

<sup>3</sup> Vgl. die von Lévy-Bruhl gegebenen Beschreibungen: *Le sur-naturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris 1931).

<sup>4</sup> Dies sagt Arend Th. van Leeuwen in seinem Werk *«Christianity and World History, the meeting of the faiths of East and West, (Edinburgh 1964)». Nach diesem Autor waren sämtliche große Zivilisationen des Orients «ontokratisch», das heißt gegründet auf eine Sicht des Universums als «kosmische Totalität». Die Bibel ist die einzige Stelle, wo diese Auffassung verworfen wird zugunsten einer Theokratie. Das griechische Denken emanzipierte ebenso den Menschen von dieser Auffassung, aber auf eine ganz andere Weise. Die jüdisch-christliche Tradition ist es, in der man also den Ursprung des Säkularisierungsprozesses finden kann, welcher das Entstehen der westlichen Zivilisation ermöglicht hat.*

<sup>5</sup> Peter Berger aaO. 35.

<sup>6</sup> Wenn wir von der Kirche und ihrem Widerstand sprechen, so bedienen wir uns einer uneigentlichen Redeweise. Tatsächlich muß man in der Institution nicht nur verschiedene Funktionen, sondern auch verschiedene soziale Schichtungen unterscheiden. Das Lehr- und Leitungswort von der Hierarchie ausgeübt; hier handelt es sich um die Bestimmung der offiziellen Positionen und um die Funktion der Autorität in der Gruppe. Die Personen, denen diese Aufgaben anvertraut sind, bilden aus historischen Gründen eine erste, sehr betonte soziale Schicht im Innern der Institution. Der Klerus bildet eine zweite und die Laienschaft eine dritte Schicht, obgleich diese dritte Schicht soziologisch um ein vielfaches von den beiden ersten unterschieden ist.

Im allgemeinen ist es die Hierarchie, die als Wächterin über die Integrität der Institution und also auch über ihre Beziehungen zur Gesellschaft am heftigsten gegenüber gesellschaftlicher Veränderung reagiert. Dies geschieht umso häufiger als die wechselseitige Beziehung zwischen der religiösen Institution und der Gesellschaft aus der ersteren die Garantin für die andere gemacht hat – und umgekehrt. Damit kann von den Vertretern der kirchlichen Institution keine kritische Distanz mehr eingenommen werden gegenüber dem herrschenden System, außer in der Ebene zweitrangiger Normen, und die Opposition gegenüber einem neuen System wird fundamental unausweichlich. In den meisten Fällen reagiert die Mehrheit des Klerus im gleichen Sinne wie die Hierarchie, denn diese nimmt die Funktion der Bezugsgruppe ein, sei es in religiösen oder in gesellschaftli-

chen Fragen. Dennoch gibt es eine Reihe von Fällen, in denen ein erheblicher Teil des Klerus der Hierarchie nicht folgt, namentlich wenn eine Meinungsverschiedenheit, die ihren Grund in der sozialen Herkunft hat, diesen Klerus einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe solidarisch macht und die Hierarchie einer anderen Gruppe. In anderen Fällen bilden Wertkonflikte den Grund von Meinungsverschiedenheiten, und dies sind dann wirklich entgegengesetzte Vorstellungen von der Rolle der Kirche, die sich gegenüberstehen. Was die Laien betrifft, welche den Wertvorstellungen der Gesellschaft näherstehen, findet man hier im allgemeinen eine ebenso große Verschiedenheit von Optionen wie in der Gesellschaft selbst. Dennoch ist das Gewicht dieser Positionen vergleichsweise nicht eindeutig das gleiche. Man wird für gewöhnlich einen bedeutenden Teil von denen, welche soziologisch als Mitglieder der kirchlichen Institution zu betrachten sind, in dem von der Hierarchie bestimmten Lager antreffen.

Kurz gesagt: je gehobener der Status der Individuen innerhalb der inneren Schichtung ist, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit eines Widerstandes gegen gesellschaftliche Veränderung. Je größer andererseits der Parallelismus zwischen kirchlichen Strukturen und gesellschaftlichen Strukturen ist, umso mehr gleichen sich die Reaktionen der Hierarchie denen der Machtelite an. Wir haben dem eine detailliertere Untersuchung gewidmet in einem soeben erschienenen Werk zu einer Reihe von historischen und zeitgenössischen Fällen: *The Church and the Revolution* (New York 1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### FRANCOIS HOUTART

geboren am 7. März 1925 in Brüssel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, am Institut d'urbanisme in Brüssel sowie an der Universität in Chicago, ist Lizentiat der Politik- und Sozialwissenschaften, diplomierter Urbanologe, Ehrendoktor der Universität Notre-Dame (USA), Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: *Le problème religieux en milieu urbain* (Mons 1966), *Los cristianos en la Revolución de America Latina* (Buenos Aires 1966) (in Zusammenarbeit mit E. Pin).

## Joseph Comblin Außerkirchliche Kritik an der Kirche

### 1. Kritiken von seiten der «Heiden»

Die Missionare sind von jeher auf Kritiken von seiten der Völker gestoßen, denen sie das Evangelium verkünden wollten. Diese Art von Kritiken gibt es noch in Asien und in Afrika. Indessen besteht ein Unterschied zwischen den Vorwürfen, die man gegen die Kirche erhebt, wo eine komplexe und ausgebildete Religion vorhanden ist, die dem kulturellen Druck des Westens zu widerstehen vermag, und wo primitivere Religionen unfähig sind, einen wirksamen Widerstand zu entwickeln.

Der erste Fall ist bei den großen Religionen des Ostens gegeben: Wir haben hier eine starke Ähnlichkeit der Einwände gegen die Kirche in Japan, China, Indien, Südostasien und in der arabischen Welt.

Zunächst wirft man der Kirche ihre Geringschätzung den großen Religionen des Ostens gegenüber sowie ihr Überlegenheitsgefühl vor. Der Proselytismus der christlichen Missionen läßt für die traditionellen Religionen keinen Raum. Die Christen verlangen schlicht und einfach von den Menschen des Ostens, daß sie die alten Weisheiten ihrer Traditionen aufgeben und eine neue Religion annehmen, die von Anfang bis Ende importiert ist. Man erblickt darin eine tief verletzende Beleidigung.

Als zweites wirft man den Missionen vor, daß sie die Hilfe der Kolonialmächte angenommen oder sogar gesucht haben: sie hätten sich dadurch als Mitschuldige an der kolonialen Aggression erwiesen; im übrigen zögen sie ihren Nutzen aus der

Erniedrigung der traditionellen Eliten, um die Unterstützung der Elenden und Unwissenden zu erkaufen – bisweilen durch wenig vornehme Mittel wie die Gewährung materieller Vorteile, und sie mobilisierten diese von den Kolonialmächten unterstützten Massen gegen die Kultur und Religion ihrer Heimatländer.

Außerdem wird der kulturelle Kolonialismus kritisiert, den die Kirchen geübt haben. So wirft man ihnen vor, durch ihre Schulen, Krankenhäuser und Ambulanzen, fürsorglichen, sozialen und sonstigen Organisationen, die alle nach westlichem Vorbild aufgebaut seien, hätten sie sich zu Propagandisten der westlichen Kultur gemacht, unter dem Vowand, das Evangelium zu verkünden. Unter Mißbrauch des Ansehens des Evangeliums hätten sie kulturelle Werte des Westens eingeführt und damit neue Bedürfnisse geschaffen, welche die traditionellen Kulturen unvermeidlich von den westlichen Ländern abhängig machten, die diese Werte produzieren.

Und schließlich wirft man, je mehr sich die Völker des Ostens über die Spaltungen innerhalb der christlichen Kirche und die Streitigkeiten klar werden, die diese in den Ländern des Westens selbst in einen Gegensatz zur säkularisierten Kultur stellen, den Missionen vor, neuen Konfliktstoff in fremde Völker hineingetragen zu haben, den sie ihnen sehr wohl hätten ersparen können.

Die Kritik, die aus den Völkern primitiverer Kulturen gegen die Kirche erhoben werden, sind noch schwerwiegender. Wir denken hier vor allem an die Missionen bei den amerikanischen Indios oder den Völkern von Schwarz-Afrika. Hier vor allem haben die Missionare die Rolle von Mittlern zwischen westlicher Kultur und Zivilisation und den primitiven Völkern oder Stämmen gespielt. In dem Glauben, ihnen das Christentum nahezu bringen, haben sie sie genötigt, Sitten und Gewohnheiten anzunehmen, die rein westlicher Herkunft waren und das innere Gleichgewicht ihrer Gesellschaften zerstören mußten. Auf diese Weise haben die Missionen die Widerstandsfähigkeit der Völker untergraben und dazu beigetragen, sie zu unterwerfen. Sie haben sie wehrlos der Ausbeutung, dem Elend und schließlich dem Völkermord ausgeliefert, wie in verschiedenen Gebieten Amerikas. In dem zweifellos guten Glauben, ihnen die «Wohltaten» der Zivilisation zugänglich zu machen, haben sie ihnen letzten Endes nur den Zugang zu ihren Ausschlußprodukten eröffnet: Die Überlebenden der primitiven Völker drängen sich in den Blechkanisterstädten zusammen, vor den

Toren einer Welt, deren Mechanismus sie nicht begreifen.

Am härtesten sind die Kritiken an der Katechese. Durch die Katechese, sagt man, hat die Kirche die Seele der Völker zerstört. Sie hat den inneren Zusammenhang und das Gleichgewicht der traditionellen Glaubensvorstellungen verdrängt, ohne irgendeine in sich geschlossene Botschaft an ihre Stelle zu setzen. Denn die einzelnen Fetzen christlicher Lehre, die die Indios oder Schwarzen glücklich aufgegriffen haben, bilden kein verständliches Ganzes. Die Primitiven haben ihr Eigenbewußtsein verloren und suchen verzweifelt, die Stücke ihrer althergebrachten Philosophie mit dem in Einklang zu bringen, was ihnen von den neuen Botschaften zugänglich geworden ist. Man hat ihnen die Waffen genommen für die großen Auseinandersetzungen mit der westlichen Kultur, in die die Mission sie, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, hineingeführt hat. Manche gehen bis zu der Behauptung, die Katechese habe stärker zur Vernichtung der primitiven Völker beigetragen als die politische oder wirtschaftliche Beherrschung (siehe die Kritiken von Cl. Lévi-Strauß).

## 2. Die «nach-christliche» Kritik

Ein anderer Typ von Kritik ist im Westen selbst entstanden. Es handelt sich dabei um eine nach-christliche Kritik, weil sie von Menschen geübt wird, die im Schoße der Kirche oder zumindest in einer von ihrem Einfluß durchdrungenen Welt geboren und aufgewachsen sind. Diese Menschen wollen keineswegs den Beitrag der Kirche zerstören. Sie wollen nur über ihn hinausgelangen. Sie glauben, daß die Kirche dem Westen bis zu einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung Ausrichtung und Gestalt zu geben vermochte, daß sie aber nun von ihrem Platz abtreten muß. Ja, man sagt sogar, daß die Kirche selbst die Prinzipien gelehrt hat, die heute auf sie zu verzichten gestatten. In diesem Zusammenhang ist es interessant, sich klar zu machen, daß der Nationalsozialismus, der angeblich den Einfluß des Christentums auslöschen und zu den vor-christlichen Quellen germanischen Heidentums zurückkehren wollte, sich auf einem Nebengeleise der modernen Geschichte bewegte und daher offenbar kaum Spuren hinterlassen hat. Die eigentliche Kritik an der Kirche in ihrer Haupttendenz will über das Christentum hinausgehen.

Die Geschichte der nach-christlichen Kritik der Kirche enthält eine Fülle von Lehren. Zur Zeit der

Aufklärung warf man der Kirche vor allem vor, sie halte die Völker unter dem Joch einer «positiven» Religion. Dadurch, so sagte man, behindere sie die Entwicklung einer «natürlichen» Religion, daß heißt der Religion, die den Erfordernissen der Vernunft, der Wissenschaft und des Fortschrittes entspreche. Durch die Predigt ihrer unwissenden Priester und Mönche, nähre die Kirche in den Volksmassen die Vorurteile, den Aberglauben und die sinnwidrigen Bräuche und Gewohnheiten. Je unwissender die Massen blieben, destomehr lieferten sie der Kirche ihre Truppen, mit deren Hilfe die Geistlichkeit ihre Privilegien bewahren und die Hilfe des weltlichen Armes in Anspruch nehmen könne. Unter diesen Umständen war die Kritik an der Kirche eine heilige Sache, ein Kreuzzug für die Befreiung der Völker vom Joch der Unwissenheit; gegen die Kirche kämpfen bedeutete für die Wissenschaft, für die Vernunft, für die Emanzipation der Völker kämpfen, die von der Macht der Priester und der Macht der untereinander im Einvernehmen stehenden und solidarischen Könige beherrscht waren. Die Kritiken der Aufklärung nahmen gleichzeitig mit dem Einfluß der Kirche in der Gesellschaft ab. Doch begegnet man ihnen bisweilen heute noch auf der iberischen Halbinsel und in Lateinamerika, wo das Festhalten der Geistlichkeit an einer archaischen Gesellschaft und ihre Opposition gegen soziale Revolution kritisiert wird: Die Kirche wahrt dort ihr soziales Prestige dank der Unwissenheit der Massen der Landbevölkerung. Im übrigen aber weist man selbst in höher entwickelten Ländern darauf hin, daß es die Kirche dadurch, daß sie die letzten Kräfte des europäischen Mittelalters in ihren Massenorganisationen zusammenfaßte und sie vor jedem kritischen Denken abschirmte, verstanden hat, unter sich selbst als laizistisch und säkularisiert bezeichnenden Verfassungen einen halboffiziellen Status mit einer Vielzahl halb anerkannter Privilegien zurückzuerobern.

Unter der Bezeichnung «Liberalismus» hat das 19. Jahrhundert die Kritiken des Jahrhunderts der Aufklärung vulgarisiert. Doch hat es auch eine neue Form von Kritik hervorgebracht, die bedeutend radikaler ist und nun auf das Fundament der Kirche abzielt, das heißt auf die Religion selbst und die Gottesvorstellung. Feuerbach, Marx, Nietzsche und danach Freud sind die repräsentativsten Urheber der klassischen Kritik der Religion und des klassischen Atheismus.

Die klassische Religionskritik stellt sich als ein Bemühen um Aufdeckung von Täuschungen dar.

Sie sieht ihre Aufgabe darin, den Menschen zu befreien und einen echten Humanismus zu schaffen, durch Entfernung des Schleiers der religiösen Illusion. Dabei lebt in ihr ein Kreuzzugsgeist und eine revolutionäre Begeisterung. Nach ihrer Auffassung sind Gott und Religion Formen der Entfremdung des Menschen. Gott ist eine Selbstprojektion des Menschen über sich selbst hinaus, und die Religion ist eine Kompensation für eine untermenschliche Existenz, in der der Mensch sich in Ermangelung der Fähigkeit oder des Willens, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen, befindet.

Diese Kritik beansprucht universale Geltung und zielt auf jede Religion ab. Faktisch aber ist die Religion, deren Darstellung sie zugrundelegt, das Christentum und zwar das Christentum, wie es konkret in den Kirchen gelehrt und gelebt wird. So ist zum Beispiel die von Marx so heftig kritisierte Religion das volkstümliche Christentum, das die Kirchen sorgfältig kultivieren unter dem Schutz der frommen Monarchien der Restauration, jenes volkstümliche Christentum, dessen antirevolutionäre Kräfte die aufsteigende Bourgeoisie sehr schnell erkennen und schätzen lernen sollte. Ebenso stellt Nietzsche den Tod Gottes, den er verkündigt, in der konkreten Christenheit seiner Zeit fest. Freud registriert den religiösen Infantilismus und seinen repressiven Legalismus bei seinen Wiener Patienten und schreibt ihn ihrer Religion zu.

Daher richtet sich der Kampf des klassischen Atheismus gegen die Mystifikation nicht auf metaphysische Dinge: Sein Ziel besteht darin, die religiöse Idee da zu zerstören, wo sie kultiviert wird: in der christlichen Kirche.

Die klassische Religionskritik ist im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in weitem Umfang vulgarisiert worden. Gegenwärtig verlangsamt sich die Geschwindigkeit ihrer Verbreitung. Obwohl er in den kommunistischen Ländern immer noch amtliche Lehre ist, hat der militante Atheismus aufgehört, ein beherrschender Faktor der westlichen Kultur zu sein. Die gegenwärtige Kritik der Religion liegt jenseits des Atheismus.

Denn die radikale Kritik der Religion hat sich in eine radikale Kritik jeder Kultur, jeder Institution und jeder Objektivierung verwandelt. Die Revolution ist zu einer allgemeinen Kontestation westlicher Lebensform und Geistigkeit, ja jeglichen Humanismus' schlechthin geworden. Über die Religion hinaus, so stellt man fest, ist bereits Humanismus eine Entfremdung: Gleich Gott ist

auch der Mensch Mythos oder Ideologie (Strukturalismus). Doch die extreme Radikalisierung der Kritik macht auch ihre Grenzen sichtbar: Wenn der «entmystifizierte» Mensch aufhört zu existieren, muß den «Mystifikationen» wohl ein gewisser Wert wiedergegeben werden, und der Mythos wird wieder in seine Rechte eingesetzt.

Ein weiterer Faktor hat dazu beigetragen, die Aggressivität der klassischen Kritik zu dämpfen: das Entstehen der Humanwissenschaften. Es gibt ebenso eine Soziologie oder Psychologie der Religionskritik wie der Religion selbst. Unter diesen Bedingungen wird die Kritik der Religion reflexiv: Sie studiert sich selbst als ein Phänomen der Religionsgeschichte und einen Typ religiöser Haltung. Dank der wissenschaftlichen Perspektive wird die Kritik der Religion genauso relativ wie die Religion selbst. Die gegenwärtige Kritik ist Kritik zweiten Grades.

Und schließlich sind viele zu der Überzeugung gelangt, daß die Kirchen endgültig aus dem sozialen Leben ausgeschaltet seien und betrachten sie daher mit mehr Toleranz. Dieser Eindruck prägt die öffentliche Meinung in einer Art und Weise, daß unter den Christen ein neuer Integritismus entstanden ist, der von den Dächern herabrufen will, daß Gott nicht tot ist, daß sie ihm auf der Straße begegnet sind und daß nicht wahr ist, was man gemeinhin sagt.

Heute, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist die Indifferenz an die Stelle des Atheismus getreten. Das Gottesproblem ist überlebt. Folglich ist die Kirche uninteressant geworden. Man empfindet gar nicht mehr das Bedürfnis, an ihr Kritik zu üben. Wenn man Einwände gegen die Kirche erhebt, dann um auf Fragen von seiten der Christen zu antworten. Die Kritiken sind die Gründe, die man angibt, um seine Indifferenz zu motivieren. Es sind keine Angriffe mehr, sondern eventuelle Antworten auf die Bemühungen der Christen.

Im Gang dieser Entwicklung hat sich auch Haltung und Verhalten der Kirche gewandelt. Als die Kirchen neben den Fürsten eine Machtstellung innehatten, spürten sie die Kritiken auf in einem Geist der Inquisition, um in ihnen die Häresie zu entdecken, sie zu brandmarken, beziehungsweise auf sie die Strafe der kirchlichen Gerichte oder des weltlichen Armes herabzuziehen. Als der Staat sich säkularisierte, versuchte man, die Masse der Gläubigen vor Kritiken des «Naturalismus» des «Rationalismus» oder des «Liberalismus» abzusichern. Die Theologen griffen die Kritiken auf

als Einwände, die es zurückzuweisen galt. Sie produzierten eine gewaltige apologetische Literatur, die jedoch niemals einen «Gegner» zu überzeugen vermochte, deren Wirksamkeit jedoch darin bestand, daß sie den Gläubigen ihre Sicherheit wiedergab. Die Apologeten zitierten mit Vorliebe die Einwände der Ungläubigen, um nachzuweisen, daß die Kirche auf alles Antwort wußte und daß die braven Leute in dieser uneinnehmbaren Festung sichere Zuflucht finden konnten.

Die Apologetik ist zugleich mit den aggressiven Kritiken des letzten Jahrhunderts gestorben. Heute stellt man fest, daß das Schlimmste die Indifferenz ist. Die Theologen bitten die Ungläubigen eindringlich, doch Einwände zu formulieren, und man fordert sie auf, an theologischen Kommentaren mitzuarbeiten. Man nimmt die Kritiken voll Anerkennung auf, denn man setzt sie auf das Konto der «Pathologie» der Kirche. Mit Hilfe der Kritiken hofft man, die Kirche von ihren Mängeln oder ihren allzu weitgehenden Kompromissen mit einzelnen Kulturen oder sozialen Gruppen freizumachen. Anstatt die Kritik zurückzuweisen, neigt man dazu, sie in einer wahrhaft dialektischen Haltung zu integrieren.

Nach dieser raschen Skizzierung der Geschichte der nach-christlichen Kritik wollen wir die gegenwärtige Situation betrachten: zunächst, was von der klassischen Kritik übrigbleibt, und anschließend, was die Gründe zur Motivierung der Indifferenz sind.

### 3. Der gegenwärtige Stand der klassischen Kritik

Der klassische Atheismus und die klassische Religionskritik sind nicht mit den Kirchen fertig geworden. Diesen ist es, im Gegenteil gelungen, sie zu assimilieren. Die Theologie hat sie integriert, so daß daraus entstand, was man Säkularisation nennt. Am Ende ist die Theologie der Säkularisation das deutlichste Ergebnis des Atheismus. Am meisten interessieren sich für den Atheismus heute die Theologen.

Ebenso wie der Neomarxismus die Triumphe des Neokapitalismus in Rechnung stellen muß, erneuert sich der Neoatheismus unter Berücksichtigung der Theologie der Säkularisation. Diese zwingt, Unterscheidungen zu machen und die Argumente zu nuancieren. Die heutigen Schüler von Marx, Freud oder Nietzsche versuchen, die Religionskritik ihrer Lehrer zu nuancieren, indem sie zeigen, daß sie nicht auf alle Aspekte der Kirche unterschiedslos anwendbar ist.

An erster Stelle wendet sich die klassische Kritik bei den religiösen Vorstellungen gegen die Projektionen des Menschen über den Menschen hinaus. Die unabhängigen Marxisten unserer Tage dagegen anerkennen im Anschluß an E. Bloch und R. Garaudy, zusammen mit der italienischen oder jugoslawischen kommunistischen Partei, daß diese Kritik die säkularisierte Theologie nicht in dem Maße betrifft, in dem diese die Immanenz Gottes im Menschen zur Geltung bringt. Sie berücksichtigen die Theologie der Welt eines Teilhard de Chardin und die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion eines D. Bonhoeffer. Die marxistische Kritik – so sagen sie – richte sich mehr gegen die Religion als gegen den Glauben. Ebenso erklären manche Schüler Freuds, daß die Darstellungen des Wiener Lehrers eher eine Pathologie des Christentums als seine allgemein gültige Interpretation sind.

Unter diesen Bedingungen wirft man heute der Kirche vor, daß sie einer Doppeldeutigkeit Vorschub leiste und sich nicht klar entscheide zwischen zwei Theologien, gleichsam als lehne sie es ab, entschieden die Partei des Menschen zu ergreifen.

Zum zweiten räumt die klassische Religionskritik der Kirche durchaus eine vorübergehende, zeitlich begrenzte Funktion ein. Die religiöse Projektion spielt für sie eine Rolle bei der menschlichen Bewußtseinsbildung. Sie muß nur in dem Augenblick überwunden werden, in dem das Bewußtsein das Stadium der Naivität hinter sich hat. Die heutigen Kritiken betonen vor allem diesen positiven Aspekt der Religion und den konstruktiven Beitrag der Kirche zur Zivilisation. Manche moderne Marxisten weisen nach, daß selbst in der sozialistischen Gesellschaft die Kirche noch eine Rolle spielen kann, solange der neue Mensch noch nicht da ist: Es bleiben auch dann noch die Probleme des Todes, der Person, der Liebe – Probleme, für die der Sozialismus nicht ohne weiteres eine Lösung findet. In ganz entsprechender Weise heben auch Freuds Gefolgsleute die zivilisatorische Rolle der Religion hervor.

Dritter Punkt der klassischen Kritik ist die Verurteilung der institutionellen Apparate der Kirche mit ihrer Tendenz, eine Eigenexistenz zu führen und sich als Selbstzweck zu betrachten. Sie verstehen sich als das Absolute und mobilisieren die Gläubigen zu ihrem Dienst. Damit behindern sie das Bewußtwerden des Menschen, indem sie ihn als Mittel auf einen außermenschlichen Zweck beziehen. Doch auch hier registriert man heute die in

der Kirche selbst geübte Kritik an der Zweigleisigkeit, an der «Christenheit», an dem Einfluß der Apparate und der kirchlichen Bürokratie. Man stellt fest, daß die Idee des Dienens vom Zweiten Vatikanum und von *Populorum progressio* zur Geltung gebracht worden ist. Doch wirft man der Kirche vor, daß sie in ihren eigenen Prinzipien nicht konsequent ist. Die Kirche bezieht nach wie vor alles auf sich selbst. Und man sagt mit Merleau-Ponty: Man hat noch nie erlebt, daß die Kirche für eine Revolution Partei ergriffen hätte, «nur» weil sie gerecht war. Dagegen konnte man stets erleben, daß sie bereit war, die Waffen derer zu segnen, die ihre Privilegien verteidigten (zum Beispiel im spanischen Bürgerkrieg oder in der Erklärung Pius XI. über Mexiko). Die Kirche macht ihre Unterstützung in den sozialen oder internationalen Auseinandersetzungen von den als höchsten betrachteten Imperativen des Antikommunismus der Bourgeoisien abhängig (so setzt sie sich für die Wiederbewaffnung Deutschlands ein, wendet sich aber gegen die lateinamerikanischen Revolutionen).

Und schließlich wirft die klassische Kritik den Kirchen vor, daß sie sich in Werkzeuge der Beherrschung und Unterdrückung verwandeln, indem sie sich als Ideologie des kapitalistischen Systems hergeben. Hier anerkennen die modernen Kritiken wiederum die Ablehnung der konstantinischen Christenheit, wie der Sozio-Therapie der gegenwärtigen Privatisierung der Religion, durch die Theologie der Säkularisation. Die Marxisten von heute greifen Engels' Unterscheidung zwischen judaistischem oder apokalyptischem Christentum, als Ausdruck eines Strebens nach Freiheit, und dem griechischen oder konstantinischen Christentum auf, das nur Ideologie imperialer Herrschaftsausübung war. Doch werfen sie der heutigen Kirche vor, daß sie sich nicht zwischen ihrem revolutionären Prinzip und ihren Solidaritäten mit den etablierten Systemen entscheidet (E. Bloch, P. Togliatti). Die Kirche aufzuerlegen nach wie vor ihre Eigeninteressen dem ganzen Volk, vor allem im Bereich der Familie, der Bildung und Erziehung sowie der Gesundheitsfürsorge oder sozialen Fürsorge. Die theologische Lehre vom gerechten Krieg, vom Privateigentum und von der sozialen Ordnung dient dazu, die Gewalt anzuerkennen, wenn sie gesiegt hat, nicht aber Partei zu ergreifen für die gerechte Sache, wenn der Ausgang ungewiß ist. Kurzum: Man wirft der Kirche Machiavellismus vor.

#### 4. Die Gründe für die Indifferenz

Von allen Kritiken des letzten Jahrhunderts ist die Nietzsches die aktuellste. Die jungen Menschen haben sich von der Kirche gelöst, weil sie glauben, von ihr sei nichts mehr zu erwarten. Sie stellen fest, daß die Kirche bei den großen Errungenschaften und Leistungen der Menschheit im Laufe der letzten Jahrhunderte keinerlei Rolle gespielt hat und daß sie auch in der Dynamik der heutigen Welt keine Rolle spielt. Sie ziehen daraus den Schluß, daß sie keine Zukunft hat. Sie finden, die Christen selbst nehmen ihren Glauben nicht mehr ernst. Ihnen scheint es, als sei das Christentum als Glaube gestorben. Es bleibt ein Rest von Religiosität bei den Alten oder den Erwachsenen, die Angst haben; daneben besteht ein bürokratischer Apparat, der aus dieser Religiosität seinen Nutzen zieht, um feste wirtschaftliche und soziale Positionen zu erhalten. Sonst nichts. Das Problem der Kirche stellt sich gar nicht mehr. Fordert man sie auf, ihre Einwände genauer zu formulieren, antworten sie mehr oder weniger Folgendes:

Zunächst einmal haben wir das Schauspiel, das die Kirche in ihren sichtbaren Institutionen bietet: der Hierarchie, den Colleges, den Universitäten, Verbänden und sozialen Organisationen. Hier scheint die Kirche ihrer Vergangenheit im Mittelalter oder Barock verhaftet. Sie spricht die Sprache ihrer eigenen Vergangenheit und scheint zu erwarten, daß die Welt zu ihr zurückkehrt. Sie hat ihr für die Zukunft kein Angebot mehr zu machen. Sie war in Bewegungen für die Freiheit, die die Seele der Geschichte im Laufe der letzten Jahrhunderte bildeten, nicht vertreten. Sie hat sich schließlich mit den Eroberungen der Freiheit verbündet, aber immer reichlich spät und gleichsam wider Willen. Jedesmal wenn neue Emanzipationsbewegungen auftauchen, hat sie nichts Eiligeres zu tun, als auf die Gefahren und Übertreibungen hinzuweisen, die in ihnen drohen, ohne sich irgendwie solidarisch mit ihnen zu fühlen. Für die jungen Menschen genügt allein der Umstand, daß sie nichts anderes anzubieten hat als die Rückkehr zur Kirche der Vorfahren, um das Christentum als überlebt anzusehen.

An zweiter Stelle kann der «entmystifizierte» Mensch von heute, der auch den Atheismus selbst «entmystifiziert» hat, eine Kirche nicht mehr ernst nehmen, die sich in ihrer Lehre, ihrer Moral und ihren sozialen System vor-kritisch zeigt. Das von der Kirche eifersüchtig verteidigte Dogma ist unassimilierbar. Wie sollte es den Menschen von

heute interessieren, daß es einmal einen Schöpfungsakt gegeben hat, danach eine Sünde, deren Folgen jedoch durch eine Erlösung aufgehoben sind? Welches Interesse kann er daran haben, sich dafür einzusetzen, daß einer solchen Botschaft Geltung verschafft wird? Und was die Moral anbetrifft, so erweckt sie den Eindruck, als sei sie nichts anderes als Erhaltung der Verbote der traditionellen ländlich-bäuerlichen Gesellschaft, vor allem ihrer Verbote auf sexuellem Gebiet. Die jungen Menschen haben den Eindruck, sie begegnen der Kirche auf ihrem Weg nur unter der Gestalt sexueller Tabus. Und schließlich die Hierarchie, die in diesem System den Vorsitz führt! Sie ist eine ängstliche und eifersüchtig auf ihre Vorrechte bedachte Gerontokratie. Kurzum: Alles erweckt den Eindruck, als sei es nur ein System, das keine andere Ambition mehr hat, als sich selbst zu überleben.

Das Bild der Durchschnittskatholiken bestätigt diesen Eindruck. Tatsächlich ist der Durchschnittskatholik ein durch die Entwicklung des modernen Menschen verschreckter Zeitgenosse. Ihm fehlt jede Ungezwungenheit und Sicherheit. Er hat weder Sinn für die Freiheit, noch versteht er sie zu gebrauchen. Er ist ein Mensch, dem selbst die Urteilsfähigkeit fehlt, und der immer auf seine Kirche Bezug nehmen muß, wenn er wissen will, was er zu tun oder zu denken hat. Der Katholik ist ein Mensch, der nicht dieses oder jenes tun kann. Er ist ein beschränktes Wesen. Und er verteidigt seine Beschränkungen und Grenzen fanatisch. Er ist intolerant und verteidigt seine Dogmen mit Verbissenheit, ebenso wie seine Tabus und seine Institution. Und doch «sind die Katholiken nicht besser als die anderen». Weshalb muß man dann überhaupt Christ sein?

Was weiter von der Kirche abstößt, ist ihr Partikularismus. Christ sein heißt, sich in Grenzen einschließen. Der Nicht-Christ hat den Eindruck, für den Menschen schlechthin in seiner Universalität offener zu sein, während die Kirche den Menschen mehr determiniert und auf einen Sonderstatus festlegt.

Die Kirche hat kein echtes Interesse an den anderen. Sie sieht in ihnen Kranke, die sie zu behandeln hat, oder Kräfte, die sie erobern muß. Sie macht Menschen zu Werkzeugen. Sie sucht keinen Austausch, denn sie ist überzeugt, daß sie dabei nicht zu gewinnen hat. Dialog ist bei ihr nur Taktik. Religiöse Freiheit ist für sie nur eine Deckung gegen die Einmischung des Staates, gilt aber nicht innerhalb der Kirche. Kurzum: Es ist der Kirche

gelingen, sich in der Gesellschaft von heute einen Platz zu schaffen; aber es ist der Platz einer Privatgesellschaft mit partikulären Interessen: Sie nimmt sich der religiösen Belange der Opfer des Systems ebenso an wie der moralischen Wiederaufrüstung oder der Interessen des Rotary Clubs. Daher stellt die Kirche sich nicht auf den Standpunkt des Menschen schlechthin in seiner Universalität, sondern auf den seiner (religiösen) Sonderinteressen.

Wir sehen – die Kritik richtet sich kaum gegen die theoretische Idee der Kirche, wie sie ihre amt-

lichen Dokumente lehren. Es geht ihr um die konkrete Kirche, so wie sie von denen gelebt wird, die sie als die Ihren anerkennt und die sich als die Ihren vorstellen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COMBLIN

geboren am 22. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie am Regionalseminar Nordeste in Recife (Brasilien). Er veröffentlichte u. a.: *Théologie de la Paix I* (Paris 1960) *II* (Paris 1963), *Le Christ dans l'Apocalypse* (Paris 1965).

Heinz Schlette

## Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche

«*Sentire cum Ecclesia* kann von uns den Bruch mit dem existierenden Katholizismus verlangen.»<sup>1</sup> Dieser Satz kennzeichnet einen Konflikt, den es in der Geschichte der Kirche nahezu immer gegeben hat und den es heute zweifellos in zugespitzter Form abermals gibt. Es ist längst offenkundig, daß eine beträchtliche Zahl von Christen bzw. «Kirchenmitgliedern» sich an dem, was in vager Diktion das «Leben der Kirche» genannt wird, nicht mehr oder nur noch in beschränktem Maße beteiligen. Die statistische Frage, wie hoch der Anteil der Nicht- oder Nicht-voll-«Praktizierenden», der alles oder nur noch einiges «Für-Wahr-Haltenden» sei, kann vermutlich niemand exakt beantworten, obwohl entsprechende Enquêtes, deren Niveau über das in der Osterzeit üblich gewesene Zählen der Kirchenbesucher und ähnliches hinausreicht, zumindest in mehreren europäischen Ländern seit Jahren angestellt werden. Doch es geht hier um etwas anderes.

### *I. Kennzeichnung des Problems*

In jüngster Zeit wurde versucht, mit Hilfe des Begriffs der «partiellen Identifikation» die Probleme der offenbar nicht «total identifizierten» Kirchen-

angehörigen aufzugreifen und im Rahmen einer fundamentalen Überprüfung des kirchlichen status quo sowie der «Chancen» der Kirche neu zu überdenken.<sup>2</sup> Bislang herrschte ein Kirchenverständnis vor, für das die Vorstellung einer totalen Identifizierung völlig unproblematisch gewesen zu sein scheint, ja das eine Totalidentifikation als Unterwerfung unter die Lehren der Kirche und die Anweisung der römischen Zentrale (bis hin zu dem inneren assensus des Gewissens) als das im Namen Gottes und Jesu zu Fordernde erwartete. Dieser Interpretation von «Kirche», kirchlichem Leben und «praktizierenden Katholiken» entsprach die ausschließlich negative Qualifizierung der nur «partiell Identifizierten», für die (seitens der Voll-Identifizierten natürlich) pejorative Titel wie «Taufscheinkatholiken», «Randchristen», «schlafende Christen», «Abständige», «laue Christen» u. ä. in Umlauf gebracht wurden.

Die von Rahner und Metz intendierte neue ekklesiologische Reflexion verfolgt selbstverständlich nicht den Zweck, gewisse unbestreitbar vorhandene beklagenswerte Formen des nur partiellen Identifiziertseins, die sich in religiöser Gleichgültigkeit, bürgerlichen Gewohnheiten, mangelndem Verständnis usw. äußern, nachträglich doch noch theologisch aufzuwerten. Ein solcher Versuch wäre nicht nur eine fadenscheinige Ideologisierung eines schlechten Zustands, sondern könnte auch vor der Deutlichkeit der biblischen Forderungen nach der ganzen Liebe, der ganzen Hingabe, nach dem «Herzen» des Menschen nicht bestehen. Dennoch ist die Tatsache der partiellen Identifikation interessant und zwar aus verschiedenen Gründen: sie fordert dazu auf, die Ursachen dieser Situation nicht zuerst moralisch bei den sog. «schlechten Christen» oder aber in der «Müdigkeit der Guten» zu suchen, sondern