

Ein anderer Weg, so wurde argumentiert, hätte Isolierung, Unfreiheit und Verfolgung bedeutet. Das ist sehr gut möglich; aber aus diesen Gründen brauchte eine solche Haltung noch nicht unfruchtbar zu sein. Im Gegensatz zu dem von Berger erwähnten Dilemma liegt dieses Dilemma nicht auf der kognitiven, sondern auf der ethischen Ebene. Schematisch und etwas vereinfacht dargestellt: Wer sich um kognitive Anpassung Sorge macht, sieht wenig Schwierigkeiten bezüglich der ethischen Anpassung. Umgekehrt sind diejenigen, die ethische Anpassung für unzulässig halten, wahrscheinlich geneigt, die kognitiven Probleme für weniger wichtig zu halten. Was überwiegen soll,

hängt wiederum mit den Grundauffassungen von Evangelium und Kirche zusammen. Stellt man sich auf den zuletzt genannten Standpunkt, hat man eine Antwort auf das Problem zu finden, wie ethische Minderheiten wirksam sein können – mit anderen Worten: wie sie Konformismus einerseits und unfruchtbare Isolierung andererseits vermeiden können. Mit diesem Problem sehen sich unzählige (ethische) Erneuerungsbewegungen konfrontiert, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Dafür wurde noch immer keine befriedigende Antwort gefunden; aber darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

<sup>1</sup> P. L. Berger, *The sacred canopy* (New York 1967); ders., *A rumor of angels* (New York 1969); ders., *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialogzeitschrift* (1969) 127-132.

<sup>2</sup> L. Laeyendecker, *Säkularisierung unter soziologischer Perspektive: Concilium* 5 (1969) 499-504.

<sup>3</sup> A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum* (Mainz 1961).

<sup>4</sup> K. Marx/F. Engels, *Über Religion* (Berlin 1958) 65.

<sup>5</sup> Ebd. 30/31.

<sup>6</sup> Ausführlicheres zu diesem Problem s. bei M. Weber, *Gesam-*

*melte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) (Tübingen 41947); ders., *Wirtschaft und Gesellschaft I* (Köln/Berlin 1964) 368-404.

LEO LAEYENDECKER

geboren 1930 in Utrecht, er studierte an der Universität Amsterdam, ist Doktor der Soziologie, Dozent für Soziologie an der Universität Amsterdam, veröffentlichte u. a.: *Religie en Conflict* (Meppel 1967).

## Joseph Arntz Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?

Hier wird folgendes Problem behandelt: Es gibt ein traditionelles charismatisches Zeugnis der Kirche, das in den drei Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zum Ausdruck kommt. Dieses Zeugnis hat sich im Ordens- und im Klosterleben (im weitesten Sinn dieses Wortes) institutionalisiert. Das Ordens- und Klosterleben erlebt in unserer Zeit eine Krise.

Andererseits sehen wir aber, vor allem unter der Jugend, zunehmende Besorgnis um das Schicksal der Armen und Hinwendung zu freiwilliger Armut. Daher die Frage: Öffnen sich hier neue Perspektiven für die traditionellen Charismen?

Die Antwort dieser Frage lautet: Die Ähnlichkeit des traditionellen Charismas mit denen, die

ihren Abscheu gegen die kapitalistische Gesellschaft zur Schau stellen, ist nur oberflächlich. Für diejenigen, die das Schicksal der Armen wirksam verbessern wollen, ist das Zeugnis als Zeugnis unwichtig.

Diese ziemlich negative Antwort enthält, daß etwas für die eine Zeit ein Charisma sein kann, für eine andere Zeit aber durchaus keines zu sein braucht. Das wird im ersten Abschnitt dieses Artikels dargelegt. Die zwei Glieder der oben gemachten Unterscheidung werden in Abschnitt zwei und drei besprochen. Die grundsätzliche Frage, wie der heutige Mensch für ein Sprechen über Gott wieder empfänglich werden kann, soll nur am Rande berührt werden. Sagen wir aber auch, um jedes Mißverständnis auszuräumen, daß der Sinn der Gelübde mit ihrem Zeichensein nicht ausgeschöpft ist.

### I.

Wenn sich heute in einer niederländischen Kirche Zungenreden (Glossolalie) ereignete, wäre die Reaktion eher Panik als Dankbarkeit. Was für die erste christliche Gemeinde von Korinth ein hochgeschätztes Charisma war, ist es für den europäischen Gläubigen unserer Zeit nicht mehr. Ganz sicher

ist sie kein Zeichen mehr für den Ungläubigen. Obwohl die Schrift Glossolalie als Charisma betrachtet, erwartet die Kirche trotzdem nicht, daß sich solche Ereignisse endlos wiederholen und positiv zu werten bleiben.

Darf man das nun ohne weiteres auf die evangelischen Räte des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut anwenden? Wohl nicht; denn diese Räte sind weit mehr in der kirchlichen Tradition verankert. Ihre Befolgung wird schon bei ihrer ersten Verkündigung als besondere Gnade Gottes bezeichnet: «Wer es fassen kann . . .» – «Wenn ihr vollkommen sein wollt . . .» Wenn es Charismen zum Wohl der Kirche sind, sollten wir gläubig hoffen dürfen, daß Gott seiner Kirche diese besondere Gnade auch in Zukunft schenkt.

Andererseits enthalten diese Räte mehr zeitgebundene Elemente, als wir uns für gewöhnlich klar machen. Im Rat Jesu an den reichen Jüngling sprechen nicht nur die Wirtschaftsauffassungen seiner Zeit mit – Armut wird durch Almosen behoben –, sondern auch die religiösen. Damals wurde die Armut religiös gesehen. Der Arme ist der Mensch, der nur von Gott Recht erwarten kann und deshalb auf ihn sein Vertrauen setzt. So ist es verständlich, daß man an diesem kollektiven Gottvertrauen der Armut teilhaben möchte. Geht die religiöse Deutung verloren (und sie ist endgültig verloren gegangen, seit wir angefangen haben einzusehen, daß Armut eine Strukturerscheinung ist), weiß man offenbar nicht mehr recht, was man mit dieser Armut anfangen soll. Der Name bleibt erhalten. Die Sache entwickelte sich mehr und mehr zur Mäßigkeit. Ihre Erfahrung wird reduziert auf den Gehorsam, nur über Dinge zu verfügen, über die zu verfügen der Obere erlaubt.

In einer kürzlich vorgelegten Verteidigung des Zölibates wurde darauf hingewiesen, daß die Worte bei Mt 19,12 – von den Eheunfähigen um des Himmelreiches willen – vor dem Hintergrund des Ehescheidungsproblems der vorhergehenden Verse gelesen werden müssen. Aber dann wird hinzugefügt, «daß man ihre Bedeutung deshalb nicht zu beschränken braucht, weil die Erfahrung der Kirche nicht auf den Schrifttext beschränkt ist».¹ Formal gesehen: ja! Aber in die tatsächliche Erfahrung der Kirche spielt auch die ganze kulturelle Umgebung hinein, in welcher der Dualismus immer eine Rolle gespielt hat. Begünstigte das nicht eine selektive Lesung der Texte?

Die Art und Weise, wie der Ordensgehorsam institutionalisiert wurde, spiegelt die Gebunden-

heit der verschiedenen Ordensgemeinschaften an die Zeit ihres Entstehens getreu wider. In der Idee eines Oberen, «dem ihr wie einem Vater gehorchen sollt»², und in der Idee des Vaters Abt der Benediktiner liegt noch die Idee vom spätantiken Paterfamilias. Die Bettelorden zeigen in ihrer Struktur die aufkommende Demokratie des 13. Jahrhunderts. In der ignatianischen Spiritualität wird der Eroberungstrieb jener Tage in den Dienst des Reiches Gottes genommen, aber auch die Idee rationaler Planung und der dazu erforderliche absolute Gehorsam. Beide – Eroberungstrieb und Planung – sind Elemente des aufkommenden kapitalistischen Geistes.

Die Rolle der «Sententiae» des Petrus Lombardus in der Geschichte der Theologie ist genügend bekannt. Sie brachten mit sich, daß Worte der Schrift und der Väter, die aus ihrem literarischen und historischen Zusammenhang herausgerissen worden waren, ein Leben für sich zu führen begannen. In der Zeit der «Summae» werden die verschiedenen Aussagen in ein systematisches Ganzes gebracht und nicht zu Unrecht mit einer gotischen Kathedrale verglichen. Innerhalb dieses Ganzen bekommen auch die Aussagen über die drei Gelübde ihren Platz – nach einem damals üblichen, aber viel älteren Ordnungsschema: Armut (betr. äußere Güter), Keuschheit (betr. Güter des Leibes), Gehorsam (betr. Güter der Seele). Prüfen wir, wie das Schema benutzt wird,³ so tritt seine Voraussetzung ans Licht; es gibt eine Ordnung von «Gütern», und an der Spitze dieser Hierarchie steht das höchste Gut: Gott. Akzeptiert man dieses Schema, so wird einsichtig, daß ein Mensch, der mit dem Wort, Gott über alles zu lieben, Ernst machen will, gut daran tut, ihn dann auch über Geld und sexuellen Genuß und Freiheit zu lieben. Das paßt ganz in ein Weltbild, das in der Welt ein bis ins einzelne gehendes, theologisch geordnetes Ganze unter dem Einen Höchsten zeigt. So bekommen die Gelübde ihren Platz innerhalb einer objektiven Ordnung, die in einem System in Worte gefaßt wird. Innerhalb dieses Systems muß jeder diese Ordnung bejahen, der die Voraussetzungen dieses Systems akzeptiert. Innerhalb des Systems gibt es dann wieder zahllose Möglichkeiten, zu denselben Schlüssen zu kommen, wie ja auch der Satz des Pythagoras auf verschiedene Arten bewiesen werden kann.

Solch eine intellektuelle Zustimmung ist aber etwas anderes als die Haltung dessen, der sich von einem Wort der Schrift plötzlich angesprochen fühlt, als wäre es eigens für ihn geschrieben wor-

den – wie Augustinus und Franziskus – oder als die Haltung dessen, der in die Bahn eines religiösen Genies oder eines Heiligen gerät, der die Verkörperung dieser Worte ist. Begegnen wir solch einem in religiöser Hinsicht großen Menschen, dann liegt darin die Wahrnehmung eines Ganzen und ein Werturteil über dieses Ganze beschlossen. Beginnen wir dieses Ganze zu analysieren, sehen unsere Aussagen von außen wie ein Tatsachenurteil aus, ihrem Wesen nach sind sie aber Wert- und Deutungsurteile. Falte ich das Ganze in verschiedene Eigenschaften auseinander, wird die Werteskala mich selbst widerspiegeln, auch als Kind meiner Zeit. Konkreter: Wir sehen in der Geduld des heiligen Pfarrers von Ars mehr eine Nachfolge Christi als in seinen Eßgewohnheiten. Das Mittelalter war dagegen vernarrt in anderer Leute Abtötungen. Was für die eine Generation ein Zeichen ist, braucht es, trotz aller Objektivierungen, für die andere Generation nicht zu sein.

Es liegt hier aber doch etwas mehr vor als das Problem eines sich wandelnden Geschmacks. Es muß die Frage gestellt werden, ob das ganze Gelübdewesen nicht vor allem mit dem Menschen-, Welt- und Gottesbild zusammenhängt, mit dem sich der moderne Mensch keinen Rat mehr weiß. Wird dabei nicht der Mensch vorausgesetzt, der «durch den Mangel, den er in sich selbst erfährt»,<sup>4</sup> auf die Bedeutungsspur dessen gebracht wird, was die Religionen mit dem Wort Gott meinen, und der dann doch das Transzendente wieder herabholt und festlegt, indem er «das höchste Gut» daraus macht?

## II.

Der moderne Mensch wird einer anderen Spur den Vorzug geben. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig, schrieb Bonhoeffer.<sup>5</sup> Gott wird nicht mehr als einer gedacht, der die Lücke unsres Daseins füllt, sondern als Krönung der Daseinsfülle. Diese Aussage Bonhoeffers liegt auf der Linie einer Entwicklung, die sich im 20. Jahrhundert auch in der katholischen Theologie vollzogen hat. Der Idee vom christlichen Humanismus folgte die Formel «inkarnatorisches Christentum». Danach hat der Dialog zwischen Christen und Marxisten die Augen mancher Christen dafür geöffnet, daß jede Beurteilung menschlicher Werte das Risiko in sich trägt, bloßes Wort zu bleiben, es sei denn, daß man sich gegen Strukturen wendet, die die Entfaltung dieser Werte behindern. Nachher wird dann klar, daß eine Theologie der irdischen Wirklich-

keiten in eine «politische Theologie» auslaufen mußte.

Diese politische Theologie kam in einer Zeit auf, als ein Teil der Jugend ihren eigenen Weg gehen wollte: mehr links als die Vertreter des Neukapitalismus, mehr rechts als der bürokratisch erstarrte Kommunismus. Dieser Protest nimmt zahllose Formen an. Vereinfachend und Trennungslinien ziehend, wo in Wirklichkeit fließende Übergänge sind, könnte man sagen: Die Hippies wenden sich mehr gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft, während die Revolutionären sich sowohl gegen diesen Geist wie auch gegen die durch diese Gesellschaft ins Leben gerufenen Strukturen kehren. Die Hippies – sie werden sogar Neumystiker genannt<sup>6</sup> – zeigen so etwas wie freiwillige Armut und sind dem Ritualen und Kontemplativen zugehen. Die Revolutionären sind besorgt über das Schicksal der Armen und Unterdrückten unsrer Gesellschaft und der Entwicklungsländer. Darf man bei ihnen eine neue Offenheit für das traditionelle charismatische Zeugnis der Kirche erwarten?

Hoffen wir darauf, so müßten wir allmählich akzeptieren, daß für diese jungen Menschen die Kirche zum Establishment gehört, gegen das sie sich abgrenzen wollen. Ein erster Stein des Anstoßes ist die gängige Sexualmoral der Kirche. Wir müssen zugeben, daß ihre Gestalt in höchstem Grade vom Geist der letzten Jahrhunderte beeinflusst ist und daß sie in ihrer theoretischen Grundlegung auf einem finalistischen Weltbild beruht. Ein zweites Ärgernis ist, daß die Kirche in hohem Maße das Ethos der kapitalistischen Gesellschaft in sich aufgenommen hat. Das dritte, daß sie sich durch ihren Reichtum mit der bestehenden wirtschaftlichen Ordnung und durch ihr Still-schweigen mit der bestehenden politischen Ordnung identifiziert. Und ein viertes Ärgernis ist der autoritäre Zentralismus der Kirche, der die Freiheit ihrer Glieder mehr als nötig zu beschränken scheint. Diese Einwände gegen die Kirche werden in beiden Gruppen vorgebracht.

Die Hippies interessieren uns hier lediglich mit ihrer ethisch-religiösen Bedeutung. Ob sie Vorboten einer kommenden Gesellschaft sind, ist ein Problem, das wir den Soziologen überlassen müssen. In Europa begegnen wir ihnen überall zwischen Nordkap und Mittelländischem Meer – zumal wo man gegen sie tolerant ist. Ihre weiten Reisen drücken den Abstand aus, den sie von der Gesellschaft nehmen wollen, von der sie allerdings, per Anhalter und bettelnd durchs Land fahrend, trotzdem leben. Sie repräsentieren die gei-

stige Negativseite der Bürgergesellschaft, wie sie sich seit den Tagen der Renaissance im Westen entwickelt hat. Wenn diese Gesellschaft durch Erwerbs- und Arbeitseifer und durch rechnendes Denken charakterisiert ist, so behaupten demgegenüber die Hippies, es gehe nicht um das Haben, sondern um das Sein. Die spontane, unberechenbare schöpferische Kraft schlagen sie höher an als das kalkulierende Denken. Selbsta Ausdruck wird hoch geschätzt. Nicht als ob das Ergebnis schön sein soll; das Wertvolle daran ist vielmehr, daß man sich im Produzieren ausleben kann. So zeichnen sie mit der Gelassenheit eines Archimedes auf den Asphalt der belebtesten Straßen ihre Kreise. Sie äußern sich in Gesang und Tanz und sitzen da, nur um in der Sonne zu sitzen. Was die Kyniker für die Antike waren, sind sie für unsere Zeit.

Versucht man das Phänomen zu verstehen, möchte man sagen, daß sie das Dasein in Aktivitäten feiern, die ihren Zweck in sich selbst haben: die zu nichts nütze sind, sondern Ziel an sich sind. Diese sind der reinste Ausdruck unsres Seins. So wird selbstverständlich, daß ihr Umgang miteinander von einem großen Maß Unmittelbarkeit gekennzeichnet wird, nicht nur in der Achtlosigkeit gegenüber allerlei Konventionen, sondern auch im absichtlichen Übersehen von allerlei Strukturen. In einem bekannten Slogan «Make love, no war» wird so getan, als ob das ganze Kriegsproblem einzig und allein eine Gesinnungsfrage sei. Kehrt man zum unmittelbaren Erlebnis des Daseins zurück, liegt es nahe, zum Körper als unserm Impfpunkt in dieser Welt zurückzukehren. Deshalb ihre Hinwendung zur Sexualität auf einer Ebene, die vor aller Konvention liegt.

Auch der Drogengebrauch kann so verstanden werden. Die Beschreibungen von «Trips» erwecken den Eindruck, daß es nicht nur um eine Entwirklichung seiner selbst und der Welt geht, sondern auch um eine Rückkehr zum Vorpersönlichen und Vorfreiwilligen des Leibessubjekts, auf dem unser ganzes Bewußtseinsleben fußt und von dem es eine nähere Bestimmung und also auch eine Beschränkung ist.

Wenn diese Ansicht richtig ist, dürfen wir nicht erwarten, daß die traditionellen Charismata in dieser Umgebung besonders ansprechen werden. Gehorsam ist ja schlechthin eine Tugend der autoritären Gesellschaft, die das schöpferische Tun einschränkt. Keuschheit muß für sie als Gipfel der Verdrängung gelten. Und was ihre Armut betrifft: Unsre bettelnden Hippies kommen und gehen mit den Schwalben. Ihre Gesellschaft fußt

auf einem zufälligen Zusammentreffen und dauert, solange sie ihnen gefällt.

Trotzdem hat die ganze Erscheinung etwas Wertvolles. Der puritanische Mensch, dessen Erben wir sind, hat das Festfeiern verlernt. Den Sonnengesang des heiligen Franz kennt er nur noch vom Hörensagen. Aber in der Lebensweise der Hippies liegt eine Bestätigung des Daseins beschlossen, von der wir uns fragen müssen, ob sie dem modernen Menschen nicht einen Anknüpfungspunkt für ein neues Gespür dafür bietet, was der Gläubige meint, wenn er von der Wahrheit spricht, daß es Gott gibt und daß Er gut ist.

### III.

Die «Revolutionären» wenden sich gegen die bestehende Ordnung, die als Verfremdung erfahren wird, mit einem Willen zur schnellen Veränderung. Sie protestieren gegen sie, weil sie ihr eigenes Dasein als verfremdet erleben; weil es keinen Raum mehr gibt für schöpferisches Leben und Selbstsein – das haben sie mit den Hippies gemeinsam; aber auch, weil sie die Armut und die Ausbeutung sehen, die mit unsren wirtschaftlichen Strukturen zusammenhängen. Sie treten ein für die Allerärmsten, die unterentwickelten Länder, die Diskriminierten, die Vertriebenen, die Verfolgten. Sie wollen die Bestätigung des Menschen durch den Menschen, und in der Kirche sind sie enttäuscht, weil sie statt flammenden Protestes, der das Unrecht anprangert, nur Gerüchte von geheimer Diplomatie und Interventionen auf oberster Ebene hören, womit sie sich zufrieden geben sollen. Davon geht nun einmal kein prophetisches Zeugnis aus, das man doch von einer Kirche erwarten dürfte, bestimmt von einer Kirche, die eine Kirche der Armen zu sein behauptet.

Diese Erwartung des Großartigen und Spektakulären – oft ein trügerisches Mittel, um zu einem guten Gewissen zu kommen – droht für den Wert der verborgenen Feldarbeit blind zu machen, die überall geschieht. Wir sind damit vielleicht so sehr vertraut, daß für uns davon keine Überzeugungskraft mehr ausgeht. Aber sie will auch kein Zeichen für *uns* sein, sondern für die sie getan wird. Und haben wir oben gesagt, daß die klösterliche Armut zur bloßen Mäßigkeit geworden ist, hier muß ergänzt werden, daß die gemeinsame Mäßigkeit sehr vieles dieser Feldarbeit möglich macht. Diese Feldarbeit scheint von wenig Bedeutung für den zu sein, der in der Gesellschaft auf einen Strukturwandel hinarbeitet. Aber die Aller-

ärmsten sind nicht revolutionär. Ihr Zielpunkt liegt niedrig und ihre Bezugsgruppe liegt in unmittelbarer Nähe. Eine Revolution wäre zwar zu ihrem Nutzen, so dürfen wir hoffen; aber sie wäre es nicht durch sie. Das steht (mit Recht) in Widerspruch zur gegenwärtigen revolutionären Ideologie des Westens. Dieser niedrige Zielpunkt hängt mit dem Eigencharakter der Armut zusammen. Wirklich arm ist, der zu arm ist, sich aus der Armut zu befreien. So hat die Armut für den Armen selbst und seine Nachfahren Schicksalscharakter. Wer dieses Leben mit den Armen teilt, bringt auch in das Leben der Armen den Sauerteig der Freiheit. Gewählte Armut hat nichts Schicksalhafteres. Er selbst hat andre Möglichkeiten als die Armut, die er mit den Armen teilt. Auch so ist da nichts Schicksalhafteres. Stellt er seine Entwicklung in den Dienst derer, deren Leben er teilt, wird damit ein Element der Befreiung eingeführt: er kann Gesetzesübertretungen anzeigen, Beschwerden deuten, den Weg finden im Irrgarten der Bürokratie. Schon eine geringe Besserung des Loses kann enthüllen, daß die Schicksalhafterkeit doch nicht so unumstößlich ist, wie sie zu sein scheint. Wo zuerst keine Möglichkeiten zu sehen sind, zeigen sich doch Möglichkeiten. Damit bekommt das Streben nach Besserung des Schicksals eine aktive Hoffnung und Aussicht. So kann der freiwillig Arme ein hoffnungspendendes Zeichen sein.

Geht man davon aus, daß sich letztlich die bestehenden Strukturen wandeln müssen, setzt das die Überzeugung voraus, daß sie sich wandeln können. Nun wird manchmal behauptet, die Theokratie zerbreche die Ontokratie. Für einen Menschen, der an Gott glaubt, könne keine Struktur von unveränderlicher und unabdingbarer Geltung sein. So bringe der Glaube an Gott Offenheit für die Zukunft mit sich. Das ist schwer zu akzeptieren für jene, die manche Strukturen zum Naturgesetz oder zur Schöpfungsordnung zählen und dieses Gesetz oder diese Ordnung als Ausdruck von Gottes Willen verstehen. Das sei hier erwähnt, soll aber im folgenden außer Betracht bleiben. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß die Überzeugung von der Zufälligkeit aller

Strukturen kein Theologoumenon mehr ist; man glaubt daran nicht mehr, man weiß es. Deshalb wird es schwierig, in den Gelübden – und zumal im Keuschheitsgelübde – ein sprechendes Zeugnis zu sehen für das Wort: «Die Gestalt dieser Welt vergeht.»

Sind die Strukturen veränderlich und will man sie auch verändern, tritt man in die Ordnung der Zweckmäßigkeit ein. Das ist aber eine ganz andere Ordnung als die des Verhältnisses von «Zeichen und Bezeichnetem». Beim Zweckmäßigkeitsverhältnis ist die erste Frage, ob solche Gelübde tatsächlich für das Erreichen des Zieles geeigneter machen. Man kann hoffen, daß Menschen auf Grund dieser Gelübde zu einem größeren Einsatz und zur Übernahme eines größeren Risikos bereit sind. Man darf – Gott sei Dank! – sagen, daß dies manchmal tatsächlich der Fall ist. Aber es ist die Frage, was die Regel ist. In Niederland sind in der Widerstandsbewegung des zweiten Weltkrieges mehr verheiratete protestantische Pfarrer umgekommen als unverheiratete Priester. Es geht hier in dieser Perspektive nicht um Theologie, sondern um Statistik. Es ist nicht sicher, daß sich unverheiratete Priester intensiver um ihre Pfarre kümmern als ihre verheirateten Kollegen in den Kirchen der Reformation.

Schließlich das Ziel, das man durch diese Strukturveränderung zu erreichen hofft. Es wird dabei in jedem Fall um mehr Gerechtigkeit für mehr Menschen gehen müssen. Christen pflegen das unter die Perspektive eines Eschaton zu stellen. Aber das Eschaton ist zunächst gläubige Interpretation des Jetzt: mit allem, was es an Errungenschaften (Vergangenheit) und Dynamik (Zukunft) enthält. Es sagt, daß jede Verwirklichung der Gerechtigkeit kraft einer inneren Dynamik danach strebt, sich selbst zu mehren. Durch jede Bestätigung der Gerechtigkeit weht die Bestätigung einer absoluten Gerechtigkeit. Zu den Ungläubigen, werden wir sagen müssen: Gerade das meinen die Gläubigen, wenn sie sagen, es sei wahr, daß es einen Gott gibt.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOSEPH ARNTZ

geboren am 20. Mai 1919 in Nimwegen, Dominikaner, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, ist Doktor der Philosophie, Doctorandus der Theologie, Professor für Ethik an der Wirtschaftshochschule Tilburg. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze über neuzeitliche ethische Probleme.

<sup>1</sup> A. Durand, *Recherches sur le sens de la vie religieuse: Lumière et Vie* (1970, Nr. 96).

<sup>2</sup> Augustinusregel, Br. 211.

<sup>3</sup> S. Thomas, *Summa Theol.* I-II. q. 2. o.

<sup>4</sup> AaO. II. II. 85,1.

<sup>5</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Berlin 1961) 147.

<sup>6</sup> Harvey Cox, *Feast of Fools* (Cambridge/Mass. 1969).

<sup>7</sup> Timothy Leary, *The politics of Ecstasy* (London 1970).