Entfaltung jedes einzelnen Menschen und aller Menschen ist.

Wir harren voller Bangen und Hoffnung darauf, daß diese Etappe zurückgelegt wird, hängt doch davon unsere Zukunft ab. Es wird von keinem Christen verlangt, weniger Christ zu sein, sondern es umfassender zu sein, das heißt, auf die Probleme unserer Zeit im Geiste unserer Zeit eine christliche Antwort beizubringen.

Denn wir haben die tiefe Gewißheit: Der Kommunismus wird erst dann voll und ganz glücken, wenn er das Beste des christlichen Beitrags zum Bild des Menschen integriert haben wird, doch diese Integration wird erst dann voll möglich sein, wenn die fundamentalen christlichen Werte nicht mehr durch eine konservative Haltung der Kirche dem Blick entzogen werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROGER GARAUDY

Geboren am 17. Juli 1913 in Marseille, Atheist, Marxist, Agrégé in Philosophie und Doktor der Literatur, Professor an der Philosophischen Fakultät von Poitiers und Direktor des Centre d'Études marxistes in Paris. Er veröffentlichte: *Qu'est-ce que la morale marxiste?* (Paris 1963), *Marxisme du XX^{ème} siècle* (Paris 1966).

zu einem gesteigerten, fast überbordenden Problembewußtsein der Christen geführt. Diesem Problembewußtsein steht jedoch noch keine entsprechende Problemlöserkapazität der Kirche gegenüber. Aus diesem Grunde schlägt nun das Bewußtsein von Problemen um in Kritik, nicht nur von außen, sondern auch von innen.

Problembewußtsein ohne Lösungsmöglichkeit führt zu Unruhe, zu Ungeduld mit dem Tempo kirchlicher Änderungen und psychologisch zur Frustration. So konnte die falsche Alternative «konservativ oder progressiv» entstehen, die durch eine faktische Auseinanderentwicklung bestätigt zu werden droht. Um diese zu vermeiden, ist es eine der dringendsten Aufgaben, ein neues Gleichgewicht zwischen Problemfülle und Lösungskapazität der Kirche herzustellen, damit die Erwartungen des Gottesvolkes erfüllt werden können. Um die Wege hierzu wird es uns im Folgenden gehen.

Christoph Wagner Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche

I

1. Die Erwartungen des Gottesvolkes als Aufgaben der Kirche

Die Öffnung der Kirche zur Welt, enthalten im Auftrag der Kirche, erzwungen durch die Entwicklungen der Neuzeit, ausdrücklich bejaht und als Programm verkündet durch das II. Vatikanum, hat