

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.

I. JESUS ALS POLITISCHER MESSIAS

Jesu Anspruch auf den Messiasrang

Wenn wir nun sagen, das Christentum sei eine revolutionäre Religion, so sollten wir die politischen Untertöne, die in diesem Begriff mitschwingen, nicht bagatellisieren. Denn die oben in großen Zügen dargestellte Lehre war tatsächlich revolutionär im vollen, politischen Sinn des Wortes. Sie war nicht allein in dem allgemeinen, unbestimmten Sinne revolutionär, daß die «Erneuerung» der menschlichen Verfassung insgesamt auch verschiedene Konsequenzen für das Verhalten des Menschen auf politischem Gebiet mit sich bringen mußte. Vielmehr stand beim Entstehen des Christentums im Mittelpunkt ein politischer Bedeutungsgehalt; und es ist kein Zufall, daß Jesus während seines gesamten öffentlichen Lebens Objekt politischer Auseinandersetzungen gewesen ist, noch daß man ihm am Ende politische Verbrechen zur Last legte und daß seine Verurteilung und Exekution aufs engste mit politischen Streitfragen verflochten waren. Denn der von den Christen verfochtene Anspruch, daß Jesus eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte gebracht habe, gründet sich auf seinen Anspruch auf den Messiasstitel, dessen politische Natur kaum bestritten werden kann.

Gewiß, in seinem tiefsten *Daseinsgrund* war das Messiasamt religiös. Doch die messianische Funktion: die Führung der Gemeinde des auserwählten Volkes zu einem endzeitlichen Sieg – war in sich hoch politisch. Ein Staatswesen, das sich als solches mit der Herrschaft Gottes identifiziert, kann kaum den Standpunkt vertreten, daß politische Ämter keine religiöse Bedeutung besitzen und umgekehrt. Natürlich hat Jesus den Messiasbegriff umgewandelt. Doch die wesenhaft politische Bedeutung des Messiasamtes wurde dadurch nicht gemindert, sondern ganz im Gegenteil noch gesteigert. Das Christentum war eine revolutionäre Lehre, vor allem durch die Art und Weise, in der Jesus die traditionelle Messiaslehre modifiziert hat.

Diese Modifikation hängt aufs engste mit der «Katholizität» des christlichen Messiasbegriffes zusammen. Jesus war der Israel verheißene Messias. Doch damit war er nicht allein der erhoffte Führer des «Gottesvolkes» des Alten Testaments; er war ebenfalls und zugleich Führer des neuen Israel. Er war der Erlöser der Heiden, der Heiland aller Menschen und gleich einem «neuen Adam» Ursprung eines neuen Zeitalters in der Menschheitsgeschichte. Und doch ist dieses Bild unzulänglich

und der Begriff der «Katholizität» an dieser Stelle nicht ganz eindeutig. Bekanntlich bedeutete schon die Andeutung einer Idee von der Universalität des messianischen «Heiles» einen Vorgriff auf die Predigt Jesu. Und ihre volle Bedeutung erhielt sie erst, als die universale Kompetenz des Messiasamtes mit der Verinnerlichung und Vergeistigung der Mitgliedschaft in der messianischen Gemeinde verbunden wurde, wie dies in Jesu Lehre der Fall war. Diese Verbindung wandelte tiefgreifend die bisherige Grundlage der politischen Beziehungen zwischen den Menschen und brachte damit ein neues Zeitalter für das politische Handeln des Menschen.

Die politische Bedeutung des Messiasamtes Jesu

Die politische Bedeutung des von Jesus beanspruchten Messiasamtes kann nur zu leicht übersehen werden, wenn die christliche Spiritualisierung des Judaismus in einem dualistischen Sinne interpretiert wird. So kann zum Beispiel unter diesen Umständen selbst Jesu kraftvolles Zeugnis vor Pilatus: «Ja ich bin ein König», wenn auch sein «Reich nicht von dieser Welt» ist, sehr leicht in einem Sinne mißdeutet werden, der dem, was er in Wirklichkeit besagt, vollkommen entgegengesetzt ist. Denn Jesus sagt, daß er wirklich ein König ist. Diese Aussage konnte kaum bedeuten, daß er nur im bildlichen Sinne als König anzusehen sei, eine Auffassung, welche die katholische Tradition immer zurückgewiesen hat. Doch in dem Maße, wie in moderner Zeit der eschatologische Glaube des Christentums verharmlost worden ist und die Kirche ihren konterrevolutionären Kurs eingeschlagen hat, ist das Königtum Christi im tatsächlichen Glauben der meisten Christen, soweit es diese Welt anbetrifft, zu einem rein bildlich verstandenen Amt geworden. Daran ändern auch die verbalen Huldigungen des Monats Oktober nichts. So besagt also unser tatsächlicher, allgemein verbreiteter Glaube, daß Jesus zwar König des Himmels ist, aber kaum König der Erde. Und doch war Jesu Anspruch gerade deshalb «ein hartes Wort», weil er nicht besagte, daß er nur insofern ein politischer Führer war, als er den Himmel (das heißt die «zukünftige Welt») «regierte» und daher nicht zu den weltlichen, irdischen Königen in Konkurrenz trat. Vermutlich versteht man diese Stelle aus dem Evangelium heute allgemein in dem Sinne, daß Jesus hier ganz einfach Religion und Politik unterscheiden wollte. Die Regel, dem Caesar zu geben, was des Caesars ist, und Gott was

Gottes ist, wird – wenn man sie nicht als geschicktes Ausmanövrieren des von den Pharisäern konstruierten Dilemmas auffaßt – im Sinne eben dieser Unterscheidung verstanden.

Doch eine solche Interpretation läßt sich ebenso wenig aufrecht erhalten wie das Verständnis der Bergpredigt als eine neue Kasuistik. Denn das dürfen wir wohl annehmen: Jesus wollte in ihr weder die neuen Umstände darlegen, unter denen die Menschen sich vor dem Gesetz zu verantworten hätten, noch eine neue Weise für die Darbringung der Gaben auf dem Altar, noch die erweiterten Voraussetzungen, unter denen eine Verletzung der Verbote des falschen Zeugnisses und des Ehebruches gegeben wäre. Seine Absicht war bedeutend revolutionärer: Er wollte seine Zuhörer für eine neue moralische Perspektive gewinnen und ihnen die Annahme einer von grundauf neuen Sicht ihrer menschlichen Existenz nahelegen. Er wollte die fundamentalsten bisher herrschenden ethischen Verhaltensweisen und Denkschemata umstürzen. Seine Herausforderung galt dem, «was den Alten gesagt wurde», – jedoch nicht unbedingt im Hinblick auf den Inhalt, sondern vor allem im Hinblick auf den Standpunkt und die Form.

II. DIE ETHISCH-RELIGIÖSE SEITE DES POLITISCHEN LEBENS

In gleicher Weise lag auch Jesu Grundsatzklärung über das Verhalten dem Caesar gegenüber die Absicht zugrunde, seine Hörer zu einer Umkehr zu bewegen; er wollte sie auffordern, auf eine neue Weise an das politische Leben heranzutreten. Seine Absicht war, das Gewissen des Menschen umzuorientieren und in ihnen einen Sinn der Verantwortung für das historische Schicksal der politischen Gesellschaft zu wecken. Im Letzten kam es ihm darauf an, sie zu lehren, daß das politische Leben eine ethisch-religiöse Qualität besitzt, da es das Handeln der Menschen aneinander ist, das ihr Verhältnis zu Gott bestimmt. Zumindest sehen wir uns zu diesem Verständnis logischerweise gezwungen, wenn wir nicht vergessen oder übersehen, daß die Lehre dieser Stelle des Evangeliums ganz wesentlich zu der Lehre über die Nächstenliebe in Beziehung gesetzt werden muß – mit anderen Worten, daß wir nur dann Gott geben können, was Gottes ist, wenn wir dem Menschen geben, was des Menschen ist. So hat der moralische Charakter des politischen Lebens keinen Zusammenhang mit den Folgen des politischen Verhaltens des Menschen für *die* menschliche Existenz,

die, wie wir annehmen, erst jenseits des Grabes *beginnt*. Er hängt vielmehr aufs engste mit den Folgen des politischen Verhaltens für die menschliche Geschichte zusammen, das heißt für *die* menschliche Existenz, in der wir *jetzt bereits* stehen. Das Reich Gottes kann erst kommen, wenn die Geschichte des Menschen vom Menschen selbst (im Glauben an Christus und durch den Glauben an Christus) erfüllt ist. Politik ist nicht allein wirksame und richtige Organisation der Gemeinschaft in einer Weise, daß das menschliche Leben ungehindert zu seiner Selbstverwirklichung in anderen Sphären voranschreiten kann; ebensowenig, ja zu allerletzt, ist Politik die wirksame und richtige Verteilung, Regelung und Ausübung der Macht. Politik bedeutet nichts Geringeres als die gemeinsame Entscheidung der Menschheit für bewußt gewählte historische Ziele. Dieses Verständnis der Politik aber bedeutete eine echte Revolution.

Der revolutionäre Charakter des Christentums

Das Christentum war nicht in dem offenkundigen und oberflächlichen Sinne revolutionär, daß es gesucht hätte, gewisse politische Institutionen umzustürzen. Es war vielmehr in dem bedeutend radikaleren Sinne revolutionär, daß es danach strebte, dem politischen Leben des Menschen eine neue Ausrichtung zu geben. Eine ähnlich radikale Bewegung sehen wir in der wissenschaftlichen Revolution. Sie verdient auch diese Bezeichnung, obwohl ihr ebenfalls nicht daran gelegen ist, bestehende Institutionen umzustürzen. Und doch hat die grundlegende Neuorientierung durch das wissenschaftliche Denken letzten Endes tiefgreifende Konsequenzen für die akademischen Institutionen der nachmittelalterlichen Periode gehabt. Ganz ähnlich ergibt sich der *radikale* Charakter der christlichen Revolution daraus, daß sie sich nicht direkt nur auf konkrete politische Institutionen bezieht, sondern auf die *Grundlage* der politischen Beziehungen zwischen den Menschen, auf der die konkreten politischen Institutionen ruhen. So hat das Christentum zum Beispiel nicht gesucht, die Sklaverei abzuschaffen. Es hat die Sklaverei an ihrer Wurzel unterhöhlt, denn es hat dafür gesorgt, daß sich beim Menschen das Selbstverständnis seiner Natur änderte und seine Beziehungen zu den Mitmenschen erneuert wurden.

Manche – zum Beispiel gewisse Marxisten – bestreiten die Annahme, daß dieser letztere Weg der radikalere von beiden ist. Zweifellos, so würden

sie sagen, ist es besser, die Sklaverei so schnell wie möglich abzuschaffen und nicht erst in zweiter Linie; nach ihrer Auffassung ist es radikaler, auf der unmittelbaren Beseitigung politischer Ungerechtigkeit zu bestehen, als einfach an der Schaffung von Bedingungen mitzuhelfen, die möglicherweise erst in 2000 Jahren dieser Ungerechtigkeit Herr werden. Diese Argumentation leidet unter einem Mangel an historischem Denken. Heute, wo der unmoralische Charakter der Sklaverei bereits allgemein anerkannt und selbstverständlich ist, können wir unschwer feststellen, daß diese Auffassung sich unmittelbar bereits aus der urkirchlichen Predigt ergibt. Zu diesem Urteil aber sind wir heutzutage nur deshalb fähig, weil unser Denken über die politischen Beziehungen bereits vom Evangelium neu orientiert ist. Es wäre unsinnig zu behaupten, das Christentum hätte von den Menschen zuerst die Abschaffung der Sklaverei verlangen und erst hernach im menschlichen Geist die ethische Haltung wecken können, die den Menschen zu dieser Abschaffung der Sklaverei veranlaßt. Die Lehre Jesu war wirklich revolutionär, da sie das Gewissen der Sklavenbesitzer befreit hat. Jesus befahl ihnen nicht, die Sklaverei abzuschaffen: Er schuf die Möglichkeit, daß sie sie verabscheuten und sich schließlich aus eigenem Antrieb entschlossen, sie bei sich abzuschaffen.

Der christliche Glaube und der Marxismus

Tatsächlich haben der Marxismus und andere Formen des politischen Humanismus in den letzten zwei Jahrhunderten sich selbst nicht selten falsch beurteilt, da sie unfähig waren, sich historisch als *innerhalb* der vom christlichen Glauben ausgelösten historischen Bewegung zur Befreiung des Menschen stehend zu sehen. Denn der Grund, weshalb der heilige Paulus sich nicht für die Abschaffung der Sklaverei verwendet hat und der Grund, weshalb – sagen wir einmal: der Marxismus oder die Französische Revolution erst in neuerer Zeit aufgetreten sind, ist ein und derselbe: Die Neuorientierung des politischen Denkens des Menschen wurde erst in neuerer Zeit in dem Maße wirksam, das für die Abschaffung der Sklaverei oder die Einführung der Demokratie erforderlich war. Das Christentum ist zumindest ein ebenso revolutionärer Glaube wie der Marxismus, denn der Marxismus hätte niemals innerhalb der westlichen Christenheit entstehen können ohne die christliche Inspiration, welche die Neuorientierung des politischen Denkens mit sich brachte.

Doch hat die Frage noch eine andere Seite. Zwar sind die Vorwürfe der Marxisten und anderer Humanisten fehl am Platze, doch sind sie nicht alle gegenstandslos oder falsch. Denn es stimmt, daß neben der Erweckung des politischen Bewußtseins des Menschen durch den christlichen Glauben eine zweite Vorbedingung für das Auftreten – nicht allein des Marxismus, sondern jeder sozialen und politischen Befreiungsbewegung seit der Französischen Revolution, vorhanden ist: Ich denke an die relative Unwirksamkeit des Evangeliums – speziell seit Anbruch der modernen Zeit (so ist es zum Beispiel sehr aufschlußreich, daß im 16. Jahrhundert die Sklaverei innerhalb der Christenheit *wieder eingeführt* wurde) –, die tatsächlichen Bedingungen zu schaffen, die mancher aufgrund seiner inneren Erkenntnis der Absicht des Evangeliums erwartet hatte. Die moralische Entrüstung der innerhalb des westlichen Christentums entstandenen antireligiösen, antichristlichen politischen Bewegungen ist mehr als verständlich: sie ist *heilig*. Denn historisch gesehen entspringt sie aus einer rein (wenn auch häufig unausgewogenen) christlichen Geisteshaltung, die sich unmittelbar auf das Evangelium zurückführen läßt. Die ethische Haltung, die hinter manchen modernen politischen Bewegungen steht, denen sich die Kirche entgegengestellt hat, rühren unmittelbar von einem geschärften moralischen Empfinden des Menschen her, wie es die Lehre Jesu wecken wollte.

III. DAS GRIECHISCHE DENKEN ALS GRUND FÜR DEN POLITISCHEN KONSERVATIVISMUS DER CHRISTENHEIT

Darin liegt natürlich ein Paradox, dessen Bedeutung dem entgeht, der einen apologetischen Standpunkt bezieht. Denn es wäre naiv und unhistorisch gedacht, wollte man annehmen, die amtliche Lehre der Kirche über Fragen politischer Ethik und die moralische Qualität bestehender politischer Institutionen könne erst dann verkündet werden, wenn jedermann sein Gewissen entsprechend gebildet hat und die umstrittenen Institutionen schon fast verschwunden sind. (Überdies ist der Untergang ungerechter bzw. die Schaffung gerechter Institutionen nicht selten erst nach langem Kampf erfolgt, in dem die Kirche eine durchaus konterrevolutionäre Stellung bezogen hat). Das Paradox besteht tatsächlich darin, daß die Kirche der revolutionären christlichen Religion zu einer Kirche der Reaktion und des politischen Konservativismus geworden ist.

Dieses Paradox erklärt sich aus einem zweifachen Vorgang: (1) Beim Eingehen auf die Konsequenzen, die sich aus dem ursprünglichen Geist ihrer Religion ergaben, hat die westliche Christenheit die menschliche Erfahrung zu einer bis dahin nicht erreichten Ebene des Selbstbewußtseins und der Beziehung des Selbst auf die Wirklichkeit entwickelt. Doch im gleichen Maße, wie die christliche Lehre die konkrete Form beibehielt, die für eine frühere, weniger aufgeklärte Erfahrungsweise Sinn und Bedeutung besessen hatte, wurde das menschliche Selbstbewußtsein in der Höhe, auf die das Christentum es gebracht hatte, mit dem Glauben an die christlichen Lehraussagen immer unvereinbarer. – (2) In dem Maße, wie sie die Konsequenzen aus der in ihrer Frühzeit erfolgten Annahme der griechischen Kulturformen weiter trieb (vgl. dazu oben S. 437ff), gelangte die Lehrautorität der Kirche zu der Überzeugung, daß die christliche Lehre ihrerseits unvereinbar sei mit der Erfahrungsweise, wie sie von einer westlichen Christenheit entwickelt wurde, die nach Auffassung der Kirche nur darauf bedacht schien, in böswilliger Weise ihren ursprünglichen religiösen Glauben abzutun. So sah sich die westliche Christenheit innerlich hin- und hergerissen zwischen ihrem weltlichen Geist und ihrer religiösen Überzeugung. Das Ergebnis war jene eigentümliche innere Verfassung, in der unsere Kultur sich heute noch befindet. Denn die westliche Christenheit läßt sich in ihrem heutigen Zustand – unter Verwendung vollkommen neutraler anthropologischer Begriffe und Kategorien – als im eigentlichen Sinne christliche Kultur beschreiben, obwohl sie den christlichen Glauben, aus dem sie geboren wurde, nicht mehr bekennt. Eine Ergänzung zu dieser historischen Tatsache ist das Phänomen, daß die Kirche der christlichen Revolution zu einer reaktionären Kirche geworden ist.

*Unzulänglichkeiten des griechischen Denkens
im Verständnis der Freiheit und der Zeit*

Man kann in diesem Zusammenhang zum Beispiel den Einfluß der griechischen Philosophie auf das christliche Menschenbild herausgreifen. In ihm wurde ein Freiheitsbegriff kanonisiert, der im Hinblick auf das Individuum in hohem Maße adäquat, im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft in ihrer historischen Dimension aber vollkommen inadäquat war. Denn die Christen glauben immer noch an die Freiheit des Individuums, auch wenn sie unfähig sind, die Antinomien im Verhältnis «Indi-

viduum-Gemeinschaft» oder «persönliche Verantwortung-historische Bedingtheit» zu bewältigen. Auf der anderen Seite aber klammern wir die kollektive Freiheit des Menschen oder die Freiheit der Geschichte aus unserem Glauben aus. Damit erwecken wir zumindest den Eindruck, als seien wir überzeugt, die Menschheitsentwicklung könne sich selbst überlassen bleiben, und es gehöre nicht zu den Dingen, die die Kirche angehen, an einer historischen Entwicklung mitzuhelfen, die nicht «dem Plan Gottes entspricht», da die Geschichte allein dem Plan Gottes unterworfen und dem menschlichen Planen entzogen sei. Im besten Fall aber scheinen wir davon überzeugt zu sein, daß der menschliche Fortschritt solange nicht gerade verurteilt zu werden brauche, wie er den Menschen nicht von seiner wirklichen Aufgabe ablenkt: dem erfolgreichen Bestehen der Prüfung seiner irdischen Existenz, damit seine eigentliche und wahre Selbstverwirklichung in der kommenden Welt beginnen kann.

Die Umkehrung der typisch griechischen Idee vom «zyklischen» Charakter der historischen Zeit zu einer «linearen» Auffassung veranschaulicht einen weiteren Schlüsselaspekt der Hellenisierung des Christentums, der eine unmittelbare Rolle bei der schließlichen Entstehung einer konterrevolutionären Kirche gespielt hat. Die christliche Orthodoxie verurteilte die Lehre des Origenes nur, insofern sie auf eine vollkommene Leugnung und Verneinung der Realität und moralischen Bedeutung der Zukunft hinauslief, auf die die Christen hoffen (eine solche Leugnung implizierte zum Beispiel seine Lehre von der Existenz der Menschenseele von Ewigkeit her, aus der sie bei der Geburt in die zeitliche Existenz hinabstieg, um nach ihrem Tod wieder in die Ewigkeit zurückzukehren). Denn die Kirche beharrte auf dem traditionellen Glauben, daß es dem Menschen mit Gottes Hilfe möglich sei, die Sünde wirklich zu besiegen, das heißt in der Gegenwart das Vergangene zu überwinden und so in eine Zukunft einzutreten, die wirklich neu war und niemals zuvor existiert hatte. Auf der anderen Seite aber war dieses Beharren mit einer teilweisen, möglicherweise unbewußten Annahme der origenistischen Problemstellung gekoppelt. Die Kirche beharrte auf der wahren Realität der Zukunft als solcher, das heißt auf der wirklichen Neuheit der Zukunft; doch anerkannte sie unbedenklich die Idee, daß die Bewältigung der Zukunft für den Menschen der Anfang (wenn auch nicht, wie Origenes dies aufgefaßt hätte: die *Wiederaufnahme*) der Ewigkeit sei. So bedeutete in

das Himmelreich eingehen, die historische Zukunft bewältigen, dasselbe wie durch die Überwindung der Sünde in die Ewigkeit eingehen. Umgekehrt aber wurde das Überwinden der Sünde identisch mit der Überwindung der Zeit.

Das eigentümlich christliche Zeitverständnis

Die Idee, daß die Zeit gleichsam «linear» und nicht «kreisförmig» oder gar «spirilig» verläuft, bedeutete somit noch keineswegs eine vollkommene Zurückweisung der Zeitvorstellung der griechischen Philosophie. Sie bedeutete nur eine Modifikation, eine Anpassung, mit deren Hilfe ihre totale allzu offensichtliche Unvereinbarkeit mit der christlichen Hoffnung vermieden war. Aber durch diese Anpassung war noch keineswegs das Verständnis der Zeit als ständiges Nacheinander von Augenblicken geleugnet, noch im Zusammenhang damit das Verständnis der Ewigkeit als gleichzeitige Dauer, die der Selbst-Identität des immateriellen Seins entspricht. Obwohl der christliche Glaube weiterhin einen realen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft einräumte, nahm er eine griechische Denkform an, indem er sich nichtsdestoweniger auf den Standpunkt stellte, die grundlegende und moralisch bedeutsame Unterscheidung zwischen den menschlichen Existenzweisen liege nicht zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern zwischen Zeit und Ewigkeit. Umgekehrt sollte die für den gläubigen Christen bedeutungsvolle Unterscheidung nicht mehr die zwischen der aus der (sündhaften) Vergangenheit entstandenen Gegenwart und der Gegenwart, in die wir die (hoffnungsvolle) Zukunft hineinprojizieren, sein. An ihre Stelle sollte die Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen Leben, das bald vorüber und daher relativ unwichtig ist, und der ewigen Gegenwart des Himmels treten, die niemals vergeht und daher die Existenzweise ist, deren Erreichung wir unser nur zeitliches Leben dienstbar machen müssen. Unsere schöpferischen Bemühungen, die aus unserer Erfahrung der moralischen Verantwortung stammen, müssen auf die «kommende» Welt gerichtet sein. Obwohl die Ungerechtigkeit in «dieser Welt» gleich jeder anderen Störung der Ordnung zu tadeln ist und zweifellos vermieden werden muß, gibt es in den zwischenmenschlichen Beziehungen eine Gottes Anordnung entsprechende «natürliche» Ordnung, die nicht zerstört werden darf. Wenn wir uns getrieben fühlen, die Welt zu ändern, sollen wir daran denken, daß in Anbetracht der Sünde «diese

Welt» ein «Tränental» und bestimmt ist, es immer zu bleiben. Im Hinblick darauf ist die normale christliche Haltung Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, der es so angeordnet hat, Passivität und Resignation und nicht die Entwicklung messianischer Schöpferkraft, Initiative und Verantwortung.

Folgen der Hellenisierung des christlichen Glaubens

Eine formale Untersuchung der Hellenisierung des christlichen Glaubens, im Hinblick darauf, wie weit dieser Prozeß die politische Dimension des Evangeliums berührt hat, würde eine ungeheure Zahl von Verflechtungen und Verbindungen zutage fördern, auf die hier nur angespielt werden kann. Doch vermute ich sehr, daß sie alle zu dem gleichen Schluß führen würden: daß die christliche Adaptation griechischer Begriffe und Ideen wie Individualität, Zeit, Schicksal und Vorsehung gewisse unvermeidbare Konsequenzen mit sich gebracht hat, die erst in einer viel späteren Zeit sichtbar werden konnten. Doch obwohl die Hellenisierung der christlichen Lehre nicht allein segensreich, sondern auch praktisch unvermeidbar war, und obwohl auch die logischen Folgen der Hellenisierung unvermeidbar waren, – nachdem dieser Prozeß einmal eingesetzt hatte, blieb es doch grundsätzlich möglich, die unerwünschten letzten Auswirkungen der Hellenisierung zu vermeiden, nachdem ihre logischen Folgen sichtbar geworden waren. Diese unerwünschten Auswirkungen, die im politischen Bereich auf die praktische Perversion der christlichen Revolution hinausliefen, hätten abgewendet werden können, wenn nur die Kirche nicht auch den klassischen Begriff der Wahrheit von der griechischen Philosophie übernommen hätte. Denn dieser führte zu der Annahme, daß die Wahrheit der christlichen Lehre ihre begriffliche Neufassung verbiete. Damit wurde die griechische Form der christlichen Wahrheit automatisch zu ihrer einzig möglichen Form, und sich von der griechischen Form des christlichen Glaubens entfernen bedeutete dasselbe wie sich von der christlichen Tradition schlechthin entfernen.

IV. DIE POLITISCHE BERUFUNG
DES CHRISTENTUMS

Würden wir aber, im Gegenteil, etwa jede Form zurückweisen, in welcher der griechische Glaube an die regulative Wirksamkeit des Schicksals in

unser Denken eindringen kann, so dürfen wir nicht versuchen, ethische Prinzipien auf unser prospektives soziales und politisches Verhalten anzuwenden, – denn dann hätten wir die Idee aufgegeben, unser Verhalten müsse einem vorgeformten Modell oder einer von Gott vor aller Zeit aufgestellten oder beschlossenen Norm entsprechen. Die radikale Freiheit des Menschen bedeutet seine völlige Verantwortung für das, was er in schöpferischer Weise – individuell und kollektiv – aus sich selbst macht. Wenn wir also jede individualistische Haltung, jedes griechische Zeitverständnis und jeden Glauben an das Schicksal aufgeben, dann können wir uns kaum der grundlegenden und revolutionären politischen Wahrheit des Evangeliums entziehen: der Wahrheit, daß der Mensch individuell wie kollektiv für das Ergebnis der Geschichte verantwortlich ist. In dem Falle würde der Mensch – individuell wie kollektiv – danach gerichtet werden, wie seine Antwort auf die Anforderung ausfällt, die seine für ihn durch die Weltpräsenz Gottes bestimmte Verfassung und Situation bedeutet und enthält. Das heißt, die Verfassung und Situation der Freiheit, die vom Menschen verlangt, daß er sich selbst plant, das heißt, daß er seine individuelle und kollektive Zukunft selbst schafft.

Ist dieses Verständnis des Evangeliums göltig, so darf man mit vollem Recht von der politischen Berufung des Christentums sprechen – das heißt nicht allein von der politischen Berufung des einzelnen Gläubigen, aufgrund seiner zufälligen persönlichen Zugehörigkeit zu einem oder dem anderen Staatsgebilde, sondern auch von der politi-

schen Berufung der Kirche. Der Kirche als solcher, als christlicher Gemeinschaft, fällt es zu, die Menschheit in den revolutionären Aufgaben, die immer vor ihr stehen, zu inspirieren und geistig zu leiten, das heißt in ihrer Organisation und ständigen Neuorganisation aus eigenen Kräften als universale Gemeinschaft, die bewußt ihre eigene Geschichte bestimmt und verwirklicht. Konkret bedeutet das zu verschiedenen Zeiten verschiedene Dinge. Es ließe sich unschwer ein Katalog der Mittel und Wege aufstellen, mit denen wir dem Sich-treiben-Lassen in der Zeit ein Ende machen und beginnen können, den Lauf der Geschichte auf der Grundlage einer bewußten Erkenntnis der historischen Bedeutung unserer Entschlüsse zu lenken. Doch die Mitarbeit am Aufbau eines bisher nicht dagewesenen internationalen Systems, innerhalb dessen weder militärische noch wirtschaftliche Feindseligkeiten als nationale Rechte betrachtet werden, und damit der Beginn der Schaffung einer vereinigten, katholischen Welt unter der moralischen und geistigen Leitung des universalistischen Glaubens, ist das Mindeste, was die Kirche der Revolution durch kollektiven Beschluß als ihr politisches Ziel in unserer Zeit in Angriff nehmen sollte.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LESLIE DEWART

Geboren am 12. Dezember 1922 in Madrid, Katholik, studierte am St. Michael's College der Universität Toronto, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1954), seit 1956 Philosophie-Professor am St. Michael's College und Mitherausgeber der Zeitschrift: *Continuum*. Er veröffentlichte: *The Future of Belief* (New York 1965), erscheint als «Die Zukunft des Glaubens» 1968 im Benziger Verlag.

Giulio Girardi

Philosophie der Revolution und Atheismus

Atheismus und Revolution bilden die beiden markantesten Themen der heutigen Reflexion. Sie gehören, oberflächlich gesehen, zwei sehr verschiedenen Bereichen an: dem Denken und dem Handeln, der Philosophie und dem politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Engagement. Wir möchten in sie eindringen, indem wir ver-

suchen, ihre Interferenzen aufzuzeigen. Dies wird uns einerseits ermöglichen, den Sinn des Atheismus (mindestens einiger seiner Formen) und den der Revolution tiefer zu erfassen; andererseits stellt uns dies ins Zentrum der Fragen, die wir aufgreifen möchten.

Der Atheismus läßt sich nicht einfachhin als Leugnung Gottes auffassen. Wie anderswo, tritt auch hier der Sinn der Leugnung nur in den Behauptungen zutage, die sie begleiten und begründen. Den Atheisten verstehen heißt, die tiefe Intention seiner Leugnung wahrnehmen, entdecken, was er behaupten will, wenn er Gott leugnet, vielleicht sich selbst den «Glauben» zu eigen machen, aus dem sein Unglaube hervorgeht. Man kann die atheistische Negation nicht verstehen, wenn man