

Gregory Baum

Die neokonservative Kritik an den Kirchen

Dieser Aufsatz ist ein erster Versuch, ein Thema zu behandeln, das bisher noch nicht genügend untersucht worden ist. In letzter Zeit haben einzelne Christen und verschiedene Gruppen stark protestiert gegen den «Linksdrall», der ihrer Meinung nach in der Soziallehre und im sozialen und politischen Engagement verschiedener christlicher Kirchen und ökumenischer Zusammenschlüsse von Kirchen festzustellen sei. Besonders in den Vereinigten Staaten und Kanada haben Christen, die sich selbst gerne als «neokonservativ» bezeichnen, diesbezüglich theologische Beschwerden vorgebracht, den Kirchen neue pastorale Wege vorgeschlagen und neue politische Ziele formuliert¹.

Ein neues soziales Engagement der Kirchen

Was bedeutet dieser «Linksdrall» in der Soziallehre und im Engagement der Kirchen? In unterschiedlichsten Erklärungen, die von hochgestellten Persönlichkeiten und Gremien sowohl in den protestantischen Kirchen als in der anglikanischen als auch in der katholischen Kirche veröffentlicht wurden, kehrt eine ähnliche Analyse «sündiger» Strukturen, die die heutige Gesellschaft kennzeichnen, wieder. Man sagt uns, daß mit der heutigen kapitalistischen Gesellschaft etwas nicht in Ordnung sei. Denn der Kapitalismus führe dazu, daß sich die Kluft zwischen arm und reich, besonders zwischen den armen und reichen Völkern dieser Welt, immer mehr vergrößert, daß eine immer kleinere Elite über einen immer größeren Anteil an Rohstoffen, Produktionsmöglichkeiten, an Reichtum und wirtschaftlicher Macht verfügt, daß nicht nur die Ausbeutung in vielen Teilen der Welt zunimmt und in den Industrieländern selbst die Marginalisierung von Randgruppen und die Benachteiligung armer und strukturell schwacher Gebiete anwächst, sondern daß auch eine materialistische Kultur entsteht, die auf Leistung, Konsum und Geschäft ausgerichtet ist und die Menschen von ihrer Menschlichkeit entfremdet. Diese kirchli-

chen Dokumente plädieren dann für eine vernünftigeren Planung der Wirtschaft, für eine bessere Verteilung des Wohlstandes, für eine größere Beteiligung aller an den Entscheidungen, die alle angehen, für eine größere Demokratisierung und für mehr Mitbestimmung in der Wirtschaft, für die Berücksichtigung der Nöte und Bedürfnisse der ganzen Gemeinschaft bei der Lösung regionaler und nationaler Probleme.

Auch die katholische Kirche Nordamerikas hat sich auf diese Weise sozial engagiert. Als Beispiel möchte ich zwei kirchliche Dokumente erwähnen. Das erste ist eine Erklärung der kanadischen Bischöfe zum ersten Mai 1976 mit dem Titel «Vom Wort zur Tat». Dieses Dokument setzt sich mit ungerechten Verhältnissen in der kanadischen Gesellschaft auseinander, definiert soziale Sünde als institutionelle Unterdrückung, schlägt verschiedene Maßnahmen und Schritte vor mit dem Ziel, in Kanada mehr soziale Gerechtigkeit zu erreichen. Dazu gehören der Vorschlag, das Evangelium vom Standpunkt der Armen aus zu verstehen und zu interpretieren, der Wille, von den benachteiligten Gruppen und Völkern (Eskimos, Indianer...) zu lernen und auf ihre Klagen zu hören, die Einladung, die sozio-ökonomischen Gründe von Ungerechtigkeit und Unterdrückung sorgfältig und entschieden zu analysieren, und die Bereitschaft zu einem politischen Engagement, um diese Gründe zu beseitigen. Die Bischöfe wissen, daß nur eine kleine Minderheit bisher bereit war, auf diese neue Weise Jesus besser nachzufolgen, aber es handle sich dabei um eine «bedeutende Minderheit» (significant minority), weil diese Minderheit die gesamte Kirche zu einer größeren Treue zum Evangelium aufrüttelte.

Das zweite Dokument, auf das ich in diesem Kontext hinweisen möchte, ist ein Hirtenwort, «This land is home to me» – «Dieses Land ist meine Heimat» –, das von fünfundzwanzig Bischöfen aus den Appalachen, einer Gebirgskette im Osten der Vereinigten Staaten, unterzeichnet wurde. Sie benennen, was soziale Sünde in diesem verarmten Gebiet eines reichen Landes konkret bedeutet, und schlagen Wege vor, die Armut zu beheben.

Der Grund für die dauernde Benachteiligung und Ausbeutung der Bewohner dieses Gebietes sei in einem wirtschaftlichen System zu suchen, das auf den zwei Prinzipien der sogenannten «technischen Rationalität» und der «Profitmaximierung» beruhe. Die technische Rationalität sei

dafür verantwortlich, daß die Entscheidungen über Land und Volk nur vom Standpunkt einer effizienteren Förderung der vielen Rohstoffe dieses Gebietes und einer primären industriellen Produktion im Zusammenhang mit der Förderung dieser Rohstoffe aus getroffen werden. Man verfüge dadurch über Leben, Persönlichkeit und Arbeit der Bewohner dieses Gebietes, als ob sie reine Produktionsfaktoren wären, die man nach Willkür einsetzen oder abschreiben und wegwerfen könne.

Das andere Prinzip der Gewinnmaximierung, das im früheren und im späteren Kapitalismus eine wesentliche Rolle spielte und spielt, bewirkt, daß alle Entscheidungen über die Produktion ausschließlich vom Standpunkt der Kapitaleigner aus getroffen werden und daher nur die höchstmögliche Rendite und Gewinnausschüttung im Auge haben. Die Folge ist, daß man aus der Arbeitskraft der Arbeitnehmer so niedrige Preise wie nur möglich herauszuholen versucht.

Beide Prinzipien widersprechen nach Meinung der Bischöfe der kirchlichen Soziallehre. Sie schlagen vor, daß all diejenigen, die in dieser Gegend Einfluß haben und Macht ausüben können, zusammenarbeiten, um das bestehende strukturelle Unrecht zu beheben. So sollen sowohl die Bundesregierung der Vereinigten Staaten als die Regierungen der betroffenen Bundesstaaten, die Gewerkschaften und die Bürgerinitiativen gegen die Alleinherrschaft der Konzerne angehen und sie zwingen, die Bevölkerung an den Entscheidungen zu beteiligen und das Wohl der Menschen und des Landes zu berücksichtigen.

In diesen und ähnlichen Dokumenten werden Elemente der Befreiungstheologie übernommen, ohne daß man deshalb bereit wäre, sich mit dem ganzen theoretischen Unterbau dieser Theologie einverstanden zu erklären. Man übernimmt den Begriff der sozialen Sünde, anerkennt, daß die Erlösung, die Jesus bringen wollte, auch die Befreiung der Armen von den Strukturen der Unterdrückung miteinschließt, und bestätigt, daß die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ein wesentlicher Bestandteil der Botschaft des Christentums ist. Diese kirchlichen Dokumente bleiben aber insoweit hinter der Befreiungstheologie zurück, als sie nicht analysieren, inwieweit die Kirche selbst als Element der herrschenden Kultur Unterdrückung ermöglicht oder legitimiert. Daher unterläßt man es, über die konkrete Rolle der Kirche nachzudenken und entschieden

auch politisch die eigene Interpretation des Evangeliums und die eigene Frömmigkeit zu hinterfragen, um mystisch-politisch verantwortlich handeln zu können.

Die alte Bewegung des «Social Gospel» und die neue neokonservative Kritik

Einige neokonservative Kritiker der Kirche haben die Meinung geäußert, daß dieses neue soziale Engagement eine Neubelebung der alten Bewegung des «Social Gospel» in den Vereinigten Staaten sei. Diese Bewegung hatte ihren Ursprung in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts, hatte ihren größten Erfolg in unserem Jahrhundert in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg und setzte sich in abgeschwächter Form auch in den zwanziger Jahren fort. Reinhold Niebuhr hat die Bewegung in den dreißiger Jahren und Anfang der vierziger Jahre eingehend kritisiert. Die neokonservativen Kritiker des neuen sozialen Engagements der Kirche glauben, daß Niebuhrs damalige Kritik auch das heutige soziale Engagement der Kirche treffe.

Niebuhr hatte die Bewegung des «Social Gospel» hauptsächlich wegen zwei wichtiger Gründe kritisiert². Erstens meinte er, daß die Vertreter des «Social Gospel» eher liberalistisch als unmittelbar religiös von der bürgerlichen Vorstellung des sozialen Fortschritts inspiriert seien, wenig Gefühl für die Realität der Sünde hätten und zudem die tatsächliche Macht derjenigen unterschätzten, die die herrschende Ordnung verteidigen und von ihr profitieren.

Man kann daran zweifeln, ob diese Kritik auf die besten theologischen Vertreter des «Social Gospel» zutrifft: Niebuhrs Argumente beziehen sich eher auf eine Mentalität, die im Umfeld der Bewegung bestand und von ihr auch gefördert wurde und die sich die soziale Veränderung der Wirklichkeit zu leicht, zu optimistisch und zu voluntaristisch vorstellte. Niebuhr formulierte seine Kritik in den dreißiger Jahren, als er stark unter dem Einfluß des marxistischen Denkens stand. Marxens Vorstellung vom Klassenkampf und das, was Niebuhr «catastrophism» nannte, Marx' scharfes Gespür für die Konfliktgeladenheit und die Krisenträchtigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, wurde von dem Theologen Niebuhr in Zusammenhang mit der protestantischen Interpretation der biblischen Botschaft von Erbsünde und Sünde gebracht. In dieser Perspektive bedeutete ihm die biblische Lehre

über die Sünde eine radikale Absage an eine naive Fortschrittsgläubigkeit und an den Glauben, es sei leicht, durch soziale Reformen die Gesellschaft allmählich zu verbessern.

Der zweite Grund, weshalb Niebuhr sich gegen die Bewegung des «Social Gospel» wandte, lag darin, daß seiner Meinung nach der soziale Aktivismus dieser Bewegung von einer unrealistischen Zukunftserwartung inspiriert war und so von einem «utopischen» Verständnis der Geschichte, das selber eine falsche Interpretation der Verheißungen Gottes sei, abzukommen schien. Gottes Verheißungen, so argumentierte Niebuhr, können auf der Ebene der menschlichen Geschichte nicht erfüllt werden. Wenn man die Verwirklichung und Ankunft des Reiches Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte erwartet, dann ist dies nicht nur ein Ausdruck fundamentalistischer Naivität, sondern dann hat man auch das richtige Gefühl für Gottes Transzendenz verloren.

Bleiben diese Argumente gültig, wenn man sie auf das neue soziale Engagement der Kirchen oder auf die Befreiungstheologie(n) bezieht? Sie bleiben es nicht. An erster Stelle ist das neue soziale Engagement aus dem christlichen Glauben sehr kritisch gegenüber einer bürgerlich-liberalistischen, allzu selbstverständlichen Fortschrittsgläubigkeit eingestellt. Man weiß um die Wirklichkeit der Ungerechtigkeit und daher auch der Sünde in der Gesellschaft; man weiß, wie mächtig diejenigen sind, die kein Interesse an Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft haben; man weiß schließlich, was alles der Gerechtigkeit und dem Frieden im Wege steht. Das neue soziale Engagement ist übrigens sehr stark von demselben Marxismus beeinflusst worden, der auch auf Niebuhrs Kritik des «Social Gospel» eingewirkt hatte.

Zweitens: weder innerhalb der Theologie der Befreiung noch in den erwähnten kirchlichen Dokumenten rechnet man mit einer Verwirklichung des Reiches Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte. Die theologische Begründung des neuen sozialen Engagements geht nicht an erster Stelle von einem bestimmten Verständnis der christlichen Eschatologie aus. Die Theologen unserer Zeit haben aus den Fehlern der alten Bewegung des Social Gospel gelernt. Sie unterscheiden sehr klar zwischen einer Utopie, die sich auf die Zukunft der Menschheit bezieht, und dem Reich Gottes, das schon immer unter uns anwesend ist und uns herausfordert und das sich

dennoch immer unserem Zugriff entzieht und auf der Ebene der Geschichte nie voll verwirklicht ist.

Der theologische Grund für das christliche soziale Engagement liegt in dem, was man gelegentlich «die Entscheidung für die Armen» nennt; man kann es auch Hunger und Durst nach Gerechtigkeit nennen. Diese Entscheidung für die Armen bedeutet konkret, daß die Christen, wenn sie mit den sozialen Auseinandersetzungen und mit den gesellschaftlichen Konflikten und Machtkämpfen in Berührung kommen, in der Nachfolge Jesu die Solidarität mit «den Armen» suchen, d.h. mit den Unterdrückten, den Marginalisierten, mit den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen, die durch bestehende soziale, wirtschaftliche und politischen Strukturen in ihrer Menschenwürde und in ihren Rechten beeinträchtigt werden.

Wenn Christen heute das bestehende kapitalistische System kritisieren, dann entstammt diese Kritik keiner naiven Erwartung des Reiches Gottes, sondern sie beruht auf dem Glauben an Jesus Christus als demjenigen, der die Strukturen der Sünde und die sündigen Strukturen verurteilt, der uns offenbart, daß es möglich ist, die Welt der Menschen zu ändern, der durch seine Gnade zum Handeln befähigt und dessen Evangelium zur Überwindung derjenigen sozialen Strukturen, die den Menschen ihre Menschlichkeit nehmen, aufruft und daher eine Kraft ist, die in der menschlichen Geschichte die menschliche Wirklichkeit verändert.

Es fällt auf, daß in der *neuen* Bewegung des «Social Gospel», wenn wir die neue Praxis vieler Christen so nennen dürfen, ein radikales soziales Engagement mit christlicher Rechtgläubigkeit identifiziert wird. Nach dieser Auffassung ist das transzendente Geheimnis des dreifaltigen Gottes in unserer Geschichte anwesend und wirksam und prägt das konkrete Leben von Menschen in ihrer konkreten Gesellschaft. Man nennt diese Auffassung gelegentlich «Panentheismus»: man versteht dabei das Unendliche nicht als eine Wirklichkeit, die vom Endlichem immer scharf abgegrenzt ist und ihm entgegensteht, sondern auch wenn das Unendliche im Endlichen nie aufgeht, es eben unendlich übersteigt, ist es dennoch in und durch das Endliche anwesend als dessen Hintergrund, als dessen Herausforderung, als dessen Kraft und Kreativität, als dessen Maßstab, als dessen Horizont. Eine solche Theorie widerspricht so lange dem christlichen Dog-

ma nicht, als die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, d.h. die Vereinigung zwischen beiden nicht als eine Notwendigkeit des Seins betrachtet wird, sondern man anerkennt, daß Gottes Anwesenheit im Endlichen Gnade ist, Gottes Gabe, die zurückgeht auf Gottes freie Selbstmitteilung und Initiative.

*Der Neokonservatismus als Verteidigung der
«Transzendenz» Gottes*

Die heutigen Angriffe gegen das neue christliche soziale Engagement, die eher von Soziologen und Gesellschaftsphilosophen als von Theologen ausgehen, werden gerne als eine Verteidigung der Transzendenz Gottes dargestellt. Das Wort Transzendenz bekommt hier eine andere Bedeutung, als es bei Niebuhr hatte. Weil das neue soziale Engagement die Botschaft des Evangeliums als die Offenbarung der Anwesenheit und der Wirkung des Göttlichen auch in der Veränderung der Welt, der Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse versteht, wirft man ihm vor, daß es die Transzendenz des Göttlichen verkenne.

Man sollte aber auf das fast deistische Verständnis der Transzendenz Gottes in dieser neokonservativen Kritik des neuen sozialen Engagements achten. Danach gäbe es eine Welt des Göttlichen, die, der menschlichen Geschichte enthoben, diese auch kaum berührt. Nur durch ihren Glauben oder durch eine besondere religiöse Erfahrung des *tremendum et fascinosum* im Kult oder in der Ekstase kommen Menschen mit einer geschichtlichen Selbstoffenbarung des Göttlichen in Berührung, die sich in einem sakralen Bereich, der eindeutig vom Profanen abgegrenzt ist, vollzieht.

Die neokonservativen «Hartford Theses», die auf eine Initiative von Richard Neuhaus und Peter Berger zurückgehen, wollten öffentlich vor Tendenzen im heutigen Leben der Kirchen und der Theologie warnen, die die so konzipierte Transzendenz Gottes verkannten³. Man wollte dadurch auf eine Interpretation der christlichen Offenbarung reagieren, in der die Inkarnation Christi auch den Eintritt Gottes in die menschliche Gestaltung der menschlichen Geschichte bedeute und in der Gott die menschliche Geschichte erlösen und den Prozeß der Vermenschlichung, der Emanzipation, der Freiheit und der Gerechtigkeit für alle Menschen und Völker fördern wolle. Eine solche Auffassung der christ-

lichen Offenbarung ist in den Augen der Kritiker zu diesseitig und «säkularistisch», läßt den Sinn für das Übernatürliche verlorengehen, führt dazu, daß die Menschen sich nicht mehr mit dem Jenseitigen befassen, sondern ihrem eigenen Tod und einem Leben nach diesem Tod gegenüber gleichgültig werden.

Eigentliche und geeignete theologische Argumente haben die Verteidiger des Transzendenten aber nicht gebracht. «Transzendenz» bedeutet für sie entweder die Anerkennung einer himmlischen, göttlichen Welt, die mit der irdischen nichts zu tun hat, oder sie stellt eine Aufteilung des Lebens des Menschen und der Gesellschaft in zwei Bereiche dar: den Bereich des Profanen und den Bereich des Sakralen. Sie haben ihre Gründe, weshalb sie nicht bereit sind, ihre Auffassung von Transzendenz in Frage zu stellen und diese daher koste es, was es wolle, zu verteidigen.

In der Heiligen Schrift aber offenbart Gottes Wirklichkeit sich an erster Stelle dadurch, daß die Menschen von der Sünde zur Gnade eines neuen Lebens finden, daß der Geist Gottes ihr Herz bewegt und bekehrt, daß sie an der Auferstehung und an Ostern durch den Übergang von der Unterdrückung zur Freiheit, vom Tod zum Leben Anteil haben. Es gehört nicht zum inneren Kern des christlichen Glaubens, eine Gottheit anzunehmen, die sakral vom menschlichen Leben getrennt im Himmel aufgehoben ist, sondern, wie erhaben Gott auch ist, er ist ein Gott, der den Menschen gnädig ist, der erlösend in ihrem Leben wirkt, der ihnen die Quelle neuen Lebens erschließt. Die Erfahrung des *tremendum et fascinosum* entspricht nur dann der christlichen Erfahrung Gottes, wenn sie diejenigen, die in dieser Erfahrung Gott begegnen und ihn anbeten, zu einer Änderung ihres persönlichen Lebens und ihrer Persönlichkeit ermutigt und sie zu einem verantwortlichen Handeln in der Welt befähigt.

Nach eigentlichem christlichen Verständnis ist die Anerkennung der Transzendenz Gottes etwas ganz anderes als die reine Bestätigung der Existenz einer himmlischen oder göttlichen Welt oder als eine religionsphänomenologisch definierbare Begegnung mit dem Sakralen: sie ist viel mehr, denn die Begegnung mit Gott im Glauben bedeutet immer Erlösung. Von der Perspektive des geistigen christlichen Lebens aus ist es heilsirrelevant und daher uninteressant, wenn jemand in Ekstase gerät oder sonstige mystische Phänomene erfährt, wenn ihn dies nach seiner «Rück-

kehr auf Erden» ins normale Leben nicht verändert und den Umgang mit den Mitmenschen nicht prägt. Hierin stimmen sowohl ein klassisches Christentum, das noch weitgehend dualistisch dachte, als ein modernes «panentheistisches» Christentum überein, daß Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Heilsbedeutung hat, daß sie *propter nostram salutem* geschieht, daß sie das Leben und das Herz des Menschen ändern will.

Der neokonservative Vorwurf der Aushöhlung des Religiösen

In seinem Buch *Christianity and the World Order*, in dem er das neue christliche Engagement angreift, argumentiert der englische Historiker Edward Norman, daß die neuen Standpunkte, die die Kirchen oder wenigstens viele ihrer Mitglieder in den letzten Jahrzehnten einnahmen, den christlichen Glauben untergraben, weil man nicht mehr auf die Beziehung des Menschen zum Ewigen eingehe und weil man die religiöse Erfahrung übergehe. Wir möchten uns nacheinander mit beiden Behauptungen auseinandersetzen.

Erstens meint Norman, daß die Botschaft des Christentums «sich wesentlich zuerst auf die Beziehung der Seele zur Ewigkeit bezieht». Diese pietistische Interpretation des Christentums kann sich kaum auf das Neue Testament oder auf die alten Glaubensbekenntnisse berufen. Man hat Jesus immer als den Retter der Welt gesehen. Gott hat man immer als den Schöpfer, als den Erlöser und als denjenigen anerkannt, der die Menschheit heiligt. Die Menschwerdung Christi war in der Perspektive des Christentums ein wichtiger Augenblick, ja die Mitte der konkreten Geschichte der Welt. Es war ein geschichtliches Ereignis, das für die ganze weitere Geschichte der Menschheit geschichtliche Folgen hat. Es stimmt natürlich, daß man die geschichtliche Dimension des Christentums gewöhnlich nicht unmittelbar als eine soziopolitische Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstand. Um das Evangelium auf diese Weise verstehen zu können, war es nötig, daß sich in der Geschichte der westlichen Welt ein klares und kritisches Wissen um die Politik, ihre Eigengesetzlichkeit und ihre Möglichkeiten entwickelt hatte. Aber niemals wurde in der Geschichte der Kirche das Heil, das Jesus uns brachte, nur als die Beziehung zwischen der (einzelnen) menschlichen Seele und der Ewigkeit gesehen oder als die Frage, wie

diese Seele ewige Existenz erlangt. Von Anfang an sah die Kirche sich selbst als das Volk Gottes, das in der Geschichte eine Aufgabe und eine Bestimmung hat.

Wie steht es um den zweiten Vorwurf Normans, das neue christliche soziale Engagement habe wenig mit religiöser Erfahrung zu tun? Wenn wir die Schriften der politischen Theologen oder der Befreiungstheologen lesen, kann man tatsächlich feststellen, daß sie die herkömmliche Frömmigkeit für problematisch halten. Die religiöse Erziehung vieler Christen sei oft der Grund dafür, weshalb in ihrer religiösen Erfahrung Glauben und Leben sich dualistisch gegenüberstehen. In der christlichen Frömmigkeit werde die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott so verstanden, daß sie sich kaum mit der eigenen profanen Erfahrung und weniger noch mit dem kritischen Denken vieler Christen, besonders in der Dritten Welt, versöhnen lasse. Im Licht des neuen Verständnisses des Evangeliums, das mit dem neuen sozialen Engagement zusammengehe, erscheine es problematisch, wenn der Mensch sich nur um das eigene Seelenheil oder um die persönliche Vollkommenheit kümmert. Sollte es wirklich Gottes Willen entsprechen, daß der Mensch sich selbst als existentiell verantwortliches, aber auch in seiner letzten Entscheidung einsames und isoliertes Individuum der Gesellschaft und Gott gegenüber versteht? Oder entspricht eine solche monadische Konzeption des Menschen nicht weniger einem humanistischen Personalismus als der Konkurrenz aller gegen alle im wirtschaftlichen Leben, der auf der Ebene des geistigen Lebens eine individualistische Spiritualität entspricht?

Ich stimme mit dieser Kritik überein und möchte behaupten, daß das neue Engagement in der Kirche nicht nur mit einer neuen religiösen Erfahrung einhergeht, sondern auch in ihr seine Wurzel und seine Kraft findet. Eine solche neue religiöse Erfahrung holt die Christen aus dem Gefängnis einer pietistischen, nur ichbezogenen Frömmigkeit. Sie wissen jetzt, daß keiner für sich allein leben kann, sondern daß jeder in eine konkrete gesellschaftliche Gruppe eingebettet ist. Hier kann eine neue Solidarität entstehen, die sich im Herzen der christlichen Frömmigkeit ansiedelt. Denn die Überwindung der exklusiven Beschäftigung mit dem eigenen Seelenheil empfindet man als eine größere Treue gegenüber Gottes Willen, als ein Geschenk Gottes, das den Menschen aus seiner Enge befreit und wofür man

deshalb dankbar sein muß, als für die Entdeckung von Gottes Anwesenheit, der Mitte der Liebe, in der man den anderen begegnet.

Die Texte lateinamerikanischer Dichter, die von der Perspektive der Befreiungstheologie ausgehend denken und dichten, weil sie von der befreienden Botschaft des Christentums überzeugt sind, legen ein starkes Zeugnis für eine sehr dichte religiöse Erfahrung ab, auch wenn sie gar nicht in der Absicht geschrieben wurden, eine solche Erfahrung unmittelbar als religiöse Erfahrung zur Sprache kommen zu lassen. Die Begegnung mit dem Göttlichen entzieht den Menschen in diesen Texten nicht der menschlichen Geschichte. Sie bietet ihm keinen Freiraum, in dem er sich, unberührt vom menschlichen und gesellschaftlichen Elend, poetischer oder religiöser Rührung hingeben könnte. Die lateinamerikanischen Dichter halten einen solchen Freiraum übrigens für politisch betrügerisch und gefährlich. Ihre religiöse Erfahrung bedeutet ihnen ein von Gott geschenktes Bewußtsein, in dem sie Gott begegnen und nahe kommen, nicht einem Gott, der der unsichtbare andere ist, dessen Anwesenheit in der Welt nur schwach und mysteriös durchschimmert, der der Einzelne für die Einzelnen, der Einsame für die einsamen Existenzen ist, sondern ein Gott, der im Gegenteil der Grund, die Mitte und der Horizont ist, der die Menschen mit ihren Brüdern und Schwestern in einem gemeinsamen Kampf für die Gerechtigkeit vereint. In der religiösen Erfahrung entdeckt der Mensch – freilich auch mit Schrecken und Beben, in Ekstase – die von ihm erwartete Verantwortung in der Heilsgeschichte. Gott ist die Verbindung, das Band mit den anderen, die Solidarität, die Vorwärtsbewegung, die all diejenigen vereint, die sich nach Erlösung sehnen.

In den Augen verschiedener Christen, die sich dem Kampf für mehr soziale Gerechtigkeit verschrieben haben, ist die herkömmliche religiöse Sprache suspekt geworden, weil die konkrete Rolle, die diese Sprache in der herrschenden Kultur erfüllt und die Bedeutungen, die ihr unterlegt werden, die herrschende Ordnung und so auch das in ihr bestehende Unrecht legitimieren. Daher scheuen diese Christen sich oft davor, eine Sprache der Innerlichkeit zu verwenden oder den Bereich der religiösen Erfahrung an- oder auszusprechen. Sie suchen daher säkularistisch zu sprechen und vermeiden ein religiöses Pathos, von dem sie fürchten, daß es falsch klingen könnte, weil es schon so oft falsch war.

Gelegentlich verstärken sie so den Eindruck, als kümmerten sie sich nicht mehr darum, ob ihr Glaube Offenheit gegenüber Gottes Stimme und seiner Anwesenheit in ihrem Leben und in der Gesellschaft bedeutet. Dennoch sehen Katholiken, die sich im politischen Handeln konkret engagieren, selten einen Konflikt zwischen ihrer politischen Aktivität und der mystischen Tradition und echten Frömmigkeit des Christentums. Zudem gibt es eine alte katholische Tradition der *via negativa*, die darauf verzichtet, zu konkret Gott benennen zu wollen, weil er sich jeder Benennung entzieht. Der Verzicht darauf, eine zu leicht über die Zunge gehende religiöse Sprache zu verwenden, die glaubt, allzu billig über Gott sprechen zu können, sollte man im Zusammenhang mit der alten *via negativa* zu verstehen versuchen.

Die neokonservative Theorie der «neuen Klasse»

Wie wir schon erwähnten, kehren neokonservative Autoren sich nicht nur gegen die politische Theologie oder gegen die Befreiungstheologie, sondern sie kritisieren auch ein neues soziales Engagement und neue, das gesellschaftliche Leben betreffende Standpunkte und Stellungnahmen der Kirchen. Diese Standpunkte und Stellungnahmen sind zwar, wie wir sahen, oft von der Befreiungstheologie beeinflusst, setzen aber deswegen noch keineswegs ein konsequentes Einverständnis mit den Positionen der Befreiungstheologie voraus. Die neokonservativen Autoren sind der Meinung, daß die Kirchen sich hier haben falsch beeinflussen lassen und daher gefährliche Fehler gemacht haben. Nach Peter Berger haben die Kirchen in den sechziger Jahren angefangen, ihre Aufgabe zu verfehlen, als sie sich von der Jugendkultur und den Protestbewegungen beeinflussen ließen und einige der Ziele dieser Bewegungen mit dem christlichen Verständnis von Freiheit in Zusammenhang brachten⁴. Neokonservative Autoren glauben, daß radikale Männer und Frauen an der Spitze der Kirchen und der ökumenischen Zusammenschlüsse von Kirchen diese in die falsche Richtung geleitet haben. Edward Norman greift ausdrücklich eine neokonservative Theorie auf, um den Linksdrall in der Kirche zu erklären. Er meint, daß die Verantwortlichen für die neue Haltung der Kirchen der sogenannten «neuen Klasse» zuzurechnen sind, einer Gruppe von Intellektuellen und Sinnproduzenten, die die

Wissenschaft und die öffentliche Meinung beeinflussen und die Kultur prägen, die sich aus bewußtem oder unbewußtem Eigeninteresse dem Marxismus als Philosophie verschrieben haben, der dadurch zur Modephilosophie der sogenannten Progressiven wurde.

Neokonservative Autoren benutzen gerne diese Theorie einer neuen Klasse, um die weitverbreitete Unruhe und Unzufriedenheit in den relativ wohlhabenden Ländern des Westens zu erklären. Warum fühlen die jungen Leute sich so unbefriedigt? Warum verlieren verschiedene Minderheiten, die bisher geschwiegen haben, heute die Geduld? Warum streben Frauen nach einer neuen Wertschätzung und Anerkennung in der Gesellschaft? Warum kritisieren so viele dasselbe kapitalistische System, dem sie ihren Wohlstand verdanken? Den Grund für diese Unruhe, so erzählt man uns, sollen wir nicht in den Widersprüchen der modernen Gesellschaft, in ihren Strukturen und dem in ihr bestehenden Unrecht suchen, wodurch Menschen von sich entfremdet und verschiedene Gruppen der Bevölkerung benachteiligt, marginalisiert oder gar ausgebeutet werden. Der Grund liege vielmehr in dem zunehmenden Einfluß einer immer größeren Gruppe unzufriedener Intellektueller und Sozialarbeiter, die in ihrer Arbeit und in dem Einfluß, den sie als Sinnproduzenten und als Kulturvermittler ausüben, Unruhe verbreiten, Kritik um der Kritik willen fördern und Konflikte hervorrufen.

Es ist bemerkenswert, daß die Neokonservativen, die sich in ihrer politischen Haltung eher als «Liberale» geben, hier eine alte konservative Theorie aufgreifen, die zuerst von Edmund Burke entwickelt wurde. Burke schrieb die Französische Revolution nicht den Auswüchsen und Mißbräuchen des *ancien régime* zu, gegen die die Ausgebeuteten und Unterdrückten sich schließlich wehrten, sondern er machte den destruktiven Einfluß französischer Philosophen und politischer Denker für diese Revolution, die er für eine Katastrophe hielt, verantwortlich.

Die heutigen Neokonservativen geben verschiedene Gründe an, weshalb die Intellektuellen unserer Zeit die kapitalistische Gesellschaft ablehnen. So seien die Angehörigen dieser neuen Klasse Intellektuelle, die von der Regierung in Schulen, Universitäten oder Behörden beschäftigt werden. Sie beneiden die Wissenschaftler oder Ingenieure, die in der privaten Wirtschaft arbeiten und besser bezahlt werden. Um sich

diesen Neid nicht eingestehen zu müssen, erfinden sie Gründe, um Leistung, Geschäftstüchtigkeit und Unternehmergeist geringschätzen zu können. Der Grund, weshalb die neue Klasse die Gesellschaft auf solch übertriebene Weise kritisiere, sei daher darin zu suchen, daß die Angehörigen dieser Klasse meinen, daß der Weg zur gesellschaftlichen Macht und zum gesellschaftlichen Einfluß ihnen verbaut ist. Daher könne diese Gesellschaft in ihren Augen nur schlecht sein. Sie konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf die negativen Aspekte der heutigen Gesellschaft, schmälern ihre positiven Seiten und vergessen, was sie selbst alles dieser Gesellschaft verdanken. Besonders die bestehende Ungleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft werde gern von ihnen geißelt, dabei übersähen sie aber, daß eine bestimmte Ungleichheit in der Natur der Dinge und der Menschen angelegt ist, daß jede Gesellschaftsordnung Ungleichheit mit sich bringt. Durch ihre Schriften stifteten sie Unruhe. Diese Menschen seien nicht mehr mit ihrem Platz und ihrer Aufgabe in der Gesellschaft zufrieden. In ihnen würden unrealistische Vorstellungen über die konkreten Zukunftsmöglichkeiten geweckt. Bei all dem suche die neue Klasse schließlich nur mehr Macht und Einfluß für sich selbst.

Um ihre eigenen egoistischen Ziele aber zu verschleiern und dem eigenen Machtstreben das Mäntelchen moralischen Engagements und moralischer Verantwortung umzuhängen, ergriffen sie gern Partei für die sogenannten Minderheiten und böten diesen Unterprivilegierten ihre sogenannte Hilfe an, die sehr oft Bevormundung dieser Minderheiten zur Stärkung der eigenen Macht mit Hilfe und nicht selten auch auf Kosten dieser Minderheiten sei. Diese neue Klasse ziehe den Einfluß und den Dirigismus des Staates der Privatinitiative vor, und auch deshalb kritisiere sie den Kapitalismus. Denn die Zunahme der Staatsausgaben für Erziehung, soziale Sicherheit und Sozialarbeit bringe eine Vermehrung einträglicher und bequemer Arbeitsmöglichkeiten für immer mehr Angehörige dieser neuen Klasse mit sich. In diesem Rahmen entwickelten sie die sozialen Theorien, die ihre eigenen wirtschaftlichen Interessen absichern, und sie bedienten sich des Marxismus als intellektueller Waffe gegen das bestehende System, weil dieser Marxismus ihrer Mentalität von Neid, Verbitterung und Machtwillen entspreche. So sei die marxistische Theorie heute in den kapitalistischen Ländern die Ideologie der neuen Klasse, weil sie dieser als das

geeignete Instrument zur Eroberung von mehr gesellschaftlicher Macht erscheine.

Von den neokonservativen Kritikern der Kirche wird in diesem Kontext behauptet, daß Angehörige dieser neuen Klasse Einfluß in den Kirchen gewonnen hätten und den Einfluß nutzten, um die Kirchen nach ihrer Überzeugung zu ideologisieren.

Die Theorie von einer neuen Klasse ist aber in Wirklichkeit wenig überzeugend. Zudem ist es eine Beleidigung für diejenigen, die sich gegen wirtschaftliche Ausbeutung, Rassendiskriminierung und andere Formen von Ausbeutung, Unterdrückung oder Erniedrigung wehren, anzunehmen, sie täten dies nur, weil sie Opfer subversiver Propaganda seien.

Dennoch bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb viele in den Kirchen und die Kirchen selbst für ein neues soziales Engagement stimmten. Welche sozialen Faktoren und Kräfte haben zu diesem Ergebnis geführt? Diese Frage wird noch dringender, wenn man feststellt, daß die große Mehrheit der Christen nach wie vor von der Frage nach sozialer Gerechtigkeit nicht besonders beunruhigt wird. In der erwähnten Erklärung gaben die kanadischen Bischöfe öffentlich zu, daß nur eine Minderheit der Katholiken sich auf diese Weise engagiert und daß diese Minderheit oft in den Gemeinden besonders von denjenigen, «die mehr Wohlstand besitzen und einflußreicher sind», angegriffen wird.

Es wäre aber nicht schwer zu beweisen, daß das neue soziale Engagement der Kirchen und in den Kirchen zu einem großen Teil dem Einfluß der Christen der Dritten Welt zu verdanken ist, die das Gewissen der Kirchen der Ersten Welt beunruhigen. Dieser Prozeß begann für die protestantischen Kirchen auf der ökumenischen Zusammenkunft «Kirche und Gesellschaft» in Genf 1966. Für die katholische Kirche bedeutete die Bischofssynode 1971 in Rom die bedeutende Kehrtwende, denn hier übernahm der Weltepiskopat wesentliche Gedanken und Anregungen aus Lateinamerika, die in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 durchdacht und formuliert worden waren. Auf der höchsten Ebene der Kirchen wurde anerkannt, daß der wichtigste Konflikt, der heute in unserer Welt besteht, der Gegensatz zwischen Nord und Süd ist, zwischen den industrialisierten kapitalistischen Ländern des Westens und den kommunistischen Ländern des Ostens einerseits und den unterentwickelten Ländern in

allen anderen Teilen der Welt andererseits, die immer abhängiger werden und in denen menschliches Elend und menschliche Not immer verheerendere Formen annehmen. In der Begegnung mit dieser Dritten Welt entdecken die Kirchen des Westens, wie problematisch ein ungehemmter und nicht in Frage gestellter Privatbesitz an Produktionsmitteln, der Zugang zu den Rohstoffen und das Monopol an technischem Wissen sein können. Es geht hierbei nicht nur um eine Frage der sozialen Ethik und Moral, sondern auch um eine Frage, die eine christliche Antwort aus dem Kern der Botschaft des Evangeliums fordert.

Wir meinen, die Theorie einer neuen Klasse, wie wir sie oben skizzierten, ablehnen zu müssen. Dennoch könnte man die Meinung vertreten, daß Personen, die ein bescheidenes Einkommen haben, deren Arbeit aber interessant ist und persönliches Engagement fordert, wie es oft bei kirchlichen Angestellten, Sozialarbeitern, Lehrern, in kulturellen Berufen... der Fall ist, dazu neigen, mit dem Sozialismus zu sympathisieren. Sie glauben, daß in einem sozialistischen System alle eine ähnliche Arbeit haben könnten, die ihren persönlichen Anlagen entspricht, die man gerne verrichten würde, weil sie sinnvoll erscheint, und die es jedem erlauben würde, aus den Einkünften seiner Arbeit in einem bescheidenen Wohlstand zu leben. Dazu aber müsse das Lohngefälle abgebaut werden.

Diese Leute sind sich durchaus bewußt, daß diejenigen, die heute sehr gut verdienen, kaum bereit sein dürften, auf ihren hohen Lebensstandard zu verzichten. Andererseits aber vergessen sie, daß die Arbeit der großen Mehrheit der Arbeiter monoton, uninteressant und schwer ist – und bleiben würde –, so daß es eine unrealistische Utopie ist anzunehmen, daß diese Arbeit in einem sozialistischen System interessant und unmittelbar sinnvoll und befriedigend werden könnte, so daß das persönliche Engagement bei dieser Arbeit den Arbeitenden eine innere Genugtuung schenken würde. Dazu kommt, daß gerade diejenigen, die im Bereich der Kirchen arbeiten, und sich pastoral engagieren, einem einfachen Lebensstil einen besonderen ideologischen, geistigen Wert zuerkennen und daher zu leicht geneigt sind anzunehmen, daß alle sich bei diesem Lebensstil glücklich fühlen würden und daß die Übernahme dieses Lebensstiles durch alle eine Lösung für die schweren Probleme der Gegenwart bringen könnte.

Die neokonservative Verteidigung des Kapitalismus und Vorschläge für die kirchliche Pastoral

Die meisten neokonservativen Kritiker des heutigen Engagements der Kirchen fühlen sich besonders dazu berufen, das bestehende kapitalistische System zu verteidigen. Für Michael Novak wurde dies zum großen Ziel seiner beruflichen Arbeit⁵.

Ihrer Meinung nach ist der Kapitalismus die unabdingbare Voraussetzung für die Existenz einer pluralistischen Gesellschaft und für die Respektierung der persönlichen Freiheit des einzelnen in einer solchen Gesellschaft. Sie haben in diesem Rahmen eine eigene Theorie entwickelt, um das Gefühl von Leere und Desorientierung in unserer Gesellschaft zu erklären. Das weitverbreitete Unbehagen unserer Zeit wird dabei mit der immer größeren Rolle, die die Technik und viele Formen bürokratischer Verwaltung im Leben der Menschen spielen, in Zusammenhang gebracht. Sich auf Max Weber stützend, argumentieren sie, daß die technokratische Gesellschaft mit ihren unübersichtlichen und alles umfassenden Strukturen, die alle Bereiche des menschlichen Lebens mehr und mehr beherrschen, den Freiraum für persönliche Freiheit und persönliche Kreativität immer mehr einengt. Zudem werden durch die immer weitergehende Rationalisierung der modernen Gesellschaft die traditionellen Werte, die dem Leben der Menschen Orientierung gaben, immer mehr in Frage gestellt. Die sozialen Beziehungen werden versachlicht, daher aber auch oft ihrer emotionalen Dimension beraubt, die religiösen Symbole fallen der Säkularisierung zum Opfer und können daher keinen Sinn mehr stiften und keinen (symbolischen) Zusammenhalt mehr garantieren. Die nichtrationalen Aspekte des menschlichen Lebens, die diesem einen Sinn, Erfüllung und Freude geben, gehen so verloren.

Eine solche Theorie dient den Neokonservativen dazu, die marxistische Analyse der Entfremdung des Menschen zu widerlegen. Demnach sei es nicht die Spaltung der Gesellschaft in arm und reich, Herr und Diener, Kapitalbesitzende und Arbeiter..., die der wichtigste Grund für die Krisen der heutigen Gesellschaft sei, sondern es sei eher die zunehmende Rationalisierung auf allen Gebieten, die die Entmenschlichung des Menschen verschuldet und unter der sowohl die Bewohner wohlhabender Vorstädte als die der Slums zu leiden haben. Diese Entfremdung des

Menschen habe nichts mit Klassengegensätzen zu tun. Daher sei es eine Illusion zu meinen, daß der Sozialismus das Leben der Menschen auf bedeutende Weise verbessern könnte. Durch einen solchen gefährlichen Mythos träumten die Menschen von einer unmöglichen Zukunft. Sie ließen sich so zu einer utopischen Politik verführen, die scheitern müsse und die die Wahrnehmung der realen Möglichkeiten, die heutige Gesellschaft zu reformieren, verbaue und schließlich die Bereitschaft, sich überhaupt noch politisch zu interessieren und zu engagieren, schwäche.

Die neokonservativen Autoren wenden sich auch gegen die Kehrtwende in der Soziallehre und im sozialen Engagement der Kirchen, auch wenn diese nicht so weit gehen, eine sozialistische Gesellschaftsordnung zu empfehlen. Denn weil man sich nicht traut, voll zu der kapitalistischen Gesellschaft zu stehen und ihre Verdienste anzuerkennen, ist es ihrer Meinung nach möglich, daß diese Gesellschaft derart in Krisen geraten könne und heute öfters einen solchen chaotischen Anblick biete. Die Krise sei eigentlich eine Krise der Kultur; die Menschen würden zu weich, drückten sich vor harter Arbeit und suchten nur die persönliche Erfüllung und das persönliche Vergnügen. Sie haben das aufgegeben, was Max Weber «die protestantische Ethik» nannte: die Arbeitsmoral, die auf Fleiß und Zuverlässigkeit ausgerichtet war. Die permissive Kultur unserer heutigen Welt, so erzählt man uns gern, überschreite die Möglichkeiten unserer Wirtschaft und sei schuld daran, wenn diese nicht mehr richtig funktioniere.

Die Kirchen sollten daher zu einer autoritätsnäheren Form der Religion, der Religionsverkündigung und Moral wiederfinden, sie sollten die alten Tugenden von Fleiß, persönlichem Einsatz, Opfer, Hingabe, Askese... wieder zu Ehren bringen. In unserer heutigen Welt müßte eigentlich die christliche Religion wieder die Hüterin der öffentlichen Moral und Tugend werden. Sie solle wieder fähig werden, der Gesellschaft die Symbole und den Sinn anzubieten, die Einverständnis, Einordnung und Zusammenarbeit fördern. Sie sollte so ihrer wesentlichen Funktion entsprechen, nach dem Titel eines Buches von Peter Berger das «sacred canopy», der heilige Baldachin zu sein, der schützende Thronhimmel, unter dem die soziale Ordnung sich geborgen weiß. (Hier fällt der innere Zusammenhang zwischen der neokonservativen Betonung der

Transzendenz und einer entsprechenden Verteilung der heutigen sozialen Ordnung auf.)

In den Schriften von Peter Berger wird der neokonservative Standpunkt gut durchdacht, überlegt und gekonnt vorgetragen⁶. Berger hat ein schärferes Gespür als andere Neokonservative für das in unserer modernen Welt bestehende Unbehagen. Er stimmt aber mit ihnen in der Meinung überein, daß der Sozialismus eine schlechte und betrügerische Lösung für die Probleme der entwickelten Länder des Westens wäre. Diese sollten beim kapitalistischen System bleiben. Auch die Megastrukturen, die alle Aspekte des öffentlichen Lebens beherrschen und Gefühle der Ohnmacht und der Bedeutungslosigkeit des Individuums hervorrufen, sollte man hinnehmen, denn man komme nicht ohne sie aus, wenn man nicht auf all das, was nur die moderne Industriegesellschaft dem Menschen an Arbeiterleichterung, Lebensmöglichkeiten, Effizienz und Wohlstand bieten kann, verzichten will. Was Männer und Frauen neu lernen müssen, sei, wie sie unter den Bedingungen einer solchen modernen Industriegesellschaft ihre Menschlichkeit bewahren und entwickeln können.

Hierzu sei es nötig, daß «vermittelnde Strukturen» entstehen, kleine übersichtliche Gruppen, deren Mitglieder sich noch gegenseitig kennen und begegnen können, zusammen Entscheidungen treffen und durch den persönlichen Austausch und durch gemeinsame Initiativen das gegenseitige Leben bereichern und Möglichkeiten für mehr Menschlichkeit erschließen. Solche «vermittelnden Strukturen» könnten religiöse Gemeinden sein, Vereine auf der Basis gemeinsamer Herkunft oder Interessen, Nachbarschaftspflege oder andere Formen freiwilliger Zusammenschlüsse und Begegnung. So sollten mitten in der technokratischen Gesellschaft, der wir unseren materiellen Wohlstand verdanken, die uns aber geistig unbefriedigt und desorientiert läßt, Inseln authentischer Menschlichkeit entstehen.

Es sei daher eine wichtige pastorale Aufgabe der Kirchen, Pfarrgemeinden und andere religiöse Zusammenschlüsse zu fördern, in denen Menschen sich intensiv begegnen können und sich selbst als kreative menschliche Wesen erfahren. An den verschiedenen Orten, an denen sie leben, sollten die Kirchen Oasen menschlichen Glücks

erschließen. Daher suggeriert Berger, daß die Kirchen aufhören sollten, den Kapitalismus zu kritisieren und sich für die Veränderung der Gesellschaft zu engagieren. Sie sollten statt dessen zu der neuen pastoralen Aufgabe der Ermöglichung, Aufrichtung und Förderung vermittelnder Strukturen finden, in denen die Menschen Gott und ihre Menschlichkeit finden können.

Bergers Betonung der Rolle, die kleine Gruppen einnehmen können, ist sehr wichtig. Emile Durkheim war der erste Soziologe, der auf ihre lebensnotwendige Bedeutung hinwies. Von einem christlichen Standpunkt aus aber sollte man zwischen «vermittelnden Strukturen» unterscheiden, die auf sich selbst bezogen ihre Angehörigen in einem kleinen Kreis der warmen Behaglichkeit und Geselligkeit von der Gesellschaft isolieren, und anderen, die Gemeinschaften entstehen lassen, die sich gegenseitig begegnen und tragen und die bereit sind, eine gemeinsame Verantwortung für die gesamte Gesellschaft zu übernehmen. Hier gibt es dann nicht mehr kleine Inseln des Glücks, die sich nicht um das Schicksal der gesamten Gesellschaft kümmern, sondern Gemeinschaften, die die Menschlichkeit, die in ihnen erfahren werden kann, in die gesamte Gesellschaft hinaustragen und die gesellschaftlichen Voraussetzungen für mehr Menschlichkeit für alle schaffen wollen und so dynamische Faktoren sozialer Veränderung werden.

Wenn die Kirchen zur gleichen Zeit von der Soziologie der kleinen Gruppen lernen und der sozialen Verantwortung, zu der sie – ausgehend vom Evangelium – aufgerufen zu sein glauben, entsprechen wollen, dann müßten sie darauf achten, daß lebendige Pfarrgemeinden und andere religiöse Zusammenschlüsse entstehen, die zugleich missionarische Gemeinschaften sind, in denen der Austausch zwischen den Personen sowohl authentische Menschlichkeit ernährt als auch das Engagement für soziale Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu einem dringenden Anliegen aller werden läßt.

Wie stark wird die neokonservative Strömung in den Kirchen werden? Wenigstens auf höchster Ebene werden sie sich einer Spiritualität verpflichtet wissen, die sich den Hungernden dieser Welt nicht verschließt und die deshalb nicht aufhört, soziales Unrecht radikal zu kritisieren.

¹ Die in den USA bekanntesten neokonservativen Autoren sind Peter Berger, Richard Neuhaus und Michael Novak.

Ihre Auffassungen werden aber von vielen Autoren geteilt, und man findet sie auch in kirchlichen Veröffentlichungen

wieder. In England verbreitet Edward Norman ähnliche Positionen. (Für Deutschland könnte man z. B. auf Helmut Schelskys Buch, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* [Opladen 1975] hinweisen, besonders auf Abschnitt II.7 «Die christlichen Kirchen» und Abschnitt III.7 «Theologen: vom Seelenheil zum Sozialheil». Anm. des Übersetzers.)

² Vgl. die Aufsätze von J. Benneth und A. Schlesinger: C.W. Kegley/R.W. Bretall (Hg.), *Reinhold Niebuhr. His religious, social and political thought* (New York 1971).

³ Der sogenannte «Hardford Appeal» formulierte dreizehn Thesen, die falsch sein sollen und angeblich in der gesamten Theologie der USA wiederzufinden sind. Vgl. P. Berger/R. Neuhaus (Hg.), *Against the world for the world* (New York 1976).

⁴ P. Berger, *Facing up to modernity* (New York 1977) 194.

⁵ Vgl. J.L. Walsh, *Making the case for capitalism: Commonwealth* (Juni 1977) 366–369.

⁶ Vgl. P. Berger, *The homeless mind* (New York 1974).

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 in Kanada ansässig. 1954 zum Priester geweiht. Studium an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA) und der Universität von Fribourg (Schweiz). Master of Arts und Doktor der Theologie. Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto. Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of ecumenical studies». Veröffentlichungen u.a.: *Man becoming* (1970), *New Horizon* (1972), *Religion and alienation* (1975). Anschrift: Institute of Christian Thought, University of St. Michael's College, 81, St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S 1J4, Kanada.

Pablo Richard

Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus

Einführung

Der *grundlegende Widerspruch* der lateinamerikanischen Kirche ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen der *herrschenden Christenheit* und der *Kirche, die aus dem Volk hervorgeht*. Der progressive Neokonservatismus ist diejenige politische und theologische Strömung, die versucht, in Lateinamerika die Christenheit (im Sinne des mittelalterlichen «*corpus christianum*», d. h. des sich auf die Kirche als Legitimationsinstanz stützenden herrschenden Gesellschaftssystems. Anm. der Redaktion) gegen die befreiende Evangelisierungsbewegung wiederherzustellen, die unter dem Antrieb des Geistes Christi die Kirche bekehrt und erneuert.

Der vorliegende Artikel analysiert Ursprung, Entwicklung und Perspektive dieses progressi-

ven Neokonservatismus. Diese neue Strömung geht aus dem klassischen Konservatismus und aus dem Sozialchristentum hervor. Wir wollen daher diese beiden Bewegungen, ihre gesellschaftliche und kirchliche Praxis und das Modell von Christenheit, das ihnen Gestalt verleiht, untersuchen. Anschließend werden wir die Krise des klassischen Konservatismus und des Sozialchristentums im einzelnen betrachten und die besonderen Merkmale aufzeigen, die diese Krise in Lateinamerika kennzeichnen. Aus dieser Krise taucht als Alternative der progressive Neokonservatismus auf. Wir wollen hier seine Entstehung untersuchen und der Frage nachgehen, wie er versucht, heute in Lateinamerika das klassische Modell der Christenheit neuzustrukturieren. Schließlich werden wir diese ganze Bewegung kritisieren.

Den allgemeinen Rahmen unseres Artikels bildet die Zeitgeschichte der lateinamerikanischen Kirche. Bei der Analyse des progressiven Neokonservatismus wird immer die befreiende Erneuerungsbewegung der Kirche zum Vergleich herangezogen. Wir haben versucht, auf diese Weise die Untersuchung eines negativen Phänomens innerhalb eines allgemeinen positiven Rahmens durchzuführen.