

die totale Manipulation treten soll. Hinsichtlich der Kooperation bietet sich deshalb primär eine kritisch-negative Haltung und Erfahrung an: die Erfahrung des bedrohten Humanen, die Erfahrung der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Wir sollten diese negative Erfahrung nicht unterschätzen. In ihr steckt eine elementare positive Kraft der Vermittlung. Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit – weni-

ger im positiven Entwurf der gesuchten Freiheit und Gerechtigkeit, als im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit. Die in dieser Erfahrung liegende Solidarität, die Möglichkeit also einer gemeinsamen Front des Protestes, muß gesehen und mobilisiert werden. Denn die Gefahr eines neuen Unfriedens bleibt zu nahe. Die Irrationalismen unserer gesellschaftlichen und politischen Praxis sind zu deutlich. Die Möglichkeit einer «kollektiven Verfinsterung» ist noch nicht gebannt. Die Gefahr des Unfriedens, der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit ist zu groß, als daß die Gleichgültigkeit ihr gegenüber nicht zum Verbrechen werden könnte.

Edward Schillebeeckx

Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen

Akte und Verlautbarungen der obersten Kirchenleitung aus jüngster Zeit – z. B. der Friedensappell Papst Pauls VI. vor den Vereinten Nationen, die Enzykliken «Pacem in terris» und «Populorum progressio», in hohem Maße auch die konziliare Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – stellen uns die Frage nach Charakter, Tragweite und Verpflichtungsgrad solcher lehramtlichen Verlautbarungen. Diese Aussagen gehen ja nicht unmittelbar auf Offenbarungstatsachen zurück, sondern sind stark mitbestimmt von einer (wenn auch nicht streng durchgeführten) Analyse der heutigen Situation unserer vielteiligen menschlichen Gesellschaft. Nichttheologische Gesichtspunkte bestimmen also den Inhalt dieser lehramtlichen Verlautbarungen mit, und das stellt dem theologischen Denken natürlich seine Fragen.¹

I. WIDERLEGUNG EINIGER VORWÜRFE

1. Man kann nicht behaupten, Papst oder Konzil wären sich nicht bewußt gewesen, mit diesen Pro-

blemen das Gebiet geschichtlich bedingter Tatsachen zu betreten. Die Pastoralkonstitution betont ja, daß sie einen Appell an das Gewissen aller richtet und daß dabei «oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind».² Man darf also voraussetzen: Das Lehramt weiß, daß es auf diesem Gebiet einigermaßen hypothetisch spricht, da es nämlich bei einer bestimmten Situation von Mensch und Gesellschaft ansetzt.

2. Ein zweiter Vorwurf zeigt sich hartnäckiger. Manche haben den Eindruck, daß nach der endlichen Entpolitisierung des Christentums – Entpolitisierung in dem Sinne, daß es der kirchlichen Vormundschaft entzogen wurde – und nachdem die Welt nun in ihrer eigengearteten Weltbedeutung anerkannt und vom christlichen Glauben bestätigt wird, das Konzil und der Papst auf einem Umweg doch wieder «Politik machen» wollen und damit ihre Kompetenz überschreiten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die allmähliche legitime Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des innerweltlichen Lebens viele Christen zu einem «politischen Liberalismus» geführt hat, zu einer Flucht ins «Geistige»: Religion ist Privatsache, Öffentlichkeit und Politik gehören zur Welt, allein der Ort der Kirche ist das Herz des Menschen, der private Bereich seiner zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sakristei und der Kirchenraum. Deshalb sind so viele Christen der Politik gegenüber gleichgültig geblieben, höchstens gaben sie sich einmal damit ab, mit Hilfe der Politik alle eben möglichen Vorteile für die Kirche herauszuschlagen. Andererseits ergab sich aus diesem «politischen Liberalismus», daß sich Christen bei politischen Konflikten gegenseitig bekämpften, indem die einen für, die anderen gegen dieselbe Sache

auftraten, weil sie der Meinung waren, Christen seien in ihren sozialpolitischen Meinungen vollkommen frei: als ob jedwede sozialpolitische Ordnung mit den Forderungen der christlichen Botschaft übereinstimmte!

In ihrem Lehr-Teil hat die Pastoralkonstitution, welche die Eigengesetzlichkeit des innerweltlichen Lebens anerkennt, trotzdem ausdrücklich den schizophrenen Zustand der Unterscheidung von weltlichem und christlichem Leben angeprangert.³ Außerdem wird betont, daß die christliche Botschaft den ganzen Menschen angeht, auch seine zwischenmenschlichen Beziehungen (sowohl die privaten wie die öffentlich-sozialen), auch seine Bemühungen um eine bessere irdische, menschenwürdige Wohnstatt: «so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist». ⁴ «Da es der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles des Menschen, offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen»; ⁵ deshalb ist die eschatologische Erwartung kein Hemmschuh für den irdischen Fortschritt, sondern seine Bereicherung durch neue Motive⁶ und durch den stärkeren Antrieb zum Aufbau der Welt und zur Förderung aller Völker; ⁷ denn das *eschaton* spornt auch zur Verwirklichung einer besseren irdischen Zukunft an. ⁸ Deshalb steht die Kirche «im Dienst des Wohles aller». ⁹

In ihrem vornehmlich belehrenden Teil hat die Pastoralkonstitution dazu markante Aussagen gemacht, die noch auffälliger sind, wenn wir die Vorgeschichte der Konstitution berücksichtigen. Da heißt es, daß der irdische Humanisierungsprozeß, wenn er auch nicht mit dem Wachstum des Reiches Gottes identifiziert werden darf, nichtsdestoweniger in hohem Grade in das Reifen des Gottesreiches einbezogen ist, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gemeinschaft beiträgt. ¹⁰ Gerade gegen eine radikale Trennung von irdischer Zukunft und christlicher Zukunftserwartung hatten mehrere Konzilsväter Protest eingelegt, und auf Grund dieses Protestes wurde der erste Entwurf mit Recht geändert. Die «*Expensio modorum*» (die verantwortliche Prüfung der Änderungsvorschläge) stellt ja sehr betont fest, daß die Arbeit für das irdische Wohl ein Element der Sorge um den Mitmenschen, also eine Äußerung der Caritas ist, und daß diese Arbeit für eine bessere irdische Zukunft nicht angemessen von der Arbeit für das Reich Gottes unterschieden werden

kann. ¹¹ Ebenso charakteristisch ist die Änderung des Entwurftextes «Es *wird* zwar die Gestalt dieser Welt vergehen, die durch die Sünde mißgestaltet ist» in «Es *vergeht* zwar die Gestalt dieser Welt», womit man sagen wollte, daß im irdischen Weg in eine bessere Zukunft, der aus Sorge für den Mitmenschen gegangen wird, das *eschaton* schon jetzt Geschichte macht, ¹² natürlich nicht von selbst, sondern durch die Bemühung aus der Liebe, die für alle Gerechtigkeit will; diese aber ist (wegen der «*condition humaine*») ohne eine konkrete sozialpolitische Ordnung nicht möglich.

So wird sichtbar, daß die Entpolitisierung des Christentums, die im Lösen der Fesseln besteht, die die kirchlichen mit den politischen Strukturen verbanden (Cäsaropapismus und Papocäsarismus, allerlei Formen der «Theokratie» und Bindung der Kirche an bestimmte Regime), unter dem Antrieb des Evangeliums den Weg für ein christentumgerechtes Engagement der Christen in der harten Wirklichkeit des sozialpolitischen Lebens frei gemacht hat.

II. WEGWEISUNG DES EVANGELIUMS UND DIE «ZEICHEN DER ZEIT»

Aus Obigem wird klar, daß das eigene lehramtliche Wort der Kirche zu sozialpolitischen Problemen tatsächlich im eigengearteten Auftrag der Kirche gründet, das *Heil* des *konkreten* Menschen zu verkündigen und zu fördern, also in der geschichtlichen Verantwortung, die auch die Kirche für den Menschen hat.

Aber gerade dieser Anspruch bringt die Probleme. Denn es braucht keines Beweises, daß – wie in der Bibelinterpretation jeder auf Verbalinspiration fußende «Fundamentalismus» vom Bösen ist – vor allem auf politischem Gebiet ein «biblischer» Fundamentalismus unselige Folgen hätte. Die christliche Botschaft an sich legt uns unmittelbar kein einziges konkretes gesellschaftspolitisches Aktionsprogramm vor. Andererseits können wir nicht behaupten, die Wahl einer bestimmten Sozialpolitik sei für den Christen eine gleichgültige Sache. Zwischen der Botschaft des Evangeliums und den konkreten sozialpolitischen Entscheidungen der Christen muß demnach etwas Ausschlaggebendes vermitteln. Die Pastoralkonstitution formulierte das: «Zur Erfüllung dieses Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, *nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.*» ¹³ Mit anderen Worten: Hier kann die Kirche nicht unmittelbar auf Grund der Offenba-

rung sprechen. Auch menschliche Erfahrung und «nichttheologische» Faktoren spielen hier eine große Rolle. Die Struktur dieser Faktoren wollen wir analysieren.

A. Eine allgemeine Struktur

In diesem Artikel wollen wir uns nicht bei der Tatsache aufhalten, daß es kein Ausnahmefall ist, wenn die Kirche ihre Sendung und ihren Auftrag auf politischem Gebiet nur im Dialog mit der Welt erfüllen kann. Nicht trotz, sondern gerade wegen ihres Ausschließlichkeitsanspruchs spricht die Kirche *niemals* lediglich auf Grund der Offenbarung; sie ist ihrem Wesen nach eine Kirche des Dialogs, auch in ihrer bezeugenden Verkündigung der Frohen Botschaft. Denn die heutige Situation geht ihrem Wesen nach als hermeneutisches Element in die moderne Verkündigung des *unverkürzten* Evangeliums ein.¹⁴ Wir erinnern hier nur deshalb daran, um vorab zu klären, daß der Beitrag aus nichttheologischen Bereichen in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche nicht die unmittelbare Ursache für die spezifische Struktur kirchlicher Aussagen über sozialpolitische Fragen sein kann. Dasselbe ist ja z. B. in einer Dogmendefinition der Fall, in der die Kirche in anderen als ausschließlich biblischen Worten und Begriffen die Botschaft des Evangeliums ausdrückt. Die Kirche und das Lehramt leben *niemals ausschließlich* von «Offenbarungsgegebenheiten». Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist nicht einfach das Verhältnis einer «Ecclesia docens» zu einem «mundus discens». Es ist ein dialogisches Verhältnis, ein Verhältnis korrespondierender Bereicherung und des aufrechten Horchens aufeinander, auch *bei* der autoritätsreichen Verkündigung der einzigartigen Botschaft. Wir brauchen dieser grundlegenden Einsicht hier nicht weiter nachzugehen.¹⁵

Bei lehramtlichen Aussagen über sozialpolitische Realitäten tritt dieser dialogische Charakter der Kirche aber deshalb so deutlich in den Vordergrund, weil gerade hier Richtlinien für das rechte Handeln auf weltlichen Gebieten gegeben werden und das Weltliche nicht, wie bei Lehrdefinitionen, nur als begriffliche Ausdrucksform der Offenbarungswahrheiten beurteilt wird. Auf gesellschaftspolitischem Bereich nimmt die Kirche Stellung zum Weltlichen als solchem. Sie tut das als Dienerin für das Heil der Menschen. Sie fordert oder sie gibt Anweisungen, z. B. zur Bodenreform oder zur Agrarreform. Dazu kann sie natürlich nicht unmittelbar aus der Offenbarung schöpfen. Wohl

legt die Offenbarung ihr die restlose Sorge für den Mitmenschen auf. Aber da diese Sorge sich in der Geschichte äußern muß: hier und jetzt, so und nicht anders (jetzt z. B., indem sie ein bestimmtes Eigentumsrecht verteidigt, dann wieder, indem sie vor allem die Notwendigkeit der Eigentumsstreuung und Sozialisierung betont), erhebt sich die Frage, woher denn die Kirche, wenn sie durch den Mund ihrer obersten Leiter spricht, das Wissen herholt; und ferner die Frage, worin denn der bindende Charakter ihrer Richtlinien begründet liegt.

B. Die besondere Struktur faktischer ethischer Entscheidungen

1. Die Notwendigkeit einer Analyse lehramtlicher Aussagen über gesellschaftspolitische Probleme

Wir sagten, aus der Botschaft des Evangeliums könne *unmittelbar* kein konkreter gesellschaftspolitischer Aktionsplan abgeleitet werden. Man könnte jedoch behaupten, das sei trotzdem möglich, wenn wir die Botschaft des Evangeliums einem zumal in wissenschaftlicher Analyse gewonnenen Bild der heutigen Gesellschaft konfrontieren. Dagegen kann man allerdings einwenden, daß auch eine wissenschaftlich analysierte Lage immer noch manche Handlungsalternativen offen läßt und nicht ohne weiteres sagt, welcher bestimmte gesellschaftspolitische Weg oder welche Maßnahme hier und jetzt auf Staats- oder Weltebene ethisch verpflichtend ist. Oft gibt es mehrere Möglichkeiten, die dann für gewöhnlich auch in verschiedenen gesellschaftspolitischen Strömungen, Einrichtungen und sogar politischen Parteien ihre Antwort finden. Und dennoch werden in den hier erörterten päpstlichen Dokumenten und in der Pastoralkonstitution des Konzils nicht nur mehrere Möglichkeiten offen gelassen, sondern oft auch die Anweisung für eine einzige konkrete und bestimmte Wahl vorgelegt. Hier vor allem wird das Problem beklemmend: Mit welchen Begründungen kann die Kirche in ihren lehramtlichen Verlautbarungen eine konkret bestimmte gesellschaftspolitische Entscheidung fordern, so daß diese unter bestimmten Umständen für den Christen keine frei zu entscheidende Angelegenheit ist, sondern ihn tatsächlich zu einem bestimmten Handeln verpflichtet?¹⁶

Ohne den charismatischen Beistand des Heiligen Geistes in Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt der Kirchenleitung leugnen zu wollen, sondern unter ausdrücklicher Anerkennung dieses Bei-

standes, will ich hier die letzten Endes konkrete Wahlentscheidung in diesen kirchlichen Aussagen dennoch nicht unmittelbar aus diesem charismatischen Beistand *erklären*. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob der Heilige Geist gerade an jenen schwierigen Knotenpunkten, an denen wir selbst eine Erklärung schuldig bleiben, als Helfer herbeigerufen würde. Die unüberbrückbare Kluft zwischen den allgemeinen christlichen Grundsätzen und der konkreten Situation, welche verschiedene Möglichkeiten offenläßt, darf man nicht durch Berufung auf den vermittelnden Antrieb von oben zu schließen suchen, der eine konkrete Wahl unter den vielen Möglichkeiten bestimmen würde. Der Geist Gottes wirkt nicht wie ein Lückenbüsser, sondern gerade im und durch den Menschen selbst. In diesem Sinne können wir sagen, daß eine Berufung auf den Geist nichts *erbellen* kann; während wir andererseits als Gläubige mit Nachdruck sagen können und auch weiterhin sagen, daß wir gerade in der Durchleuchtung der inneren Struktur einer konkreten Entscheidung des Lehramtes und in der Einsicht in sie (soweit menschliche freie Entscheidungen durchreflektiert werden können) den charismatischen Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche leitet, zur konkreten geschichtlichen Sichtbarkeit kommen sehen. Gerade die sachliche Analyse der inneren Struktur dieser konkreten lehramtlichen Entscheidungen ist also gleichzeitig ein Lobpreis für den Heiligen Geist.

2. Deduktive Ethik oder Situationsethik: ein unechtes Dilemma

Zunächst müssen wir ein allgemeines ethisches Problem behandeln. Meistens geht man ja von einer gewissen Zweizügigkeit der ethischen Normierung aus, weil man eine abstrakt-theoretische Moral voraussetzt. Deshalb redet man sowohl von abstrakten allgemeingültigen Normen, wie auch von konkreten «streng situationsbegründeten» Normen. Dabei wird dann tatsächlich konsequent behauptet, aus allgemeinen ethischen Grundsätzen könne niemals eine konkrete Verpflichtung *abgeleitet* werden. So erhebt sich, unter dieser Voraussetzung, unvermeidlich die Frage nach der Brücke zwischen den abstrakten allgemeingültigen Normen und der (stets komplizierter werdenden) menschlichen gesellschaftlichen Lage, die als solche meistens die Möglichkeit für mehrere menschliche Antworten und Reaktionen offenläßt. Hinzu kommt, daß man – obwohl es in manchen Fällen auch fast gleichgültig sein kann, welche genaue

Antwort gegeben wird – in vielen Fällen doch nur eine einzige Antwort auf eine bestimmte Situation geben kann, weil *diese allein* die wahre Menschenwürde hier und jetzt fördert und deshalb eigentlich sittlich verpflichtend ist.¹⁷ Wenn uns also einerseits die allgemeinen Grundsätze keine konkrete Lösung geben können, und wenn andererseits sogar eine wissenschaftlich analysierte Situation uns ebensowenig eine eindeutige, klare Lösung nahelegen kann, so folgt daraus – nach Auffassung von Verfechtern der «doppelten» Normierung (der abstrakt-allgemeinen und der streng situationsgegebenen Norm) –, daß es irgendwo noch einen dritten Faktor geben muß, der als auslösender und richtungbestimmender Faktor wirkt und aus den vielen Möglichkeiten die hier und jetzt einzig angemessene und verpflichtende freigibt. Dieser Katalysator wäre dann *entweder* «übernatürlich», nämlich die richtunggebende Triebkraft des Heiligen Geistes, der die Ambivalenz durchbricht, *oder* er wäre menschlich-irrational: Intuition, ein unreflektiertes Mitempfinden, geschichtliche Phantasie o. ä.

Man kann sich fragen, ob der Ausgangspunkt dieser Überlegungen wohl richtig war, also ob es wohl eine abstrakte Norm *und* eine konkrete Norm gibt. Nicht als ob ich im menschlichen Lebensganzen die Bedeutung abstrakter allgemeingültiger Normen leugnen wollte. Aber ich bezweifle, ob man sie in den richtigen Zusammenhang stellt und ob man sie in ihrer Eigenart an der Arbeit sieht, woraus dann auch klar würde, daß eine reine Situationsethik keine Lösung bieten kann. Wir können dieses Problem hier nicht bis in die letzte Falte auseinanderlegen, das würde unsern Raum für das eigentliche Problem zu sehr beschränken. Einige Tatsachen können wir hier jedoch trotzdem nicht missen.

3. Ethik als Wirklichkeitsforderung

Abstrakte Aussagen haben *an sich und aus sich* keinen Wirklichkeitswert; sie erhalten ihn vielmehr aus unserer Totalerfahrung der Wirklichkeit. Zum Beispiel ist «Menschsein» nicht ein Teil des wirklichen, nämlich individuell konkreten Menschen *neben* einem anderen Teil, der die Individualität ausmachen würde; die Individualität bestimmt ja das Menschsein *innerlich*. Einzig und allein von innen her individualisiert ist Menschsein eine Wirklichkeit, und kann es Quelle sittlicher Normierung sein (die wir, in religiöser Sprache, dann mit Recht den Willen Gottes nennen dürfen). Es gibt also nur eine einzige Quelle menschlicher Normierung: die

geschichtliche Wirklichkeit der unantastbaren menschlichen Person und ihres Wertes, bis in deren leibliche und gesellschaftliche Bezüge. Deshalb können wir abstrakten Normen *als solchen* keine Geltung zuerkennen. Von einer abstrakten Aussage kann kein Anruf, keine Einladung ausgehen. Das Abstrakte und Allgemeine der Normen zeigen nur das Unvermögen des Menschen, die konkrete Wirklichkeit erschöpfend auszudrücken. Tatsächlich kommen diese abstrakten Wesensinhalte nur als Gesichtspunkte eines ganzheitlichen menschlichen Erfahrungsbewußtseins vor, in dem sie durch den konkret-existentialen Wirklichkeitskontakt den Wert eines inneren objektiven *Hinweises* auf die erfahrene, konkret bestimmte Wirklichkeit erhalten: In dieser Richtung, welche die abstrakt-begriffliche Aussage angibt, liegt die konkrete Wirklichkeit, und in keiner anderen; aber näher und konkreter kann der abstrakte Inhalt die Richtung nicht bestimmen. Die abstrakten, allgemeingültigen Normen sind also der zwar ungenügende, aber trotzdem reale Hinweis *in Richtung* der einzigen wirklichen, konkreten ethischen Norm: auf konkrete menschliche Personen, die in dieser konkreten Gesellschaft in dieser geschichtlichen Zeit leben. Ethische Normen sind Wirklichkeitsforderungen, denen die sogenannten abstrakt-allgemeinen Normen ihrem Wesen nach nur unangemessen Ausdruck geben. Der unangemessene Ausdruck ist also, an und aus sich, keine ethische Norm, wohl aber verweist er auf die einzige Norm: jene Personen, die ein Verstehen in Liebe fordern, welche Gerechtigkeit für alle will. Den Inhalt dieser einen, konkret bestimmten, an mich appellierenden Wirklichkeit kann eine abstrakte Bestimmung oder Normierung also nur sehr unsicher und allgemein umschreiben; gerade deshalb kann ich aus einer abstrakten Norm niemals ablesen, was ich hier und jetzt tun oder lassen muß. Und aus dem gleichen Grunde, nämlich weil auf unangemessene Weise wenigstens etwas Reales von der konkreten Wirklichkeit in den allgemeinen Normen in Worten ausgesagt wird, wird meine konkrete ethische Entscheidung auch niemals *aufserhalb* der Richtung dieser (falls richtig formulierten) Normen fallen dürfen. Die allgemeinen Normen sind also aus früheren Erfahrungen gewonnene allgemeine Richtlinien für die sittliche Einschätzung grundlegender menschlicher Lebenswerte, ohne die das Leben als Mensch absurd würde. Unter dieser Perspektive kann sowohl die rein abstrakte Moral wie auch die reine Situationsethik überwunden werden.

Wenn es im realen ethischen Leben demnach

nicht um eine Gegenüberstellung von allgemeiner Norm und streng situationsbedingten Elementen geht, sondern um die Achtung und Förderung des konkreten Menschen in einer konkreten Gesellschaft, so stellt sich von neuem die Frage: Woher wissen wir und woher weiß das kirchliche Hirtenamt, was in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit getan werden muß, damit wir als Christen *diesen* Menschen in *dieser* Gesellschaft eine menschenwürdigere Existenz ermöglichen? Wie können wir das ethische schöpferische Unternehmen konkret ins Werk setzen?

4. «Kontrasterfahrung» und ethische Forderung

Aus der Pastoralkonstitution hörten wir bereits, daß es darum geht, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten»: die konkret vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit wird demnach als ethischer Appell an das christliche Gewissen interpretiert. Aber aus der menschlichen Geschichte geht hervor, daß es in erster Linie nicht um eine *theoretische* Interpretation der «Zeichen der Zeit» geht; denn dann käme die prophetische Stimme, die einen neuen ethischen Imperativ verkündigt, meistens zu spät. An anderer Stelle spricht die Pastoralkonstitution denn auch deutlicher von der notwendigen Beschäftigung mit diesem dringenden Problem «im Licht des Evangeliums und der *menschlichen Erfahrung*» (A. Nr. 46). Wir sehen ja, daß es in der Vergangenheit, lange bevor die Kirchen die sozialen Probleme in ihre Plankarten aufgenommen hatten, Menschen gab, die auf Grund eines engagierten, vorreflexiven Dialogs mit der Welt zu dem ethischen Schluß gekommen waren, daß sich die Lage gründlich ändern müsse. Neue, «situationsgerechte» ethische Imperative wurden selten oder nie zuerst von Philosophen, Theologen, Kirchen und von der kirchlichen Lehrautorität ausgerufen. Sie steigen aus sehr sachlichen Lebenserfahrungen; sie drängen sich mit klarer Erfahrungsevidenz auf. Erst dann werden sie theoretisch durchdacht, kritischer untersucht und begründet, philosophisch, theologisch und lehramtlich zur Sprache gebracht und so – nachher – auf das zurückgeführt, was man allgemeingültige, abstrakte Normen nennt. Daraus ergibt sich die konstitutive Notwendigkeit einer lebendigen Gegenwart in der Welt. Die Kirche kann ihre prophetische Aufgabe an den innerweltlichen Problemen, die sich im Verhältnis von Mensch und Gesellschaft stellen, nicht allein mit der Offenbarung erfüllen, sondern nur dadurch, daß sie auf-

merksam auf die «Fremdprophetie» horcht, die sie aus der Weltsituation anruft und in der sie die ihr bekannte Stimme des Herrn vernimmt.

Wer nun das Abhören dieser weltlichen «Fremdprophetie» analysiert, wird sehen, daß tatsächliche ethische Entscheidungen und das erfinderische Anregen neuer moralischer Imperative und Hinweise tatsächlich nicht aus einer Gegenüberstellung allgemeiner Grundsätze und dem Ergebnis einer wissenschaftlichen Situationsanalyse *geboren werden*, sondern (ohne das eine exklusive Möglichkeit zu nennen) durchweg aus solchen konkreten Erfahrungen, die wir am besten «Kontrasterfahrungen» nennen können. Die Berufung des späteren Kardinals Cardijn, d. h. die konkrete ethische Entscheidung, was nach seiner Auffassung auf gesellschaftlichem Gebiet hier und jetzt geschehen müsse, kam (nach seinen eigenen Aussagen) aus solch einer Kontrasterfahrung: aus der bitteren Reaktion seiner Arbeitskameraden auf die Tatsache, daß er, der doch auch Arbeiter war, durch einen glücklichen Zufall an Studiengeld kam. Hunderte ähnlicher Fälle könnte man anführen. Aus den Kontrasterfahrungen der zwei Weltkriege, der Konzentrationslager, politischer Folterungen, aus den Kontrasterfahrungen, die sich im Verhältnis der Weißen zu den Farbigen ergeben, aus den negativen Erfahrungen beim Besuch von Entwicklungsländern, von Ländern mit Hungerigen, Obdachlosen, Entrechteten und Armen, in denen es aber eine Menge potentieller Reichtümer gibt usw. – aus all diesen negativen Erfahrungen reift das plötzliche Urteil: So darf es, so kann es in Zukunft nicht weitergehen! Daraus wächst der Protest gegen Krieg, gegen soziale Ungerechtigkeit, Rassendiskriminierung, Großgrundbesitz usw. In unserer Gesellschaft reifen ethische Imperative und geschichtliche Entscheidungen vor allem aus dem Erlebnis gesellschaftlicher Leiden: aus dem zu niedrigen Lohn bestimmter Bevölkerungsgruppen, aus kolonialer Ausbeutung, Rassendiskriminierung usw.

5. «Kontrasterfahrung» und ethische Norm

Wer diese Kontrasterfahrungen, aus denen neue ethische Imperative geboren werden, auf ihre Möglichkeitsbedingungen prüft, wird feststellen, daß solche negativen Erfahrungen eine verschleierte, positiv aber noch nicht zu klarem Ausdruck gekommene Wertung enthalten, die sie in dem guten Gewissen, das zu protestieren beginnt, gleichzeitig erschließen und zur Sprache bringen. In der negativen

Erfahrung selbst wird in der Leere die Abwesenheit dessen *erfahren*, was sein müßte, und so wird das, was *hic et nunc* zu sein hat, anfangs noch unsicher, aber trotzdem einigermaßen ins Visier gebracht. Diese Erfahrung ist natürlich nur das Vorwort zur eigentlichen Überlegung, die sich dann sowohl auf die wissenschaftliche Analyse der Lage wie auch auf die bereits in der Vergangenheit erworbenen Grundbegriffe bezieht. Aber ohne dieses der Reflexion vorausgehende Vorwort der Kontrasterfahrung, die zu einem prophetischen Protest führt, wäre keine Wissenschaft, auch nicht die theologische oder die philosophische Überlegung an die Arbeit gegangen. (Oft werden aus solchen Erfahrungen sogar neue Wissenschaften geboren: man denke z. B. an die «polemologischen Institute» oder an die Disziplin der Religionssoziologie.) Durch solche negativen Erfahrungen kommt der Mensch zur Einsicht, daß er *unter* seinen fundamentalen Existenzmöglichkeiten gelebt hat und gerade die bestehenden sozialen Strukturen ihn dazu gezwungen haben. In der Vergangenheit brachten solche Kontrasterfahrungen verantwortungsvolle Menschen zum ethischen Imperativ der karitativen Tat in der Privatsphäre der unmittelbaren interpersonalen Begegnung (Vinzenz von Paul, Don Bosco u. a.). Aber im Gegensatz zum «mittelalterlichen» Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, daß die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformierbare und beeinflussbare Wirklichkeit ist.¹⁸ Die geschichtlichen Imperative, die sich aus solchen Kontrasterfahrungen ergeben, beabsichtigen direkt die Reform der bestehenden Gesellschaft. Mit anderen Worten: Gleichartige Kontrasterfahrungen führen zum ethischen Imperativ gesellschaftspolitischer Entscheidungen. So wird zum anderen Male klar, daß die neuen ethischen Imperative, erwachsen aus negativen Erfahrungen, ein Moment der menschlichen Geschichte sind, über das die Ethik dann des Näheren nachdenkt, so daß im Laufe der Zeit schließlich ein Ganzes von allgemeingültigen ethischen Grundsätzen und Einzelsätzen aufgestellt wird. Demnach ist nicht diese ethische Thematisierung das Wichtigste und Ausschlaggebende. So wird noch deutlicher, daß die konkrete ethische Entscheidung nicht etwa nur eine Anwendung der allgemeingültigen, abstrakten Norm auf einen Einzelfall ist. Denn aus den Kontrasterfahrungen geht hervor, daß der ethische Imperativ zunächst in seinem unmittelbaren, konkreten *inneren* Sinn entdeckt wird, bevor

man ihn thematisiert oder zum Gegenstand des Nachdenkens macht und auf einen allgemeingültigen ethischen Grundsatz zurückführen kann. Deshalb ist es nicht mehr notwendig, sich auf einen «dritten» Faktor zu berufen, den manche für nötig halten, um eine Brücke zwischen der «allgemeinen Norm» und den «streng situationsgegebenen» Elementen zu schlagen. Die schöpferische ursprüngliche Entscheidung, die den geschichtlichen Imperativ in seinem *inneren* Sinn in der Kontrasterfahrung entdeckt, ist für den Gläubigen gleichzeitig der charismatische Grundzug dieses ganzen Geschehens. Die allgemeinen Normen dagegen sind die Kartographierung einer langen Erfahrungsgeschichte (voll von Kontrasterfahrungen), in welcher der Mensch auf der Suche nach immer mehr Menschenwürde ist, die er vor allem aus negativen Erfahrungen schöpft.

Damit ist klar geworden, daß das christliche Leben nicht gerade viel davon hätte, wenn das kirchliche Amt in seinen Verlautbarungen zu gesellschaftspolitischen Problemen uns nur «allgemeine Grundsätze» vorhielte; denn dann griffe die Kirche letzten Endes zurück auf eine historische Situation, da diese Grundsätze ja die Schlußsumme der vorausgegangenen Geschichte sind, während die Zukunft gerade durch neue geschichtliche Entscheidungen und ethische Imperative vorbereitet wird. Das gesehen zu haben, macht die Eigenart der Enzykliken «*Pacem in terris*» und «*Populorum progressio*» aus: denn in diesen Dokumenten geht es (natürlich vor dem Hintergrund dessen, was aus der geschichtlichen Erfahrung bereits an fundamentalen Grundsätzen gewonnen wurde) letzten Endes um neue ethische «geschichtliche Entscheidungen».

6. Die christliche «Kontrasterfahrung»

Im Vorhergehenden haben wir den «Sitz im Leben» der Genesis ethischer geschichtlicher Entscheidungen in etwa aufgezeigt. Aber wir müssen noch auf den eigenen christlichen Charakter darin hinweisen. Denn gibt die Erfahrung unseres Menschseins wohl die Garantie, daß die Arbeit für ein menschenwürdigeres Leben sinnvoll möglich ist? Scheitert dieser Versuch nicht – am Menschen selbst? Und, wenn die bessere Zukunft *Norm* ist – erlaubt dann der Glaube an eine bessere Zukunft, daß wir Menschen von heute als Mittel hinopfern, um zu einer besseren Welt zu gelangen? Die Botschaft des Evangeliums kann diese Fragen tatsächlich erhellen.

Kern der Botschaft von Kreuzestod und Auferstehung Jesu ist für immer die Verkündigung des Evangeliums, daß aus der Kraft des Christusgeschehens Menschsein tatsächlich möglich und keine vergebliche Sisyphusarbeit ist. In der biblischen Fassung dieser Lebensüberzeugung wird diese, entgegen aller menschlichen Verzweiflung, existierende Möglichkeit als die Gnade des Reiches Gottes vorgestellt, das in der Menschenwelt erscheint: Ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens; ein Reich, in dem es weder Böses noch Tränen noch Elend gibt (2 Petr 3, 13; Apk 21, 4). Die christliche Hoffnung weiß, daß diese Möglichkeit tatsächlich als Gnade dem Menschen gegeben ist. Deshalb lebt der Christ in dem hoffnungsvollen Bewußtsein, daß sein gläubiger Einsatz für die Ordnung der zeitlichen Gesellschaft schon jetzt *nicht vergebens* ist, wenn er auch nicht durchschaut, *wie* diese zeitliche Ordnung – die ja noch nicht das verheißene Endreich ist – auch der verschleierte Beginn des *eschaton* sein darf. Aber die Hoffnung auf das bis in die Wurzel neue Endreich spornt ihn gleichzeitig an, sich nie mit einem in dieser Welt erzielten Ergebnis zufriedenzugeben, denn in dieser geschichtlichen Zeit können wir niemals sagen: Das hier ist die verheißene Zukunft. Den Menschen, der es sagt, nennt das Evangelium den Antichristen.

Mit P. Ricoeur, J. Metz und J. Paupert¹⁹ meine ich sagen zu sollen, daß die Botschaft des Evangeliums einerseits direkt kein gesellschaftspolitisches Handlungsprogramm enthält, aber andererseits indirekt, nämlich in Art der «Utopie», gesellschaftspolitisch bedeutsam ist. Wie aber soll man das sehen? Die Botschaft des Evangeliums von der christlichen Zukunftserwartung bietet die anregende Möglichkeit, über den gegenwärtigen Stand der Dinge jeweils hinauszukommen. Sie ist eine *Kritik* an dieser Lage: an weltlichen Einrichtungen, gesellschaftlichen Strukturen und der in ihnen herrschenden Mentalität. Sie mahnt denn auch, diesen Zustand überall zu verbessern, und darüber hinaus gibt sie uns die feste Überzeugung, daß der Aufbau einer menschenwürdigeren Welt positiv möglich ist.

Das Wort von der «Utopie», auf Grund deren Kritik an der Gesellschaft möglich ist, darf uns hier nicht befremden oder erschrecken. Geschichtlich ist es ja Tatsache, daß die meisten «Menschenrechte», die heute (wenigstens grundsätzlich) allgemein anerkannt werden, anfangs, als sie zum ersten Male ins Gespräch gebracht wurden, fast alle Stück für Stück vom breiten Volk als unrealisti-

sche, utopische Wunschträume einiger Sonderlinge angesehen wurden. Die zwingende gesellschaftliche Rolle von «Utopien» ist tatsächlich eine geschichtliche Tatsache: Die Menschheit glaubt an das menschlich Unmögliche. Die Zukunft, um die es uns geht, ist zudem nicht nur die Erfüllung vager Wunschträume, sondern eine in Jesus Christus zugesagte und in der Geschichte sich verwirklichende gnadenvolle Möglichkeit für den Menschen. Hinsichtlich des gesellschaftspolitischen Lebens erfüllen also die christliche Zukunftserwartung und die Bergpredigt geschichtlich die Rolle einer wirkenden «Utopie», die beständig einen Druck auf die ganze Gesellschaftspolitik ausübt.

Wenn wir diese christliche Tatsache nun in den Erfahrungen der Menschheit ihre Aufgabe erfüllen lassen, vor allem in jenen, die wir Kontrasterfahrungen genannt haben, aus denen vor allem die neuen ethischen Imperative wachsen, dann wird klar, daß der Protest, der durch diese negativen Erfahrungen hervorgerufen wird («So darf es auf keinen Fall bleiben!»), gleichzeitig Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung ist: Es kann wirklich anders werden, es kann und muß auch besser werden, und durch unsere Anstrengung wird es auch besser werden! Die prophetische Stimme, die aus der Kontrasterfahrung herauströnt, ist deshalb *Protest*, hoffnungsvolle *Verheißung* und *geschichtliche Initiative*. Oder noch besser: Die Möglichkeitsbedingung für den Protest und die geschichtliche Entscheidung liegt in der tatsächlich vorhandenen Hoffnung; denn die negative Erfahrung wäre keine Kontrasterfahrung und könnte keinen Protest hervorlocken, wenn sie nicht von zuversichtlicher Hoffnung getragen würde. Deshalb offenbart die negative Erfahrung selbst den Primat der Hoffnung auf eine bessere Zukunft.²⁰ Ist die Geschichte dieser Kontrasterfahrungen nicht der *geschichtliche* Werdegrund der tief menschlichen und religiösen Begriffe wie *Heil* und *Unheil*? Tatsache ist außerdem, daß erst dann der Protest aufkommt, wenn die Völker sich *bewußt* werden, daß eine bessere Existenzmöglichkeit als die des Augenblicks tatsächlich als realisierbare Möglichkeit erscheint, und also auch dann erst geschichtliche Entscheidungen in spürbare Nähe rücken. Brachte nicht diese Bewußtwerdung z. B. ganz Lateinamerika in einen vorrevolutionären Zustand?²¹

Weil das menschliche Bewußtsein eine komplexe Einheit von vorreflexiver Erfahrung, reflexiver Analyse und Überlegung ist, können wir in den geschichtlichen Kontrasterfahrungen denn auch –

ganz grob gesprochen – zwei Phasen unterscheiden: die erste Phase der negativen Erfahrung selbst, in der auf Grund der Werbekraft der Utopie der Botschaft des Evangeliums der prophetische Protest gegen die konkreten Verkennungen der menschlichen Existenzmöglichkeiten geboren wird und der ethische Imperativ heranreift, daß es anders und besser werden muß, und schließlich ganz unbestimmt einige sachliche ethische Anweisungen Form erhalten. In einer zweiten Phase reift, durch Vermittlung der Theologie, die biblische Botschaft in Gegenüberstellung mit einer wissenschaftlichen Analyse dieser Lage zu einer verantworteten Gesellschaftspolitik und einem konkreteren Aktionsplan. Indirekt wurde die biblische Botschaft also gesellschaftspolitisch bedeutsam.

7. Die «gesellschaftskritische» und «gesellschaftsutopische» Funktion der Kirche

Deshalb kann man (mit Professor J. B. Metz, der mich zu diesem Artikel anregte) tatsächlich von einer «gesellschaftskritischen» und einer «gesellschaftsutopischen» Funktion der Kirche reden;²² und zwar utopisch und *deshalb* kritisch. Das gilt von den christlichen Kirchen als solchen; also von allen Gläubigen, und demnach auf besondere Weise von den kirchlichen Amtsträgern wegen ihrer dienenden Verantwortung in der Kirche für die Welt. Daß in Dokumenten wie z. B. «Pacem in terris» und «Populorum progressio» etwas von diesem Verantwortungsbewußtsein laut zu werden begann, weist auf ein erneuertes Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes hin. Es will nicht mehr nur die geschichtliche Vergangenheit in allgemeinen Grundsätzen registrieren, sondern es will vorgehen, um in ethischen «geschichtlichen Entscheidungen» die Zukunft zu öffnen. Wenn wir die Kirche «sacramentum mundi» nennen, was wir jetzt, nachdem wir die geschichtliche Dimension der Welt unter dem Primat der Zukunft entdeckt haben, als «sacramentum historiae» verstehen können, d. h. als Dienst am Reiche Gottes – können wir ihr tatsächlich die auf der Grundlage eines göttlichen Charismas institutionalisierte «kritische Funktion» gegenüber der geschichtlichen Gesellschaft zuerkennen. Das geschieht auf Grund des prophetischen Charakters der Kirche und demnach auf Grund ihrer Hoffnung auf die verheißene Zukunft, die in dieser irdischen Geschichte als Heilsgeschichte schon einen bescheidenen Anfang nehmen darf: als allmähliche *Erlösung* von der *Ge-*

schichte selbst; demnach kraft der christlichen Zukunftserwartung, die – in und durch den gläubigen Einsatz – selbst Geschichte macht. Dies neue Selbstverständnis des Lehramtes ist desto wertvoller, da sich in unserer heutigen, notwendig von Planung getragenen Gesellschaft vor allem *gruppenbezogene* geschichtliche gesellschaftspolitische Entscheidungen aufdrängen. Deshalb schaut auch die nichtkatholische Welt auf diese kirchlichen Entscheidungen, weil Kirche und Welt je länger, desto mehr zu der Überzeugung kommen, daß der Beitrag beider in das eine gemeinsame großangelegte Wohlfahrtswerk für alle Menschen notwendig ist. Vielleicht verlangt dieses neue Selbstverständnis, daß auch in den Kirchen die kritische Funktion stärker organisiert wird, während sich andererseits die Christen selbst, gestärkt durch diesen «utopischen» und «kritischen» Beitrag, in der faktischen Gesellschaftspolitik nicht mehr absondern, sondern in die Reihen aller Menschen guten Willens eintreten (aber auch das ist eine geschichtliche Entscheidung, die sich in unsere so und so bestimmte Gegenwartssituation einspielen muß).

Die neutestamentarische Kritik am Kaiserkult, zusammen mit der biblischen Bestätigung der eigengearteten wirklichen Autorität des Kaisers, ist für diese utopische und kritische Funktion der Kirche hinsichtlich der Gesellschaft schon ein deutliches Symptom und gibt ihr ihre biblische authentische Grundlage. Diese kritische Funktion kann nur in einer wirklichen Gegenwart in der Welt ausgeübt werden: in Erfahrungen, in denen Gott die Welt und die Geschichte sozusagen zwischen sich und uns schiebt – als hörbare, sichtbare und wahrnehmbare *Verdolmetschung* seines gnadenvollen Rufs hier und jetzt, als *Medium*, in dem und durch das der Christ nachdrücklich auf diesen Ruf aufmerksam gemacht wird, und schließlich als *Raum*, in dem er seine Lebensantwort auf diese Einladung geben soll. In und an der Welt und der Geschichte wird sich der Christ also ausdrücklich des konkreten Inhalts von Gottes Ruf hinsichtlich des gesellschaftspolitischen Geschehens bewußt, in dem der Christ somit in erster Linie der aktive *Prophet* zu sein hat: nicht des nach menschlichem Vermögen sogenannten «wirklich Erreichbaren», sondern der christlichen «Utopie», die das *ganz Neue*, das radikal Menschenwürdige aus Sorge um den Mitmenschen verwirklicht und deshalb für jede irdische Gesellschaft ein aktiver Kritiker bleibt, vor allem für die, die sich mit der *bestehenden* Lage begnügt, als wäre diese eine «christliche Ordnung». Die Bedeutung einer Politik, die sich

in einer gegebenen Periode im Ganzen des konkreten Kräftespiels an das Erreichbare hält, wird damit keineswegs geleugnet. Denn es heißt ja, daß die Kirche, also die Christen gerade demgegenüber eine ständige kritische Funktion ausüben und auf diese Weise das prophetische Element der «Unruhe» bleiben müssen. Die eschatologische Hoffnung *radikalisiert* den Einsatz zur Ordnung der zeitlichen Gesellschaft und *relativiert* gleichzeitig jede schon verwirklichte irdische Ordnung. Der gesellschaftlich-soziale Einsatz der Christen aus Sorge um die Menschen gehört also zur Auslegung der Glaubenstatsache des verheißenen Endreiches. Die kritische Funktion der Kirche ist hier nicht die Funktion eines Begleiters und Außenstehenden, sondern bedeutet *kritisches* Engagement bei der Förderung des Wohles aller Völker.

III. VOM ETHISCH VERPFLICHTENDEN CHARAKTER LEHRAMTLICHER VERLAUTBARUNGEN

ÜBER GESELLSCHAFTSPOLITISCHE FRAGEN

Erst vor dem Hintergrund der vorhergehenden Darlegung kann nun die Eigenart der Verpflichtung des lehramtlichen Wortes über gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und allgemein kulturelle Fragen durchsichtig gemacht werden. Vorausgesetzt ist dabei das direkt lehramtliche Wort über die Lehrhintergründe einer ethischen geschichtlichen Entscheidung auf gesellschaftspolitischem Gebiet.

Uns aber geht es hier um die theologische Tragweite der «geschichtlichen Entscheidungen» in diesen Dokumenten, also des nicht zur Lehre gehörigen, in etwa hypothetischen Wortes der obersten kirchlichen Leitung, des Papstes oder der Konzilien. «In etwa hypothetisch» insofern diese Dokumente auch von nichttheologischen Informationen und Aussagen über eine mehr oder weniger zufällige oder wechselnde weltliche Wirklichkeit abhängig sind. Damit ist schon gesagt, daß dieses konkrete lehramtliche Wort nur unter der Voraussetzung gilt, daß eben die heutige, bestimmende Gesellschaftssituation gegeben ist. Die einzelnen Hinweise gelten deshalb nicht an sich und zu allen Zeiten, ja nicht einmal zur Zeit der Publikation hier und *überall*, weil ja die Situation hier oder da vollkommen anders sein kann.²³ Und angesichts der schnellen Entwicklung in der menschlichen Gesellschaft sind diese offiziellen Dokumente auch schnell überholt, so daß eine *bleibende* Berufung auf solche geschichtlich bedingten Wei-

sungen hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung für die Zukunft geradezu eine reaktiönäre Bedeutung haben könnte. Das ergibt sich schon aus der Definition der «geschichtlichen Entscheidung» selbst. Deshalb (abgesehen davon, daß sie hinsichtlich der beschriebenen Situation und wegen der schon aus der Vergangenheit gewonnenen Grundsätze möglicherweise unter dem Maß bleiben) folgen gesellschaftspolitische Enzykliken auch ziemlich schnell aufeinander und sind in ihren ethischen Hinweisen überraschend untereinander verschieden. Die Pastorkonstitution sagte mit Recht, daß «allzeit» die «Zeichen der Zeit» *immer wieder von neuem* erforscht werden müssen. Für die vorausgesetzte Situation aber gilt das konkrete lehramtliche Wort für die kirchliche Gemeinschaft *hier und jetzt*.

Letztlich ist diese Verpflichtung zunächst eine Forderung an alle Christen, die in der wirklichen, als unmenschlich und unchristlich gewerteten Lage enthalten ist. Sie müßte das Gewissen bereits ansprechen, noch bevor irgendeine lehramtliche Verlautbarung da ist. Die Verpflichtung wird durch die kirchliche Verlautbarung lediglich *bestätigt*. Trotzdem liegt das Eigene der kirchlichen Aussage darin, daß diese Forderung in einer deutlich präzierten, durch Einzelheiten bestimmten Richtung konkretisiert wird (z. B.: In dieser Situation ist die Aufteilung von Großgrundbesitz durch Enteignung ethisch notwendig). Wenn auch in vielen Fällen die konkrete Forderung als ein Exempel neben anderen Möglichkeiten gemeint ist,²⁴ werden in diesen offiziellen kirchlichen Dokumenten dennoch manchmal auch bestimmte Entscheidungen empfohlen, trotz der anderen Möglichkeiten, die dadurch dann manchmal disqualifiziert werden. Die Geschichte läßt wenigstens *nachher* erkennen, daß unter den verschiedenen vorherigen Möglichkeiten oft nur eine die objektiv richtige war. Deshalb erhebt sich noch einmal und prägnanter, und im Lichte der vorhergehenden Darlegung die Frage: Haben wir Gläubige im lehramtlichen Wort der Kirche die Garantie, daß die in ihm gewiesene Richtung aus den vielen von vornherein offenen Möglichkeiten die objektiv einzig richtige ist? Nach meiner Ansicht kann man das niemals *absolut* behaupten, weil geschichtsgebundene Entscheidungen auf gesellschaftspolitischem Gebiet diese Garantie nie haben können, auch dann nicht, wenn sie vom kirchlichen Lehramt ausgehen, von dem wir nichtsdestoweniger glauben, daß es (wenn es im Ganzen der Kirchengemeinschaft handelt und von der ganzen Kirchengemeinschaft getragen

wird) in die charismatische Leitung des Heiligen Geistes aufgenommen ist. Wohl gibt uns dies das christliche Vertrauen – auch in Verbindung mit dieser stark hypothetischen Lehre (im oben erwähnten Sinne) –, daß derjenige, der nach diesen Richtlinien handelt, in hohem Maße (mehr kann auch in der vom Heiligen Geist geleiteten «condition humaine» nicht gesagt werden) wirklich «situationsgerecht» handelt. Man darf deshalb den Konsequenzen dieser Handlung, auch wenn diese zu Scherereien führen sollte, mit christlichem Vertrauen entgegen sehen. Es geht hier ja nicht unmittelbar um Glaubensgehorsam gegenüber der christlichen Lehrautorität, als vielmehr gegenüber dem prophetischen Hirtenamt, das nicht dieselbe Klarheit besitzt, dafür aber ein stärkeres prophetisches Vermögen zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen in sich trägt, vor dem kein Christ die Ohren, das Herz und die eigene Erfindungskraft verschließen darf. Und damit nähern wir uns der eigentlichen Art und Weise, wie diese offiziellen Richtlinien verpflichten. Der konkrete ethische Imperativ erwächst vornehmlich aus Kontrasterfahrungen und wird deshalb in seinem tiefsten Wesen primär und vor allem *negativ* bestimmt: «So darf es auf keinen Fall bleiben!» Was z. B. gegenüber kalten und heißen Kriegen der *Friede* positiv ist, weiß kein Mensch – der Christ hat lediglich die Vision vom «eschatologischen Frieden» (den er zu einem guten Teil auch lediglich negativ charakterisieren kann) –, aber aus der Erfahrung des konkreten «Unfriedens», den wir erleben, wächst sowohl der Wille, diese Lage zu überwinden, wie auch die Erfindungskraft der kenntnisreichen Liebe, die nach Mitteln sucht, um Gerechtigkeit für *alle* zu garantieren.

So kommen wir durch diese zwar abstrakt anmutende, aber m. E. doch bedeutungsvolle Analyse zu der Einsicht, daß der strikt verpflichtende Charakter aller lehramtlichen Kundmachungen über gesellschaftspolitische Fragen mehr von dem «negativen» Aspekt («Es muß anders werden!») getragen wird als von dem positiven Element, dessen spezifischer verpflichtender Charakter eine zeitgenössische, klug verantwortete *Teilnahme* an dem absolut verpflichtenden Charakter des negativen Erfahrungsinhalts ist. Die «negative Theologie» auf spekulativer Ebene weist uns hier offenbar den Weg zu einer «negativen Theologie» auf der Ebene der Praxis. Die eschatologische Zukunftsvision ist dabei eine «positive», «utopische» und «kritische» Anweisung für diese konkretgegebene und wechselnde Lage. Gerade

deshalb wird der Christ, der nach Lesung z. B. von «Populorum progressio» einfach zur Tagesordnung übergeht, ohne in dieser Tagesordnung irgend etwas zu ändern, schuldig an der prophetischen Stimme dieses päpstlichen Dokuments, und wird schuldig vor allem an der Menschheit und

vor Gott, weil er sich offenbar mit der «bestehenden Ordnung» begnügt, die durch die biblische Botschaft als noch herrschende Unordnung disqualifiziert wird: mit einer gesellschaftlichen Ordnung, die – so lange die Geschichte dauert – unter der Kritik der biblischen Botschaft steht.

¹ Dieses Problem studierte vor allen schon Karl Rahner, Über die theologische Problematik einer Pastoralkonstitution: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1968) 613 ff. Wir haben nicht die Absicht, die Gedankengänge Rahners zu wiederholen, wohl aber das Problem aus einem anderen Gesichtswinkel heraus anzuschauen, und zwar keineswegs als Kritik an dem zitierten Artikel, sondern höchstens als eine Ergänzung dazu.

² Nr. 91; so auch Johannes XXIII. in «Pacem in terris», Nr. 154.

³ Nr. 43; im selben Sinn sagt Paul Tillich: «The existence of religion as a special realm is the most conspicuous proof of man's fallen state» (Theology of Culture [New York 1964] 42).

⁴ «Lumen Gentium», Nr. 11.

⁵ Nr. 41.

⁶ Nr. 41.

⁷ Nr. 39 sowie II. Hauptteil, viertes und fünftes Kapitel.

⁸ Nr. 42; auch Nr. 34, 36 und 41. Siehe: E. Schillebeeckx, «Foi chrétienne et attente terrestre»: L'Église dans le monde de ce temps (Tours 1967) 117–160.

⁹ Pastoralkonstitution, Nr. 42.

¹⁰ Nr. 39.

¹¹ Expensio modorum, Kap. 3, Teil I, S. 236.

¹² Pastoralkonstitution, Nr. 39 (mit entsprechenden Abschnitten in «Expensio modorum»).

¹³ Nr. 4.

¹⁴ An anderer Stelle habe ich versucht, dies darzulegen. Siehe: De Kerk als sacrament van de dialoog: Tijdschrift voor Theologie VIII (1968) Nr. 1; und vor allem: Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek: Geloof bij kenterend getij. Liber amicorum voor prof. W. van de Pol (Roermond 1967).

¹⁵ Das Konzil gab das beiläufig auch zu: «Die Kirche ist sich auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt» (Pastoralkonstitution, Nr. 44), und wendet das ausdrücklich an auf die Art und Weise, wie sie ihre einzigartige Botschaft verbreitet (Nr. 58).

¹⁶ Die unmittelbare Verpflichtung geht die Kirchengemeinschaft als solche an, also Gläubige, und nicht die Gläubigen. Nicht jeder einzelne Gläubige wird ja berufen, z. B. sich unmittelbar der Entwicklungshilfe zu widmen. Diese allgemeine Problematik (z. B. Theologie muß es in der Kirche geben, aber das heißt nicht, daß ich Theologe werden muß) dürfen wir hier als bekannt voraussetzen und im weiteren unbesprochen lassen.

¹⁷ Es geht hier also nicht um das Relative und Unvollkommene in jeder menschlichen Entscheidung, auch in der der kirchlichen Amtsträger. Die *condition humaine* zeichnet all unsere menschlichen Entscheidungen mit Unangemessenheit und Vergänglichkeit. Hier geht es vielmehr um das Problem, daß bestimmte geschichtliche Entscheidungen, so unvollkommen sie auch sein mögen, sittliche Pflicht sein können.

¹⁸ Siehe u. a. H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955; 1963), der als einer der ersten die Machbarkeit und Manipulierbarkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft behandelt hat.

¹⁹ P. Ricoeur, *Tâches de l'éducateur politique: Esprit* 33 (1965), Nr. 340, S. 78–93, vor allem S. 88 ff.; J. M. Paupert, *Pour une politique évangélique* (Paris 1965); J. B. Metz, Nachwort = G. Garaudy, K. Rahner, J. Metz, *Der Dialog* (Reinbeck 1966) 119–138.

²⁰ Das Problem, wie und inwiefern außerhalb einer ausdrücklich christlichen Lebensüberzeugung der feste Wille, eine menschenwürdiger Welt für alle Menschen aufzubauen, entweder von einer positiven Realität getragen wird, die wir als Christen als eine anonyme «christliche Hoffnung» deuten können (die von der Wortoffenbarung erhellt wird), oder oft von falschen Ideologien unterbaut wird, lassen wir hier außer Betracht, wenn es auch – gerade politisch – nicht unwichtig ist.

²¹ Siehe C. Furtado, *La pré-révolution brésilienne* (Paris 1964).

²² Siehe u. a. auch J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1964); J. Metz aaO.; ders., *The Church and the World: The Word in History. St. Xavier Symposium* (New York 1966) 69–85; P. Ricoeur aaO.; ders., *Le socius et le prochain: Histoire et Vérité* (Paris 1955) 99–111.

²³ Siehe die Beschränkung, von der Fußnote 16 redet. Außerdem gilt hier immer: «gegenüber der global beschriebenen Situation». Durch die stets größer werdende Welteinheit gibt es allerdings auch eine menschliche und christliche Solidarität, wenn die beschriebene Lage im eigenen Lande nicht zutrifft, wohl aber anderswo. Die Verpflichtung kennt demnach allerlei Abstufungen und Schattierungen.

²⁴ Deshalb spricht die Pastoralkonstitution in ihrer Einleitung zum II. Hauptteil davon, daß die Gläubigen durch die lichtvollen Prinzipien, die von Christus herkommen, «geleitet werden und alle Menschen Klarheit finden bei der Suche nach der Lösung so vieler schwieriger Probleme» (Nr. 46).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Saulchoir, an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951), Magister der Theologie (1959), Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen seit 1958. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist am bekanntesten in deutscher Übersetzung: *Christus, Sakrament der Gottbegegnung* (Mainz 1963).