

Wir kommentieren

die Lage des holländischen Katholizismus:

Eine neue Häresie oder Theologen, die den Mut haben zu denken? – Holländer sind Realisten, nicht Schwärmer – Offenheit stärkt die Autorität – Der Integralismus sitzt bei den Reichen – Selbstzufriedenheit ist Sünde – Christus, der große Revolutionär – Gesunde Weltlichkeit ist noch keine Verweltlichung – Wiederentdeckung des Nächsten – Aufwertung aller geschaffenen Dinge – Verlust an katholischem Geist? – Emanzipation der Frau auch innerhalb der Orden – Wir brauchen die Kühnheit des Heiligen Geistes.

eine Rede des Jesuitengenerals: Eine bedeutende religiöse Zusammenkunft in New York – Fruchtbare Zusammenarbeit heute – Irregelteter Eifer – Unkenntnis des wirklichen Denkens

der andern – Austausch von Professoren und Studenten – Nicht alles paßt für jeden – Ökumenisch leben ist wichtiger als Vergangenes beklagen – Ziel des Missionars ist es, abzutreten – Begegnung mit der Seele, nicht nur mit dem Leib der neuen Völker tut not.

Christ und Welt

Christlicher Humanismus: Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Gottmenschen Jesus Christus – Gibt es einen radikaleren Humanismus als den des Christentums? – Fragen des christlichen Theologen über den Menschen – Schicksalsgemeinschaft von Theologie und Anthropologie – Infragestellung jedes konkreten Humanismus – Öffnung auf je neuen Humanismus – An der Frage des Todes nicht vorbeischieben – Tod als Platzmachen für andere –

Freisetzung der weltlichen Welt als wahrhaft christliche Tat – Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen – Der Christ als Vermittler der absoluten Zukunft Gottes – Freiheitsraum auch für den Marxisten.

Weltverantwortung der Christen und der Kirche:

Das Konzil bietet viele Anregungen – Von der bloßen Teilnahme am Apostolat zur selbständigen Aufgabe – Vom Sinn des Schaffens in der Welt – Freiheit und Nihilismus sind Nachbarn – Würde des Menschen innerhalb der Schöpfung – Gegen Kirchturmpolitik – Verständnis für die Eigengesetzlichkeit der Sachgebiete – Der Fall Galilei – Einen Pyromanen läßt man nicht gewähren – Vom Sinn der neutralen und konfessionellen Organisationen.

Bücher über soziale Fragen

Der holländische Katholizismus: Katastrophe oder Verheißung?

Die Diskussionen um den holländischen Katholizismus sind noch nicht zur Ruhe gekommen. Im Hin und Her der Meinungen stießen wir auf ein Interview, das zur Klärung beitragen kann. Beim Gewährsmann handelt es sich um den bald 86jährigen Benediktinerpater *Pieter van der Meer de Walcheren*, eine der großen Gestalten des «Renouveau catholique» der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts: Mit ihm zusammen fanden Jacques und Raïssa Maritain zum Glauben zurück, und sein Taufpate war Léon Bloy. 1954, nach dem Tod seiner Gattin, trat er in den Benediktinerorden ein, verlor dabei aber keineswegs den Kontakt mit den Strömungen der Zeit und des Landes. Das folgende Interview, das vor allem durch seine Abgewogenheit und seinen gesunden Optimismus beeindruckt, gewährte er dem Jesuitenpater Horacio Bojorge; veröffentlicht wurde es in der spanischen Zeitschrift *Hechos y Dichos* (Aprilnummer, S. 374–78).

Die Redaktion

Im Ausland spricht man gegenwärtig viel über den holländischen Katholizismus. Den einen geht er deshalb allmählich auf die Nerven, für andere wiederum wird er zu einem Mythos. Sie kennen diese Kritiken so gut wie die Loblieder. Was können Sie uns darüber sagen?

In den Augen vieler sind wir holländischen Katholiken Neuprotestanten. Unsere großen Theologen wie Schillebeeckx, Schoonenberg und andere werden in gewissen Kreisen, besonders in Italien, aber auch im nördlichen Europa, zuweilen als Häretiker betrachtet. Ihre Häresie habe zwar noch keinen Namen, aber deswegen sei sie nicht weniger gefährlich. Diese Theologen, die ich persönlich kenne und deren Werke ich aufmerksam gelesen habe, sind ohne Zweifel Männer, die den Mut haben zu denken. Und vermutlich ist es gerade diese

Kühnheit, die man ihnen übelnimmt. Fragten mich Leute, die sich meistens ehrlich Sorgen machten, was ich davon halte, so beruhigte ich sie immer. Holland lebt in einer Zeit wunderbarer Verjüngung und Erneuerung; und wie es nicht anders sein kann, auch einer Zeit des Übergangs. Denn so wirkt der Heilige Geist: er ist ein erneuernder und schöpferischer Geist. Wir beten ja täglich: «Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen! Und du wirst das Angesicht der Erde erneuern.» Oder wie der scholastische Satz sagt: «Operari sequitur esse.» Gott ist kein Rentner. Gott ist Schöpfer. Und zwar schafft er beständig neu. Und dieser Gott ist in den holländischen Katholiken wie ein Frühling erwacht. Unser Volk besteht weder aus Schwärmern noch aus Narren. Das holländische Temperament ist phlegmatisch und realistisch. Wir sind geborene Kaufleute. Früher hatten wir bei uns einen bürgerlichen Katholizismus. Aber sehen Sie einmal zu, was heute beispielsweise auf dem Gebiet der Liturgie vor sich geht. Wir sind mitten im Experimentieren drin. In einer Gärung, die einigen etwas wild erscheint. Hier in der Abtei zum Beispiel konzelebrieren wir nun jeden Tag. Das wäre noch bis vor kurzem undenkbar gewesen. Jetzt aber, da wir es so machen, sind wir viele, die uns richtiggehend dafür begeistern. Sehr oft denke ich dabei an die «Messe über die Welt» von Teilhard.

Es ist selbstverständlich, daß beim Öffnen der Türen und Fenster das Überalterte sich erkaltet hat. Aber jetzt atmen wir frische Luft. Das ist weitgehend das Verdienst von Papst Johannes XXIII., der von Anarchisten und protestantischen Pfarrern nicht weniger als von Katholiken geliebt wurde. Er hat uns besser begreifen lassen, daß die Menschwerdung Christi von uns ein Leben der Öffnung auf die andern hin fordert. «Wir sind für die andern da, um den andern zu dienen.»

Muß man nach Ihrer Meinung die Ereignisse in Holland als Chaos, Verwirrung oder Pubertätskrise bezeichnen? Sind Sie der Ansicht, daß die Autorität der Bischöfe gefährdet ist? Wie erklären Sie die gegenwärtige Gärung?

Wir Holländer haben als Verteidiger der Gewissensfreiheit eine lange Geschichte hinter uns. Seit Descartes und Spinoza über die Wiedertäufer bis hin zu Ortega y Gasset haben viele Menschen in Holland Zuflucht gefunden und hier ihre Lehren verkündet, die in ihrer Heimat nicht verstanden oder nicht geduldet wurden. Unser Volk schätzt die Offenheit. Den ökumenischen Geist hatten wir im Blut, und nur gegen unsere Natur hatten wir eine intolerante Struktur errichtet. Heute entdecken wir unser eigentliches Wesen und begreifen, daß wir verkehrt gelebt haben. Und unsere Bischöfe wissen, was Offenheit ist. Nach meiner Ansicht haben sie nie ein größeres Ansehen und größere Wertschätzung genossen als jetzt: und das ist wirkliche Autorität. Unsere Bischöfe sind offen: Mgr. Bekkers¹, Mgr. de Vet, Kardinal Alfrink. Der Klerikalismus und die Zeit der Zentralisierung sind bei uns vorbei. Mag sein, daß der Übergang von einigen Übertreibungen begleitet ist. Wenn die Knaben den Stimbruch bekommen, entföhren ihnen Mißtöne. Aber das Wachstum verbessert das katholische Gewissen der Gläubigen, das jetzt erwachsen wird, und dies wiegt die kleinen Mißtöne reichlich auf. In der Handelssprache, die unser Volk versteht, könnte ich sagen, daß es sich dabei eindeutig um einen Gewinn handelt. Man darf andererseits nicht vergessen, daß der katholische Integralismus häufig bei den reichen Schichten zuhause ist. Besonders in Frankreich, um nur ein Beispiel zu nennen. Ein französischer Bischof machte den Einwand: «Wenn das Französische in die Liturgie eingeföhrt wird, übergibt sich die Kirche in die Hände des Volkes.» Er beunruhigte sich über etwas, worüber er sich freuen müßte.

Ich persönlich beunruhige mich nicht über das, was ich bei uns sehe. Ich bin Optimist von Natur und aus Gnade sowie Revolutionär von Geburt und durch die Taufe. Daß Léon Bloy mein Pate war, ist kennzeichnend für mich. Ich wurde deswegen katholisch, weil ich begriffen hatte, daß Christus der große Revolutionär und Non-Konformist war. Und in diesem Geist unterzog ich mich der Taufe. Unter unsern holländischen Katholiken sind viele, die eine außerordentliche, im Grunde bürgerliche Behutsamkeit an den Tag legen. Deshalb fürchten sie sich. Manche betrachten sich mit großer Selbstzufriedenheit als «gerettet» und sehen die andern in die Hölle stürzen, wenn sie nicht so wie sie handeln. Aber Christus ist nicht Mensch geworden, um sich mit einer Partei oder einer bestimmten Menschengruppe zu verbinden. Er ist der Mittelpunkt des Weltalls, und alles Menschliche gehört ihm an. Diesen Menschen fehlt das Gespür dafür, das Menschliche in ihren Glauben zu integrieren. Und ich neige zur Annahme, daß dieses mangelnde Gespür sündhaft ist. Ich denke da an gewisse Thomisten. Ich bewundere den heiligen Thomas, aber ich muß gestehen, daß einige seiner Anhänger mir mißfallen.

Die Christen, die sich der Welt und den Menschen zu öffnen suchen, wie Christus es getan hat, können nur deswegen als Umstürzler erscheinen, weil andere sich bedroht und angegriffen fühlen. Aber niemand denkt daran, sie anzugreifen. Sie selber sind es, die angriffig werden. Das ist eine alte Geschichte, die sich bei den Förderern einer Erneuerung immer wiederholt. Man bekämpft sie unter Berufung auf die Mißbräuche oder Entgleisungen, zu denen diese Öffnung Anlaß gegeben hat oder geben könnte; man fürchtet, «was passieren könnte, wenn...» Solche Einwände treffen nicht die Sache selber, und man vergißt dabei, daß auch die Position dessen, der sich als Richter über alles fühlt, Entgleisungen und verhängnisvolle Folgen

nach sich ziehen kann. Das gehört zum Menschen. Eine gesunde Weltlichkeit ist noch keine Verweltlichung.

Welches sind nach Ihrer Ansicht die Werte und die Gefahren dieses neuen Katholizismus?

Am positivsten erscheint mir die Entdeckung, oder besser gesagt, die Wiederentdeckung des Nächsten und die Wiederaufwertung aller geschaffenen Dinge. Dieser unser Katholizismus entspringt aus einer Spiritualität, die für die andern Augen hat und in ihnen Christus sucht. Darauf gründet sich eine Spiritualität der Ehe, der ökumenischen Bewegung, des Zusammenlebens in der Gesellschaft. Man darf nicht vergessen, daß bis in die Gegenwart die Polarisierung von Protestanten und Katholiken in zwei einander fremde Welten für Holland typisch war. Beide hatten ihre eigenen Schulen, ihre politischen Parteien, ihre Presse-Organe und Radiogesellschaften, ihre Vereine und Sportclubs, ihre Gewerkschaften. Heutzutage wird diese Abkapselung zusehends aufgeprengt. Es gibt Katholiken bis in die sozialistische Partei hinein.²

Zur Wiederaufwertung aller geschaffenen Dinge möchte ich meinen, daß es sich heute darum handelt, die Bedeutung von etwas zu erfassen, was wir früher nur theoretisch wußten, daß nämlich die Schöpfung ein Werk der Liebe ist. Früher hatten wir es nicht einmal gewagt, sie richtig anzuschauen.

Wenn ich etwas am gegenwärtigen Katholizismus weniger schätze, so ist es eine stark persönliche und «personalistische» Betrachtungsweise.

Glauben Sie, daß die neuen Formen, die der holländische Katholizismus gegenwärtig entdeckt, einen Verlust an katholischem Geist bedeuten? Beispielsweise ein Schwächerwerden der Marienverehrung, der eucharistischen Frömmigkeit, der Heiligenverehrung und der Treue gegenüber Rom?

In keiner Weise. Im Gegenteil. Heute wollen unsere Katholiken mehr als je mit der Kirche leben. Zweifellos haben gewisse Frömmigkeitsformen an Bedeutung verloren. Aber dabei handelt es sich um eine Entwicklung in der ganzen katholischen Kirche, und nicht nur bei uns. Denken Sie etwa an das, was offiziell im liturgischen Kalender vor sich gegangen ist: die Heiligenfeste haben einer Wiederaufwertung der Wochentage und der Sonntage Platz gemacht: «Tage des Herrn». Heutzutage betont die Kirche mehr und mehr die Tatsache, daß Christus im Mittelpunkt steht. Und gerade die Marienverehrung erneuert sich in ihrem echten christozentrischen Charakter. Maria ist keine vierte Person der Dreifaltigkeit. Und der Rosenkranz ist eine neuere Frömmigkeitsform. Was die Kirche in ihrer Marienverehrung ausgesprochen hat, war weitgehend ihre Verteidigung der Frau. Und die Früchte davon haben wir in unserer Zeit mit der Emanzipation der Frau geerntet. Diese Bewegung dürfen wir nicht als satanische Versuchung betrachten. Ich weiß aus eigener Erfahrung, was eine Mutter ist, was eine Frau und Töchter. Diese habe ich Ordensschwestern werden sehen. Nun gut, die Emanzipation der Frau muß auch die Ordensschwestern erreichen. Das klösterliche Leben muß gründlich und unter Anteilnahme der Öffentlichkeit erneuert werden. Bei uns in Holland halten die Ordensoberinnen bereits Zusammenkünfte ab, an denen sie sich energisch mit dieser Angelegenheit befassen.

Ich bin überaus optimistisch in bezug auf den holländischen Katholizismus. Seine Eigenart ist der Schritt von einem statischen zu einem dynamischen Christentum, und zwar in einem staunenswerten Tempo und auf allen Gebieten zugleich: Dogmatik, Exegese, Pastoral usw.

¹ Bischof Willem Bekkers ist dieser Tage im Alter von erst 58 Jahren gestorben, zum Leidwesen der ganzen Bevölkerung (Anm. d. Red.).

² Vgl. den Beitrag: Kirche und politische Parteien in den Niederlanden. «Orientierung» 1966, Nr. 4, S. 45-48 (Anm. d. Red.).

Zu meiner Zeit als ungläubiger Student enthüllte sich mir diese Dynamik des Christentums in der Person meines Paten Léon Bloy. Und sie war der entscheidende Faktor bei meiner Konversion.

Sie haben sich zum Katholizismus bekehrt. Was hat Sie nachher in der katholischen Welt am meisten empört? Und was hat Sie besonders angezogen?

Wie mich die Christen, die ihren Glauben kompromißlos lebten, anzogen, so empörte mich der Konventionalismus vieler anderer Katholiken. Aber Léon Bloy und seine Bücher ließen mich das Wesen des Christentums entdecken: Christus. Und Christus bedeutet: mehr Leben und mehr Liebe. Eine revolutionäre und alles umfassende Liebe. Damals war auch die Schönheit der katholischen Liturgie und der Kirchen, die ich in Italien besuchte, eine Hilfe, um die Größe des Katholizismus zu entdecken. Wenn ich heute konvertieren wollte, würde ich mich aussprechen mit Christen wie Mgr. Bekkers, den Professoren Renckens, Schoonenberg, Schillebeeckx oder Pater van Kilsdonck.

Sie waren eng verbunden mit einer Bewegung der Erneuerung und der Verjüngung im europäischen Katholizismus, in der Gestalten wie Jacques Maritain herausragen. Glauben Sie, daß die gegenwärtigen Ereignisse in Holland als Weiterführung der tiefsten Absichten jener Gruppe von Christen aufzufassen sind?

Die Kreise um Bloy, Péguy, Lagrange und andere haben das Klima geschaffen, das den wunderbaren Zeitpunkt ermöglichte, den wir heute erleben. Es handelt sich um eine Weiterführung aus dem gleichen Geist heraus. Bloy war ein Mann der Kirche. Ungeachtet seiner Kritik an Bischöfen und Priestern, sie seien menschen scheue und weltfremde Stubengelehrte. Léon Bloy hätte in den Arbeiterpriestern den Priester seiner Träume erkannt: Menschen für die Menschen, die sich weder als Elite noch als Auserwählte vorkommen. Wenn ich gegen Ende meines Lebens dieses Erwachen und Wiederjungwerden der Kirche mit den Träumen meines ganzen Lebens vergleiche, so habe ich den Eindruck, daß die Gegenwart jedenfalls schöner ist als die ganze Vergangenheit. Man erfährt, daß Christus der Mittelpunkt aller Geschehnisse ist.

Ich sehe mit echter Erleichterung, wie innerhalb und außerhalb Hollands Menschen aufstehen, die die Fackel ihrer Vorläufer ergreifen und weitertragen. Außergewöhnliche Menschen, welche die Verantwortung unserer Zeit fühlen. Die spüren, daß heutzutage niemand ein mittelmäßiger Christ sein darf. Wir sind nicht allein. Was wir empfangen, ist für die andern. An der Pforte des Himmels wird man uns fragen: Wo sind die andern? Wir sind verantwortlich für sie.

Manche ängstigen sich beim Anblick der gegenwärtigen Ereignisse. Sie fürchten sich vor der Stimme des Herrn, wie die Apostel, als sie ihn nach der Auferstehung sahen. Aber er ist da, sie zu beruhigen: «Fürchtet euch nicht, ich bin bei euch, und ich habe die Welt besiegt.» Wenn wir uns ängstigen, dann nur deswegen, weil wir kleingläubig sind und uns die Kühnheit des Heiligen Geistes fehlt.

Jesuiten und Ökumene

Im April dieses Jahres hat der letztes Jahr gewählte Jesuitengeneral P. Pedro Arrupe eine zweiwöchige Amerikareise unternommen. Zu ihrem Abschluß fand am 18. April am Sitz der Jesuitenzeitschrift «America» in New York eine Zusammenkunft mit führenden religiösen Persönlichkeiten der Vereinigten Staaten statt. Die bekanntesten der etwa vierzig Gäste waren Kardinal Spellman, Eugene Carson Blake, der neu gewählte Generalsekretär des Weltkirchenrates, William Norgren, Leiter der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, Erzbischof Jakovos, griechisch-orthodoxer Primas von Nord- und Südamerika, A. Schmemmann,

Dekan des orthodoxen theologischen Seminars St. Vladimir, Rabbi Louis Finkelstein, Rektor des jüdischen theologischen Seminars von Amerika.

An dieser Zusammenkunft hielt der Jesuitengeneral eine kleine Ansprache, aus der wir einige Stellen in wörtlicher Übersetzung zitieren.

Die Redaktion

Offenes Bekenntnis

«Zwischen Jesuiten und Mitgliedern anderer Kirchen und Gemeinschaften hat es gewiß schon eine fruchtbare Zusammenarbeit gegeben. Die heutige Zusammenkunft beweist dies. Doch auf der andern Seite besteht die bedauerliche Tatsache, daß unsere Beziehungen in der Vergangenheit Spannungen zeigten, die zeitweise erschreckende Ausmaße annahmen. Eine übertriebene Auffassung von der Treue zur eigenen Kirche oder Konfession auf Kosten der Nächstenliebe; ein zu enger Wahrheitsbegriff – wobei persönliche Meinungen manchmal leichthin mit göttlicher Offenbarung vermengt wurden –; irgeleiteter Eifer bei der Verbreitung des Evangeliums, der manchmal Mittel anwandte, die nicht im Einklang mit eben diesem Evangelium standen; Unkenntnis des wirklichen Denkens der andern oder leichtfertige falsche Beurteilung ihrer Motive; zu große Nachgiebigkeit gegenüber nationalistischen oder parteilichen Vorurteilen – dies ist die gemeinsame Last, die wir alle von der Vergangenheit her zu tragen haben.

Es ist nicht unsere Aufgabe, über die Vergangenheit zu Gericht zu sitzen oder einen historischen Prozeß über die Reformation, die Gegenreformation oder darauffolgende Bewegungen aufzurollen. Auch möchte ich mir nicht anmaßen, in Ihrem Namen oder dem von irgend jemand anderem zu sprechen außer in meinem und dem der Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Doch da wir als Jesuiten ehrlich anerkennen, daß wir zu dieser schweren Last beigetragen haben, möchte ich unser Bedauern aussprechen, verbunden mit der Hoffnung, Gott möge unsere künftige Tätigkeit segnen, da wir uns mit Ihnen zusammen um eine ehrliche Zusammenarbeit in Liebe und Wahrheit bemühen.»

Sich kennen lernen – erstes Erfordernis

«Es ist gefragt worden, welche Formen diese Zusammenarbeit hier in den Vereinigten Staaten annehmen kann ...

Katholiken, Protestanten, Orthodoxe und Juden müssen sich alle am gegenwärtigen religiösen Dialog beteiligen. Es wäre jedoch verfehlt, zu glauben, all diese Gruppen müßten an jeder Phase dieses Dialogs teilnehmen. Es können sich auch Gespräche zwischen zwei Teilgruppen nicht nur für die beteiligten Gruppen, sondern für den Dialog aller als nützlich erweisen, wie die Erfahrung zeigt. Deshalb werden Mitglieder unserer Gesellschaft am allgemeinen und besondern Dialog teilnehmen können und wollen, soweit die Autoritäten der katholischen Kirche sie darum bitten und sich dazu Gelegenheiten bieten. Darüber hinaus können sie an besondern Initiativen teilnehmen, was einen doppelten Vorteil haben könnte. Zuerst würde es Ihnen eine vertrautere Kenntnis der verschiedenen Denkströmungen geben, die unter Jesuiten bestehen; der besondern Seelsorgserfahrungen, die sie gesammelt haben; der Grundsätze, die ihr Handeln bestimmen; der Methoden, die sie anwenden in der Erfüllung ihrer Berufung, Gott und Seiner Kirche zu dienen. Auf der andern Seite würden die Jesuiten in ihrem Denken, in ihrer Wirksamkeit an den Universitäten, in der Ausbildung ihrer jungen Mitglieder, in der Erfüllung ihrer Seelsorgspflichten großen Nutzen ziehen aus dem klareren Wissen und den verschiedenen Erfahrungen, die sie durch Kontakte mit Ihnen sich aneignen können.»

Der Dialog muß ernsthaft sein

«Die Jesuiten haben in Amerika ein gut entwickeltes Erziehungssystem. Zusätzlich zu seinem allgemeinen Dienst an der

Gemeinschaft kann dieses System dem religiösen Dialog einen besondern Dienst leisten. Durch unsere Universitäten können Forschungsprogramme auf dem Gebiet der Exegese, der Dogmatik, der Pastoralsoziologie, der sozialen Fragen durchgeführt werden; der Austausch von Professoren und Studenten kann intensiviert werden. Oft sind mit solchen Projekten manche praktische Schwierigkeiten verbunden. Doch müssen wir alles tun, sie zu überwinden, um durch Zusammenarbeit auf allen Gebieten, wo es uns möglich ist, die Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens und Verständnisses zu erweitern, die zu einer tiefern Einigung von Geist und Herz führt.

Für solche Programme braucht es eine sorgfältige Planung und großes Verständnis. Sie müssen die beteiligten Menschen in Rechnung ziehen. Was für Studenten in höhern Semestern, Seminaristen in den letzten Jahren, Priester, Rabbiner und protestantische Pfarrer passend ist, dürfte für Anfänger und Durchschnittsstudenten nicht geeignet sein. Man müßte Methoden finden, durch die auch die letztgenannten in diese so rasch um sich greifende Bewegung religiösen Dialogs hineingenommen werden können. Man sollte auch mit dem nötigen Ernst an den Dialog herangehen, so daß die daran Beteiligten, welche Form er auch immer annehmen mag, fähig sind, mit Verstand daran teilzunehmen: sie sollen etwas mehr als bloß Begeisterung dafür mitbringen und für sich selber und ihre religiösen Gemeinschaften Nutzen daraus ziehen.»

Ökumenisch leben ist wichtiger als Vergangenes beklagen

«Worauf können sich diese Beziehungen richten?»

Erstens können und müssen die religiösen Organisationen der großen amerikanischen Gesellschaft in ihren Nöten helfen. Sie hat es den religiösen Gruppen ermöglicht, in einer Atmosphäre der Freiheit und der gegenseitigen Hochschätzung zu wachsen und zu blühen. Deswegen ist unsere Pflicht zu helfen und zu dienen um so dringlicher. Das können wir am besten tun durch unsere wechselseitigen Bemühungen, die geistlichen Grundlagen zu stärken.

Zweitens haben wir die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils vor Augen: ‚Da das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist‘ (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 4). Die unseligen Verfolgungen und Spannungen, die Jahrhunderte lang gedauert haben, werden weniger durch offizielle Mißbilligungen ver-

gessen und überwunden werden, als vielmehr dadurch, daß wir aus ganzem Herzen nach den Worten leben, die ich eben zitiert habe. Zwischen Christen und Juden könnten umfassendere Dialoge stattfinden. Jedoch haben nach meiner Meinung auch speziellere Kontakte zwischen Jesuiten und führenden jüdischen Persönlichkeiten eine Bedeutung, im Bereich der Erziehung und andern Organisationen, und ich bin überzeugt, daß solche stattfinden werden.»

Die gemeinsame Aufgabe des Westens

Bevor ich schließe, möchte ich ein besonderes Ziel andeuten, das uns auch anregen könnte. Die gegenwärtige Welt stellt uns vor eine paradoxe Situation. Viele junge Nationen erlangen die Unabhängigkeit; neue und oft seltsame Kulturen und Ideen kämpfen um ihren Platz auf der Weltbühne. Ein gesunder Pluralismus wird auf allen Seiten gepredigt. Gleichzeitig kann man den gewaltigen Einfluß nicht leugnen, den das politische und wirtschaftliche Denken des Westens, westliche Wissenschaft und Technik auf die aufstrebenden Nationen ausüben.

So oft begegnen diese Nationen nur unserm Leib, nicht aber unserer Seele. Wir, die wir auf vielfache Weise Träger der jüdisch-christlichen Offenbarung sind, müssen es ihnen ermöglichen, an diese Seele zu rühren und von ihr berührt zu werden.

Ich spreche nicht direkt über missionarische Tätigkeit. Des Missionars große Aufgabe besteht darin, seine Botschaft verständlich zu machen und sie in Beziehung zu setzen zu den Menschen, unter denen er lebt, wie auch zu ihrer Kultur. Sein letztes Ziel ist es, abzutreten, sobald sich die Botschaft dieser Kultur angepaßt und sich in ihr verwurzelt hat.

Aber unser Bemühen, und zwar unser gemeinsames Bemühen muß es sein, anderen Menschen und Zivilisationen die Tiefen des geistlichen Lebens bewußt werden zu lassen, die in dieser westlichen Zivilisation vorhanden sind, mit welcher sie in Kontakt kommen. Sie dürfen nicht nur unser Geld und unsere Maschinen und unsern technischen Verstand kennen lernen; sie dürfen nicht nur mit den weltlichen und oft völlig materialistischen Philosophien in Berührung kommen, die in unserer Zivilisation verbreitet sind. Auf diese Weise erhält die dringende Aufgabe für unsere eigenen Leute im Westen – Wiederbelebung und Vertiefung des religiösen Elements in unserer Kultur – eine neue Dimension: unsern Brüdern im Osten und im Süden Zeugnis zu geben. Wir müssen dies auf jede erdenkliche Weise zu ermöglichen suchen. Unsere gemeinsame Treue Gott gegenüber, unsere pastorale Sorge für unsere Brüder, deren Dienst wir uns geweiht haben, erlauben kein Zurückschrecken vor dieser Aufgabe.»

CHRISTLICHER HUMANISMUS

Ich möchte meinen kleinen Beitrag zu dieser Tagung* einfach überschreiben: Christlicher Humanismus. Und vielleicht diesem Titel ein Fragezeichen hinzufügen. Wir sind hier zwar in einem Gespräch zwischen Christen und Marxisten. Und so könnte man erwarten, daß ich als Theologe unseren marxistischen Freunden verständlich zu machen versuche, daß und warum Christentum und Humanismus nach unserer Überzeugung eine Einheit bilden, der wahre, volle und ganz zu sich selbst gekommene Humanismus eben das Christentum ist. Aber die Frage scheint mir, bevor diese stolze These formuliert werden kann, so schwierig und vielschichtig zu sein, daß ich unsere marxistischen Freunde lieber bitten möchte, einer Überlegung eines christlichen Theologen zuzuhören, der sich selbst fragt, was es denn mit dem Verhältnis von Christentum und Humanismus

* Der hier abgedruckte Vortrag wurde am 29. April an der diesjährigen Tagung der Paulus-Gesellschaft gehalten, deren Gesamtthema lautete: Christliche Humanität und Marxistischer Humanismus. Wir werden in der nächsten Nummer einen Bericht über die ganze Tagung bringen.

Die Redaktion

für eine Bewandnis habe. Eben das weiß ich nicht so genau. Dem will ich gewissermaßen laut nachdenken. Wenn dann der Marxist, der mithört, den Eindruck hat, der Christ wisse nicht genau, was er wolle, er könne nicht genau sagen, worin eigentlich sein Humanismus bestehe, er könne dem Menschen von heute kein deutliches, operatives Selbstverständnis vermitteln – nun, auch dann ist es immer noch am besten, ehrlich zu sein. Und der Marxist wird sich, so hoffe ich, wenigstens ehrlich die Frage stellen, ob er wirklich viel mehr wisse als sein christlicher Bruder.

I.

Der Kern des Christentums ist der Gottmensch Jesus Christus

Zuerst scheint es für den christlichen Theologen ja ganz einfach zu sein. Er weiß vom Menschen, er weiß von Gott, er weiß vom Gottmensch. Und er bekennt so einen absoluten Humanismus. Er kann so sagen, daß niemand den Menschen

ernster nehmen könne als der Christ. Er kann sagen, daß das Christentum (was eine vorchristliche und außerchristliche Religion und moderne Ideologien eigentlich doch nie wagen) jedem konkreten Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit zuerkennt, daß sie jedem verbietet, sich in das Nichts einer bloß endenden und verendenden Zeit zu flüchten, gebietet zu glauben, daß keiner sich selber entfliehen, sich seiner entledigen kann, und daß es gut ist, sich behalten zu müssen. Der Theologe sagt sich, daß das Christentum beinhaltet, daß diese Unentrinnbarkeit der Überantwortetheit an sich selbst, die das Christentum verkündigt, die Selbstvergessenheit der Liebe zum anderen sein müsse oder die Hölle werde, die man selbst in egoistischer Einsamkeit ist, daß diese Nächstenliebe so radikal zu sein hat, so absolut, so wirklich die Subjektivität als bloßen Besitz seiner Selbst überwindend sein müsse, daß sie nur möglich ist von einem Absoluten her geschehend, das wir nicht selbst sind, das sie als ihre Liebe uns zuschickt, das wir Gott nennen, daß also eine letzte und ursprüngliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe besteht (ausdrücklich oder unreflektiert), daß Nächstenliebe nur radikal genug ist, wenn sie sich als Gottesliebe vollzieht und Gottesliebe nur geschieht und der Mensch nur weiß, wer Gott ist, wenn er den Nächsten liebt.

Der Theologe sagt sich, daß, wenn der Mensch wesentlich ein politisches Wesen ist, diese Nächstenliebe nicht bloße Herzensneigung oder private Interkommunikation sein darf, die die sublimste Form des Egoismus sein kann, gerade weil sie so intim und beglückend zu sein vermag, sondern auch nüchterner Dienst politischer Liebe werden muß, die die Menschheit meint, den Fernsten zum Nächsten macht und den Nächsten hart den Fernen sein läßt.

Der Theologe wird sich sagen, daß das Christentum Jesus Christus ist, daß also ein Mensch geliebt werden kann, der, selbst der Knecht aller und nur so echt geliebt, Gottes eigenes Schicksal ist, so daß es für das Christentum in Ewigkeit keine Theologie mehr gibt, die nicht gleichzeitig, unvermischt und ungetrennt, Anthropologie wäre, und dass in Jesus Christus die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Gegebenheit Gottes und seiner Liebe im Menschen und in der Liebe zum Menschen ewig festgemacht ist.

Der Theologe wird sich sagen, daß schon darum, weil es Kirche (als die Einheit der Menschen und ihrer Geschichte) als notwendigen Ort des Heils des einzelnen gibt, Theologie auch immer politische Theologie sein muß. Das heißt, er wird sich sagen, daß er nur ein Heil des einzelnen kennen darf, das als Endgültigkeit der Liebe der anderen in der Absolutheit Gottes erst völlig erreicht ist in der absoluten Zukunft der Menschheit, daß also das individuelle Seelenheil nicht die Flucht aus der Geschichte der Menschheit, sondern die Ankunft in deren absoluter Zukunft ist, die wir das Reich Gottes nennen.

Der Theologe wird sich sagen, daß das Christentum den Vollzug des Heils nicht allein im Sektor des explizit Religiösen geschehen läßt, sondern in allen Dimensionen des menschlichen Daseins, also auch dort, wo der Mensch zwar sein Tun nicht reflex religiös interpretiert, wo er aber in absoluter Verantwortung liebt, dem Menschen dient und die Unbegreiflichkeit und Enttäuschung seines Daseins willig (das heißt in einer letzten Hoffnung auf unbegriffenen Sinn) annimmt.

Der Theologe wird also sagen, daß in diesem Sinn das Ganze des Humanen religiös und das Ganze des Religiösen human ist. Der Theologe wird sagen, daß, wenn das Christentum den Menschen als Sünder erklärt, dessen Entwicklung nicht nur «Reibungserscheinungen» aufweist, sondern immer auch durch die Absurdität der wahren, von uns selbst unaufhebaren Schuld bedroht bleibt, wenn es den am Kreuz ringenden und sterbenden Menschen zum Bild unserer Existenz macht, es eben doch weiß, daß gerade dieses Schicksal nur die letzte Radikalisierung der Liebe zum anderen in Gott bedeutet, weil

man vom Tod zum Leben nur kommt, indem man den anderen liebt, und den anderen nur liebt, indem man weiß, daß man nur durch Gott vermeiden kann, daß man in Schuld dem anderen sich schuldig bleibt, daß man bis zum Ende des vergeblichen Todes lieben muß.

Das Christentum verkündet echten und radikalen Humanismus

Soweit wäre ja alles gut. Der Theologe kann überzeugt sein, daß es in dem genannten, vorläufigen Sinn einen christlichen «Humanismus» gibt, daß das Christentum einen echten und radikalen «Humanismus» verkündigt, daß, was es von Gott, Christus, der Freiheit, der Verantwortung, dem Gericht bekennt, nicht ein willkürlicher oder überflüssiger Überbau von Theologie ist oder gar ein Gift für die praktische Verteidigung des Menschen, sondern die letzte Radikalisierung der Würde des Menschen, weil die christliche Botschaft den Menschen selbst wirklich absolut setzt und doch nicht unglaubwürdig wird in dem Konflikt mit der brutalen Erfahrung, daß der Mensch ein erbärmliches Tier und nur eine lächerliche Episode in einer Naturgeschichte ist, so daß es wirklich letztlich gleichgültig zu sein scheint, was der einzelne tut und was aus allen wird.

Der Theologe kann erklären, daß er wirklich nicht einsieht, wie ohne jenes «ideologische» Moment der Überzeugung von der absoluten Würde des Menschen und der Menschheit der faktische Gang der Geschichte der Menschheit denkbar sei, in der sie, auf ihre Zukunft hoffend, ausgreift, daß also jemand, der von der Unwiderstehlichkeit dieses Ganges überzeugt ist, implizit in der eigenen Tat dieses scheinbar «ideologische» Moment als innerste Wirklichkeit und Wahrheit dieser Welt erfährt und erklärt, also gerade nicht als überflüssige oder schädliche «Ideologie» versteht.

Der Theologe könnte weiter den Nichtchristen, den Marxisten fragen, ob er behaupten könne, solches Christentum, so verstanden, sei kein Humanismus. Er könnte ihn fragen, ob er nicht froh sein müsse, daß Christen auf diese Weise versuchen, Menschen zu sein, selbst wenn er selbst der Meinung sein sollte, manches an diesem Christentum sei Ideologie oder Mythologie, mittels deren das Christentum seinen Humanismus auslege, deutlich und wirksam zu machen versuche.

Er könnte den Nichtchristen fragen, ob er einen radikaleren Humanismus wisse, ob er, wenn er Theorie an Theorie und nicht seine Theorie an der erbärmlichen Praxis der Christen unfair messe, sicher sei, daß sein Humanismus der praktisch wahrere, das heißt wirksamere sei.

Er könnte seinen marxistischen Bruder fragen, was denn an diesem christlichen Humanismus «Opium des Volkes» sei, ob wirklich vom politisch mächtigen Marxismus dieses Christentum verfolgt werden müsse, damit der Mensch aus Knechtschaft und Selbstentfremdung befreit werden könne. Er könnte ihn fragen, ob er die Freiheit diesem Christentum nicht auch dann zugestehen könne, wenn man für einen liberalistischen Freiheitsbegriff aus verschiedenen guten Gründen nichts übrig habe, ob es für eine marxistische Gesellschaft nicht gut sei (um nicht in Tyrannei zu entarten), wenn auch ein christlicher Humanismus den Menschen zu retten versuche und man es, ohne zu viel theoretische Dialektik aneinander gegenseitig zu verschwenden, der Praxis und der Zukunft überlasse, zu entscheiden, auf welcher Seite die stärker Liebenden seien, wo die lebendig bleibenden Quellen der Kraft für die Verteidigung des Menschen fließen, welche Theorie durch die Praxis bestätigt werde.

II.

Nochmals: soweit scheint für den christlichen Theologen alles in Ordnung zu sein. In Wahrheit aber beginnt jetzt erst sein Dialog mit sich selbst, bei dem er den Nichtchristen zuhören lassen will in der Hoffnung, daß dieser die Selbstinfragestellung des Christen zu seiner eigenen könne werden lassen.

Was weiss denn der christliche Theologe über den Menschen?

Die erste Frage, die sich der Theologe stellt, ist die, ob er eigentlich weiß, was und wer der Mensch sei. Gewiß wird er,

so er von seiner Tradition her denkt, sagen, daß er Vieles, Letztes, Radikales, eben die Offenbarung Gottes vom Menschen sage, daß es nichts Deutlicheres, Sichereres, Erhabeneres und Beglückenderes gebe als eben die christliche Anthropologie, die einen sehr konkreten materiellen Inhalt habe. Der christliche Theologe wird zwar zugeben, belehrt durch die Erfahrung des letzten Jahrhunderts, daß der Mensch in diesem Zeitalter der wissenschaftlichen, nicht mehr mythologisch dichtenden und nicht mehr theologischen Anthropologie unabsehbar viel über den Menschen erfahren habe, was ihm die christliche Offenbarung nicht gesagt hat, daß es also schon von daher heute einen Humanismus gebe (so man diese wissenschaftliche Anthropologie nicht überheblich als human gewichtlos hält), der durch das Christentum selber nicht einfach als schon immer bestehender, als von der Botschaft des Christentums selbst geliefertes Selbstbewusstsein des Menschen interpretiert werden kann. Und zweifellos ist so eine Offenbarungsanthropologie in einer ganz neuen, bedrohlichen Situation, wenn es daneben eine wissenschaftliche Anthropologie gibt, die es nicht gab, als das Christentum konkret allein dem Menschen sein Wesen interpretierte. Freilich wird der Theologe auch dann noch sagen, daß alle empirisch-wissenschaftlichen Anthropologien (die es eigentlich nur im unüberholbaren Pluralismus gibt) erst dann den Menschen als einen und ganzen zu sich bringen, wenn er die Botschaft des Christentums hört, da er sonst zwangsläufig nicht weiß, was das Ganze seines vielfältigen Wissens über sich bedeute und warum diesem gewußten Ganzen ein absolutes Gewicht zukomme.

Aber das alles beantwortet noch nicht die Frage des Theologen an sich selbst, ob er selbst wirklich wisse, was der Mensch sei. Denn was weiß er eigentlich in seiner eigenen Anthropologie vom Menschen? Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert. Sonst doch eigentlich nichts. Denn nur was in diesem Satz impliziert ist, ist eine wahrhaft theologische Aussage in seiner Anthropologie. Denn jede andere Aussage über den Menschen erhält ein theologisches Gewicht nur, wenn sie darauf zurückgeführt werden kann, wenn einsichtig wird (auf welche Weise das auch immer geschehen mag, in einer transzendentalen oder auch einer anderen Methode), daß die Leugnung der betreffenden Aussage die Verwiesenheit auf Gott selbst aufheben würde. Aber was weiß der Mensch von sich, wenn er sich auf Gott verwiesen erfaßt, was weiß er für seine Theorie und für seine Praxis, wenn doch Gott das unaussagbare, unmanipulierbare Geheimnis ist?

Solange man meinte, etwas von Gott zu wissen, das Gott im Kosmos der außermenschlichen Wirklichkeiten zu einer Größe neben anderen machte, die sich gegenseitig bestimmen und verständlich machen, konnte man leicht meinen, man habe den Menschen verständlich gemacht für seine Gnosis und seine Praxis, wenn man sagte, er sei auf Gott verwiesen, gemacht nach seinem Bild und Gleichnis.

Wenn aber Gott nur aufgeht als Woher und Woraufhin, als Herkunft und Zukunft des Menschen in dessen Erkenntnis und Tat und, weil sonst Gott mit einer vergötternden Hypostasierung einer einzelnen Dimension des Menschen verwechselt würde, so bloß als schlechthiniges Geheimnis, das kein Moment an der Welt des Menschen ist, wie ist dem Menschen dann geholfen, wenn man ihm sagt, er sei Gottes?

Müßte man nicht vor diesem schweigenden Übermächtigsein unseres Daseins durch das unsagbare Geheimnis schweigen? Nicht insofern Religion in die individuelle Sphäre der Innerlichkeit verbannt werden soll, wie ein naiver altmodischer Liberalismus meinte, der nicht versteht, daß ein Mensch immer das politische Wesen ist, sondern insofern der Mensch im Akt der Abwendung von dem Unbewältigbaren leben müßte, um Mensch sein zu können. (Freilich, ist ein Akt der Abwendung nicht wieder der radikalste Akt der Hinwendung, die *theologia negativa* auch eine Theologie, ein Akt, den man

sich eingestehen müßte? Und wie könnte man diesen Akt vermeiden, wenn man ihn auch dann noch setzt, wenn man schreit: Gott ist tot?)

Muß man nicht sagen: was man vom Menschen weiß, weiß man von ihm her und nicht von Gott her, den man nur vom Menschen her weiß? Das gilt ja auch noch von einer Offenbarungstheologie, denn auch diese arbeitet nicht nur mit menschlichen Begriffen, die von unten und nicht von oben stammen (in ihrem letzten Material, das auch dessen Verwendung mitbestimmt), sondern sagt eigentlich dem Menschen nur, daß dieses unumgreifliche Geheimnis in Jesus Christus als solches bleibend da ist und sich uns in absoluter Selbstmitteilung im «Geist» mitteilen will zur absoluten Unmittelbarkeit vor dem unbegreiflichen Gott. Ist also Theologie mehr als *anthropologia negativa*, das heißt die Erfahrung, daß der Mensch sich selber dauernd in das Geheimnis des Unbegriffenen und Unverfügbaren entschwindet? Und selbst wenn man betont, daß diese *anthropologia negativa* Gott nicht zur Funktion, zur Chiffre des Menschen macht, sondern den Menschen vor das seiende, absolute Geheimnis stellt, das nicht von seiner Gnade lebt, sondern ihn zur Passion seiner Endlichkeit bringt, was nützt das für einen Humanismus?

Wäre es nicht immer noch so, daß die Menschen, insofern sie einfach leben, gott-los, das heißt schlicht: weltlich leben, und an Gott sterben, entweder am ungenannten oder am genannten Gott? Das wäre noch längst kein Argument gegen den Theismus. Schon deswegen nicht, weil der Mensch auf jeden Fall stirbt und der Tod nicht ein Ereignis am Ende, sondern das Ereignis des Lebens selbst ist, vorausgesetzt, daß man nicht ahnungslos wie ein Tier meint vegetieren zu können. Auf jeden Fall aber ist der Theismus als Reduktion des vorhandenen, manipulierbaren und genießbaren Daseins in das Geheimnis Gottes hinein die Aufhebung eines jeden bestimmten, konkreten Humanismus als ewige, als absolut festzuhaltende Größe, er relativiert jeden konkreten Humanismus.

Und da oder wenn eigentlich der Humanismus nicht das Ja zu einer abstrakten formalen Idee «Mensch» ist, sondern das Ja zu einer bestimmten konkreten, vertrauten, geliebten und festgehaltenen geschichtlichen Daseinsverfassung, dann ist der christliche Theismus gerade das Nein zu einem solchen Humanismus als absoluter Größe. Natürlich nicht so, daß es einen solchen Humanismus verbietet. Im Gegenteil, die wahre Negation als Tat kann sich nur ereignen in und an der konkreten Affirmation. Nur wer setzt, nicht wer sich dessen in Täuschung enthält, kann negieren. So vollzieht jeder Mensch notwendig seinen Humanismus, das heißt sein konkretes Daseinsverständnis und seinen konkreten Daseinsvollzug. Aber eben dieser ist kritisiert, indem der Mensch ihn gleichzeitig entgleiten läßt in das unverfügbare, namenlose Geheimnis Gottes, indem er Theist ist.

Das Christentum ist also nicht die Statuierung eines konkreten Humanismus, sondern seine Aufhebung als eines absoluten, ist die Annahme der Erfahrung des eigenen Humanismus als eines immer fragwürdig bleibenden.

Nochmals: man kann zwar die Bejahung von Würde, Gültigkeit des Menschen, von Verantwortung, von Freiheit, Geistigkeit, Gesellschaftlichkeit des Menschen schon «Humanismus» nennen. Man mag in diesem Sinn das Christentum Humanismus nennen, und es kann so mit anderen Humanismen in einen Dialog eintreten, ob diese Inhalte solcher Bejahung auch auf der anderen Seite bejaht werden, wie sie dort genauer verstanden werden und was sie implizieren. Aber ein solcher Dialog über diese abstrakten Formalien eines Humanismus wird doch sehr bald in einem Engpaß stecken bleiben: das Verständnis dieser abstrakten Existenziale selber wird auf beiden Seiten mitbestimmt durch den jeweiligen konkreten Humanismus, an dem man sie und von dem her man sie selber versteht, weil eine reine Scheidung von Verstehungshorizont

und darin Verstandenem konkret nie adäquat gelingt. Und somit wird der Dialog unter den Humanismen doch ihre konkrete Konfrontation werden als praktischer, nicht bloß theoretischer Versuch, den Dialogpartner für den eigenen konkreten Humanismus zu gewinnen, also (politische) Tat, nicht reine Theorie sein.

Und dieses Verständnis des humanistischen Dialogs ist doch zutiefst dem Christentum angemessen, wenn es selbst einerseits für sich gewinnen will und andererseits sich nicht als abstrakte Idee, sondern als das absolut geschichtlich Konkrete versteht, als Jesus Christus und seine Kirche, die beide nicht adäquat theoretisierbar sind. Das Christentum als das der konkreten Christen bringt also einen konkreten Humanismus mit, eben die geschichtlich vorgegebene und von den Christen gelebte konkrete Menschlichkeit. Insofern wirbt es einerseits für diesen seinen konkreten Humanismus und ist es andererseits im geschichtlichen praktischen Dialog immer bereit, sich in seinem konkreten Humanismus radikal verändern zu lassen.

Denn – und das ist das Entscheidende – das Christentum als solches ist die in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein aufhebende Infragestellung jedes konkreten Humanismus, weil sein Concretissimum, das es allein zu vertreten hat, Jesus Christus ist, der als der den Tod annehmend Erleidende für uns die Unmittelbarkeit zu Gott ist, so und nicht anders, und damit die Kirche als die Erwartung des ausstehenden Reiches Gottes, das nicht identisch ist mit dem Humanismus, den wir selbst hergestellt haben oder nächstens herstellen werden. Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, das heißt aber auf einen anderen zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt. Als Überzeugung von der Freiheit des Menschen von Gott her und auf ihn hin eröffnet es sogar als unüberholbar die Möglichkeit eines inhumanen «Humanismus». Aber inhuman ist von eben daher gerade nur jener Humanismus, der die Verwiesenheit des Menschen in das unverfügbare Unbegreifliche leugnet, so sich selbst als absolut setzt und sich weigert, sich selbst in Frage stellen zu lassen durch neue Entscheidung für eine konkrete andere Zukunft, die den Willen zur absoluten Zukunft Gottes konkret realisiert.

Kurz: Insofern das Christentum als Annahme des unbegreiflichen Geheimnisses, das wir Gott nennen, dem Menschen verbietet, sich adäquat verstehen zu wollen, ist es in einem die Infragestellung jedes konkreten Humanismus und die Eröffnung auf einen immer künftigen neuen Humanismus, auf den hin die konkrete Bereitschaft für die absolute Zukunft Gottes allein realisiert werden kann. Die beiden Haltungen, die schon als gegensätzliche bei Tertullian einerseits und bei Klemens von Alexandrien andererseits bezeugt sind und zwischen denen trotz allem Her und Hin der Akzente die Kirche sich zu entscheiden immer weigerte, gehören zum Wesen des Christentums: daß nämlich die Kirche jeden konkreten Humanismus als kontingent, als nach vorne von der Zukunft her überholbar, in Frage stellbar, sogar als sündig vom Christentum distanziert, und daß sie den Christen zur Entscheidung verpflichtet für einen konkreten Humanismus, in welcher Entscheidung und in welchem konkreten Humanismus er allein sein konkretes Christentum, das heißt seinen glaubend hoffenden Willen zur absoluten Zukunft Gottes, vollziehen kann. Wenn die Kirche heute erklärt, das Christentum sei vereinbar mit jeder Kultur, sei nicht auf eine bestimmte Kultur, zum Beispiel auf den Europäismus oder seine imperialistisch-kolonialistische Exportausgabe festgelegt, dann anerkennt sie doch einen Pluralismus von Humanismen als legitim. Und offenbar kann diese Anerkennung sich doch nicht nur auf die schon bestehenden Humanismen beziehen, zumal diese schon in einer Weltmischzivilisation unterzugehen drohen, sondern muß sich vor allem auf eine oder mehrere (– offene Frage –) zukünftige Humanismen erstrecken, zu der oder zu denen die Menschen in freier geschichtlicher Entscheidung sich tätig

und schöpferisch aufmachen. Das Christentum ist das Bekenntnis und die Ermächtigung zu einem je neuen Humanismus der Zukunft, der selbst nicht eigentlich material christlich ist, aber nicht die Sanktionierung eines eigenen konkreten Humanismus. Es ist aber das Verdikt eines jeden Humanismus, der sich absolut setzt und so dem Menschen explizit oder implizit die Offenheit auf eine weitere konkrete Zukunft und damit und darin auf die absolute Zukunft Gottes versperren will.

Was bedeuten Kreuz und Tod für den christlichen Humanismus?

Ein Zweites muß der Theologe für sich fragen, wenn er sich über das Problem des sogenannten christlichen Humanismus Gedanken machen will. Es mag in dem eben Gesagten schon enthalten sein, es muß aber doch ausdrücklicher gesagt werden. Das Christentum ist die Religion des Kreuzes. Ob Tod oder radikale «Verwandlung», von der Paulus spricht, jedenfalls ist der Mensch eines christlichen Humanismus (der Mensch, die Menschheit, die Individual- und die Kollektivgeschichte) unter dem Gesetz des Todes und der ans Kreuz Genagelte das Zeichen des wahren Humanismus. Was bedeutet das für das christliche Verständnis des Humanismus? Wenn es kein Leben gibt ohne Tod, wenn der Tod selbst ein Geheimnis ist, dann ist von daher aller Humanismus nochmals eine dunkle Frage. Denn wie kann der Mensch sich verstehen, wenn er den Tod nicht versteht? Was wäre es aber für ein fragwürdiger Humanismus, wenn er sich an dieser Frage vorbeischiele! Wer sagt, der Tod sei nur eine Frage für einen egoistischen Individualismus, der hat auch schon eine Antwort gegeben und somit eine Frage anerkannt, da er uns nicht weismachen wird, daß dieser «Egoismus» einmal so sterben wird, daß diese Antwort gar nicht mehr gesagt werden muß. Wie könnte man denn von vornherein diese Frage dem Menschen so abgewöhnen, daß sie überhaupt nicht mehr auftaucht, ohne den Humanismus der Würde des Menschen und seiner Verteidigung überhaupt abzuschaffen?

Aber was sagt das Christentum, wenn es den Tod als Frage nicht übergehen will? Und was bedeutet das dann für das Verständnis des Humanismus?

Ich möchte dazu zuerst eine Vorbemerkung sagen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie grausam und brutal klingt, und obwohl ich nur zu gut weiß, daß ich als «ich» (obzwar nicht als Christ) bei Gott nicht gern selbst von dem betroffen werden möchte, was ich jetzt sage. Der Christ als Christ sollte den Tod des einzelnen nicht zu wichtig nehmen. Es wird allenthalben gestorben, Gott hat offenbar den Tod auch in den brutalen Formen des Verhungerns der Kinder, des Erwürgtwerdens durch den Krebs und so fort, nicht als Skandal in der Welt, die seine, von ihm zu verantwortende ist, betrachtet. Wenn man sagt, der Tod sei eine Erscheinung der freien Schuld des Menschen, dann ist das wahr, verschiebt aber nur das Problem, denn dann hat es eben Gott zu verantworten; daß er die freie Schuld in die Welt eingelassen hat, was er auch bei Bestehen der Freiheit hätte verhindern können. Was ich damit sagen will, ist nur dies: die hochgradige Empfindlichkeit des westlichen Humanismus gegen den Tod mag sehr menschlich, sehr human, sogar das hier und jetzt vom Christen als Christen Geforderte sein. Aber eine einfache klare Forderung des Christentums immer und überall ist diese Allergie gegen den Tod nicht so einfach hin. Wenn das Christentum früherer Zeiten in seiner Gesellschafts- und Kriegspolitik weniger von dieser «Ehrfurcht gegen alles Leben» zeigte, wenn die faktischen Westler, die sich Christen nennen, in der Praxis nur sehr bedingt ihrer theoretischen Allergie gegen den Tod gehorchen, wenn der faktische Marxismus der Gegenwart überall, wo er zur Herrschaft wollte oder kam, sehr nüchtern und in ungeheueren, nicht nur erlittenen, sondern getanen Menschenopfern die Gegenwart einer Zukunft opferte, dann sollten christliche und marxistische Humanisten einmal nüchtern und ehrlich miteinander darüber reden, wie sie den Tod des einzelnen in Wahrheit einschätzen. Sonst werden humanistische Reden über die Würde des Menschenlebens zu gegenseitiger polemischer Propaganda degradiert. Es ist seltsam, wie schnell Christen und Marxisten ein gutes Gewissen haben, wenn «nur» der Gegner sterben muß. Aber wie hat es denn ein ehrlicher Humanismus genau mit dem Tod? Das ist die Frage. Aber sie ist hier nur nebenbei gestellt.

Aber was ist nun, christlich gesehen, der Tod, der den wahren Humanismus mitbestimmen soll? Gewiß ist er zunächst einfach und nüchtern ein biologisches Platzmachen für weiteres Leben, für andere. Nicht als ob damit seine Fragwürdigkeit aufgehoben, der radikale Protest gegen ihn als unberechtigt erwiesen sei. Aber er ist doch zuerst einmal dieses Platzmachen für andere. Und da dies von einer Person in Freiheit geschehen soll, hat der Tod schon von seiner primitivsten Seite aus eines biologischen Ereignisses her einen interkommunikativen, wenn man will, politischen Charakter, also die Möglichkeit, ein radikaler Akt der Liebe zum fernsten Nächsten zu sein, zumal man nicht Platz räumt für diesen oder jenen Bestimmten, sondern für jedermann.

Insofern aber Humanismus konkret der Mensch selber ist mit seiner Macht, in freier Entscheidung den allen gemeinsamen Daseinsraum nach seinem Bild und Gleichnis zu bestimmen, ist der Tod, so er verstanden und frei angenommen wird, auch der Akt der Relativierung des eigenen konkreten Humanismus, das Freigeben der Zukunft der anderen, die man versteht, solange man den einen Raum der Geschichte durch sich selbst mit besetzt hält. Ist also der echte konkrete Humanismus nur der, der sich selbst vollzieht, indem er sich offen hält auf die offene, unverfügte Zukunft aller, dann gehört der Tod, die Willigkeit zu sterben, zu ihm selbst als inneres Moment an ihm. Ist aber diese offene, unverfügte Zukunft auch als konkret vom Menschen zu verwirklichende immer nur gegeben in der sich selbst vorgehenden absoluten Zukunft, die wir Gott nennen, dann gehören Tod und Wille zu dieser absoluten Zukunft zusammen.

Wer willig stirbt, das heißt das erfahrungsmäßig besessene Eigene (also den eigenen Humanismus) untergehen läßt ohne letzten Protest und ohne Leugnung seiner absoluten Gültigkeit und ohne über die Vereinbarkeit des Todes und der absoluten Gültigkeit der Person verfügen zu wollen, der bejaht in einem Gott als unverfügbare absolute Zukunft, die er selbst nicht schafft, und das Recht der anderen auf ihre eigene Zukunft, der liebt also Gott und die Menschen in einem radikalen Akt der Annahme des Todes. So aber wird der Akt des Todes der radikale Akt des Christen gegenüber allem Humanismus: er relativiert seinen eigenen Humanismus und gibt so dem der anderen, selbstlos liebend, Raum. Das Christentum hat also auch in Hinsicht auf den Humanismus recht, wenn es die Religion ist, die sich dem Geheimnis des Todes stellt.

Natürlich sind auf diese Weise viele Aspekte des Todes nicht deutlich geworden. Aber dies zu versuchen, kann hier auch nicht unsere Aufgabe sein. Es wäre sonst zu sprechen von der Eigentümlichkeit, die der Tod durch die Schuld des Menschen erhält, vom Tod als radikalem Tat-Selbstvollzug der Person in radikaler Passion, vom Tod als Ernstnehmen Gottes, vom Tod als Enttäuschung der Liebe, vom Tod als Geheimnis, vom Tod als Teilnahme am Tod Christi und so weiter.

Worauf es hier nur ankam, war, deutlich zu machen, daß das Christentum als Annahme des Todes Christi und als Prognose des eigenen Todes in einem die Infragestellung des je eigenen Humanismus durch den glaubend-hoffenden Vorgriff auf die absolute Zukunft Gottes und gerade dadurch die freie Eröffnung des Raumes für einen je neuen Humanismus der Zukunft ist.

Christentum und irdische Zukunft der Menschheit

Drittens: wenn so bisher das Christentum als solches vor allem als Kritik des bestehenden Humanismus zugunsten eines künftigen erschien, so ist, wie noch ausdrücklicher als bisher gesagt werden muß, das Christentum, das keinen eigenen konkreten Humanismus hat, doch keine Erlaubnis für den Christen als solchen, einem konkreten Humanismus der Zukunft gegenüber gleichgültig zu sein. Die Pflicht des Christen als solchen gegenüber einer konkreten Zukunft konnte dem Chri-

stentum natürlich erst deutlich werden, als – eben erst in der neuesten Neuzeit – die Erfahrung gemacht wurde, daß den Menschen, der Menschheit die aktive planende, gesteuerte, kollektive und nicht bloß individuelle Gestaltung der Zukunft in Selbst-Manipulation und aktiver Gestaltung der Umwelt wirklich als aktive Möglichkeit vorgegeben ist. In diesem Augenblick aber wird aus der Einheit der Menschheit in Ursprung und absoluter Bestimmung, die das Christentum schon immer wußte, und aus einer Idee der Einheit eine reale Einheit der Menschheit in einer konkreten, aktiv zu schaffenden Zukunft.

Daher ergibt sich für die Menschheit die Möglichkeit und die Pflicht, einen solchen der Zukunft zugewandten Humanismus aktiv herzustellen. Und der Christ als Christ hat diese weltlich bleibende Möglichkeit wahrzunehmen. Es ist hier nicht die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen der innerweltlichen machbaren und zu machenden Zukunft und der absoluten Zukunft, die Gott in sich selbst ist, genau zu bestimmen, zu sagen, wie dieses Verhältnis genau christlich zu bestimmen ist. Aber wenn wir reflektieren auf die christliche Lehre von der Einheit der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe, die konkret ist und nicht bloß die Sphäre privater Interkommunikation meint, wenn wir bedenken, daß der wirkliche (nicht bloß theoretisch reflektierte) Akt des Sichöffnens auf die absolute Zukunft Gottes hin nur am konkreten Akt des Vorgriffs auf die konkrete, zu tuende Zukunft hin geschehen kann, wenn klar ist, daß die Freisetzung der weltlichen Welt nicht ein Vorgang ist, mit dem sich das Christentum notgedrungen abfindet, sondern ein Akt des Christentums selbst aus seinem Verständnis Gottes und der Inkarnation des Logos selbst, dann ist auf jeden Fall zu sagen, daß die schöpferische Erfindung einer humanen Zukunft nicht etwas ist, was auch ein Christ nebenbei treiben kann, sondern die Vermittlung für seine reale, nicht nur theoretische Bereitschaft gegenüber der absoluten Zukunft Gottes ist. Wenn das Heil selbst (so sehr es personal in eigener Freiheit angenommen werden muß) eine geschichtlich sich ereignende und kollektive Wirklichkeit ist, das was eint, nicht das, was das individualistischste ist, dann kann die reale Vermittlung dieses Heiles nicht eine Sache individueller Innerlichkeit allein sein, sondern ist selbst eine geschichtliche und gesellschaftliche Größe, Dienst an dem «Nächsten», der alle zusammen ist.

Natürlich ist sich der Christ darüber klar, daß die Liebe des Nächsten, des anderen, nur sinnvoll ist, wenn der andere (und also auch man selbst) einen Sinn und eine absolute Bedeutung hat, die leere Nichtigkeit nicht bloß schon darum den Dienst an ihr rechtfertigen kann, weil sie die des anderen und nicht die eigene ist. Man kann, man muß also ruhig auch sich selbst ernstnehmen, wenn man wirklich den anderen dienend liebt. Aber das ändert nichts daran, daß die Liebe des anderen allein die Weise ist, in der man zu sich selbst in das richtige Verhältnis kommt. Und wenn es eigentlich eine ewig offene Frage bleibt, was an diesem anderen ihn legitimiere, geliebt und wichtig genommen zu werden, wenn diese Frage auch nicht beantwortet ist durch die Berufung auf eine schöpferische Liebe im Liebenden, die den geliebten anderen würdig macht (der andere würde so ja die eigene Erfindung), dann ist diese Verlegenheit für den Christen wiederum nur der Stachel, das Geheimnis Gottes als die wahre Wirklichkeit des anderen zu begreifen, die ihn der Liebe würdig und diese Liebe selbst sich unbegreiflich macht. So bleibt es also dennoch dabei, daß die konkrete Zukunft des anderen die Vermittlung für die absolute Zukunft ist, die die eigene und die aller anderen ist. Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschiedt werden und so den Plan selbst immer wieder verändern. Wie diese konkrete Vermittlung, die er schafft, um so bereit zu sein für das Unschaffbare, konkret aussieht, aussehen soll, schöpferisch er-

funden werden soll, darüber weiß der Christ auch nicht mehr als alle anderen. Hier ist er allen gleichgestellt und darum sowohl in einen Dialog mit allen anderen Tätern gemeinsamer Zukunft verwiesen als auch in einen Kampf, weil die Entscheidung und Tat der konkreten Zukunft, die theoretisch nicht ableitbar ist, gar nicht anders als im Kampf, ja in Gewalt geschehen kann (so daß die Frage und Aufgabe dabei nicht auf absolute Gewaltlosigkeit, sondern immer nur auf Begrenzung und humanste Gestalt der Gewalt gehen kann). Insofern für den Christen die vermittelnde Zukunft immer im Raum der unbegreiflichen absoluten Zukunft steht, ist der Christ sogar gerade der, der am wenigsten weiß, denn er hat sich erst ergründet, wenn er unmittelbar geworden ist zu seinem wahren Grund, dem unergründlichen Gott. Und alles andere bleibt vorläufig. So aber absolut wichtig.

Fragen an die Marxisten

Haben wir nun etwas über den christlichen Humanismus oder den weltlichen Humanismus des Christen als Christen gesagt? Ich weiß es nicht. Aber vielleicht sind auch so doch ein paar Fragen an unsere marxistischen Freunde gestattet.

Müssen christliche und marxistische Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil die konkrete Zukunft, die der Marxist plant, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum als Christentum fordert gar keine bestimmte konkrete Zukunft, und der Marxist wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünfjahresplan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist? Warum das Geahnte an ihr: Gerechtigkeit, Freiheit, Würde, Einheit und Differenziertheit der Gesellschaft nicht gemeinsam sich deutlicher machen? Nimmt ein Christ darum diese Zukunft weniger ernst als der Marxist, weil er sie als die Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes will? Oder wird sie dadurch nicht gerade vom absoluten Ernst und gleichzeitig offen für die weitere Geschichte? Der weltliche Humanismus des Christen, der sich für die absolute Zukunft offen hält, impliziert zweifellos gewisse formale Strukturen auch für die konkrete innerweltliche Zukunft; aber eben damit die Forderung eines Frei-

heitsraumes für die religiöse und somit auch für die nicht-religiöse Entscheidung, weil die Offenheit auf die absolute Zukunft nur in Freiheit realisierbar ist, also auch den Freiheitsraum für den Marxisten, der sich irreligiös interpretieren will. Warum sollte der Marxist eben diesen selben Freiheitsraum nicht auch dem Christen zugestehen? Wenn so durchaus ein gemeinsamer Boden für einen Dialog zwischen Marxisten und Christen als gegeben angenommen werden kann (wie immer er auch genauer theologisch zu erklären ist, da es gefährlich ist, ihn bloß in einigen abstrakten Prinzipien des sogenannten Naturrechts zu erblicken), so soll damit nicht gesagt werden, es beständen keine harten Unterschiede und jeder Kampf und jede geschichtliche Entscheidung, die auch Gewalt impliziert, könnten vermieden werden. So etwas wäre ja schon unmöglich, wenn die Zukunft von Christen allein erbaut würde. Denn die geschichtliche kollektive Tat der Konstituierung einer Zukunft ist auch im mildesten Fall nicht das Ergebnis bloßer Theorie, sondern auch eine aus Theorie allein unableitbare Praxis, und diese impliziert immer auch Gewalt, das heißt eine Veränderung der geschichtlichen Situation auch des anderen im voraus zu dessen Einsicht und freier Zustimmung.

Aber gerade wenn dies von beiden Seiten in antiliberalistischer Nüchternheit eingesehen, zugegeben und sich gegenseitig zugestanden würde, könnte am ehesten Form und Umfang dieses bleibenden Kampfes so gestaltet werden, daß immer noch für alle ein greifbarer Freiheitsraum mit einigermaßen erträglichen Grenzen übrig bliebe und jeder Seite es im Mut der Selbstbegrenzung ein positives Anliegen wäre, selber solchen Freiheitsraum für den anderen zu sichern, und zwar nicht nur, weil das für einen selbst in dem Augenblick nützlich sein kann, in dem der andere der stärkere ist, sondern weil die eigenen Prinzipien einem das gebieten, weil Recht erst existiert, wo der Mächtige sich selbst bescheidet, weil man erst humaner Mensch ist, wenn man darauf verzichtet, absolut sein zu wollen, und den Pluralismus der Welt und der Menschen bei allem Willen zur Einheit aushält, weil der wahre Sieg des Menschen nur dann errungen wird, wenn der Besiegte bleibt als potentieller Gegner von morgen, sonst aber der Sieger den neuen Gegner in den eigenen Reihen findet oder in seiner tödlich unfruchtbar werdenden Partikularität erstickt, die niemand abschütteln kann.

Prof. Karl Rabner

WELTVERANTWORTUNG DER CHRISTEN UND DER KIRCHE

Aus der stärkern Zuwendung zur Welt und dem Ernstnehmen der Welt, wie sie am Konzil sichtbar wurden, ergibt sich eine größere Weltverantwortung; die Welt wird vermehrt als Aufgabe des Christen gesehen. Davon ist vor allem im 3. und 4. Kapitel des ersten Teiles der Pastoralkonstitution über die Kirche in der gegenwärtigen Welt die Rede, und dann, auf einzelne Gebiete angewandt, im ganzen zweiten Teil. Es würde sich lohnen, diese Kapitel genau durchzugehen. Sie sind – auch wenn sie im einzelnen noch manche Wünsche offenlassen – voll von Anregungen und Ideen für eine wahre «Theologie der irdischen Dinge» und für die praktische Tat aus solcher Weltverantwortung heraus. Im ersten Teil geht es um die allgemeinen Grundsätze, im zweiten Teil um die Verwirklichung in Ehe und Familie, im kulturellen Fortschritt, im wirtschaftlichen und sozialen Leben, in der Politik, in der Völkergemeinschaft.

Wenn die Welt und insbesondere das gesellschaftliche Leben machbar sind, dann ist die große Frage, wer sie macht und wie sie gemacht wird. Wenn die Christen abseits stehen, müssen sie sich nicht wundern, wenn andere die Welt nach anderen Ideen gestalten.

Wenn die Welt in Entwicklung ist, dann kommt es darauf an, an diesem Entwicklungsprozeß teilzuhaben, mit Verantwortung ihn zu lenken. Er ist ja kein bloß notwendiges Naturgeschehen, sondern auch menschliche Tat. In diesem Entwick-

lungsprozeß werden auch weltanschaulich und religiös bedeutsame Entscheidungen auf Jahrzehnte und Jahrhunderte hinaus getroffen. Wie könnten da die Christen bloße Zuschauer oder Nutznießer sein?

Wenn die Welt eine gewisse Autonomie besitzt und eifersüchtig über diese wacht, dann ist es nicht mehr möglich, daß die kirchlichen Amtsträger von außen in diese Vorgänge und Entwicklungen eingreifen, sondern hier sind in erster Linie die am Geschehen unmittelbar Beteiligten berufen – und das sind die in weltlichen Berufen stehenden Laien! –, christliches Ideengut und christliche Ideale zum Zuge zu bringen. Nie war die Mitarbeit jedes einzelnen Laien so gefordert wie heute: die Mitarbeit in Gewerkschaft und Unternehmertum, in Publizistik und Politik, im kulturellen wie im geistigen Leben.

Papst Johannes hat nicht umsonst immer wieder an diese Weltaufgabe der Laien erinnert und an ihre Weltverantwortung appelliert. Dabei hat sich seit den Gründungstagen der Katholischen Aktion eine bemerkenswerte Akzentverschiebung ergeben. Hieß es damals, die Laien würden am hierarchischen Apostolat der Kirche teilnehmen, so heißt es heute: Die Laien haben eine selbständige Aufgabe, an Orten und in einer Weise, die dem Klerus weder zugänglich ist noch zusteht.

Sinngebung der Weltarbeit

Welches aber ist der besondere Beitrag, den der Christ als Christ zur Entwicklung der Welt beizutragen hat? Das Konzil antwortet mit Nachdruck: Es ist vor allem die Sinngebung des Ganzen.

«Durch Arbeit und Geisteskraft hat der Mensch immer versucht, seinem Leben eine reichere Entfaltung zu geben. Heute jedoch hat er, vor allem mit den Mitteln der Wissenschaft und der Technik, seine Herrschaft über beinahe die gesamte Natur ausgebreitet, und beständig breitet er sie weiter aus ... Angesichts dieses gewaltigen Bemühens, das bereits die ganze Menschheit erfaßt, werden den Menschen viele Fragen gestellt: Was ist der Sinn und der Wert dieses Schaffens? Wie sind all diese Dinge zu gebrauchen? Wohin drängt dieses Bemühen des Einzelmenschen und der Gesellschaften? Die Kirche behütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze zur Lösung der religiösen und sittlichen Fragen geschöpft werden. Sie hat zwar nicht immer zu allen einzelnen der gestellten Fragen eine fertige Antwort, aber es ist ihr Wunsch, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings einschlug, erhellt werde» (Nr. 33).

Und das Konzil fährt fort (Nr. 34): «Eins steht für die Glaubenden fest: Das persönliche und gemeinsame menschliche Schaffen, dieses gewaltige Bemühen der Menschen im Ablauf der Jahrhunderte, ihre Lebensbedingungen auf einen stets besseren Stand zu bringen, entspricht an und für sich dem Plane Gottes. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen und die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu regieren (Gen 1,26-27; 9,3; Weisheit 9,3). Er soll ferner durch Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Dinge in Beziehung zu Gott bringen, so daß, nachdem alle Dinge dem Menschen unterworfen sind, Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde (Psalm 8,7-10).

Das gilt auch für das gewöhnliche alltägliche Tun; denn Männer und Frauen, die beim Erwerb des Lebensunterhaltes für sich und ihre Familie ihre Tätigkeit so ausüben, daß sie ein geeigneter Dienst für die Gesellschaft sind, dürfen mit Recht überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln, daß sie auf die Wohlfahrt ihrer Brüder bedacht sind und durch persönlichen Fleiß zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Planes beitragen.»

Hier wird eine Frage aufgeworfen, die für die ganze moderne Kultur von höchster Bedeutung ist. Wer die moderne Literatur verfolgt, der spürt, wie sehr so viele Dichter bis auf den Grund der Seele erschrecken vor der Sinnlosigkeit dieses hektischen Schaffens und Treibens, das wohl mit gewaltigen äußeren Erfolgen aufwartet, die Sinnfrage aber nicht zu beantworten vermag. Dies ist ja das Kernproblem des Existentialismus, des absurden Theaters, so vieler Bilder Picassos und vieler anderer, vom Dadaismus und Kubismus bis zu den modernsten Abstrakten. Schon seit den Zeiten Dostojewskis und Nietzsches ist die gesamte Kultur vom Nihilismus bedroht, dessen dumpfes Grollen aus geheimen Untergründen immer wieder an die Oberfläche dröhnt und das nicht zuletzt auch in moderner Musik und tollen Tänzen bizarren Ausdruck sucht.

Wie erhellend lesen sich da die Abschnitte des Kapitels über «Das menschliche Schaffen in der Welt» und des Kapitels über «Die rechte Förderung des kulturellen Schaffens»!

Mit großem Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß alle die äußeren Fortschritte ihren letzten Sinn und ihre tiefere Rechtfertigung nicht in sich selbst, sondern in ihrem Dienst am Menschen haben. In der Entfaltung seiner Fähigkeiten, seiner Freiheit und seiner Kraft, damit er als Ebenbild Gottes immer vollkommener dessen Schönheit und Größe erkenne und widerstrahle und zu um so größerer Erkenntnis und Liebe des Schöpfers selbst fähig werde.

Der Mensch als Spitze und Ziel der Schöpfung

Der heutige Mensch ist sehr auf seine Freiheit bedacht. *Sartre* macht sie zum Mittelpunkt seines ganzen Denkens. Aber er versteht die Freiheit absolut, als absolute Richtungs- und Bin-

dungslosigkeit – und damit eben letzten Endes als absolute Sinnlosigkeit. Darum wohnen bei ihm Freiheit und Nihilismus so nahe beisammen. Nach christlicher Auffassung jedoch sind die Welt und die menschliche Freiheit nicht das Absolute. Sondern sie sind von einem Schöpfer geschaffen; mit bestimmten Gesetzen, Formen und Normen und vor allem mit einer bestimmten Zielrichtung und Sinnhaftigkeit versehen. Das gibt dem Weltgebäude seinen Halt, seine Dynamik und seinen Wert.

Der Mensch ist nicht nur die Spitze, die Krone der Schöpfung, sondern ihr Ziel und ihr Richtmaß. Darum müssen Wirtschaft und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, Politik und internationales Leben letzten Endes auf den Menschen ausgerichtet sein, ihm und seiner Entfaltung dienen.

Diesen Dienstcharakter der Welt, aber auch alles menschlichen Tuns, zu sehen, zu betonen, in allen gesellschaftlichen Formen zu verwirklichen, ist eine der ersten Aufgaben des Christen in der Welt. Er kann sich nicht bloß als Weichensteller und Bremser betätigen, sondern er muß selber mitschaffen, mitgestalten, mitwirken, mitverantworten. Hier leistet der Christ auch seinen ersten und wichtigsten Dienst der Nächstenliebe, wenn er mithilft, die Welt im Ganzen wohnlicher, schöner, menschengemäßer, menschenwürdiger zu gestalten. Darum ist der volle Einsatz auch im irdischen Bereich sinnvoll, ja Verpflichtung.

Welch ein gewaltiges Arbeitsfeld, welcher Auftrag eröffnet sich da gerade dem Laien, der die Berufung zur Welt und Weltgestaltung hat! Das Arbeitsleben menschlicher, menschenwürdiger zu gestalten, die Arbeitsprodukte dem Menschen zu einem menschenwürdigeren Leben zur Verfügung zu stellen.

Der Ausbau der Städte beispielsweise hat nicht bloß der stolzen Zurschaustellung der Finanzmächte oder dem Moloch Verkehr oder der rein quantitativen Vermehrung der Zahl zu dienen, sondern dem Wohle der darin wohnenden Familien. Daher auch die große Bedeutung des kulturellen Lebens einer Stadt. Es verdient alle Achtung, wie gerade die Industriestädte des Ruhrgebietes gewaltige Anstrengungen unternommen haben, nicht nur ihre Industrieanlagen und Büropaläste zu vermehren und zu vergrößern, sondern auch Grünanlagen, Sportplätze, Schulen, Kunstmuseen, Musikhallen, herrliche Theaterbauten zu erstellen und für deren Betrieb und geistige Ausgestaltung auch jährlich gewaltige Summen bereitzustellen. An dieser Stelle haben die Kirchen und kirchlichen Einrichtungen nicht nur für die Kirche, sondern auch für die bürgerliche Gesellschaft eine hohe Bedeutung.

Die christlichen Abgeordneten in einem Stadt- oder Landesparlament, die Publizisten in Presse und Rundfunk haben als erste Aufgabe nicht, «katholische Interessen zu vertreten», sondern in einer sauberen, technisch möglichst guten, von christlichem Verantwortungsbewußtsein getragenen Arbeit mitzuwirken am Wohl der Gemeinschaft, zu der sie gehören und der sie verpflichtet sind. Wenn wir selbstlos und eifrig am Wohl des gemeinsamen Ganzen mitarbeiten, dann werden die anderen viel eher geneigt sein, uns auch in unseren besonderen Anliegen zu verstehen und gelten zu lassen ... Wenn aber der Eindruck entsteht, als wollten wir Staats-, Sozial-, Kultur- und Schulpolitik nur dazu benützen, immer zuerst unsere eigenen Schäfchen ins Trockene zu bringen und unsere Sonderwünsche durchzusetzen, dann müssen wir uns nicht wundern, wenn die anderen mißtrauisch und bockig werden.

Beachtung der Autonomie der Sachgebiete

Die Pastoralkonstitution legt Wert auf die Feststellung, daß die weltlichen Sachgebiete ihre Eigengesetzlichkeit und ihre Autonomie haben. Zwar nicht so, daß sie nicht alle unter dem Gesetz Gottes stünden und rücksichtslos gegen andere und höhere Interessen vorangehen könnten. Auch Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kunst müssen den höheren Interessen des Menschseins dienen. Aber sie haben doch ihre Eigengesetzlichkeit, die nicht durch sachfremde, etwa auch kirchliche Eingriffe

durchbrochen werden darf. Das Konzil ist sich bewußt, daß dies in vergangenen Jahrhunderten, aus mancherlei historischen Bedingtheiten heraus, und bisweilen auch aus Herrschsucht geschehen ist, und es ist aufrichtig und demütig genug, dies auch einzugestehen und zu beklagen.

«Viele unserer Zeitgenossen scheinen zu befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie der Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften verhindert werde. Wenn wir unter Eigengesetzlichkeit der irdischen Dinge verstehen, daß die geschaffenen Dinge und die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Eigengesetzlichkeit zu beanspruchen. Das wird nicht nur von den Menschen unserer Zeit gefordert, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch den Zustand ihres Geschaffenseins nämlich sind alle Dinge auf die ihnen eigene Weise mit fester Form, Wahrheit und Gutsein, sowie mit eigenen Gesetzen und Ordnungen ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden ehrerbietig achten muß ... Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines ungenügenden Verstehens der rechtmäßigen Autonomie der Wissenschaft nicht fehlten, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Kontroversen führten sie viele dazu, Glauben und Wissenschaft als Gegensätze zu betrachten.» (Und es folgt eigens ein Hinweis auf den Fall Galilei!) (Nr. 36).

Das gilt insbesondere für die Wissenschaft. Sie braucht, wenn sie nicht ihrerseits selbst tendenziös ist und auf Zerstörung ausgeht, eine große Freiheit des Forschens. Das gleiche wäre für die Politik, die Technik, die Wirtschaft zu sagen. Es gilt auch für die Kunst. Auch sie braucht einen Spielraum der Freiheit, wenn sie sich entfalten soll.

Ich habe persönlich gewiß große Reserven gegen manche modernen Künstler; bei einigen werde ich das Gefühl nicht los, sie schwindeln uns an und führen uns am Narrenseil herum und lassen sich dafür teuer bezahlen. Je unverständlicher und bizarrer das Werk ist, desto arroganter erheben sie oft lautstark Anspruch auf Anerkennung. Diesen soll gewiß nicht das Wort geredet sein.

Trotzdem muß man sagen: dem ernstesten echten Künstler muß ein wirklicher Spielraum gewährt werden, der Künstler muß das aussagen können, was er wirklich auszusagen hat – wenn er ein ernstester Mensch ist und ehrlich den Mitmenschen dienen und helfen will. Freilich – wenn wir vielleicht zu lange Zeit zu prude und zu empfindlich waren, macht sich heute oft eine Unverschämtheit in aller Öffentlichkeit breit, die wir auch nicht zu akzeptieren brauchen. Was ein Künstler in seinen vier Wänden macht, ist seine Sache. Wenn er aber an die Öffentlichkeit tritt, dann treten auch andere Gesetze ein. Und wenn wir heute mit großem Aufwand für die Reinhaltung und Säuberung von Luft und Wasser sorgen und nicht jedem gestatten, diese Lebenselemente zu verseuchen, so haben wir gewiß auch im geistigen Bereich das Recht und die Pflicht, ohne Ängstlichkeit und Enge, aber auch ohne Feigheit und Schwäche, dafür zu sorgen, daß die geistige Luft für unsere Kinder und die breite Öffentlichkeit nicht hemmungslos verseucht wird.

Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl

Es gibt, nach christlicher Auffassung, nicht bloß die Freiheit und die Autonomie der Sachgebiete, sondern es gibt auch die Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl, und es gibt auch die Wirklichkeit der Sünde. Wir müssen mithelfen, die Sündhaftigkeit der Welt immer wieder zu bekämpfen und zu überwinden. Sowenig ich einen Pyromanen, der von der Feuersucht befallen ist, einfach gewähren lassen kann, sowenig ich bereit bin, bereit sein darf, Seuchenkranke mit Ansteckungsgefahr frei herumlaufen und andere anstecken zu lassen, sowenig kann ich auch auf anderen Gebieten, sei es in Politik oder Wirtschaft oder Kunst, diejenigen frei in der Öffentlichkeit, in unserem gemeinsamen Lebensraum sich austoben lassen, die die gemeinsame Ordnung, das gemeinsame Wohl und die gemeinsamen Güter, die uns das Leben menschenwürdig und lebenswert machen, nicht achten.

Gewaltlosigkeit ist eine schöne Sache, wenn ich persönlich auf ein Recht und darum auf Gewaltanwendung verzichte. Das Gemeinwohl aber verlangt seine entschlossene Verteidigung, wenn es wirklich in Gefahr ist.

Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens

Bei all diesen Aufgaben stellt sich die Frage der Zusammenarbeit mit anderen gutgesinnten Menschen und Gruppen. Wir leben mit vielen weltanschaulich anders orientierten Menschen zusammen, und weder sind wir die Alleinpächter des Gemeinwohles, noch sind wir in der Lage, es allein zu schaffen und sicherzustellen.

Hier tauchen schwerwiegende Fragen auf: Sollen wir uns in konfessionellen Vereinen und Verbänden und Einrichtungen sammeln, oder sollen wir eher in gemischten und neutralen Organisationen mitarbeiten? Fragen der Ökumene, der Religionsfreiheit, der richtigen Einstellung und Praxis in der pluralistischen Gesellschaft stellen sich hier.

Diese Fragen können hier nur erwähnt, aber nicht eingehend genug behandelt werden. Sicher ist folgendes: Papst Johannes und mit ihm das Konzil waren sehr geneigt, die Katholiken aufzufordern, auch in den großen gemeinsamen Organisationen auf neutraler und internationaler Ebene nach Kräften mitzuarbeiten, zur Schaffung und Sicherung des gemeinsamen Wohles. Wenn wir Katholiken aber einen echten und eigenständigen Beitrag leisten wollen, dann müssen wir selbst in unseren Auffassungen und Grundsätzen genügend gefestigt sein. Das setzt eine entsprechende tiefgehende Bildung auch in weltanschaulichen Fragen voraus. Dazu brauchen wir auch eigene Einrichtungen. Welche und in welchem Ausmaß, das muß nach Gesichtspunkten der Geschichte, des Bildungsstandes, der jeweiligen Eigenart entschieden werden. Aber gewiß ist hier immer wieder eine Neubesinnung angebracht.

J. David

Bücher über soziale Fragen

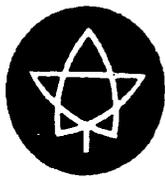
AMERICA LATINA Y DESARROLLO SOCIAL. Band I und II. Herausgegeben vom Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL) 1965, Santiago de Chile, Alte Barroso 2. – Das «Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina» (DESAL) gibt nach jahrelangen Studien von Fachleuten zwei bemerkenswerte Bände über die soziale Lage und Entwicklung in Lateinamerika heraus. Eingehend wird über den Gesundheitszustand, die Wohnungsfrage, die Arbeitsbedingungen, die Beschäftigungslage, die Lage der Familie, insbesondere über die «soziale Organisation», die notwendigen Strukturreformen und endlich die Integration des breiten Volkes in das Aufbauwerk mit Zahlenangaben, Literatur, Hinweisen auf Sonderstudien usw. berichtet. Auffallend ist, daß hier trotz der Verschiedenheit der Länder, trotz mancher Nationalismen und politischer Wirren Lateinamerika als Einheit behandelt wird, daß über alle Unterschiede hinweg die gemeinsame Lage, gemeinsame Not, gemeinsames Schicksal gesehen wird. – Im 1. Band werden die Grundsätze der Untersuchung und die Grundsätze für die Beurteilung der Lage wie der Pläne, im 2. Band die Tatsachen und Elemente der Entwicklung behandelt. Der Nachdruck liegt nicht so sehr auf der geforderten Hilfe von außen, sondern auf der Beteiligung der lateinamerikanischen Völker selber am Aufbauwerk! Ausführlich werden die notwendigen Voraussetzungen in der «Substruktur», im Bildungswesen usw. behandelt. Das ist eine gute Einsicht. – Von fern will uns scheinen, daß das Problem der Verstädterung und jenes der Industrialisierung noch eingehender hätten studiert und dargestellt werden sollen. Es ist schon lange unsere Überzeugung, die von vielen Experten geteilt wird, daß die Strukturreform, sogar die Agrarreform, nur durch eine systematische Industrialisierung herbeigeführt und durchgesetzt werden kann. Nur die Industrialisierung vermag die notwendigen Geräte bereitzustellen, die Produktivität zu steigern und zugleich die in der Landwirtschaft überflüssig werdenden Arbeitskräfte zu absorbieren. – Auch dafür bietet das Werk eine Fülle von Angaben.

HERVE CARRIER SJ / EMILE PIN SJ: Sociologie du Christianisme. Bibliographie Internationale. Presses de l'Université Grégorienne, Rom 1964. 314 Seiten, kartoniert L. 4000. – Eine umfassende internationale Bibliographie der jungen Wissenschaft der kirchlichen und pastoralen Sozialforschung, auf mehr denn 300 Seiten, Werk an Werk, Name an Name, aus der ganzen Welt, über die ganze Welt. Der Index ist ein dreifacher: Autorenindex, geographischer Index und ein Sachwortregister. Wer sich um pastoralsoziologische Fragen bemüht, wird um dieses Verzeichnis nicht herumkommen. Er wird freilich entdecken, daß die statistischen Untersuchungen weit fortgeschritten sind, daß ihre Verarbeitung aber noch in den Anfängen steckt.

J. David

Nicht nur im Ausland gibt es Flüchtlinge

Das Schweizer Volk hat immer wieder bewiesen, daß es der menschlichen Not jenseits unserer Grenzen nicht gleichgültig gegenübersteht. Es leistet auch in diesem Jahr großzügig seinen Beitrag zur Linderung von Hunger, Obdachlosigkeit und Elend in ferneren Ländern. Es sollten aber auch nicht jene Menschen vergessen werden, die als Flüchtlinge in unserem eigenen Land Asyl gefunden haben. Unter ihnen gibt es viele gänzlich vereinsamte Alte, Kranke und Behinderte, die Pflege und Betreuung brauchen. Kinder und Jugendliche sollen unter gesunden Lebensbedingungen aufwachsen und etwas Nützliches lernen. Familien mit invaliden Angehörigen können sich eine selbständige Existenz nur aufbauen, wenn wir ihnen dabei helfen.



Versäumen wir darum im eigenen Hause nicht, was wir draußen in der Welt tun.

Die Schweizerische Flüchtlingshilfe ruft uns vom 15. Juni bis 5. Juli wiederum zur mitmenschlichen Solidarität auf. (Sammlung für die Flüchtlinge in der Schweiz. Postcheckkonto 80-33000)

Theologische Kurse für katholische Laien

8 Semester systematische Theologie für Akademiker und Lehrpersonen

Vorlesungs- und Fernkurs

Beginn des 6. Lehrganges 1966/70 am 1. Oktober 1966

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (051) 47 96 86

An die **SCHWEIZER ABONNENTEN**, die den (halb- oder ganzjährigen) Abonnementsbetrag für das laufende Jahr noch nicht bezahlt haben:

Wir werden in der zweiten Juniwoche NACHNAHMEN versenden. Sollte eine Nachnahme irrtümlicherweise jemanden erreichen, der schon bezahlt hat, so bitten wir um Rückgabe der Karte mit dem Vermerk: «Bezahlt am...» Besten Dank.

Die Administration.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion: 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Telefon (051) 27 26 10.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstr. 45, Telefon (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: SCHWEIZ: Jahresabonnement Fr. 15.-; Halbjahresabonnement Fr. 8.-; Gönnerabonnement Fr. 20.-; Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842.

Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. - BELGIEN-LUXEMBURG: bFr. 190.-/100.-. Bestellungen durch die Administration Orientierung. - DEUTSCHLAND: DM 16.-/8.50, Gönnerabonnement DM 20.-. Bestellungen und Anzeigenannahme durch die Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, 8002 Zürich.

Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. - DÄNEMARK: Kr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - FRANKREICH: Fr. 18.-/10.-. Best. durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C.C.P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 20-76791. - ITALIEN-VATIKAN: Lire 2200.-/1200.-, Einzahlungen auf c/c I/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. - ÖSTERREICH: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.-/50.-. - USA: jährlich \$ 4.-.



Mario von Galli

DAS KONZIL und seine Folgen

VON MARIO VON GALLI mit 120 teils doppelseitigen Meisterphotos von BERNHARD MOOSBRUGGER.

300 Seiten. Linson mit farbigem Schutzumschlag Fr. 38.80

Inhalt: Einleitung. - Papst Johannes XXIII. entrollt den Plan des Konzils. - Chronik des Zweiten Vatikanischen Konzils. - Drei Grundlinien des Konzils: Entjuridizierung, Dialog, Kirche in Bewegung. - Innere Erneuerung: Die Frage nach Gott, die Liturgie, die Bibel. - Ökumene und religiöse Freiheit. - Strukturen der Kirche: Papst und Konzil, Papst in der Kirche, Bischofskollegium. - Kirche, Laie, Welt: Der Laie in Kirche und Welt, der Sinn des Schemas 13, Zeichen der Zeit. - Schlußfeier, Ansprache Pauls VI. am 7. Dezember 1965. - Anhang: Kommentar zu den 16 Konzilstexten.

Der glänzend konzipierte Konzilsbericht lässt den Leser das Geschehen miterleben und nachvollziehen. In objektiver Weise werden die großen Linien und Schwerpunkte herausgearbeitet, die für die künftige Entwicklung von Bedeutung sein werden. Eine vorzügliche Diskussionsgrundlage für kirchliche Arbeitskreise!

In jeder Buchhandlung erhältlich

Verlag C.J. Bucher Luzern

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 BASEL