

Christian Duquoc

Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche

Gedächtnis bedeutet für die Kirchen ein stets gegenwärtiges Geschehen. Im Zentrum ihrer Kultfeier gedenkt die Eucharistie des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi. Das ist kein wehmütiger oder ernüchterter Blick auf die Vergangenheit. Dieses Gedächtnis öffnet vom Vergangenen auf Zukunft. Denn die Kirchen feiern im Gedächtnis den lebendigen Herrn der Zukunft wie der Gegenwart. Das Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu bleibt die tragende Mitte im Gedächtnis der Kirchen. Leider ist dieses Gedächtnis nicht nur machtvoller Ausgriff auf Zukunft; es vermag auch Gewohnheiten zu verfestigen und notwendige Veränderungen zu unterbinden. Die Kirchen tragen die Spuren der Vergangenheit mit sich herum, Zeugen vergangener schwerer Krisen, die den Kirchen oft so entscheidend zugesetzt haben. Sie können sich zu gefährlichen Fallen für jene Hoffnung vertiefen, die sich im feierlichen Gedächtnis des auferstandenen Gekreuzigten offenbart.

Im vorliegenden Beitrag geht es um die Doppeldeutigkeit dieser heute noch immer wirksamen Spuren früherer Geschichte, um deren zuweilen normative Restbestände. Wir stellen aber alles in das Licht der christlichen Hoffnung. Sie tritt ja doch immerhin in den Aussagen der Kirchen zutage, wenn sie sich auf Schriftstellen stützen, nach denen Unterschied nicht Feindschaft bedeutet: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid *«einer»* in Christus Jesus» (Gal 3,28); auf Schriftstellen auch, die den Unterdrückten die Befreiung verkünden (vgl. Lk 1,52; 4,18f.) und das Geschick der Schöpfung mit dem Weg der Menschheit zum Reiche Gottes verbinden (vgl. Röm 8,21). Was haben wir mit dieser Hoffnung angefangen? Immerfort wird sie verkündet, und immerfort wird ihr Inhalt auf später verschoben und nicht schon jetzt verwirklicht. Sind die Restspuren der Geschichte derart maßgebend, daß sie die Hoffnung ihrer Wirksamkeit berauben?

Ich möchte derartige Fragen nicht rein theoretisch oder abstrakt behandeln. darum beschränke ich mich auf einige aktuelle Anfragen an die Kirche, denen die Spuren der Geschichte anzumerken sind: Pluralität der Kirchen, Trennung der Geschlechter, Fortdauer der hierarchischen Formen, kultureller Anachronismus in der Theologie, Überbetonung der privaten Sittlichkeit in der katholischen Kirche und Idealismus in der Gesellschaftsmoral. Im Rahmen dieser Gegebenheiten müssen wir untersuchen, was der Ruf nach Abschaffung der Feindschaft, nach Befreiung der Unterdrückten, nach Rettung der Schöpfung wirklich vollbringt. Verderben jene Spuren unserer Geschichte die hoffnungsträchtige Verkündigung unseres Glaubens nicht zu einer hohlen Rhetorik?

I. Die katholische Kirche und die Pluralität der Kirchen

Die Geschichte hat uns ein Vermächtnis hinterlassen: die Pluralität der Kirchen, die sich zu Christus bekennen. Sie ist Zeichen von Uneinigkeit und demnach von Spaltung. So war es am Anfang nicht. Damals verkündete man die eine Kirche in Gestalt pluraler Ausdrucksformen. Eine war die Kirche deshalb, weil Christus und Gott eins sind. Die Geschichte freilich war eine Geschichte der Spaltungen, und zwar bereits zur Zeit der ersten großen christologischen Konzile. Der Bruch zwischen Abend- und Morgenland hat diese Spaltung vertieft, die Reformation hat sie verfestigt. Es läßt sich sogar einigermaßen sicher folgende Gesetzmäßigkeit der Geschichte aufstellen: Jeder Versuch einer Rückkehr zur anscheinend ursprünglichen Durchschaubarkeit und Einfachheit der Kirche wird mit verdoppelter Spaltungstendenz bezahlt.

Die gegenwärtige Pluralität ist ein Ergebnis der Geschichte. Die Bemühungen, sie mit Gewalt zu überwinden (Religionskriege), haben sie nur noch radikaler gehärtet, und die Versuche, auf dem Weg interkonfessioneller Gespräche über sie hinauszukommen, sind bis heute ergebnislos geblieben. Man verkündet ständig die eine Kirche; für die einen aber ist diese Einheit unsichtbar, weil sie mehr das Erfahrbare und Versuchbare im Auge haben; für die anderen hingegen, die mehr auf ihr gutes Recht pochen, besteht die Einheit in der konkreten kirchlichen Institution.

Obwohl man vom offenen Krieg zur gemäßigten Feindschaft und von da zur derzeitigen interkonfessionellen Höflichkeit übergegangen ist, sind doch die von der Geschichte der Spaltungen und von der Anhäufung der Mißverständnisse hinterlassenen Spuren immer noch so tief und so mächtig, daß die Einladung Christi zur Überwindung der Spaltungen ein für die Gemeinschaft als ganze vergeblicher Ruf bleibt, auch wenn die Mehrzahl der einfachen Christen nicht mehr einsieht, was denn die Unterschiede der Kirchen in einer für die religiösen Fragen zum Großteil gleichgültig gewordenen Welt eigentlich noch bedeuten sollen. Sogar die Katholiken selbst, so oft ihres guten Glaubens und der christologischen Wahrheit ihrer Standpunkte gewiß, bekommen Zweifel an der Stichhaltigkeit der beharrlichen Versicherung ihrer Amtsträger, die Einheit erfordere die Rückkehr aller zur katholischen Institution. Manche sind der Auffassung, und dies nicht ohne Hausverstand, miteinander sprechen und verhandeln heiße ja doch, sich auf den Standpunkt des anderen einlassen und den eigenen gegebenenfalls verändern.

Gewisse römische Stellen sind aber von dieser Toleranz meilenweit entfernt. Nach ihnen besteht die Einheit in der Aussöhnung mit ihrem eigenen Standpunkt, daß nämlich die katholische Kirche die einzige Kirche sei, in welcher der objektive Glaube, die Verwaltung der Sakramente und die sittlichen Forderungen rein bewahrt wurden. Alle anderen Kirchen seien demnach Restbestände, bloße Spuren. Sie könnten ihre Fülle als Kirche erreichen, würden sie sich von den Prinzipien ihrer Trennung von der Mutterkirche lösen. Die von den anderen Kirchen geforderte Bekehrung ist radikal; sie geht auf den Grund. Für die katholische Kirche hingegen beträfe nach der Meinung jener Leute diese Bekehrung lediglich das Äußere, die sichtbare Darstellung kirchlichen Lebens. Also bleibt die Pluralität bestehen. Die einen finden sich für den Augenblick damit als dem kleineren Übel ab, die anderen gehen soweit, in der Pluralität, wie die Dinge nun einmal sind, ein höheres Gut zu sehen als in einer von oben diktierten Einheit, die das Glaubenszeugnis uniformieren würde.

Auf jeden Fall muß jedermann zugeben, daß es uneinige Kirchen gibt, auch wenn alle den Anspruch des Apostels, es gebe weder Juden noch Griechen, zu ihrem Programm erheben. Natürlich wird nicht mehr untereinander gekriegt.

Aber die Feindlichkeit ist noch so tief, daß man nicht am selben eucharistischen Brot teilnehmen kann. Das Wort Jesu: «Wenn [. . .] dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen» (Mt 5,23f), das heißt, iß das dargebrachte Brot nicht allein, dieses Wort richtet sich anscheinend nur an die Einzelpersonen und betrifft nicht die Kirchen als solche. Die Geschichte verhärtet zu unauslöschbaren Spuren. Das von jeder Kirche verkündete prophetische Drängen erschüttert keine einzige der überkommenen Gewißheiten. Im besten Fall bringt es Kommissionen zuwege, deren Hauptkennzeichen die Schwerfälligkeit ihrer Arbeit und ihrer Entscheidungen bleibt. Die Kirchen sind wie die Staaten: schnell bereit sich zu beschimpfen, und langsam, sich zu versöhnen? Inzwischen sackt die Welt in die Gleichgültigkeit ab. Man redet und redet über die Brüderlichkeit und tut nichts, um versteinerte und offensichtlich höchst zweitrangige Traditionen aufzubrechen. Man kann in der Welt einen Klassen- oder Volksfeind gastlich zu Tische laden, man kann aber in den Kirchen das eucharistische Brot der Brüderlichkeit nicht miteinander teilen. Die eigene Meinung ist immer noch wichtiger als das Brudersymbol. In der profanen Welt unterscheidet niemand mehr zwischen «Juden» und «Griechen»; in der Spaltung der Kirchen aber ist ihnen eine sichere Wohnung gewiß. Leider ist das nicht der einzige Fall, bei dem die Einheit bloßes Gerede bleibt. Solches bleibt sie auch in der Trennung der Geschlechter.

II. Die katholische Kirche und die Trennung der Geschlechter

«Es gibt nicht mehr [. . .] Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus» (Gal 3,28) — ein Wort, das sich an uns alle richtet. Ein wunderbares Programm! Es kündigt das Ende des Kriegszustandes zwischen den Geschlechtern. Aber zwischen dem Programm und der alltäglichen profanen und kirchlichen Erfahrung gähnt eine tiefe Kluft. Andernfalls wäe es Johannes Paul II. nicht eingefallen, in einem Apostolischen Schreiben unter der Überschrift «Von der Würde der Frau» diese eigenes vor aller Welt zu preisen. Ein Apostolischer Brief des Papstes zur Verteidigung der Würde des männlichen Geschlechts wäre schlichtweg unvorstellbar. Der Mann braucht keine Apologie; er hat genug

Selbstvertrauen, um auf so eine päpstliche Unterstützung verzichten zu können. Die Frau aber ist immer noch unmündig, ausgebeutet, zum Lustobjekt erniedrigt, unterbezahlt, kurz, es bleibt der Kampf um die Rechte der Frau ein ständiger Kampf bei der schreienden Ungleichheit überall. Und siehe da, die Kirche unterstützt diesen Kampf; unsere Glaubenskongregation neulich und unser römischer Bischof jetzt stehen in vorderster Linie!

Es war höchste Zeit! Die Kirche hielt in ihrer Geschichte bisher halstarrig an der Ungleichheit fest. Ich habe bei dem Theologen Billuart ziemlich harte Worte über die Frauen gelesen. Er war der Meinung, sie müßten aufgrund ihrer Unmündigkeit vom Priestertum ausgeschlossen werden. Sie seien, so schrieb er, nicht vernünftig genug und viel zu tief im Gefühl verankert, als daß sie die Kirche leiten könnten. Die Natur habe es gut eingerichtet, wenn sie die Frauen von der Autorität des Vaters in die Autorität des Gatten übergibt oder bei den Ordensfrauen in die des Priesters oder Bischofs. Die Frauen seien Wesen minderen Ranges und wegen ihrer Verführungskunst gefährlich. Es könne also keine Rede davon sein, sie in der kirchlichen Institution anders zu behandeln denn als unmündige Kinder. Der begeisterte Ausruf des heiligen Paulus, es gebe nicht mehr Mann und Frau, verstehe sich für das Reich der Vollendung im Himmel, wo es dann nur noch Engel gibt. In Erwartung dieses Paradieses sei es für unsere Erdenzeit ein weiser Rat, sich an die traditionelle Trennung der Rollen und an den Vorrang des Mannes zu halten.

Aber die Dinge haben sich gewandelt. Nach Johannes Paul II. sind die Frauen keine Wesen von geringerem Rang. Das ist ja gerade jene odiose Begründung für den Ausschluß der Frau vom Weihesakrament, die in der Sakramentsdisziplin der Kirche vorgebracht wird, ja, odios, weil die Frau an Rang höher steht als der Mann, ist sie doch das Realsymbol der Liebe. Die Frau überragt die kirchliche Institution. Diese ist dazu da, die Liebe zu erwecken, und nicht, sich an ihre Stelle zu setzen. Die Frau ist also schon am Ziel der Kirche als einer Institution. Würde man den Frauen bei so hoher Würde das Weihesakrament spenden, würde man sie auf die Stufe der kirchlichen Leitung herabsetzen, während sie doch schon hienieden die himmlische Gemeinschaft vorwegnehmen, in der es keine Institution mehr gibt und auch keine Sakramente. Eine großartige

Wende der Situation! Früher war die Frau nicht würdig genug, um zu leiten und zu heiligen; heute ist sie zu würdig, als daß man sie zu einer so zweitrangigen Aufgabe erniedrigen dürfte. Was zählt, ist einzig und allein die Liebe. Die Frau ist ihr lebendiges Symbol. Kann man im Lobpreis der Würde der Frau noch weiter gehen?

Eines wundert mich allerdings, doch nur als Frage: Hat der neuentdeckte Vorrang der Frau nicht die gleiche institutionelle Auswirkung zur Folge wie ihre einst festgestellte Inferiorität? Für die Zeit der Kirche bleibt das Wort des Apostels ohne erfahrbare Wirkung, außer in den profanen Ansprüchen auf Gleichheit. Hier liegt eine Disparität vor in der Behandlung der Frau, wie sie einerseits in der bürgerlichen Gesellschaft zumindest auf dem Gebiet ihrer beanspruchten Rechte tagtäglich geschieht, und andererseits im kirchlichen Bereich, eine Disparität, die einen an der Höhe der päpstlichen Aussagen immerhin zweifeln läßt. Ist das vielleicht doch nur eine rhetorische Rednerei in der Absicht, eine Frage auf später zu verschieben, eine für die katholische Kirche umso störendere Frage, als andere Kirchen und sogar die anglikanische ihre Tradition in diesem Punkt revidieren? Die Frage ist gestellt. Was die herrschende Disziplin keineswegs an ihrem Weiterbestand hindert. Und das wird wohl so bleiben, solange es in der hierarchischen Organisation der katholischen Kirche nicht zu irgendeinem Wandel kommt.

III. Die katholische Kirche und die Hierarchie

Will man die Frau aus der ihr aufgedrängten Ungleichheit befreien, so genügt es nicht, darüber nur zu reden; eine institutionelle Bestätigung ist notwendig. Ständig erinnert die Kirche daran, das Recht sei nicht Sache bloßer Deklarationen, sondern ziele auf konkrete Taten. Die Kirche lädt die bürgerliche Gesellschaft ein, jegliche sexuelle Diskriminierung auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet auszuschalten. Sie zögert aber, die gleichen praktischen Konsequenzen für die Stellung der Frau im Rahmen der kirchlichen Institution selber zu ziehen. Die Kirche rechtfertigt ihr Festhalten am *status quo* unter dem Vorwand, sie sei dazu durch die Autorität einer jahrhundertealten Tradition gehalten. Vielleicht hat dieses Argument für die Kirche wirklich Gewicht. Ich bin aber nicht sicher, ob es entscheidend ist.

Mir scheint, die institutionellen Veränderungen bilden zusammen mit den daraus vermutlich entstehenden Machtverteilungen ein größeres Hindernis für eine egalitäre Behandlung der Frau im bürgerlichen und im kirchlichen Bereich als die Bedenken, durch solches Vorgehen eine ehrwürdige Überlieferung auszublenden. Und tatsächlich bedeutet ja die Befreiung der Frau von ihrer kirchlichen Ungleichheit das Hineintragen der Revolution in die hierarchische Struktur der katholischen Kirchenführung. Bekanntlich gründet diese Struktur im Weihesakrament mit seinen drei Stufen (Episkopat, Presbyterat und Diakonat), das mit dem Lehr- und Heiligungsamt zugleich die Aufgabe der Leitung überträgt. Man spricht von «Hierarchie», das heißt von einer sakralen Regierung, weil die Machtinhaber durch eine Salbung von den Gläubigen beziehungsweise Laien abge sondert sind. Die hierarchische Struktur ist unabänderlich. Ihr Ursprung hängt prinzipiell nicht vom Menschen ab und ist daher dem menschlichen Veränderungswillen enthoben. Die hierarchische Struktur hat teil an der Unwandelbarkeit des Heiligen, diesem Abglanz der göttlichen Unveränderlichkeit und Notwendigkeit in dieser veränderlichen Welt.

Man versteht, warum Papst Johannes Paul II. energisch den amerikanischen Bestrebungen entgegentrat, die kirchliche Organisation nach dem Muster westlicher Demokratien zu denken. Der schwelende Streit zwischen den römischen Stellen und der Art und Weise, wie die amerikanische Bischofskonferenz ihr Leitungsamt versteht, hat seine Quelle in der schrittweise geschehenden Anpassung der Arbeit dieser Konferenz an die demokratische Praxis der bürgerlichen Gesellschaft. So hat es zum Beispiel den römischen Stellen mißfallen, wie sie ihre jüngsten Dokumente über die Rüstung und die Wirtschaft verfaßte. Man hat in Rom in dem recht demokratischen Verfahren einer Meinungsumfrage bei den Basischristen und den Bischöfen zum Zweck der Abfassung der erwähnten Dokumente zuviel Demokratie gerochen und eben damit einen ernsthaften Angriff auf das hierarchische Prinzip, demgemäß sich die Bischöfe einer ihnen eigenen Lehrvollmacht erfreuen, die nicht aus dem gläubigen Volke stammt.

Die Zuständigkeit der Bischöfe hat ihre Quelle im Amt. Die Autorität eines Dokuments ruht darum weder in der Mehrheitsmeinung noch in

der persönlichen Kompetenz der Zustimmenden, sondern in seiner Verkündigung durch die verantwortlichen hierarchischen Stellen. Die Bischöfe gehören zu jener Körperschaft, die der neue theologische Jargon «Lehramt» nennt. Sie sind die sogenannte lehrende Kirche. Es wäre völlig unnatürlich, wenn die Männer, die im Namen und mit der Vollmacht Christi lehren, ihre Lehre der Prüfung durch das gläubige Volk unterwürfen und ihr autoritative Gültigkeit nur unter dem Gütezeichen dieses Volkes zuerkennen. So ein Vorgehen ist natürlich in einer bürgerlichen Demokratie voll berechtigt; in einer Kirche aber, in der alle Aufgaben und Ämter mit dem Siegel des Heiligen gezeichnet sind, das heißt in unserem Fall mit dem Sakrament der Weihe, ist es unangebracht, um nicht zu sagen ungehörig.

Der fast überall im Westen deutlich gewordene Wille zu demokratischer Führung der Kirche entspringt nach römischem Empfinden einer widerspenstigen Gesinnung im Stil der protestantischen Geistesfreiheit. Die katholische Kirche hat nicht die bürgerliche Gesellschaft nachzuahmen. Nur so bewahrt sie in dieser jeder windigen Lehre offenen Welt Überzeugungskraft und Zuverlässigkeit. Das aber käme ihr abhanden, bestände ihre Doktrin nur noch aus Meinungen, die dem launenhaften Wechsel der Mehrheit unterliegen. Es kann also keine Rede davon sein, die katholische Kirche unter dem Vorwand, unsere Völker seien ja doch demokratisch geworden, ebenfalls zu demokratisieren. Die Struktur der katholischen Kirche ist göttlichen Ursprungs. Sie ist keine menschliche Schöpfung. Die Menschen können sie daher nicht aufgrund zeitbedingter Notwendigkeiten verändern.

Ein solcher Standpunkt ist klar und fest. Ist er für die Katholizität der Kirche wirklich notwendig? Haben die Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaftsformen für die Regierungsweise der Kirche nichts zu bedeuten? Muß die Kirche die einzige hierarchische Gesellschaft bleiben, das heißt anachronistisch inmitten unserer westlichen Völker? Vielleicht läßt sich diese Frage noch nicht beantworten. Sie verdient es aber, gestellt zu werden.

Das Nein zu einer Demokratisierung der katholischen Regierungsweise beruht auf einem Mißverständnis. Die Demokratie wird als ein Regime verstanden, in welchem die Meinungs-

mehrheit zur Norm der Wahrheit oder der Ethik wird. Somit wäre das Wahre oder das Sittliche den Schwankungen der Volkslaune und dem Wechselspiel der Mehrheit ausgeliefert. In Wirklichkeit ist es aber gar nicht so. Und zwar aus einem doppelten Grund. Erstens fordern die Konstitutionen der demokratischen Staaten offen die Anerkennung der Menschenrechte und sind hierin also nicht der Willkür wechselnder Mehrheiten unterworfen. Zweitens achtet die Demokratie die im Grundgesetz festgeschriebenen Rechte; die Rechtspflege ist in ihr von der Exekutive unabhängig und gehorcht keineswegs der Staatsraison und dem Mehrheitsgesetz. So kann einen doch der angebliche Widerspruch zwischen Kirche und Demokratie einigermaßen wundern. Als wäre letztere das Feld aller Willkür! Orte der Willkür sind doch vielmehr die nach dem Wohlgefallen der Monarchen regierten Monarchien und die modernen Diktaturen! Nein, Demokratie ist dort, wo das allgemeingültige, vom konjunkturbedingten Staatsinteresse unabhängige Recht geachtet wird. Die vorausgesetzte Feindschaft zwischen dem demokratischen Regime und der Leitung der Kirche läßt daher vermuten, daß man entweder die Rechtsvorgänge in den Demokratien nicht kennt oder das autoritäre Belieben der kirchlichen Vorgesetzten verteidigen möchte. Und da die verantwortlichen Männer der katholischen Kirche sicher nicht unter diese beiden Voraussetzungen fallen, muß man zugeben, daß ihre Überempfindlichkeit gegen eine demokratische Regierungsform der katholischen Kirche einem Mißverständnis entstammt.

Ein solches Mißverständnis ist umso bedauerlicher, als es einerseits den Gedanken nahelegt, es könne zwischen dem Weihesakrament und der Leitungsaufgabe keinen Spielraum geben, und andererseits die Meinung erweckt, seit dem Zweiten Vatikanum sei hinsichtlich der Dienstämter keine neue Lage entstanden.

Die erste dieser beiden Vorgaben, daß nämlich kein Abstand bestehe zwischen dem Sakrament der Weihe und der kirchlichen Leitungsaufgabe, wird durch die gegenwärtige Praxis weithin bestätigt. Die Leitung der Kirche liegt ja tatsächlich ganz in den Händen der Kleriker. Die paar Ausnahmen wie etwa die Einladung von Laien zu den Synoden ändern nichts an der heutigen Regierungsform der Kirche. Dieser Sachverhalt gründet aber nicht notwendig auf dem Recht:

Die dogmatische Konstitution «Lumen gentium» definiert die katholische Kirche in erster Linie als Volk Gottes und legt eine mehr synodale Organisation seiner Leitung nahe; sie verweist damit die hierarchische Struktur in eine zweitrangige Stellung zugunsten eines embryonalen Systems der Volksvertretung. Der zum Teil aus gewählten Laien zusammengesetzte nachkonziliare Pastoralrat schlug diesbezüglich eine Breche in die geschlossen absolute klerikale Macht.

Leider muß man feststellen, daß dieses noch so schüchterne demokratische Bestreben bis heute erst wenig ergab, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die Abtretung zahlreicher Ämter an Laien nicht institutionell abgesichert wurde. Das ist das zweite Element im gegenwärtigen Defizit.

Die Lage des Priesteramtes wird immer bedrohlicher. Die trotz zahlreicher Bekehrungen zum Katholizismus sehr beschränkte Zahl der in den Entwicklungsländern amtierenden Priester — das gilt sogar für die Vereinigten Staaten trotz ihres bekanntlich sehr lebendigen katholischen Gemeindelebens — hat die Ortsbischöfe gezwungen, Katechese, Pfarreien und Sakramentspendung Laien, Männern wie Frauen, zu übertragen. So liegt ein bedeutender Teil des Lehr- und Heiligungsamtes der Kirche gegenwärtig in den Händen von Laien. Lediglich der Vorsitz der Eucharistie ist davon ausgenommen, was aber keineswegs die sonntägliche Kultfeier unterbindet. Sie ist fortan auf die Zelebration des Wortes und auf die Kommunion beschränkt.

Aber immerhin gehören heute zwei bisher von den geweihten Klerikern beanspruchte Aufgaben zu den Ämtern, die Laien anvertraut werden. Nur die Leitungsaufgabe ist ihnen von Amts wegen praktisch ganz entzogen. Das ist eine ungesunde Situation. Denn es ist wohl auf die Dauer unmöglich, denen, die schon einen bedeutenden Teil der kirchlichen Aktivität übernehmen, die Teilnahme an den Leitungsbeschlüssen zu verweigern. Je mehr die klerikale Macht von der doppelten konkreten Verantwortung für die Lehre (Predigt und Evangelisierung) und die sakramentale Heiligung getrennt wird, desto mehr gerät sie in den Ruch egoistischer Selbstbehauptung. Da die Laien einen Teil der genannten Aufgaben übernehmen, wäre es ja nur gerecht und billig, daß auch die kirchliche Politik gemeinsam mit ihnen verwaltet wird. Im Keim meint Demokratie nichts anderes als gleiche Verantwortung bei gleicher Aufgabe. Wenn

daher die leitenden Männer der Kirche die hierarchisch große Bedeutung der Priesterweihe auf der Stufe der kirchlichen Leitung so hartnäckig verteidigen, dann hat das seine Gründe sicher nicht so sehr in den oft angeführten dogmatischen Gegebenheiten, vor allem nicht in der Besonderheit der Offenbarung als Mittteilungsweise und im göttlichen Recht als Quelle der kirchlichen Institution, sondern sehr viel eher in einer traditionsgebundenen Legitimation der Macht.

Anscheinend kann die klerikale Macht auf dem Niveau der kirchlichen Leitung nicht mit den Laien geteilt werden, auch wenn durch die Gabe des Heiligen Geistes vor Gott alle Glieder der Kirche gleich sind, weil es ja, wie man argumentiert, von Anfang an so gewesen ist. Darum spielte in den zur Zeit der Reformation so heftigen Streitereien und später in der katholischen Apologetik das Traditionsargument eine so überragende Rolle. Natürlich versuchte man eifrig darzutun, es bestehe zwischen der geschichtlich gewordenen Struktur der Kirche und ihrer schriftgemäßen Form ein innerer Zusammenhang. Das führte dann zu endlosen Diskussionen über die Ekklesiologie des Neuen Testaments (die Heilige Schrift mußte ja zitiert werden, da der Gegner nur ihre Autorität anerkannte). Trotzdem blieb das Gewicht der Tradition maßgebend. Es wäre naiv zu glauben, in diesem Punkt habe das Zweite Vatikanum die offizielle katholische Mentalität gewandelt. Das Ja zu einer Demokratisierung des kirchlichen Verwaltungsapparats in seiner Regierungsweise käme einem Bruch mit einer jahrhundertealten Geschichte gleich. Wenn es einst soweit kam, dann deshalb, weil der Widerstand gegen eine Veränderung als Wille Gottes galt. Und die verantwortlichen Leiter der Kirche wären sehr unvorsichtige Leute, wollten sie diesen Willen preisgeben. Die katholische Kirche hält die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft hinsichtlich der Demokratisierung ihrer Macht für vorteilhaft; käme es aber in der katholischen Kirche zur gleichen Entwicklung, wäre das eine Katastrophe, denn sie würde die Kirche ihrem wahren Wesen entfremden. Die im Laufe der Geschichte entstandenen Formen bürgerlicher Gesellschaft sind nicht maßgebend. Daß Theokratien, Monarchien und Oligarchien zeitlich älter sind, stellt sie in der Verwaltung menschlicher Gemeinschaften und Lebensräume nicht höher.

Diese Relativierung der Geschichte, die für die profane Welt manchmal im Sinne einer Maßgabe der Entwicklung innerhalb einer allgemeinen Sicht der Gesellschaftsveränderung wirkte, hat aber in der katholischen Kirche keinen Grund. Das Ursprüngliche, das in seiner Gestalt Bleibende ist maßgebend. Der sich aus der Verschiebung gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft ergebende mißliche Zustand kann dieser Rechtfertigung aus dem Ursprung nichts von ihrer Wahrheit rauben. Nach der offiziellen Theologie der katholischen Kirche hat diese in einem gewissen Sinne keine Geschichte; ihre Struktur ist zeitlos. Sie wurde als Hierarchie gestiftet und wird bis ans Ende der Zeiten bleiben. Die klerikale Macht in der katholischen Kirche ist also nicht Ursache deren hierarchischer Regierungsform, sondern Auswirkung der zeitenthobenen Struktur dieser Kirche. Es ist Sache der Theologie, aus dieser Wahrheit den fragenden Anruf an unsere Welt und den Symbolwert solcher Wahrheit freizulegen, ungeachtet der für unsere westliche Moderne typischen Allergie gegen derartige Regierungsformen.

IV. Kultur und Theologie

Das von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte Dokument «Donum vitae» («Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung») verwirft die Technik der extrauterinen Befruchtung bzw. Zeugung. Am Schluß dieses Dokuments fragt sich Kardinal Ratzinger, der Vorsitzende dieser Kongregation, über die Rolle des katholischen Moraltheologen. Nach Ratzinger obliegt dem katholischen Moraltheologen eine genau umschriebene Aufgabe im kirchlichen System: er soll die Beschlüsse des Lehramts erklären («die Unterweisungen des Lehramtes vertiefen») und verteidigen. Es wäre erstaunlich, müßte nicht auch der Dogmatiker diesem Zwang unterliegen. Die Aufgabe des Theologen ist also durch die Hierarchen genau umschrieben: Er ist der Intellektuelle, der seinen Verstand in den Dienst der Institution zu setzen hat. Die verantwortlichen Führer der Kirche bestimmen, was in einer gegebenen Lage die Institution stärkt. Darum verlangt die Autorität vom Theologen, daß er seinen Diskurs auf die Beschlüsse der Amtsträger stützt. Denn sie sind es,

die sagen, was im Heute für die Interessen der Institution wichtig ist und somit für das Christentum in der modernen Welt.

Dieser Standpunkt der amtlichen Theologie steht im Widerspruch zu den Ausrichtungen der modernen Kultur, was aber die Vertreter dieser Theologie keineswegs beunruhigt. Sie denken nämlich, die Theologie sei kein autonomes Wissen wie das der Geisteswissenschaften oder der Philosophie, sondern ein Wissen, das einer Institution als der Zeugin der Offenbarung dient. Die Überlieferung bleibt demnach maßgebend. Man darf also diese Eigentümlichkeit nicht mit der universalen Entwicklung der Wissenschaften verflechten wollen. In der Theologie herrscht als letzte Instanz nicht das Verstehen, sondern das «Glauben». Und seinem Inhalt nach wird dieses «Glauben» (*fides qua*) durch die kirchliche Institution vermittelt. Man mag den Bruch mit der modernen Kultur vielleicht bedauern, entscheidend ist er nicht. Theologie und «Glauben» gehen den gleichen Weg.

Aber stimmt es denn, daß Offenbarung und Glaube (*fides qua*) den Bruch zwischen Theologie und moderner Kultur notwendig machen? Ist er nicht vielmehr die Folge einer überspitzten Autorität, die der Tradition, also einem in der katholischen Kirche kristallisierten Gedächtnis, zuerkannt wird? Meiner Ansicht nach ist das umso eher der Fall, als in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert hinsichtlich der Theologie eine ganz eigenartige Politik zum Tragen kam.

Angesichts der im letzten Jahrhundert aufsteigenden offenbarungsfremden und kirchenfeindlichen Philosophien und Denkströmungen wollten die verantwortlichen Stellen der katholischen Kirche ein gut ausgebautes rationales Vorfeld zur Verteidigung des Glaubens schaffen. Hierzu schien ihnen eine bestimmte Geschichtsepoche die besten Voraussetzungen für die Forderungen des Glaubens und sein Bedenken zu bieten: das Mittelalter. So wurde diese Zeit mit ihrem Gipfel im theologischen Denken eines Thomas von Aquin zum Vorbild. Es sollte einen fruchtbaren Dialog zwischen den aus der Schöpfung herführenden Wegen Gottes und jenem anderen Weg ermöglichen, den die Menschwerdung Gottes in der Geschichte der Menschheit eröffnete. Thomas von Aquin hatte mitten im christlichen Glauben das griechische Denken und insbesondere die strenge Logik eines Aristo-

teles wirken lassen und so eine Synthese geschaffen, die vorbildlich bleibt.

Unter dem andrängenden atheistischen und agnostizistischen Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts jedoch wurde diese Übereinstimmung übergangen, und die katholische Theologie verrennt sich seither in das Bemühen, ihre Schätze entweder aus glaubensfremden oder gar glaubensfeindlichen Quellen zu schöpfen oder sich Hals über Kopf einem Traditionalismus bzw. einem unüberlegten Fideismus zu ergeben. Eine vernünftige Verteidigung der katholischen Tradition und ihrer Dogmen ist unbedingt notwendig geworden. Sie kann sich dazu nicht mehr aus der modernen Kultur versorgen. Papst Leo XIII. möchte das Denken des heiligen Thomas neu beleben; er erklärt ihn zum allgemein gültigen Theologen der katholischen Kirche und macht sein Denken offiziell verpflichtend. Mit diesem Schritt wird eine geschichtlich gewordene Theologie als Muster aufgedrängt, genauso wie die institutionelle Gestalt der Kirche als zeitlos gültig verpflichtend wurde. Allmählich kommt es an den Tag, daß außer dieser Theologie keine andere Daseinsrecht hat. Der Thomismus gilt als Maß für alle Theologie.

Die immer wieder auflodernden Krisen im Schoß der Kirche bezeugen die Widersprüche, mit denen dieses Denkmuster die Theologie belastet. Die offiziellen Kreise der Kirche sind aber von dem mangelnden Zusammenhang zwischen der Moderne und der Theologie genauso wenig beeindruckt wie von dem zwischen den wesentlichen Grundsätzen der westlichen Volksgemeinschaften und der Regierungspolitik der katholischen Kirche. Diese Krisen, wie etwa die des Modernismus am Anfang unseres Jahrhunderts oder der «Theologie nouvelle» kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ganz zu schweigen von jenen Krisen, die dann nach dem Konzil aufflammten, geben Zeugnis von der schier unüberwindlichen Schwierigkeit, die Immobilität des gegebenen Systems mit dem ständigen Wandel der pastoralen Herausforderungen zu vereinen.

Die katholische Kirche bevorzugt bis zur Stunde eine traditionelle Theologie, deren Zuverlässigkeit sie für gesichert hält, und mißtraut einer Theologie, die sich der brennenden Fragen der Gegenwart bewußt annimmt, dies aber mit einem hohen Grad von Unsicherheit bezahlt. Die für die theologische Lehre verantwortlichen

Amtsträger entscheiden sich weiterhin für eine Theologie, die auf denselben Prinzipien ruht wie die Kirchengucht selbst, an der sie festhalten: das Gedächtnis des Gewesenen bestimmt ihr Verhalten stärker als die Gegenwart.

In diesem klaffenden Abstand zwischen dem bewegten Leben unseres Jahrhunderts und den bewegungslosen und festgefahrenen Antworten und Verhaltensweisen unserer führenden Stellen wurzelt das Gefühl eines Anachronismus, das allmählich sogar die christlichen Völker erfaßt. Anscheinend garantiert die Wiederholung der stets gleichen Argumente und Akte einen leichteren Zugang zur Wahrheit als das theologische Gespräch, die Forschung und die Denkarbeit. Auf dem Gebiet der ethischen Fragen kommt diese Entscheidung für die Sicherheit des Überkommenen im Einsatz der katholischen Amtsträger noch stärker zum Tragen.

V. Private Ethik im Übermaß, soziale Ethik im Untermaß

Gedächtnis blendet. Es verführt zum Glauben, das Gegenwärtige sei die ewige Wiederholung des Vergangenen. Es verstellt die Erkenntnis von Veränderungen der Situation. Es verdunkelt die Verlagerungen im Denken. Nur schwer entgeht die Ethik im katholischen Denken dem Zauber des immer Gleichen.

Zahlreiche Katholiken wundern sich über die mangelnde Entwicklung der katholischen Kirche auf dem Gebiet der persönlichen Moral, vor allem der Sexualethik. Gelegentlich oder ungelegentlich wiederholen die Verantwortlichen der katholischen Kirche die dem Naturgesetz entnommenen Grundsätze. Kraft dieser Grundsätze sprechen sie ein klares «Nein» zur künstlichen Empfängnisverhütung, zur Geburtenregelung, zu den Abtreibungsgesetzen, zur Ehescheidung und zur Technik der künstlichen Befruchtung. Mit einem Wort: Alles, was im Geschlechtsleben der «Natur» nicht unmittelbar konform erscheint, das heißt offen für die Weitergabe des Lebens, wird als dem Willen Gottes, des Urhebers der Natur, widersprechend radikal verurteilt. Die (auch christliche) Bevölkerung hat — vielleicht zu Unrecht — den Eindruck, die katholische Kirche verfüge selbstherrlich über das, was «erlaubt» und das, was «verboten» ist. Die Leute sind vor den Kopf gestoßen. Zugleich zieht sie diese Festigkeit aber auch an. Das Vokabular

wird von den führenden Männern der katholischen Kirche deswegen abgewandelt. Sie wollen die pädagogisch schlechte Dialektik des «erlaubt» und «verboten» mildern. Sie verwenden sanftere Ausdrücke. Sie sprechen von Anhaltspunkten oder von Ideal. Aber dieses Vokabular hilft auch nicht weiter, selbst wenn auf dem Weg einer sittlichen Weiterentwicklung gewisse Praktiken als das kleinere Übel geduldet werden wie etwa das Präservativ im Rahmen der Aids-Bekämpfung.

Vergleicht man die Weisungen der katholischen Kirche im Bereich der Privatmoral mit den Ratschlägen, die die protestantischen Moraltheologen hierzu anbieten, so wird einem doch manches klarer. Die Protestanten haben stets einige Zweifel am Wert ständiger Appelle an die natürliche Sittlichkeit zur Regelung neuer Probleme. Am auffälligsten zeigte sich der Bruch zwischen der amtlichen katholischen Auffassung und den Aussagen der Protestanten in der widersprüchlichen Beurteilung der In-vitro-Fertilisation. Die Protestanten halten hier eine absolute Absage für verkehrt; zur ethischen Beurteilung gehört die Situation als Wesenselement. Für Rom dagegen gilt: Sobald ein künstlicher Eingriff festliegt, gibt es keinen Zweifel mehr: die In-vitro-Fertilisation widerspricht allen dem «Naturgesetz» innewohnenden Forderungen.

Es wäre interessant gewesen, sich die Frage zu stellen: Wie wirkt die bereits erlangte technische Beherrschung auf unsere Idee vom «Naturgesetz» zurück? Die Frage wurde nicht gestellt. Der Grund ist klar: Das Naturgesetz gilt als prinzipiell bekannt. Jeder Bruch mit seiner offenkundigen Form ist ein Angriff auf die gottgewollte Weltordnung. Die Theologen früherer Zeiten wußten, um welches Gesetz es sich handelt. Sie hielten es für unwandelbar. Es bleibt das Kriterium für das Urteil über die Berechtigung oder Nichtberechtigung aller auf dem Gebiet der Genetik durch die wissenschaftliche Forschung geschaffenen Möglichkeiten.

Natürlich wäre es abwegig, eine wissenschaftliche Möglichkeit zur gültigen Norm zu erklären. Aber nicht weniger verkehrt, ja anachronistisch ist es, eine immer nur dunkle Kenntnis des Naturgesetzes zur sicheren Richtschnur hochzuspannen, um unter unseren neuen konkreten Möglichkeiten einer Lebensweitergabe das, was wert ist, auswählen, und was unwert ist, abstoßen zu können. Hier erweist sich das Gewicht

der unkritisch übernommenen, weil nicht freidurchgesprochenen sittlichen Traditionen wieder als ein Hindernis für das ernsthafte Studium der Auswirkungen unserer Kenntnisse, unserer Techniken und der daraus erwachsenden gesellschaftlichen Veränderungen; als ein Hindernis auch für das Zusammenspiel von grundsätzlichen Aussagen und konkreten Situationen. Alles geschieht so, als wäre die sittliche Entscheidung nicht mit dem Wagnis eines Irrtums behaftet. Die Prinzipien dispensieren nicht von der sorgfältigen Prüfung der konkreten Situation. Die Ableitung sittlichen Handelns für das Leben des Einzelnen aus festliegenden Grundsätzen heraus gehört eher zur Logik als zur Ethik, auch wenn diese Prinzipien Ausdruck des Naturgesetzes wären.

Mit Thomas von Aquin gesprochen, erspart sich dieses Vorgehen eben das, was der große Theologe die Tugend der Klugheit nannte. Auf diese Tugend kann niemand verzichten, und wäre er auch Papst. Sie bringt ein bestimmtes Prinzip mit einer bestimmten konkreten Situation in gegenseitigen Kontakt, in enge Verbindung und damit in gegenseitige Beeinflussung, ja zuweilen sogar Veränderung. Was daraus entsteht, ist nicht das unmittelbare Ergebnis des Prinzips. Dem Ungenügen des Prinzips im Konkreten und in der Hinfälligkeit der sittlichen Entscheidungen verdanken die Kasuisten ihr Dasein.

Die dauernde Mahnung an das «Naturgesetz» entstammt eher einem Schrecken vor der Unsicherheit auf dem Gebiet der Ethik in Zeiten unablässig wechselnder Situationen als einer sorgfältigen Analyse der Wirkweise dieses «Gesetzes». Ideal wäre es anscheinend, wenn der Begriff des «Naturgesetzes» die gesamte mögliche Wirklichkeit umfassen und einfassen würde. Das Widerstreben der katholischen Gläubigen gegen diese Utopie der naturgesetzlichen Transparenz bezeugt eher ein gesundes sittliches Empfinden als einen oft beschworenen moralischen Niedergang. Nicht selten kommt der gesunde sittliche Hausverstand in einem individualistischen Anspruch zum Vorschein. Solche persönliche Forderung darf nicht deshalb beiseitegeschoben werden, weil sie ungeschickt und manchmal heftig ins Wort kommt. Sie ist oft durchaus zutreffend. Kein Mensch ist sittlich gerechtfertigt durch die Übereinstimmung seiner Taten mit der Gesetzlichkeit. Es hat den Anschein, die katholische Kirche sehe heute auf dem Gebiet der

Gesellschaftsethik besser ein, wie sehr ihr Festhalten am Naturgesetz an Mängeln krankt.

Unsere Kirche hatte zu Beginn ihres Eingreifens in den sozialen Bereich Ende des 19. Jahrhunderts geglaubt, sie könne aus Eigenem ein sozial-ökonomisches Programm aufstellen. Man nannte es damals Soziallehre. Sie sollte zwei gegensätzlichen Auswüchsen den Weg versperren: dem wirtschaftlichen Liberalismus mit seiner daraus entstehenden Ungleichheit und Ungerechtigkeit, und dem kommunistischen Marxismus mit seiner Neigung zum Kollektivismus. Diese Utopie eines Mittelwegs zwischen den beiden Extremen beruhte auf dem weiterdauernden Mythos eines mittelalterlichen sozialen Friedens mit seinen Gilden, seinen Handwerkerzünften und seiner mehrheitlich bäuerlichen Bevölkerung.

Daß die moderne industrielle Gesellschaft unter dem Druck der Wissenschaften und der ständig neuen technischen Anpassungen mit dem mittelalterlichen Gemeinwesen und der mittelalterlichen Ständeordnung nichts mehr gemein hat, das mußte man notgedrungen bald einsehen. Die Theologen der Neuscholastik aber wiederholten getreu die Begriffe, die sie für die unveränderlichen Naturgesetze der Wirtschaft und der Gesellschaft hielten. Die Wissenschaft, die Technik und ihre industriellen Anwendungen aber verbannten diese mutmaßlichen Naturgesetze der Gesellschaft in das Naturschutzgebiet alter Mythen. Mit einer im Rahmen der Individualmoral unbekanntem Geschmeidigkeit hat sich die katholische Kirche inzwischen von ihrem Anspruch auf ein eigenes, mit den damals herrschenden beiden großen Ideologien konkurrierendes Sozialprogramm gelöst: sie optiert jetzt für eine Ethik der Verantwortung, die grundsätzlich auf dem Recht gründet und die materiellen Möglichkeiten einbezieht. Das ist ein ganz bemerkenswerter Bruch mit der Tradition, auch wenn er noch nicht vollständig anerkannt wird. Hier blüht eine große Hoffnung auf. Ein guter, fruchtbarer Dialog kann wachsen. Die katholische Kirche wird zum Partner im Bemühen um sozial und wirtschaftlich besseres menschliches Zusammenleben. Sie hilft mit auf der Suche nach Heilmitteln gegen die Ungerechtigkeiten der modernen Welt. Das jüngste Rundschreiben Johannes Pauls II. «*Sollicitudo rei socialis*» macht sich diese Ausrichtung zu eigen, zeigt aber auch das Bestreben, an Stelle

der traditionellen Soziallehre im Namen der Hoheit des Rechts eine Ethik unnuancierter Anklage zu setzen; das Rundschreiben gerät in die Falle idealistischer Träume.

Nur ein Beispiel für solchen Idealismus möchte ich anführen, nämlich die Idee einer gleichzeitigen und gleichlaufenden Entwicklung aller Kulturen. Es zeugt natürlich von einer hohen Gesinnung, wenn man die Achtung und den Weiterbestand der verschiedenen Kulturen der Menschheit innig wünscht. Leider bewahrheitet in unserer menschlichen Geschichte aber auch nichts diesen Wunsch. Kulturen sterben, und ihr Absterben zieht soziale Vereinsamung, menschliche Dramen und Ungerechtigkeit nach sich. Der Tod der Kulturen ist aber ganz und gar nicht immer programmiert; er ist eine indirekte Folge. Selbst das Christentum wirkt zuweilen bei diesem zerstörerischen Vorgang mit: wenn in einer heidnischen Kultur das Evangelium verkündet wird, verlagert sich ihr Schwergewicht; das kann zu nicht immer gerade wohltuenden sozialen Folgen führen. Sicher ist es ein nobles Bestreben, dem Menschen zur ganzen Fülle seiner Existenz verhelfen zu wollen. Jedermann darf diesen Traum hegen. Wirksamer wäre es freilich, die harte Wirklichkeit zu nehmen, wie sie ist, und von daher den am deutlichsten erkennbaren schädlichen Auswirkungen der wissenschaftlichen und technisch-industriellen Entwicklung zuvorzukommen oder sie wenigstens zu mildern, wenn nicht gar auszuheilen.

Zweifellos müssen die Ungerechtigkeiten deutlicher als je angeprangert werden; für eine Ethik wäre es aber noch wirksamer, würde sie zugestehen, daß sie einzig und allein aufgrund ihrer nur begrenzten Macht und ihrer Absage an die Utopie ein ernstzunehmender Partner ist, weil sie dann mitten in und nicht mehr transzendent hoch über dem Ringen der anscheinend irreversiblen Bewegung steht, die ja doch an den wissenschaftlichen, technischen und industriellen komplexen Weltverhalt gebunden bleibt. Nur in dieser Perspektive übrigens trifft ein unmythisches Wort über die Bewahrung der Schöpfung (Ökologie) auf offene Ohren. Und auch die vorrangige Option für die Armen entgeht nur in dieser Sicht der bloßen rhetorischen Wiederholung. Trotz allem bleibt der Traum einer Ethik, die die Harmonie unserer Welt bis hinein in ihre materiellen Vorgänge und deren Auswirkungen sichert, weiterhin am Leben. Die Erinnerung an

die mythischen Zeiten der Christenheit ist noch immer gegenwärtig.

Schlußgedanken

Der lange Weg, auf den uns dieser Beitrag gewiesen hat, zeugt für die Doppeldeutigkeit des Gedächtnisses in der Kirche. Es bestimmt sowohl die Ausgestaltung der Dienstämter als auch die kulturellen Formen der Theologie und den Bezug zur Gegenwart. In zahlreichen Fällen ist dieses Gedächtnis maßgebend. Es bildet Spuren, die die Kirche in ihrer Organisation und ihrem Denken nicht ohne doch gefürchtete Strukturveränderungen löschen könnte. Das Wesen der Kirche ist mindestens teilweise durch diese Spuren festgelegt. Die Doppeldeutigkeit dieses Gedächtnisses liegt darin, daß es sich einem anderen Gedächtnis und einer anderen Forderung widersetzt.

Einem anderen Gedächtnis zunächst: Wir meinen dem Gründergeschehen, wie es uns die Schrift verbindlich vermittelt. Dieses Gedächtnis ist aber nun eben eines notwendiger Abbrüche. Das ist wahr seit Abraham, der sein Land verlassen soll, bis zu Jesu Bestreben, die Gesetzsschranken aufzubrechen. Sein Tod folgt aus diesem Bruch. Nichts ist hier normativ, weder das Gedächtnis noch die Tradition. Wie soll man diese aus dem Gründungsgeschehen stammende Befreiung mit der schwerfälligen Gesetzlichkeit einen, die aus der Geschichte der Institution erwuchs? Vielleicht kann das aufmerksame Hin hören auf die Forderungen der Gegenwart helfen, diese riskante Einung zustande zu bringen.

Einer anderen Forderung sodann: Die katholische Kirche ist weder ein Konservatorium noch ein Museum. Sie ist da, um das gegenwärtige Wirken Dessen zu bezeugen, den sie als den Lebendigen bekennt, den auferstandenen Herrn Jesus Christus. Lebendig ist, wer an seiner Um- und Mitwelt aktiv teilnimmt. Lebendig ist, wer sich von veralteten Lösungen losmachen kann, um die gegenwärtigen Anfragen mit klarem Geist anzugehen. Wer lebt, gießt neuen Wein nicht in alte Schläuche. Das Zweite Vatikanum verstand sich als ein Konzil der «Zeichen der Zeit». Es wollte das, was sich in den Herausforderungen und Verwirklichungen unserer Zeit anmeldet, als Anruf zu einem neuen Leben verstanden wissen. Wenn aber die Antworten nur aus dem Gedächtnis an das Vergangene geschöpft werden,

dann gibt es keinen echten Dialog mit der Gegenwart.

In dieser unserer Zeit der «Restauration», der Rückkehr zu den unerschütterlichen Gewißheiten des schon immer Gewesenen, des immer Gültigen wäre es gut, sich einmal zu fragen, ob diese fröstelnde Haltung nicht ein gewisses Mißtrauen gegen den Heiligen Geist verrät, gegen seine Fähigkeit, ganz Neues zuwege zu bringen, auch wenn man im übrigen immer wieder unüberlegte Meinungen auftischt und hochherzig für die Unterdrückten Partei ergreift.

Immer bevorzugt eine Institution die Wiederholung, sei es aus Routine oder aufgrund eines ihr innewohnenden Gesetzes. Nur der Glaube ermöglicht einer Kirche und für eine Kirche die Antwort auf die jetzt andrängende Herausforderung, eine traditionell gefestigte Struktur umzuformen. Wenn die verantwortlichen Leiter der Kirche vor die Wahl gestellt werden, entweder die Harmonie der Institution zu erneuern oder sich in die Debatten einzulassen, die sicher aus dem Zusammenstoß mit den Herausforderungen der Gegenwart entstehen werden, dann ist

die Entscheidung vorauszusehen: Sie werden das erstere wählen. Die Theologie aber hat eine neue, dringende Aufgabe: Verzicht auf die Sicherheit, die ihr aus den Gewißheiten von einst zugewachsen sind, um die Kirche anzuspornen: Geh, nimm deinen Kurs, fahr hinaus auf die hohe See, in das weite, endlich freie Meer.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Studierte im Studienhaus der Dominikaner in Leyse, Frankreich, an der Universität Freiburg im Uechtland, an der Ordenshochschule von Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Abschluß mit dem Diplom der Ecole Biblique und dem Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie». Veröffentlichungen u. a.: *Christologie*, 2 Bd.e (Paris 1972); *Jésus, homme libre* (Paris 1973); *Dieu différent* (Paris 1977); *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* (Genf 1984); *Des Eglises provisoires* (Paris 1985); *Libération et Progressisme* (Paris 1987). Anschrift: Prof. Dr. Christian Duquoc OP, 2, place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.