

uns heute in einem folgenreichen Wandel des Verhältnisses von Glauben und öffentlicher Verantwortung. Es ist nicht nur die oder jene theologisch-politische Vorstellung und kirchen-politische Einstellung in die Krise geraten. Unser herkömmliches Denken und Handeln, das weithin von den Grundformen der politischen Theologie griechischer Nous-Metaphysik und der politischen Religion rö-

mischer Sakral-Ordnung bestimmt geblieben ist, entspricht der politischen Verantwortung für eine technisch-wissenschaftliche Weltgesellschaft offensichtlich nicht mehr. In dieser Lage bedarf die Gesellschaft einer Kirche, die sich erneut zu der weltbezüglichen Dynamik, der gesellschaftlichen Dramatik und den politischen Perspektiven der Weltsendung Jesu Christi bekennt.

François Houtart

Francis Hambye

Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums

Die Frage nach der politischen Bedeutung des Christentums steht heutzutage im Mittelpunkt sehr konkreter Überlegungen. In wessen Namen soll man im Vietnamkrieg Stellung nehmen: im Namen religiöser Grundsätze, einer politischen Analyse der Geschehnisse, eines Rechtsstandpunktes oder einer Ideologie? Die gleiche Frage ließe sich für die Stellung zu den Guerillakämpfen in den lateinamerikanischen Staaten, den bevölkerungspolitischen Problemen der dritten Welt, der planetaren Organisation der Menschheit usw. stellen.

Bei diesen Fragen und Überlegungen geht es nicht selten um sehr neuartige Perspektiven, die in der katholischen Kirche erst in jüngster Zeit freigegeben worden sind. Den Schlüssel zu dieser Freigabe dürfen wir, wenn sie auch noch recht enttäuschend wirken mögen, zweifellos in den Konzilsdokumenten erblicken. Doch um ihn und seine Rolle zu begreifen, müssen zunächst mehrere allgemeine Aspekte des Problems näher betrachtet werden.

1. Die theoretische Stellung der Ideologie im Christentum und ihre Beziehung zum gelebten Glauben

Wenn wir eine solche Stellung bejahen, so müssen wir an erster Stelle klären, wie die Soziologie den Ideologiebegriff verwendet und welche Funktion sie ihm zuweist.

Wir wollen dabei von einer weitgehend deskrip-

tiven Definition der Ideologie ausgehen, um nichts über Genese und Struktur des Begriffes selbst vorwegzunehmen. Im folgenden verstehen wir unter Ideologie «ein System von Meinungen, das, gegründet auf ein System anerkannter Werte, zu einem bestimmten Augenblick der Geschichte Haltungen und Verhaltensweisen der Menschen erwünschten Zielen der Entwicklung der Gesellschaft, der sozialen Gruppen oder des Individuums gegenüber bestimmt».¹

Die manifeste Funktion einer Ideologie ist es, für eine bestimmte soziale Gruppe in einem bestimmten Augenblick ihrer Entwicklung als Werkzeug einer Synthese zu dienen, insofern und soweit sie dieser Gruppe Wertbezüge zur Verfügung stellt, die ihr gestatten, ihr kollektives Handeln zu motivieren. Auf diese Weise spiegelt die Ideologie das ständige Bemühen der Gruppe wider, ihre historische Situation zu klären und zu rechtfertigen, und ist damit auf eine zwar provisorische aber dennoch unerlässliche Weise Zusammenfassung der Vergangenheit, Deutung der Gegenwart und Voraussicht des Kommenden.

Keine menschliche Gesellschaft kann unter ihren Mitgliedern eine echte Wechselwirkung aufeinander – die Grundlage für ihren Zusammenhalt – aufrechterhalten, ohne auf dieses kollektive «Verständnis (lecture)» ihrer selbst und ihres Werdens zurückzugreifen. Dadurch daß sie den fundamentalen Interessen der Gruppe eine Möglichkeit gibt, sich auszudrücken und als solche verstanden zu werden, erscheint das Vorhandensein der Ideologie geradezu als ein Faktor für den Weiterbestand der betreffenden Gruppe.

Aufgrund bestimmter Einflüsse, deren Untersuchung nicht zu unserem Thema gehört, empfindet das abendländische Denken eine ganz offenkundige Abneigung, die notwendige Existenz der Ideologie und die Bedeutung ihrer Funktionen anzuerkennen. Damit verlieren wir den Hauptbeitrag der Soziologie von Karl Marx aus den Augen, in der die bleibende Korrelation zwischen

den historischen Existenzbedingungen einer Gesellschaft und den Vorstellungen, die sie sich von sich selbst macht, herauskristallisiert ist. Tatsächlich denkt der Mensch sich niemals von einem Standpunkt aus, den man als vollkommen neutral seiner Situation in der Gruppe und der von ihm verursachten oder erlittenen Entfremdung gegenüber betrachten könnte.

Die Funktionsanalyse muß aber ebensogut jene latente Funktion jeder Ideologie mit umfassen, die darin besteht, der herrschenden Gruppe in der betrachteten Gesellschaft eine «zweite Sprache» zur Verfügung zu stellen, die dazu dient, die reale Struktur, welche die sozialen Beziehungen beherrscht, zu idealisieren oder zu verschleiern.²

Die soziale Wirksamkeit einer Ideologie wandelt sich je nach der Art und Weise, wie sie die eine oder die andere dieser Funktionen versieht. Die manifeste Funktion der Ideologie verlangt, um wirksam ihre Rolle spielen zu können, daß sie als solche erkannt wird, das heißt als kollektive, wenn auch vorläufige «Lesart» grundlegender Interessen und Zielsetzungen. Das aber setzt voraus, daß innerhalb der Gruppe ihrer ständigen Anfechtung ein weiter Platz eingeräumt ist, damit die Ideologie ständig neu formuliert werden kann, um sie den Wandlungen der historischen Bedingungen anzupassen.

Die latente Funktion der Ideologie dagegen wird in dem Augenblick ihr Ziel erreichen, in dem in der Gruppe diejenigen, die nicht im Besitz der Macht sind, zu der Überzeugung gelangen – bzw. überredet werden –, daß die ihnen vorgelegte Ideologie nicht ein, sondern der Ausdruck einer definitiven Wahrheit ist. Auf dieser Grundlage verfügt die Gruppe, die im Besitz der Macht ist, über wichtige Mittel, Hoffnungen auf und Bemühungen um eine Änderung der gegenwärtigen Struktur der sozialen Beziehungen wie der kollektiven Planung in Schach zu halten.

Diese zueinander in Widerspruch stehenden Bedingungen für die Wirksamkeit der Ideologie in ihrer doppelten – der manifesten bzw. der latenten – Funktion machen uns verständlich, weshalb diese in gewissen Gesellschaften als kritikwürdiges Attribut der gegnerischen Systeme dargestellt wird – der traditionelle Standpunkt der katholischen Theologie³ – oder als etwas, dessen nahe bevorstehenden Untergang man voraussagt.⁴ Ist einmal der äußerste Punkt der Revolution durch die gewaltsame Beseitigung der Klassenunterschiede erreicht, so müßten Ideologie und Wahrheit infolge der in den sozialen Beziehungen ein-

getretenen Transparenz miteinander zusammenfallen.⁵

Weil man hier die Möglichkeit einer leichten Zurückweisung der marxistischen Kritik erblickt, hat man sich in der Kirche daran gewöhnt, zu betonen, daß religiöses Phänomen und Ideologie von Grund auf heterogen sind.

Das aber würde zunächst einmal auf die Behauptung hinauslaufen, ein Glaube würde auf dem Weg gemeinsam erarbeiteter neuer Haltungen keinerlei bewegende Impulse auf die kollektiven Verhaltensweisen ausüben. Nun weckt aber die Tatsache der Teilnahme an einem kollektiven Glauben zumindest innerhalb der betreffenden Gruppe das Erlebnis einer spezifischen Solidarität, das unfehlbar Auswirkungen auf der Ebene der kollektiven Verhaltensweisen haben wird.

Und noch eine zweite Möglichkeit ist denkbar: daß das Christentum nicht unbedingt als Träger einer eigenen Ideologie auftritt, wenn die sozialen Beziehungen aus dem religiösen Glauben heraus in einem solchen Maße neu strukturiert sind, daß sie einen Grad von Gegenseitigkeit und Transparenz erreicht haben, der sie als definitiv und nicht weiter vervollkommnungsfähig erscheinen läßt.

Im ersten der beiden Fälle wird das Christentum zu einem ätherischen Spiritualismus, abgeschnitten von jeder sozialen Verwurzelung – im zweiten zu einer Gemeinde der Reinen und Heiligen...

Soll damit gesagt sein, daß das Christentum keinerlei spezifische Eigenart zeigt, wenn man es unter ideologischem Gesichtspunkt analysiert, oder daß es sich restlos aus dem ideologischen Element erklärt, das in jeder Religion vorhanden ist?

Untersuchen wir einmal, was für Haltungen der Glaubenserfahrung eine Unterscheidung von der in jedem Menschen wirksamen ideologischen Funktion gestatten könnten.

Den Prototyp für diese Haltungen und Verhaltensweisen finden wir nach unserer Meinung im prophetischen Verhalten, das durch folgende Elemente charakterisiert ist:

– einen Standpunkt der Kritik und des Einwandes jeder – individuellen wie kollektiven – sozialen Situation gegenüber, im Namen eines Menschenbildes, dessen fortschreitende Enthüllung eine immerwährende Aufgabe darstellt; jede Realität, jede – auch jede religiöse – Institution, jede Individualität, wird damit relativiert, so daß sie nicht beanspruchen kann, mit der Wahrheit identisch zu sein;⁶

Ablehnung jeden historischen Determinismus',

jeder zyklischen Zeitauffassung der Semiten, mit aller Unfreiheit, die daraus begründet, und aller Resignation, die damit motiviert wird; für den Propheten ist die Zukunft auf der einen Seite vollkommen offen für alle Hoffnungen des Menschen, auf der anderen Seite in die Verantwortung des Menschen gegeben, eine Verantwortung, der er sich nicht entziehen darf;⁷

– die Übernahme der Pflicht, zu mahnen und Einspruch zu erheben; denn weil er seine fundamentalen Solidaritätsbeziehungen zu seinem Volk ernst nimmt, tritt der Prophet ihm mahnend und warnend gegenüber, das heißt: Er entwickelt die Ideologie, die unter den jeweiligen Umständen am besten geeignet ist, in positiver Weise, im Bereich des Handelns die entscheidende Bedeutung seines Einspruches zum Ausdruck zu bringen.

Kurzum: das prophetische Verhalten, wie es sich auf der Grundlage der Schrift analysieren läßt, zeigt eine ständige Dialektik zwischen einer kritischen Haltung, die an keiner historischen Realität vorübergeht, und ihren Ausdrücken, die, um wirksam zu werden, die sehr konkreten Formen als solcher erkannter ideologischer Entwürfe annehmen, das heißt selbst relativiert sind.

Diese doppelte Haltung selbst, wie – auf der anderen Seite – ihre ständige Unterscheidung, erscheint uns als wesentliche Bedingung einer christlichen Erfahrung, die zugleich kritisch und historisch engagiert ist. Das Spezifische am Glauben erscheint dann in der Bewegung selbst, in der er die Gesamtheit der von ihm hervorgebrachten ideologischen Elemente, ihren vorläufigen und anfechtbaren Charakter, erkennt.

2. Grenzen der Konzilsdokumente

Ehe man daran gehen kann, in zutreffender Weise die Ideologie zu charakterisieren, welche die politisch-sozialen Analysen der Dokumente des Zweiten Vatikanums widerspiegeln, muß eine doppelte Reihe von Begrenzungen berücksichtigt werden, die sich beim Zustandekommen der Texte ausgewirkt haben. Sie hängen sowohl mit dem Wesen der Konzilsdokumente als solcher, als auch mit der latenten Anthropologie des heutigen Katholizismus zusammen.

Begrenzungen vom Wesen der Konzilsdokumente her

Wenn wir von dieser Gruppe der Begrenzungen sprechen, haben wir zwei Eigentümlichkeiten ihres Entstehens zu berücksichtigen. Die Gegenüber-

stellung der Meinungen, sowohl in den öffentlichen Sitzungen als auch in den Kommissionsdiskussionen, ließen deutlich die Meinungsverschiedenheiten erkennen, die sowohl auf theologischem als auch auf politisch-sozialem Gebiet herrschten. Bei der Formulierung der Texte zeigte sich daher ganz deutlich die Tendenz, durch eine Anreicherung mit den von beiden Seiten zum Ausdruck gebrachten verschiedenen Gesichtspunkten einen Kompromiß zu schaffen. Doch besteht bei einer solchen Tendenz immer die Gefahr, daß der Reichtum der Synthese durch mangelnde Folgerichtigkeit, ja bisweilen selbst durch innere Widersprüche, beeinträchtigt wird, die beim Vergleich – nicht der materiellen Aussagen der veröffentlichten Texte, sondern vielmehr der Analysen ihrer Grundlagen zutage treten.

Was unser Thema anbetrifft, so haben wir ein schönes Beispiel in *Gaudium et spes*. Hier ist in Nr. 42 die Rede von der Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gesellschaft zu bringen gewillt ist. Die Konzeption von der Institution der Kirche, die diesem Abschnitt zugrundeliegt, ist – das läßt sich klar erkennen – vollkommen neu gefaßt. In Nr. 76 derselben Konstitution dagegen werden die Beziehungen zwischen Kirche und politischer Gemeinschaft immer noch aus der Perspektive der *potestas indirecta* gesehen, die zu Beginn der modernen Zeit entwickelt worden ist, wenn sie hier auch – das läßt sich nicht bestreiten – mit einer sehr subtilen Modifikation des Vokabulars auftritt. Eine kritische Lektüre muß also notwendig mit gesteigerter Aufmerksamkeit auf die impliziten Ideen achten, welche die tatsächliche Infrastruktur dieser Texte bilden.

Allerdings kann man sich die Frage stellen, ob die universalen und überzeitlichen Zielsetzungen der Konzilskonstitutionen überhaupt eine wirksame Behandlung der politisch-sozialen Realitäten gestatten. Viele von den Konzilsvätern haben sich allen Ernstes gefragt, ob es klug sei, wenn das höchste Lehramt des Konziles sich in Fragen engagiere, die aufs engste mit der historischen Kontingenz verknüpft sind, so daß man bei ihnen Gefahr liefe, zeitbedingte Umstände und Gegebenheiten zu Normen zu erheben und sich so in dieselben Irrtümer zu stürzen wie die Kirche des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den Freiheiten der modernen Zeit.⁸

Doch gibt es auf der anderen Seite nicht ein unwandelbares Wesen des Politischen, das dazu berechtigen würde, es in sich selbst zu behandeln unter Absehen von der Eigenart und Zeitbedingtheit

heit der konkreten Situationen, in denen es sich entwickelt und erfahren werden kann? Um die Entwicklung einer «christlichen Politik» unerfreulichen Andenkens zu vermeiden, genügt es nicht, über die gegenwärtig miteinander im Streit liegenden politischen Philosophien hinauszugehen. Die offenkundige Unparteilichkeit der Dokumente ist durch das völlige Fehlen jedes realen Gehaltes in einer beträchtlichen Anzahl von Aussagen bezahlt; und man erkennt, wie dieselben Prinzipien, in der Form sorgfältig abgewogener Sätze formuliert, einander absolut widersprechende politische Verhaltensweisen rechtfertigen. Wer würde nicht die Definitionen des Gemeinwohles und der Rolle des Staates unterschreiben, wie sie in Kap. IV des zweiten Teiles von *Gaudium et spes* vorgelegt werden?

Schließlich und obwohl die Väter brennend wünschten, diese Konstitution solle den Christen ermöglichen, aus ihr die Normen für ihr Handeln in der gegenwärtigen historischen Situation abzuleiten, liegt ihr Hauptbeitrag kaum auf dieser Ebene, sondern vielmehr auf der einer Neubewertung des Menschen als Subjekt der Geschichte und der endlich gesicherten Anerkennung dessen, daß der Übergang von einem natürlichen Lebensraum zu einem von der Kultur gebildeten, im Begriffe ist, das Menschenbild und die sich daraus ergebenden Verantwortungen von Grund auf zu wandeln.⁹

Begrenzungen aus der latenten Anthropologie des heutigen Katholizismus?

Da es sich um die impliziten Grundlagen der Ausführungen des Konzils handelt, möchten wir nur das Vorhandensein einer solchen latenten Anthropologie nachweisen und ihre hauptsächlichsten Schwächen speziell im Hinblick auf die Neubewertungen aufzeigen, um die das Konzil sich bemüht hat.

A. *Die Konfliktdimension* der menschlichen Existenz ist nur am Rande berücksichtigt und ausschließlich in den Kapiteln, auf die sich die harte Kritik der Minorität gerichtet hat, die *Gaudium et spes* seinen leichtfertigen Optimismus vorwirft. Tatsächlich hat diese Dimension nicht zu den wesentlichen Strukturelementen der Überlegungen des Konzils gehört. Nehmen wir nun ein Beispiel: Nr. 73, die Einführung zu dem Kapitel über das Leben der politischen Gemeinschaft, sieht in der gegenwärtigen Entwicklung ausschließlich positive Zeichen, die zur Freude Anlaß geben.

Eigentlich hätte man glauben sollen, die katholische Theologie, die einen so geschärften Sinn für die Sünde im Menschen und in der Welt besitzt, hätte ein ähnliches geschärftes Empfinden für die Mehrdeutigkeit und die Konfliktdimension jeder historischen Wirklichkeit. Wir würden vielmehr zu der Annahme neigen, daß der erste Begriff, der der Sünde, auf einen stark rationalisierten theologischen Begriff reduziert und von Anfang an ohne jedes existenzielle Substrat, als Schirm dienen müßte für eine lebendige Erfassung dieser Mehrdeutigkeit und Konfliktdimension.¹⁰

Nach unserer Meinung gibt es für diesen Sachverhalt zwei Gründe. Der erste ist ein gewisser Minderwertigkeitskomplex bei der Analyse sozialer Fakten, den wir bei vielen Christen beobachten, und der sie veranlaßt, um jeden Preis auch nur den Anschein zu vermeiden, als übernähmen sie zur Erklärung der sozialen Beziehungen die Kategorien des Klassenkampfes oder machten auch nur die geringste Anleihe bei ihnen. In diesem Verfahren als solchem muß ein echtes Bemühen anerkannt werden, diese Kategorisierung zu überwinden, die den Anspruch erhebt, sämtliche zwischenmenschliche Beziehungen einzig und allein vom Klassenbegriff her betrachten und bewerten zu können. Andererseits aber muß man die Frage stellen, ob dieses Verfahren die katholische Theologie nicht dazu führt, die jeder sozialen Beziehung dieser Art innewohnende Konfliktstruktur zu verschleiern oder zu sublimieren. Es gibt eine Art Valorisation der Einheit des Menschengeschlechtes und der menschlichen Brüderlichkeit, die die Entfremdung des Menschen durch den Menschen gerade in dem Maße verstärkt, in dem diese beiden gegensätzlich wirkenden Werte als faktisch verwirklicht hingestellt werden.¹¹

Der zweite Grund erscheint uns als noch fundamentaler. Wir möchten ihn den unvermeidlichen «Providentialismus» einer Theologie nennen, die noch immer nicht ihre Bindung an eine religiöse Kosmologie aufgegeben hat.

Dem Problem der Geschichte, ihrer Bedeutung, ihres Werdens und der Schaffung eines Bandes der Verantwortung zwischen ihr und dem menschlichen Planen gegenüber gibt es nur zwei mögliche Haltungen:

Man kann die Geschichte als Auswirkung einer Vorherbestimmung betrachten, – wobei es gleichgültig ist, ob sie von einer *causa prima* voll liebender Vorsehung ausgeht oder von einem materialistischen Mechanismus, der in einer exakt-wissenschaftlichen Form funktioniert und erkennbar ist.

Gleich wie also diese Determiniertheit erklärt wird: In beiden Fällen läßt das Verhältnis des Menschen zur Geschichte sich nur als Zustimmung zu einer höheren Fügung verstehen, die man als guter Schüler «richtig» lesen können muß. Jede Verantwortung für die Geschichte und ihre Gestaltung entfällt, da das Individuum, selbst wenn es sich dem Fließband zu entziehen vermag, selbst doch nur eins von den zahllosen Teilchen ist, die dieses Band ausmachen.

Und die andere Seite der Alternative: Der Mensch sieht sich allein gelassen vor einer Aufgabe, die er ebensogut ablehnen wie auf sich nehmen kann; doch seine Handlungen, ob er will oder nicht, gestalten die Geschichte und geben ihr eine Bedeutung, für die er jeden Augenblick die volle Verantwortungslast trägt, da er niemanden findet, dem er sie zuschieben kann.¹²

Angesichts dieses Dilemmas aber verzichtet die christliche Theologie lieber ganz darauf, Stellung zu nehmen und stützt sich weiterhin auf einen kosmologischen Prädeterminismus,¹³ auf eine Anthropologie, die sich auf das absolute Engagement Jesu Christi in der Geschichte gründet (Phil 2). Bleibt der Mensch nicht äußerst empfänglich für jeden Urstandmythos, der seine Herkunft und sein Ziel begründet?¹⁴ Doch wie soll er, wenn er Welt und Geschichte aus der Perspektive der Prädeterminierung betrachtet, dem Hin und Her zwischen einem beängstigenden Pessimismus und einem beschwichtigenden Optimismus anders entrichten als durch einen Kompromiß, wie er in *Gaudium et spes* deutlich sichtbar wird.¹⁵

Unter den Folgerungen, die diese äquivoke Stellung der katholischen Theologie mit sich bringt, sind zwei besonders hervorzuheben, insofern sie unmittelbar unser Thema berühren.

Die Entwicklung einer Methode zur Analyse der sozialen Gegebenheiten setzt voraus, daß man den unvermeidlich ideologischen und damit provisorischen und anfechtbaren Charakter jeder Deutung der Geschichte erkennt, sowie ihre grundlegende Indeterminiertheit, wie sie die Einleitung zu dem Dokument nahelegt, indem sie die Dimension der Wandlung, der Änderung, als Grundtatsachen betont. Dadurch aber, daß sie es vorzieht, ihre ständigen Beziehungen zur Ideologie zu leugnen, anstatt sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen, nimmt sich die Konzilstheologie ipso facto die Möglichkeit, zu einem auch nur einigermaßen exakten und vor allem in wirksamer Weise verwendbaren Verständnis der sozial-wirtschaftlichen Gegebenheiten zu gelangen.¹⁶

Die zweite Folgerung dieser äquivoken Stellungnahme der Konzilstheologie führt dazu, daß man an dem zweiten Teil von *Gaudium et spes* dieselbe Kritik üben muß, wie seinerzeit an *Mater et Magistra*.¹⁷ Man ist sich über die Widersprüchlichkeit gewisser erklärtermaßen verfolgter Ziele nicht klar. Dadurch verurteilt man sich selbst zum Mißerfolg oder dazu, in reinen Erklärungen guter Absichten steckenzubleiben, die man um so höher einschätzt und würdigt, als jedermann weiß, daß sie sich in der Praxis nicht anwenden lassen.¹⁸ Ferner weigert man sich, das Abhängigkeitsverhältnis zwischen angestrebten Zielen und den möglichen Mitteln zu ihrer Erreichung zu beachten; dadurch droht die praktische Anwendung dieser letzteren in technisch ausweglose Situationen zu führen. Und da schließlich die Aussagen der Konstitution normativ und auf ein praktisches Handeln ausgerichtet sind, andererseits aber jede Option für ein Verfahren zu ihrer Verwirklichung abgelehnt ist, gelangt man dahin, daß man das gesamte politische, soziale und wirtschaftliche System einzig und allein auf der Tugend des Bürgers beruhen läßt.¹⁹

B. *Die unzureichende Klärung der Beziehungen zwischen Ethik und Glauben.* Die politische Lehre des Konzils über die gegenwärtige Situation der Welt steht offenbar in einer engen Verbindung zu seiner Idee von den Beziehungen zwischen Ethik und Glauben.

Von der einen Seite wie von der anderen zeigt sich die gleiche Schwierigkeit: Wie soll man zu einem wirklich festen, dauerhaften Kriterium kommen, aufgrund dessen man urteilen kann, das aber nicht dasselbe sein darf wie eine versteckte Absolutsetzung des Produktes nicht endgültiger Kräfte im Bereich der Politik und der moralischen Normen der herrschenden sozialen Klasse in den ethischen Fragen?

Ja, man muß das Problem in noch genaueren, wenn nicht gar noch radikaleren Begriffen fassen. Nach Auffassung bestimmter Analytiker sind das Aggiornamento der Kirche, die ökumenische Konvergenz und die übrigen Ausdrücke dessen, was wir so leichthin «konziliare Erneuerung» nennen, nur ein Zeugnis der Anpassungsbemühungen einer Organisation, die das Monopol für die «globalen Sinngebungen für das Alltagsleben»²⁰ und ihre Verteilung verloren hat. Die Folgen aus der «Konkurrenz» der religiösen Gruppen untereinander wären somit diese: «Da der Staat aufgehört hat, mit Zwangsmaßnahmen die alten religiösen Monopole zu erhalten, taucht jetzt eine

«Bevölkerung» freiwilliger Religionskonsumenten auf. Im besten Falle haben sie die Freiheit, zwischen einer großen Zahl konkurrierender Religionsprodukte zu wählen – im schlimmsten immer noch die, das Produkt, das ihnen der bisherige Monopolinhaber anbietet, anzunehmen oder abzulehnen. Mit anderen Worten: Der Pluralismus schafft einen religiösen «Markt». Die religiösen Gruppen müssen daher heute marktgerecht arbeiten und darauf bedacht sein, eine Kundschaft anzusprechen, deren Treue und Unterstützung hinfort nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden können. Je mehr diese Kundschaft aber zugleich die wesentliche finanzielle Basis der religiösen Tätigkeit schafft, destomehr wird diese letztere von der Logik des ökonomischen Marktes beherrscht.»²¹

Doch läßt sich der Anpassungsvorgang auch auf der Ebene dessen studieren, was die religiösen Gruppen ihrer möglichen «Kundschaft» bieten: Unter der Einwirkung des Pluralismus verwandeln sich die religiösen Institutionen von primären in sekundäre, von zwingenden und monopolistischen Institutionen der öffentlichen Sphäre in auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhende, dem Konkurrenzkampf ausgesetzte Institutionen des Privatlebens. Die religiösen Institutionen stehen heute nicht mehr allein untereinander im Wettkampf, sondern auch mit den anderen Institutionen des Marktes, die ihrer Kundschaft ebenfalls Sinnggebung und Identität anbieten. Ebenso wie diese letztgenannten müssen auch sie unaufhörlich den ständig verfeinerten und sich zutiefst wandelnden Forderungen der Verbraucher entsprechen. Sie müssen mit der Dynamik der Mode rechnen. Modern sein und modern bleiben, sind die kategorischen Imperative, die diese Situation auferlegt.²²

Ohne entscheiden zu wollen, ob oder wie weit diese Erklärungsschemata genau den analysierten Situationen Rechnung tragen, müssen wir eingestehen, daß sie indirekt ein fundamentales Dilemma verdeutlichen.

Entweder gibt es tatsächlich eine neutestamentliche Ethik, und man muß weiterhin «in der Schrift nach göttlichen Prinzipien suchen, die uns gestatten, andere, profane, Prinzipien daraus abzuleiten»,²³ und man wird sich dabei nicht einmal klar darüber, daß man *in Wirklichkeit* der Mode folgt, wenn nicht der in einem bestimmten Augenblick ideologisch in der Kirche herrschenden Gruppe.²⁴

Oder – das ist die andere Möglichkeit – man anerkennt, daß der Glaube sich in der Logik der

eschatologischen Perspektive als trans-ethische Wirklichkeit darstellt, das heißt als Faktor, der als solcher kein bestimmtes System moralischer Normen hervorbringt. Da sie unmittelbare, in Reichweite liegende Zielsetzungen in einer vorgegebenen sozialen Struktur anstrebt, kann sich nämlich die ethische Entscheidung nur durch Anordnungen und Gesetze hindurch ausdrücken, die immer auf diese oder jene Weise aussondernd bleiben. Doch müßten diejenigen, welche sie anwenden, wie auch jene, die ihnen unterworfen sind, sich ihrer Unvollkommenheit und ihres problematischen Charakters bewußt werden. Gerade das aber ist die Rolle des Glaubens.

Damit ist nicht gesagt, eine Entscheidung im Bereich der Ethik oder Politik müsse von anderen Elementen ausgehen als von den von der Wissenschaft zur Verfügung gestellten, soweit diese den Menschen auf die Möglichkeiten aufmerksam machen, die sich ihm bieten, und ihm den Preis der verschiedenen Alternativen zeigen. Wohl aber ist damit gesagt, daß die technischen Motive, die dazu dienen, die praktischen Entscheidungen zu rechtfertigen, gleichfalls bewußt und unumwunden in ihrem zeitbedingten und vergänglichen Charakter erkannt und anerkannt werden.

Wenn wir die Dinge aus dieser Perspektive betrachten, gibt es ebensowenig mehr eine Moral nach dem Evangelium, wie es noch eine Politik nach dem Evangelium, Gewaltanwendung oder -verzicht nach dem Evangelium gibt. Es gibt nur noch – und das ist vielleicht bedeutend wichtiger – eine *unabdingbare Grundforderung* der Gerechtigkeit, der Gleichheit und des Friedens in der Liebe: Sie erfaßt alle Tätigkeitsbereiche und Leistungen der menschlichen Natur und Verfassung und widersetzt sich jedem Versuch, sie aus einem dieser Bereiche auszuschalten, und sei es selbst aus religiösen Motiven... Außerdem liefert das Evangelium das *Hauptkriterium für die Entscheidungen*, die zur praktischen Durchführung und Erfüllung dieser Forderung zu dienen haben: die Situation der Allerärmsten.

Die Aufgabe der christlichen Gemeinde läuft also darauf hinaus, die Ideologie zu formulieren, die unter konkreten Umständen erkennen läßt, daß sie sich dieser Forderung bewußt ist und sie nach Maßgabe der realen Möglichkeiten auszumünzen weiß. So zeigt die Unzulänglichkeit der praktischen Optionen deutlich, in welcher armseliger Weise diese Bewußtwerdung erfolgt ist, mag auch noch so viel guter Wille hinter den programmatischen Erklärungen stehen.

Das aber ist die neue Situation, die das Konzil erst möglich gemacht hat: Anerkennen, – daß eine fundamentale Unklarheit das Verhältnis zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Macht belastet, da es auf der Ebene der Gesellschaft an einer klaren Festlegung von Stellung und Rolle der Ideologie fehlt, – daß Konflikte als konstituierende Dimension des politischen Lebens bestehen blei-

ben, – und daß der Glaube dabei möglicherweise eine Rolle spielt, die sich nicht auf die Bedürfnisse der Gruppen in ihrem Kampf zur Verteidigung oder um die Vorherrschaft beschränkt. Es kommt nun darauf an, das kollektive Verständnis dieser Zusammenhänge zum Gemeingut zu machen und die Konsequenzen für die politisch-soziale Kritik und Tätigkeit daraus zu ziehen.

¹ A. Schaff, *La définition fonctionnelle de l'idéologie: L'homme et la Société* 4 (1967) 50.

² Vgl. M. Godilier, *Système, structure et contradiction dans le capital: Temps modernes* 246 (1966) 829–837.

³ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 4, 4 und Nr. 8, 4.

⁴ Vgl. Konstantinov, *Sociologie et Idéologie: L'homme et la Société* 2 (1966) 38.

⁵ Die Vertreter dieser Konzeption können sich zu ihrer Rechtfertigung kaum auf die Autorität von Karl Marx berufen, wie es L. Althusser, *Pour Marx* (Paris 1966) 87–128 nachgewiesen hat.

⁶ Vgl. A. Néher, *L'essence du prophétisme* (Paris 1955) 282–307.

⁷ H. Cox, *Fortschritt der Evolution und christliche Verheißung: Concilium* 6/7 (1967) 446 ff.

⁸ R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale, L'Eglise dans le monde de ce temps: Unam Sanctam* 65b (Paris 1967) II, 71.

⁹ Vgl. H. Lefebvre, *Introduction à la modernité* (Paris 1962); F. Houtart, *Les aspects sociologiques des signes du temps: L'Eglise dans le monde de ce temps* aaO. 171–204.

¹⁰ Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn 1956).

¹¹ Im Lichte neuester Ereignisse wird das mangelnde Bewußtsein und die Naivität, die Nr. 86 von *Gaudium et spes* zugrunde liegen, immer mehr verdeutlicht, doch steht dieser Vorgang leider erst im Anfangsstadium.

¹² P. Ricoeur, *Histoire et Vérité* (Paris 1955) 95–96.

¹³ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 78, 1.

¹⁴ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 74, 3.

¹⁵ Vgl. A. Manaranche, *L'homme dans son univers* (Paris 1966)

21.

¹⁶ H. Chaigné gelangt in seiner Analyse von *Populorum Progressio: Frères du Monde* 46–47 (1967) 59–64, zu derselben Schlußfolgerung.

¹⁷ P. Lassegue, *Droit Social* (1962) 129–139.

¹⁸ Nr. 80, 4 von *Gaudium et spes* verurteilt in außerordentlich präziser Weise die Zerstörung ganzer Städte oder die Verwüstung

ganzer Gebiete, und doch läßt eine Erklärung des Lehramtes auf dieser Grundlage bis heute noch auf sich warten.

¹⁹ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 73, 5.

²⁰ P. L. Berger/Th. Luckmann, *Aspects sociologiques du pluralisme: Archives de Sociologie des Religions* 23 (1967) 117.

²¹ P. L. Berger/Th. Luckmann aaO. 120.

²² P. L. Berger/Th. Luckmann aaO. 124.

²³ Gerade diesen Standpunkt aber lehnt P. Ricoeur, *Le projet d'une morale sociale: Christianisme social* 5–8 (1966) 291, ab.

²⁴ Das könnte möglicherweise das geringere Interesse der Kirche in den westlichen Ländern für die Fragen der politischen Ethik und auf der anderen Seite die breite Entwicklung der individuellen Ethik sowie einer dementsprechenden Pastoral erklären.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANÇOIS HOUTART

Geboren am 7. März 1925 in Brüssel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Löwen und Chicago, ist Lizentiat der politischen und sozialen Wissenschaften, diplomierter Urbanologe, Ehrendoktor der Universität Notre Dame (USA), Direktor des Zentrums für religionssoziologische Forschungen der Universität Löwen und Generalsekretär der FERES (Internationale Föderation der Institute für soziologische und religionssoziologische Forschungen). Er veröffentlichte Studien über die lateinamerikanische Revolution und das Problem der Urbanisation.

FRANCIS HAMBYE

Geboren am 4. April 1936 in Mons (Belgien), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen und an der Gregoriana, ist Doktor der Rechte (1959), Lizentiat der Theologie, bereitet sich auf das theologische Doktorat vor. Er ist Assistent an der Universität Löwen und Forschungsbeauftragter des nationalen Forschungsfonds.

Leslie Dewart

Die Kirche und der politische Konservativismus

Die christliche Religion steht auf der Grundlage eines ganz bestimmten Glaubens von der menschlichen Geschichte. Es ist, in traditioneller Form ausgedrückt, der Glaube, daß die «Heilstaten» Jesu von Nazareth und die «erlösende» Bedeutung seiner gesamten Existenz ein neues Zeitalter

der Menschheitsgeschichte gebracht haben: eine Epoche, die unter dem Zeichen der «Versöhnung» des Menschen mit Gott steht. Doch dieser neue «Zustand», diese neue Verfassung des Menschen als Art, war auf den einzelnen Gläubigen nur in dem Maße übertragbar, wie er Gottes eigenem Liebesbeispiel folgte und sich mit seinem «Nächsten» versöhnte. Dieser Nächste aber, so lautet die konkrete Forderung dabei, ist jeder Mitmensch, ja sogar der Feind des Christen. Denn jeder Mensch war «Kind» Gottes, und dadurch wurden wir alle «Brüder in Christus». Damit aber konnte das Verhalten des Menschen nicht «Gott wohlgefällig» sein, wenn es nicht zunächst und vor allem dem Gesetz der Nächstenliebe folgte.