

Luther King, veranschaulichen das allgemeine Thema dieses Heftes.

Es war uns ganz besonders daran gelegen, die «Spiritualität» zu identifizieren, deren Träger die heutigen Befreiungsbewegungen in Südamerika sind. Infolge einer in letzter Stunde erhaltenen Absage war dies leider unmöglich. Doch trotz dieser

Lücken hat das Heft seinen Zweck erfüllt, wenn es einen bescheidenen Beitrag zur Ausarbeitung einer echten christlichen Spiritualität bietet, die nicht mehr im Bann des falschen Dilemmas *privat/öffentlich* steht.

CLAUDE GEFFRÉ

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Christian Duquoc

Hat die Spiritualität einen privaten oder öffentlichen Charakter?

«Politische Theologien» finden in immer breiteren Kreisen Anklang; «Theologien der Revolution» werden ausgearbeitet; viele junge Menschen beteiligen sich in bewußt christlicher Intention aktiv an Revolutionsgruppen; viele Erwachsene verspüren das Bedürfnis, Gemeinschaften zu schaffen, die sich betont politisch einsetzen. In alldem äußert sich eine offenbar ganz andere religiöse Haltung als die, die von vielen Vorwürfen gegen die Kirchen bis jetzt für klassisch gehalten wurde: Desinteresse des christlichen Glaubens an kollektiven, öffentlichen Gegebenheiten und gespannte Anteilnahme an privaten, innern Dramen. Das Wort «Spiritualität» war in der gängigen Ausdrucksweise zu einem Synonym für «Innerlichkeit» geworden. Und sofern man die Augen etwas kritisch offenhielt, konnte man leicht Innerlichkeit und Konservatismus miteinander identifizieren. Sich um den politischen Charakter einer menschlichen Angelegenheit nicht kümmern heißt ja nicht keine politische Option treffen, sondern das etablierte System stärken. Man warf der christlichen Spiritualität vor, sie habe sich ausschließlich mit der «Seele» beschäftigt und dadurch eine unheilvolle Rolle gespielt. Sie habe das praktische Christentum den öffentlichen Charakter seiner Botschaft und Verheißung vergessen lassen und so – vielleicht unbewußt, aber doch tatsächlich – eine widernatürliche Paa-

rung zwischen einer hochgezüchteten innern Tugendhaftigkeit und einer Unmenschlichkeit der Beziehungsstrukturen begünstigt. War ein solcher Bruch zwischen Innerlichkeit und Weltzugewandtheit, zwischen dem «Privaten» und dem «Öffentlichen» in der christlichen Spiritualität der letzten Jahrhunderte tatsächlich vorhanden? Und war er, falls ein solcher Bruch vorlag, im Evangelium grundgelegt oder einfach eine religiöse Konsequenz eines gesellschaftlichen Phänomens? Welche arteigene Funktion soll man dann aber der christlichen Spiritualität zusprechen, wenn sie dermaßen von gesellschaftlichen Imperativen bestimmt wird?

Die Anklagen, welche von den Vorkämpfern eines revolutionären Christentums gegen die christliche Spiritualität vorgebracht werden, entbehren gewiß nicht eines Scheins von Wahrheit. Sie vereinfachen jedoch zu sehr. Die Behauptung, der Glaube sei «verprivatisiert» worden, entspringt der Polemik, deren man zur Aufstellung einer neuen Theorie bedarf, und trägt der Komplexität der geschichtlichen Gegebenheiten nicht voll Rechnung. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß der Glaube und die Spiritualität in der modernen Gesellschaft nach und nach einen privaten Charakter erhalten haben. Dieses Phänomen läßt sich aber nur dann richtig beurteilen und abgrenzen, wenn man es im Zusammenhang mit der geschichtlichen Bewegung sieht, von der es hervorgebracht wurde. Mißt man es an einem theoretischen Kriterium, läuft man Gefahr, es als regressiv zu taxieren, während es zur Zeit seiner Entstehung eine progressive Bedeutung haben konnte. Und aufgrund dieses zu einer bestimmten Zeit progressiven Charakters ist es auch für uns noch von Gewicht.

Welche Faktoren haben bewirkt, daß die Spiritualität im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen privaten Charakter hatte? Stimmt es, daß der Innerlichkeitscharakter, den man der Spiritualität beigelegt hat, den Verzicht auf jeden öffentlichen Einfluß des Christentums bedeutet?

Das primär und ganz massiv in Erscheinung tretende Phänomen ist der Öffentlichkeitscharakter des Christentums. Während Jahrhunderten bildete er den kulturellen Horizont des Westens, und die Kirche war eine gesellschaftlich-politische Macht. Man hatte es nicht in der Hand, sich diesem Einfluß zu entziehen. Vergeblich bestrebte man sich im 16. Jahrhundert anläßlich der dramatischen Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der Reformation, den Weg zu einer Politik der Toleranz zu weisen: Erasmus und Thomas Morus predigten tauben Ohren. Der Kompromiß, zu dem man sich bereit fand, war territorial, nicht personal: jedes Land soll seine eigene, bestimmte Religion haben. Jeder, der diesem legalen Determinismus zuwiderhandelte, mußte mit den furchterlichsten Sanktionen rechnen. Kraft der Macht der Kirchen besaß somit das Christentum Öffentlichkeitscharakter.

Dieser wird zwar schon seit dem 16. Jahrhundert in der Reformation selbst nicht auf ein und dieselbe Weise verstanden. Durch sein hermeneutisches Kriterium der «Rechtfertigung aus dem Glauben allein» entzieht Luther der christlichen Botschaft ihre prophetischen Konsequenzen in bezug auf die Gesellschaft; dies wirft Thomas Münzer, der Verfechter der apokalyptischen Überlieferung, ihm wenigstens vor. Ihr Gegensatz dreht sich nicht um den privaten oder öffentlichen Charakter des Christentums. Luther tritt nicht so sehr für die Innerlichkeit ein, daß er für die öffentliche Rolle des Glaubens kein Auge hätte. Nur versteht er, wie Münzer, diese Rolle nicht. Die repressive Gewalt des lutherischen Christentums wie die, die das apokalyptische Christentum Münzers ausgeübt hätte, bezeugen, daß beide Reformatoren dem Glauben eine öffentliche Funktion zuerkennen. Übrigens sind es diese repressive Gewalt der Kirchen und das gesellschaftliche Gelände, das sie besetzt halten, die zu Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Philosophen gegen sie auf den Plan rufen. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums steht so fest, daß sich nichts anderes denken läßt. Der private Charakter, den das Christentum nach der Französischen Revolution offensichtlich angenommen hat, ist das Ergebnis eines langen Kampfes für die Toleranz, die in die Erklärung der Menschenrechte Eingang findet. Die vom Zweiten Vatikanum herausgegebene Erklärung über die Religionsfreiheit ist die theologische Verlängerung dieses Kampfes. Man mag es bedauern, daß die Intuitionen eines Thomas Morus und eines Erasmus nur auf dem Umweg über das außer-

kirchliche Denken ihr Ziel erreicht haben und daß die Gewissensfreiheit, die doch eine Frucht des Christentums darstellt, im Antichristentum proklamiert worden ist. Und doch ist der private Charakter des Christentums nicht das Primäre; er ist ein Geschichtsprodukt, das Ergebnis eines antikirchlichen Kampfes, der heute von den meisten, ob Christen oder nicht, einhellig als in einigen Punkten positiv anerkannt wird.

Man kann somit gegen den privaten Charakter des Christentums nicht aufbegehren ohne Zweideutigkeit und Ungerechtigkeit.

Nicht ohne Zweideutigkeit: Der Gegensatz «privat-öffentlich» hat nicht einen eindeutigen Sinn. Der Öffentlichkeitscharakter, den das Christentum während der Epoche hatte, die der Kritik der Toleranzphilosophen voranging, wurzelte in der gesellschaftlich-politischen und kulturellen Funktion der Kirche. In der Tat war es die Kirche, die durch ihre gesellschaftliche Macht dem Christentum wenigstens zum Teil seine öffentliche Gestalt und Wirksamkeit gab. Es war die Kirche, die durch ihre gesellschaftliche Macht die echte Gewissensfreiheit verhinderte. Es wäre ungerecht, diesen Sachverhalt nach den heute geltenden Rechtsnormen zu beurteilen. Und doch darf man nicht vergessen, daß die Kämpfe eines Thomas Morus und eines Erasmus für eine wirkliche Freiheit der Einzelpersonen und einen weniger massiven Einsatz des Gesellschaftsapparates der Kirchen, damit so eine echte Konversion zustande käme, ergebnislos verliefen. Erst viel später wurden die Gedanken, die diese beiden christlichen Humanisten im Namen des Evangeliums geäußert hatten, richtig bewertet. Damit die Ideale der Toleranz und der Freiheit wenn nicht in die Praxis umgesetzt, so doch wenigstens im Gesetz verankert würden, war es unbedingt notwendig, den Sinn für die Einzelperson und ihre Rechte, kurz den Sinn für die reichen Werte des Privatlebens stärker zu entwickeln.

Nicht ohne Ungerechtigkeit: Der Übergang vom öffentlichen Charakter des Christentums, der durch die gesellschaftliche Macht eines kirchlichen Apparates sichergestellt wurde, zu einem andern Modell des Öffentlichkeitscharakters, wie manche Christen ihn heute herbeiwünschen, setzt das Moment des Privatlebens voraus. Wäre nicht die Notwendigkeit des Privatlebens und seiner Voraussetzung, der religiösen Toleranz, ans Licht gehoben worden, könnte man nicht im Ernst daran denken, den Sinn des Öffentlichkeitscharakters des christlichen Glaubens neu zu interpretieren. Weit

davon entfernt, ein Abirren oder ein Verleugnen zu sein, ist das Privatleben das notwendige Mittelglied gewesen für die heutigen sogenannten «politischen Theologien» oder «Theologien der Revolution». Das Aufbegehren gegen den privaten Charakter des Glaubens läuft stark Gefahr, abstrakt zu bleiben, wenn dieser private Charakter nicht wieder mit seiner geschichtlichen Genese in Zusammenhang gebracht und als ein Ergebnis angesehen wird, das zu einer Zeit, da der Öffentlichkeitscharakter des Glaubens durch seine gesellschaftliche Evidenz erdrückend war, eine Notwendigkeit darstellte.

Erst nachdem der private Charakter des praktizierten Glaubens in Erscheinung getreten ist, ist man berechtigt, seine Vorteile und Nachteile abzuwägen. Man kann gegen das Begrenzte und zuweilen Heuchlerische an ihm nur analog Klage erheben, der Erklärung der Menschenrechte und der Funktion entsprechend, die ihm die kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zuerkannt hat. «Privater Charakter», «öffentlicher Charakter» sind keine ungeschichtlichen Begriffe, deren Sinn und gegenseitige Beziehungen man unabhängig von ihrer Genese definieren könnte, sondern diese Begriffe müssen unablässig auf ihr geschichtliches Milieu und ihre gesellschaftliche Funktion bezogen werden, sofern man nicht unsere heutigen Wunschbilder und Ideologien in die Vergangenheit zurückverlegen will.

Nachdem einmal das Prinzip der Toleranz und Religionsfreiheit von der Französischen Revolution bejaht worden war, waren die Zwiespältigkeiten noch nicht behoben. Die Zeit lag noch nicht weit zurück, da die Kirche auf die Staatsgewalt und die Geisteshaltungen einen Druck ausüben konnte. So ist es denn auch verständlich, daß die von der Französischen Revolution ausgelöste Bewegung aus Furcht vor dem «Klerikalismus» darauf ausging, den Glaubensentscheid in die Sphäre des Privaten, in die Intimität des Gewissens zu verweisen. Man dachte, das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit könne effektiv durch nichts anderes zustande kommen als durch die Macht der Kirche. Man hatte vor dieser Angst; die laizistische Bewegung war eine Vorsichtsmaßnahme. Infolgedessen verstieß man das Christentum in die Sphäre der privaten Entschiede.

Wie die heftigen Stellungnahmen Gregors XVI. und Pius' IX. gegen die modernen Ideen zeigen, hat die Kirche diese Problematik nicht akzeptiert. Es schien diesen Päpsten undenkbar, daß die Kir-

che in die Privatsphäre abgeschoben werden dürfe, keinerlei öffentlichen Einfluß ausüben und jegliche Einflußnahme auf den Staat aufgeben solle. Man darf mit Recht behaupten, daß die katholische Kirche nie akzeptiert hat, ihre Bemühungen auf die sogenannte Privatsphäre zu beschränken. Pius XI. ordnete das Christkönigsfest an, um gegen die Verstoßung der Kirche in die Innerlichkeit zu opponieren. Die Päpste sind unablässig dafür eingetreten, daß die Kirche in der Welt eine öffentliche Funktion habe. Ihre zähen Bemühungen, Verbindungen zu den Staaten anzuknüpfen, bekunden diese Überzeugung. Man kann sie des Machtwillens bezichtigen. Eines aber steht fest: die Kirche als die geschichtliche und gesellschaftliche Vermittlerin des Christentums hat sich nie damit einverstanden erklärt, daß der Glaube bloß einen privaten Charakter habe. Sie widersetzte sich der laizistischen Bewegung, die sie zu dieser Entscheidung zwingen wollte. Muß man also die Anklage gegen den privaten Charakter des Glaubens im 19. Jahrhundert für ein Hirngespinnst halten? Handelt es sich um eine Projektion unserer eigenen Wunschbilder? Lag es am privaten Charakter des Glaubens, daß die Kirche sich nicht auf die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft einließ und die bürgerliche Mentalität bestärkte?

Der Vorwurf ist nicht unbegründet, doch der Punkt, wo er zutrifft, ist an einer andern Stelle anzusetzen. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums war im Westen lange Zeit davon bestimmt, daß eine Osmose zwischen dem gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und kirchlichen Leben bestand. Man hat dieses Phänomen das System der geschlossenen «Christenheit» genannt. Solange diese Osmose vital war, blieb sie zugleich schöpferisch und befreiend. Es ist ebenso fanatisch, das Mittelalter als finster zu bezeichnen, wie es in alle Himmel zu erheben. Die künstlerischen und philosophischen Leistungen des abendländischen Mittelalters bedürfen keiner Apologeten. Die Übertreibungen derer, die nichts Gutes an ihm lassen, sind schon dadurch gerichtet, daß diese Schwarzmalerei nicht imstande sind, etwas anderes zu goutieren als die Süffisanz gewisser Moderner. Das Hineinwirken des Glaubens in die Öffentlichkeit tritt in dieser Epoche in Werken aller Art an den Tag. Die geschlossene Christenheit konnte jedoch nicht halten, was sie versprach. Infolge verschiedener Faktoren zerbrach die Einheit; in der Renaissance kündigt sich eine andere Art an, wie der Mensch sich sieht. Die langsame innere Absetzung von der Christenheit wirkte sich nicht un-

mittelbar auf die Strukturen aus, und trotz der durch die Reformation verursachten tiefreichenden Risse sicherte sich die Kirche noch eine beträchtliche gesellschaftliche Macht. Sie machte sich über die tatsächliche Wirksamkeit dieser gesellschaftlich-politischen Oberfläche Illusionen. Angesichts der ersten Kursänderungen verkrampfte sie sich und versuchte, mit politischer Macht und auf dem Gesetzeswege gegen diejenigen anzukämpfen, die sie im Verdacht hielt, die von alters her gegebene gesellschaftliche und religiöse Funktion des Christentums, dessen Vermittlerin sie war, völlig aufheben zu wollen. Da die spontane Einheit zwischen dem Glauben und dem gesellschaftlichen Leben, die ein realer Faktor der mittelalterlichen Christenheit gewesen war, nicht mehr bestand, engte sich der Öffentlichkeitscharakter des Christentums mehr und mehr auf den Öffentlichkeitscharakter der institutionellen Kirche ein. Um diesen öffentlichen Aspekt, dessen qualitative Veränderung sie nicht wahrnahm, beizubehalten, verwendete diese Druckmittel oder machte sich wenigstens zur Komplizin politischer Mächte, die von der Weiterdauer der alten Ordnung profitierten. Die repressive Haltung Ludwigs XIV. gegenüber der Religionsfreiheit wirkte sich sehr zuungunsten des Christentums aus. Die «Intelligenzia» zu Ende des 17. Jahrhunderts sah in dieser Religion die Hochburg der Intoleranz und das große Hindernis gegenüber der Erkenntnis. Im 18. Jahrhundert fehlte es nicht an Denkern, die das Christentum als den Gegner jeder Form aufgeklärter Demokratie und jeglicher Gewissensfreiheit verschrien. Kraft seiner Vermittlung durch die kirchliche Institution und infolge der Bindung dieser Institution an eine überholte Geisteshaltung und veraltete Strukturen war der öffentliche Charakter des Glaubens zu einem Hindernis für das richtige Verständnis des Christentums geworden. Im Gegensatz zur Epoche des Mittelalters war dieser öffentliche Charakter nun das Produkt einer Klasse. Er wurde deshalb repressiv und verdunkelte den Sinn des Christentums. Es erwies sich als notwendig, vorübergehend sich mit einem nichtöffentlichen Charakter des Glaubens einverstanden zu erklären; um sich von neuem Gehör zu verschaffen, mußte das Christentum sich auf einen Kompromiß mit den Idealen der individuellen Freiheit, der Religions- und der Gewissensfreiheit einlassen. Wenn das Christentum einen öffentlichen Charakter besaß, mußte man dessen Modalitäten überprüfen: er war nun nicht mehr unwiderruflich an die Beziehungen zwischen der kirchlichen Institution

und den gesellschaftlichen und politischen Mächten gebunden. Die Kirche mußte auf die alte Form ihres Öffentlichkeitscharakters verzichten, dessen Sinn von der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Evolution verändert worden war, und die Ideale der Französischen Revolution akzeptieren. Bekanntlich tat sie dies nicht guten Mutes, sondern blieb während des 19. Jahrhunderts über die Qualität und den Modus ihres Öffentlichkeitscharakters im unklaren.

Diese Unschlüssigkeit der Kirche, die oft auf eine Zurückweisung jeglicher Veränderung ihrer gesellschaftlichen Funktion hinauslief (man denke bloß an die Enzyklika «Mirari vos» Gregors XVI. und an den «Syllabus» Pius' IX.), rief rückstoßartig ein ungesundes Verständnis des privaten Charakters des Glaubens hervor. Als institutionelle Körperschaft monopolisierte die Kirche das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit. Die Kirche als gesellschaftliche Körperschaft war es, die mit der politischen Welt verhandelte und durch die Hintertüre der politischen Macht die Gesellschaftsstrukturen und oft auch die kulturelle Entwicklung zu beeinflussen suchte. Diese Beschlagnahme der Öffentlichkeitsarbeit des Christentums durch die Kirche als gesellschaftlich-institutionelle Körperschaft verwies den persönlichen Glauben in den strikt individuellen Bereich. Der Glaube jedes Christen hatte nur durch die gesellschaftlich-politische Haltung der Kirche als einer institutionellen Körperschaft Folgen im öffentlichen Bereich. Kraft der Stärkung der Hierarchie seit der Gegenreformation konnten die Entschiede dieser Kirche nicht ernsthaft kritisiert werden. Man hielt zwar grundsätzlich daran fest, daß der christliche Glaube nicht von einer Ausstrahlung in die Öffentlichkeit absehen kann, teilte aber nach der Französischen Revolution das Private und das Öffentliche im Christentum so auf, daß die Einzelperson sich «individuell» vervollkommnete, während die Kirche als gesellschaftliche Körperschaft sich bemühte, von den Staaten eine privilegierte Stellung zu erhalten, was schließlich das Christentum jedes wirklichen Einflusses beraubte. Das unbedachte Festhalten der institutionellen Kirche an einer Gesellschaftsfunktion, die einst durch die vitale Einheit zwischen Glauben und Kultur gerechtfertigt war, ließ das Eintreten für den öffentlichen Aspekt des Christentums zu einer Verteidigung von Vorrechten werden und machte die Kirche zur natürlichen Alliierten der Gesellschaftsklassen, denen der Verlust ihrer Privilegien drohte. Dies kam politisch darin zum Ausdruck,

daß die Kirche mit denjenigen Gewalten im Bunde stand, die als die reaktionärsten angesehen wurden. Trotz einiger erfreulicher Ausnahmen erschien so die Kirche all denen, die in Europa den Umsturz herbeiführen wollten, als ideologisches Hindernis. Da er nunmehr das Produkt der dominierenden Klasse war, hatte der Öffentlichkeitscharakter des Christentums seinen ursprünglichen Sinn verloren. Der private Charakter, den der Glaube hat, wurde somit vom Öffentlichkeitscharakter bestimmt, der dem institutionellen Christen zugesprochen wurde. Während die Kirche fast durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch unablässig gegen die aus der Französischen Revolution hervorgegangenen «individualistischen» Ideale ankämpfte, förderte sie bei den Christen die Übernahme dieser Ideale in das religiöse Leben. Dieser institutionelle Kampf gegen die von der Revolution proklamierten Rechte und die eben diesen Idealen entsprechende Umgestaltung des persönlichen Glaubens im individualistischen Sinn stellt nicht einen der geringsten Widersprüche der Kirche des 19. Jahrhunderts dar. Dieser Widerspruch erklärt, weshalb man zu schier unehrlichen oder lächerlichen Unterscheidungen gelangte. Als der «Syllabus» mit seiner Verurteilung der modernen Freiheiten herauskam, waren die meisten Christen so ratlos, daß man dem päpstlichen Dokument jede praktische Konsequenz nehmen mußte. So griff man nach der bereits verwendeten berüchtigten Unterscheidung zwischen der These und der Hypothese. Die These bestand im Ideal der Beziehungen zwischen dem institutionellen Christentum und der Welt; selbstverständlich war es unmöglich, es auch nur im geringsten zu verwirklichen, wäre dies doch darauf hinausgelaufen, alle seit der Revolution erworbenen individuellen Freiheiten zu unterdrücken. Die Hypothese hingegen akzeptierte die aus der Revolution hervorgegangene gesellschaftlich-kulturelle Welt. In diesem Rahmen konnte der Christ für die revolutionären Freiheiten kämpfen. Die Proklamation der Grundsätze störte das tägliche Leben und die aus der Revolution hervorgegangene Ordnung keineswegs. Pius IX. beglückwünschte sich zu dieser Unterscheidung, welche die Geister besänftigte. Die Christen konnten so im Rahmen der bürgerlichen Freiheiten ihren Glauben problemlos leben. Die private Form des Glaubens ist die Folge der von der Französischen Revolution proklamierten individuellen Freiheiten. Der durch die institutionelle Kirche vermittelte nunmehr abstrakte Charakter der öffentlichen Dimension des Glaubens verstärkte die Allianz zwischen persönlichem Glau-

ben und individueller Freiheit. Der persönliche Glaube nahm die Freiheit, wie die revolutionäre Bourgeoisie sie sich vorstellte, zum Modell und zur Voraussetzung seiner Betätigung. Die Scheidung zwischen dem Öffentlichkeitscharakter des Christentums, der von nun an einzig der kirchlichen Institution zukam, und dem persönlichen Glauben ist damit vollzogen. Es besteht nur noch eine abstrakte Beziehung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Charakter des Glaubens. Beide sind in Sphären angesiedelt, die sich gegenseitig ausschließen. Die Beschlagnahme der Öffentlichkeitsarbeit durch die Institution verweist den persönlichen Glauben, wie er damals von der bürgerlichen Gesellschaft gelebt worden ist, in die private Sphäre. Die Kritik, die Karl Marx den von der Französischen Revolution proklamierten Freiheiten und Rechten entgegensetzt, erstreckt sich auch auf den Glauben, der in den gleichen Kategorien gedacht wird. Der persönliche christliche Glaube hat in der Tat den schwächsten Aspekt der individuellen Freiheiten übernommen. Die marxistische Kritik betrifft wesentlich die Kluft zwischen der Proklamation von Rechten und der Unwirksamkeit dieser Rechte. Von den individuellen und politischen Freiheiten fasziniert, hat die Französische Revolution deren gesellschaftlich-wirtschaftliche Bedingtheit übersehen. Sie hat sich das Individuum als etwas Absolutes vorgestellt und den Vertrag zwischen gleichgestellten Personen zum Modell der Gerechtigkeit genommen. Da sie den vom Ursprung her gesellschaftlichen Charakter des Individuums außer acht gelassen hat, hat sie in Wirklichkeit die Freiheiten der herrschenden Klasse, nicht aber die Freiheiten des Menschen als solchen proklamiert. Der Mensch selbst bleibt ausgebeutet, sich selbst entfremdet, solange er durch die Hinordnung der Produktionsmittel auf den Profit einer Klasse der Frucht seiner Arbeit beraubt wird. Das Preislied auf die Freiheit gehört somit der rechtfertigenden Ideologie an; es dispensiert davon, die Revolution nicht nur in den Ideen, sondern auch anderswo zu machen. Daß der persönliche christliche Glaube sich in diese ideologische Form gegossen hat, erklärt sich zugleich aus der gesellschaftlichen Rolle, die von der kirchlichen Institution gespielt wird, und durch die für die herrschende Klasse bestehende Notwendigkeit, eine Religion zu haben, welche die aus dem Hochkommen des Kapitalismus hervorgegangenen Gesellschaftsverhältnisse unangetastet läßt. Kurz, der altertümliche Zuschnitt des kirchlichen Modells, das Sich-Zurücksehnen nach der im Mittelalter

vorhandenen Öffentlichkeitsgeltung des Christentums ermöglichte es der herrschenden Klasse, ihre religiösen Bedürfnisse im modernen Rahmen der individuellen Freiheiten zu stillen und dabei doch nicht im geringsten die Produktionsverhältnisse der entstehenden Industriegesellschaft anzutasten. Die Verbindung zwischen dem privaten Charakter des christlichen Glaubens und dem abstrakten Charakter der öffentlichen Form des Christentums hatte so eine reaktionäre Funktion: sie verhinderte die Evolution der gesellschaftlichen Verhältnisse, indem sie ein reaktionäres Verhalten, dessen offizielle Ideologie jedoch als progressiv galt, religiös bestärkte. Die Christen waren durch ihre kirchliche Institution im Heimweh nach den Herrlichkeiten des Mittelalters befangen, lebten aber in Wirklichkeit von den individualistischen Idealen der Revolution. Sie standen ihnen kritiklos gegenüber, waren doch die Fortschrittlichsten unter ihnen ganz vom Bestreben in Anspruch genommen, die Kirche zur Übernahme der von der Französischen Revolution proklamierten Freiheiten zu bewegen. Gegner der Kirche, Anhänger der Laizität, Vorkämpfer der Trennung zwischen Kirche und Staat, konservative und progressive Christen arbeiteten an der «Privatisierung» des Christentums und an der Verstärkung seines reaktionären Charakters. Wenn auch die Beweggründe verschieden waren, so führten sie kraft der Situation, in die die institutionelle Kirche gebracht worden war und zu der sie sich entschieden hatte, doch zu den gleichen Konsequenzen.

Wir sind uns bewußt, daß diese Darstellung, die vor allem die Entwicklung in Frankreich im Auge hat, arg schematisch ist. Und doch stimmt diese schematische Darstellung insofern, als sie aufzeigt, daß der Sinn von «Privatcharakter» und «Öffentlichkeitscharakter» nicht in diesen Begriffen selbst liegt, sondern daß er den geschichtlichen Verhältnissen entnommen ist, dessen Ergebnis sie sind. Diese Feststellung mag vielen entmutigend vorkommen. Mir scheint jedoch, daß sie es im Gegenteil ermöglicht, einen Ausweg aus der abstrakten Beziehung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten zu erspähen, zu der es im 19. Jahrhundert gekommen ist. In dem Maß, als die Institution Kirche es aufgibt, sich als die einzige Vermittlerin der Ausstrahlung des Christentums in die Öffentlichkeit anzusehen, ist der persönliche Glaube nicht mehr gezwungen, das «Private» im «bürgerlichen» Sinn zu definieren. Diese Evolution haben wir nun zu schildern und sodann daraus die Folgerungen für die Spiritualität zu ziehen.

Wir dürfen nicht meinen, die Christen seien sich bewußt gewesen, dem Glauben jeden Öffentlichkeitscharakter abzusprechen. Sie verwirklichten diesen Öffentlichkeitscharakter im Auftrag der Kirche. Als Glieder einer Kirche, die in unablässigem Kampf ihre gesellschaftliche Funktion beizubehalten suchte und die ihre Gläubigen wiederholt dazu aufrief, sie in ihrem Ringen um Bewahrung der Vorrechte, die ihr für die Glaubensverkündigung unerläßlich schienen, öffentlich zu unterstützen, waren die Christen effektiv und oft auch effizient in der Öffentlichkeitsarbeit engagiert. Die Kongregationen und kirchlichen Vereine haben sich an der Politik nicht desinteressiert. Man darf sich nicht einbilden, eine Spiritualität der Weltverachtung bedeute, sich von der Welt zurückzuziehen und die Welt ganz sich selbst zu überlassen. Zwar betonte die vorreformatorische «*devotio moderna*» gern die subjektive Dimension des Christentums, in Übereinklang mit der damaligen Entdeckung des Subjekts. Den Akzent auf die Innerlichkeit verlegen heißt jedoch nicht, jede tätige Verbindung zwischen dem Glauben und dem Gang der Welt zurückweisen; diese Verbindung ging über die institutionelle Kirche. Man kann nur insofern von «Privatisierung» des christlichen Glaubens sprechen, als die Kirche Verteidigung des Glaubens und Verteidigung ihrer Privilegien miteinander identifizierte und damit dem Christentum für seinen Öffentlichkeitscharakter keinen andern Raum beließ als den, den sie in ihrer Beziehung zur Welt und zum Staat für sich selbst in Anspruch nahm. Sie verurteilte so den persönlichen Glauben dazu, auf die Welt nur noch so weit Einfluß zu haben, als sie, die Institution Kirche, mit dieser Welt in Verbindung stand. Die «Privatisierung» des Glaubens ist eine unmittelbare Folge der «Klerikalisierung» des Christentums. Kulturelle Gegebenheiten wie z. B. die Entdeckung des Subjekts haben zwar bei dieser Ausrichtung ebenfalls mitgespielt, doch hätten diese kulturellen Gegebenheiten die Richtung der Spiritualität nicht bestimmen können ohne die neue gesellschaftliche Situation, in die die Kirche gestellt war. Die traditionellsten Aussagen über die Innerlichkeit oder die Unmittelbarkeit zu Gott im Glauben erhielten infolge der Verlagerung der Rolle der Kirche einen neuen Sinn. Vordem hatte der personale Charakter dieser Gegebenheiten nichts mit einem privaten Charakter im «bürgerlichen» Sinn dieses Wortes gemein, d. h. er bestand nicht in einer Beziehungslosigkeit der gesellschaftlichen und politischen Umgebung gegenüber. Von nun an aber besteht

der private Charakter des Glaubens in einer «abstrakten» Innerlichkeit infolge der ungesunden Beziehung, die die Institution Kirche aus ihrem Hang zum Althergebrachten, aus Sehnsucht nach den früheren Zuständen oder vielleicht selbst aus Machtwillen mit ihrem gesellschaftlich-politischen Umkreis unterhält. Das Verschwinden des Kirchenstaates, der Aufruf Leos XIII. an die französischen Katholiken, sich der Republik anzuschließen, die leider verspätete Einsicht in die Lage, in die der Industriekapitalismus die Arbeiter gebracht hatte, haben die katholische Hierarchie veranlaßt, ihren Hang zum Althergebrachten und ihr Heimweh nach den früheren Zuständen zu revidieren. Trotz ihrer zaghaften Zurückhaltung bedeuten die ersten Sozialenzykliken einen Wendepunkt: die Institution Kirche betrachtet sich nicht mehr als einzige Vermittlerin der Öffentlichkeitsarbeit des Christentums. Jeder Akt hat eine gesellschaftliche Tragweite; der Christ darf den privaten Charakter des Eigentums nicht als etwas Absolutes ansehen. Die Innerlichkeit des Glaubens ist ein Verrat, wenn sie sich nicht bemüht, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Gerechtigkeit entsprechend zu verändern. So ist die soziale Gerechtigkeit, die eine profane Wirklichkeit darstellt, weil sie nicht von der Hierarchie geschaffen und von der Institution Kirche vermittelt wird, nicht eine gegenüber dem Christentum neutrale Sphäre, sondern ein Bereich, worin die schöpferische und befreiende Kraft des christlichen Weltentwurfs an den Tag tritt. Über die Kluft zwischen dem «privaten» und dem «öffentlichen» Charakter des Christentums ist eine erste Brücke geschlagen. Indem die Hierarchie, wenn auch noch zaghaft, zugab, daß das Christentum seinen Sinn in der profanen Gesellschaft, in den wirtschaftlichen Bedingungen verwirklicht, nicht unter Vermittlung der Institution Kirche, sondern durch den aktiven Einsatz der Gläubigen, öffnete sie den Weg zu einem neuen Verständnis des Öffentlichkeitscharakters des Christentums. Die Konstitution «*Gaudium et spes*» veranschaulicht dies. Darin ist der Öffentlichkeitscharakter des Christentums nicht mehr das Ergebnis der gesellschaftlich-politischen Funktion der Institution Kirche. Es wird nun möglich, den privaten Charakter des Christentums anders zu verstehen als der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen bürgerlichen Tradition entsprechend.

Das neue Verständnis des Zusammenhangs zwischen dem öffentlichen und dem privaten Charakter des Glaubens ist nicht ohne Verzögerungen

und unsicheres Umhertappen zustande gekommen. Erst rückblickend kann man in den ersten Sozialrundschriften das Heraufkommen eines neuen Verständnisses der Rolle der Kirche und damit auch der Funktion der Christen wahrnehmen. Der einige Jahrzehnte später erfolgte Aufruf an die Laienschaft hatte einen analogen, aber schon präziseren Sinn, wenn auch die Zielvorstellung noch naiv und die vorgebrachten Begründungen klerikal waren. Daß der Aufruf an die Laienschaft offiziell damit motiviert wurde, daß der Klerus nicht in genügender Anzahl vorhanden sei, zeigt, wie stark die alte Ideologie noch war: Das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit wird durch die Kirche als Institution vermittelt, und um sich daran beteiligen zu können, müssen die Laien von der Hierarchie einen entsprechenden Auftrag haben. Zudem blieb das vorgestellte Ziel noch institutionell: Es ging nicht so sehr um das Christentum als um das Sich-Zusammenscharen in der Kirche. Die homerischen Kämpfe, die durch die Einführung vorher ungebräuchlicher Unterscheidungen (weltlich-geistlich) ausgelöst wurden, zeigen, wie schwierig es war, sich von alten Denkgewohnheiten zu befreien. Trotz dieses Zögerns und Schwankens haben sich die Katholische Aktion und die von J. Maritain vorgeschlagenen Unterscheidungen durchgesetzt: Der Christ kann sich nicht mehr auf die Öffentlichkeitsrolle der Institution berufen, um sich dafür zu entschuldigen, daß er seinen Glauben im reinen «Privatbereich» lebt. Dieser Glaube macht es ihm vielmehr zur Pflicht, sich für die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu interessieren; sich als Christ betätigen heißt nicht, die Vorrechte der Institution Kirche mehren oder verteidigen. Das persönliche Gottesverhältnis schließt die menschliche, profane Dimension dieser Beziehung nicht nur nicht aus, sondern verlangt sie den verschiedenen Situationen entsprechend als Bestätigung ihrer Echtheit. Die Theologien der irdischen Wirklichkeiten sind aus der Feststellung heraus entstanden, daß einerseits eine Kluft zwischen der Kirche als Institution und der Welt besteht, und daß andererseits das christliche Volk für die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse eine Verantwortung hat. Diese zweite Feststellung war nur deshalb möglich, weil die Institution Kirche auf den Anspruch verzichtet hatte, daß alles Hineinwirken des Christentums in die Welt über sie zu gehen habe. Das Ende eines Christentums, das in der bürgerlichen Sphäre der zu Unrecht verabsolutierten Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen gelebt

worden ist, wurde herbeigeführt durch die Austilgung einer Kirche, die sich nach dem Mittelalter zurücksehnte. Wir stehen selbstverständlich erst am Beginn eines neuen Verständnisses der Rolle der Kirche. Ansehnliche Hindernisse stellen sich der Ausbreitung dieses neuen kirchlichen Bewußtseins entgegen, das das Private und das Öffentliche, das Innerliche und das Äußerliche dialektisch zu vereinen sucht. Das Haupthindernis bilden die Theologien der Säkularisierung.

Die Theologien der Säkularisierung sind nicht unbedingt harmlos; daß sie als «progressistisch» eingeschätzt werden, bietet keine absolute Gewähr dafür, daß sie sich nicht konservativ oder reaktionär auswirken. Die Theologien der Säkularisierung können in der Tat zur ideologischen Rechtfertigung der Privatheit des Glaubens werden. Diese Funktion ist um so getarnter, als sich diese Theologien als eine christliche Interpretation des geschichtlichen Trends der modernen Welt und als Rechtfertigung für den Bedeutungsschwund der institutionellen Kirchen ausgeben. Sie nehmen dem Christen das Heimweh nach der gesellschaftlichen Funktion der Kirchen und stellen ihn vor seine eigenen Verantwortlichkeiten hin: sein Glaube müsse sich damit abfinden, daß er sich nur noch säkular zu äußern vermöge.

Das Problem so stellen, heißt es bereits gelöst haben – unabhängig von dem, was in Frage steht. Man sagt, die Säkularisierung sei das geschichtliche Produkt des christlichen Glaubens. Der Glaube fühle sich somit in einer säkularisierten, jeder religiösen Form beraubten Ausdrucksgestalt wohl. Er erfülle seinen Sinn und seine Funktion erst dann richtig, wenn er nur noch eine «profane» Inkarnation habe.

Diese Dialektik schwebt in Gefahr, ihre eigentlichen Optionen zu verbergen und den Glauben jeglicher Kraft zur Kritik an unserer Welt zu berauben. Um welche Säkularisierung handelt es sich denn? Versteht man darunter die Autonomie des Wissens und der menschlichen Betätigungen gegenüber den Kirchen und ihrer Botschaft? Oder versteht man unter Säkularisierung das geschichtliche Ergebnis eines langen Kampfes gegen den zu weit gehenden Öffentlichkeitsanspruch der institutionellen Kirchen? Im ersten Fall läuft die Definition des Glaubens von der Säkularisierung her auf seine Verkürzung auf die private Innerlichkeit hinaus: er hat keinen Raum mehr zu seiner Betätigung und kein Kritikvermögen mehr; er vermag bloß zu verhindern, daß die «Säkularität» zum «Säkularismus» wird. Doch diese Aufgabe bleibt eine

bloße Formsache: konkret genommen sind Säkularität und Säkularismus keine Größen, die sich voneinander abgrenzen lassen. Den Glauben so definieren heißt, ihn für den Konservativismus und Konformismus in Beschlag nehmen. Er wird auf den «Privatbereich» verkürzt, auf die Parzelle, die noch verbleibt, nachdem man dem menschlichen Verantwortungsfeld jede gesellschaftliche Dimension genommen hat.

Im zweiten Fall hingegen ist der Bezug zwischen Glaube und Säkularisierung immer wieder neu zu bestimmen, da die Säkularisierung das sich stets ändernde Ergebnis der Beziehungen zwischen den Kirchen und der Totalität der menschlichen Lebenswirklichkeit ist. Die Säkularisierung besteht nicht im öffentlichen Sektor, der dem Glauben einen innern Raum beläßt, sondern steht in konkreter Dialektik mit dem Glauben, der unablässig von ihr hinterfragt oder kritisiert wird. Die Säkularisierung wird nicht durch den Glauben hervorgebracht, sondern durch die Art, wie der Mensch sich in der Welt situiert, und nimmt deshalb die Zweideutigkeit von dem an, durch das sie hervorgebracht wird. Ob dies nun die Ideologie des Neokapitalismus, die Vergötzung der Wissenschaft oder die Notwendigkeit des Sozialismus ist, sie ist auf jeden Fall nicht ihrer äußern Gestalt nach, sondern ihrer konkreten Geschichtlichkeit nach zu beurteilen. Die Säkularisierung ist ein theologischer Begriff, der die Dinge, um die es in der modernen Welt im Grunde geht, zu verschleiern und den Glauben im Namen seiner angeblichen Produkte zu entwaffnen sucht. Das Phänomen, das man als Säkularisierung bezeichnet, ist regressiv oder progressiv kraft seines Inhaltes, der mit dem zusammenhängt, wodurch es hervorgebracht wird, und nicht kraft seines formalen Moments der Befreiung von den Kirchen oder Religionen. Die Säkularisierung als in sich selbst befreiend hinstellen, heißt letztlich dem Glauben jegliches Kritikvermögen absprechen, ihn in die falsche Innerlichkeit einsperren und sich versagen, im geschichtlichen Trend das, was wahrhaft befreiend und progressiv ist, effektiv zu unterscheiden von dem, was den Menschen sich selbst entfremdet. Am Ende können die Theologien der «formellen» Säkularisierung zu ideologischen Verteidigerinnen einer neokapitalistischen Wirtschaft werden. Die Theologie der Säkularisierung wäre so die merkwürdigste Rechtfertigung der «Privatisierung» des Glaubens. Das Christentum hätte damit jeden Öffentlichkeitscharakter verloren. Es hätte keine andere Funktion mehr als die, innern

Trost zu schenken. Das, was D. Bonhoeffer im Namen des Mündigwerdens der modernen Welt zurückwies, wäre zum Produkt der von ihm inspirierten Theologie geworden.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Theologie der Säkularisierung in einem Punkt recht hat: Es ist unmöglich, zu einer unmittelbaren Einheit zwischen Christentum und Kultur zurückzugelangen. Alle in dieser Richtung unternommenen Anstrengungen der Kirchen wären nicht nur vergebliche Mühe, sondern ein Irrtum im Verständnis des Evangeliums. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums ist endgültig nicht mehr in dieser Einheit zu suchen. Die Kirchen haben so lange – allzu lange! – dieses Heimweh bewahrt, daß man ihnen ganz entschieden sagen muß, daß dies aussichtslos ist. Durch ihre Zweideutigkeit vermitteln die Theologen der Säkularisierung mit ihrer Nachzeichnung der Geschichte, wie der Glaube die Säkularität hervorgebracht hat, den Eindruck, die Lösung liege in Griffweite; sie verharmlosen, sie wiegen in Sicherheit. In Wirklichkeit aber täuschen sie nur hinweg, weil sie formelle Theologien sind, die aus der Kluft zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufsteigen, die durch die archaische gesellschaftliche Rolle der Institution Kirche geschaffen wird. Es ist noch verfrüht, die Debatte abzuschließen, indem man die Säkularisierung als ein Ergebnis des Glaubens hinstellt und sie mit dem Öffentlichkeitscharakter des Glaubens identifiziert, der vom kirchlichen Handicap und der religiösen Interpretation befreit ist. Die Debatte so schließen, hieße effektiv den Bruch zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre von neuem vollziehen. Das unsichere Umhertappen akzeptieren; den Weg einschlagen, der durch den Verzicht der Institution Kirche auf das Monopol des Öffentlichkeitscharakters des Christentums gebahnt worden ist, ohne den formalen Aspekt der Säkularisierung zu ratifizieren; auf die wirtschaftlich-politischen Bedingungen achten, welche die Variablen der Beziehungen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten hervorbringen; sich nicht damit abfinden, daß der Glaube in die eine der beiden Sphären eingepfercht wird, und darum sich

weigern, ihn zur transzendenten Rechtfertigung unserer Selbstentfremdungen zu machen – all dies steckt eine Aufgabe und ein Erfordernis ab, ohne daß ein Programm vorgelegt und eine Synthese konstruiert wird.

Zusammenfassend können wir sagen: Der private oder öffentliche Charakter des Christentums läßt sich nicht von vornherein bestimmen. Der Sinn und die Funktion des Privaten und des Öffentlichen ändern sich je nach dem Wechselspiel der Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt, in das diese integriert sind. Der christliche Glaube ist nie ohne öffentliche Tragweite, aber die naive oder wenigstens naiv vorgestellte Einheit des Mittelalters, worin die persönliche Dimension des Glaubens sich nicht auf einen abstrakten Charakter reduzierte, hat einer Situation der Spaltung Platz gemacht. Darin hat sich die Innerlichkeit mit dem Privaten im Sinn des Bürgertums identifiziert, das die Erklärung der Menschenrechte inspiriert hat, während das Öffentliche völlig von der Institution Kirche an sich gerissen wurde, um überholte Privilegien zu wahren. Wir treten in eine Epoche ein, in der das kirchliche Monopol verschwunden sein wird und es, wie es scheint, jedem Gläubigen möglich sein wird, nicht auf dem Umweg über die Bevollmächtigung und ohne eine Schizophrenie befürchten zu müssen, die innere und die gesellschaftliche Dimension des Glaubens ins Leben umzusetzen. Zu dieser Hoffnung berechtigt uns das neue Verständnis, zu dem die Kirche in bezug auf ihre Funktion in der Gesellschaft gelangt. Die Spiritualität wird dann nicht mehr auf die «bürgerliche» Privatsphäre beschränkt sein und dabei doch nicht ihre arteigene persönliche Dimension verlieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Leysses (Frankreich), an der Universität Freiburg i. Ü., an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole Biblique von Jerusalem, erwarb das Diplom der Ecole Biblique, ist Doktor der Theologie, erdoziert Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Lyon, gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an. Er veröffentlichte u. a.: *L'Eglise et le Progrès*, *Christologie*.