

Eine Kirche, die ihre Verkündigung durch sprachlose, schweigend praktizierte Welt-Diakonie ersetzen wollte, bliebe den Menschen gerade den entscheidenden Dienst schuldig, ganz einfach deswegen, weil die im Wort vergegenwärtigte und überbrachte Wirklichkeit des Dienstes Jesu Christi immer größer ist, als sie durch unser Tun verifiziert werden kann.

Bischof Werner Krusche

Übernehmen sich die Kirchen?

Das Bewußtsein, sich gesellschaftlich stärker engagieren zu müssen, ist in den Kirchen gewachsen. Dafür gibt es viele Zeichen: im Verhalten Einzelner, in betont gesellschaftspolitisch orientierten kirchlichen Gruppen, bei den internationalen kirchlichen Organisationen und selbst in oberhirtlichen Verlautbarungen und in der Kirche am Ort: in den Gemeinden. Man braucht nicht Teilnehmer an einer der Varianten des von vielen in den Himmel gelobten, von anderen verabscheuten „Politischen Nachtgebets“ zu sein, um diesen Wandel zur Kenntnis zu nehmen. Man höre nur Jugendlichen bei ihren Diskussionen zu, man besuche eine kirchliche Ratssitzung oder auch nur einen Sonntagsgottesdienst in einer einigermaßen lebendigen, um zeitnahe Verkündigung bemühten Durchschnittspfarrei: Man wird wenigstens in Predigten und Fürbitten pointiert gesellschaftsbezogene Themen häufiger antreffen, als dies noch vor wenigen Jahren der Fall war. Es gibt nicht nur die immer noch nicht zu Ende gedachten Pflichtthemen, für die die Kirchen und ihre diakonischen Einrichtungen als Organisationen und gesellschaftliche Gruppen eine besondere Zuständigkeit haben: die Gastarbeiterfrage, die Entwicklungshilfe, die, wie Augsburg gezeigt hat, die beiden christlichen Konfessionen mehr und mehr gemeinsam beschäftigen (vgl. ds. Heft, S. 388); oder das gegenwärtig modischste Syndrom politischer Sozialmedizin: den Umweltschutz. Angesprochen wird das ganze Spektrum teils institutionell verursachter, teils durch die moderne Zivilisation gezüchteter Gesellschaftskrankheiten: die Kinderfeindlichkeit, der kollektive Konsumzwang, die Diskriminierung von Minderheiten, die Rassenvorurteile, die Einengung des individuellen Lebensraumes, das Getriebensein durch Marktgesetze, die tief eingefleischten sozialen Vorurteile, die Verletzung menschlicher Grundrechte, die Ausnutzung der wirtschaftlich oder politisch Unterlegenen, der wirtschaftlich Ausgebeuteten.

Die Wende zur Gesellschaft

Dieses zunehmende Engagement am konkreten sozialen Krankheitssymptom, am konkreten gesellschaftlichen oder politischen Konflikt sind nur der praktische, gewissermaßen alltägliche Ausdruck einer in den letzten Jahren

besonders deutlich vollzogenen Hinwendung des kirchlichen und ökumenischen Interesses zu den gesellschaftlichen Fragen.

Ein besonders eklatantes Beispiel für diese Schwerpunktverschiebung ist der Weltrat der Kirchen: Schon seit Jahren, spätestens seit der spektakulären „Konferenz für Kirche und Gesellschaft“ von 1966 haben Fragen der Gesellschaftspolitik die Fragen der Theologen in den Hintergrund gedrängt. In der Genfer Zentrale hat man in den letzten Jahren mehr von gesellschaftlicher Strukturkritik, von technologischen Systemen, von der Ökologie, vom Welthandel als von Theologie gehört. Allein schon das sog. „Antirassismusprogramm“ machte mehr Schlagzeilen und brachte mehr Aufregung in die Mitgliedskirchen und regte mehr Stellungnahmen von Kirchenleitungen an, als es theologische Studienprogramme oder Empfehlungen zu kirchlicher Zusammenarbeit je vermochten. Und der ÖRK steht nicht allein. Auf den sieben Weltbundtagungen des vorigen Jahres war energischere „Weltzuwendung“ das durchgängigste Motiv. Selbst die als orthodox und obrigkeitshörig verklagten Lutheraner konnten sich dieser Bewegung nicht mehr entziehen (vgl. den Bericht über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian: Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 404 ff.).

In der katholischen Kirche hat mit deutlicher Verspätung in Einzelfragen (Beispiel: Rassismus) seit Beginn der sechziger Jahre ein ähnlicher, wenigstens paralleler Prozeß eingesetzt. Marksteine sind die Enzykliken „Mater et Magistra“, „Pacem in terris“ und „Populorum progressio“. Derselbe Prozeß wurde für das Konzil kräftig gefördert: Der Kirche ein neues, schärferes und sensibleres Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Verantwortung zu vermitteln und die Katholiken entsprechend zu formen, war eines der Grundanliegen des Zweiten Vatikanums von Anfang an. Dieses Grundanliegen hat sich besonders deutlich, wenn auch noch streckenweise wenig realistisch, niedergeschlagen in „Gaudium et Spes“.

Im Fortgang dieses Prozesses sind im Gegensatz zu manchen innerkirchlichen Fragen (vgl. dazu einige jetzt wieder heftig diskutierte Langfristprojekte: die Kirchenrechtsreform, die „Lex fundamentalis“, die Kollegialitäts- und

Priesterfrage) auch keine Zäsuren zwischen den Pontifikaten *Johannes' XXIII.* und *Pauls VI.* konstruierbar oder gar nachzuweisen. Ganz im Gegenteil! Paul VI. hat diesen Prozeß mit der ganzen Autorität seines Amtes gefördert und durch eigenes Engagement (nicht nur in der Friedensfrage, sondern beispielsweise im gesamten Bereich der internationalen Gerechtigkeit) Nachdruck gegeben. Daß der Vatikan damit häufig in Konflikt mit der eigenen Diplomatie gerät und die kirchliche Führung im kirchlichen und gesellschaftspolitischen Interessenausgleich sich selbst mehr als einmal zum Leisetreten verurteilt (vgl. auch ds. Heft, S. 314), steht auf einem anderen Blatt. Der Brief Pauls VI. „Octogesima adveniens“ an Kardinal *M. Roy* ist ein Beispiel nicht nur für eine energische Fortentwicklung der kirchlichen Verkündigung in gesellschaftlichen Fragen (oder dessen, was man einmal die kirchliche Soziallehre nannte), sondern auch ein mächtiges Zeichen für das neugewonnene Bewußtsein bezüglich der gesellschaftlichen Zeitfragen und für die neugewonnene Art sie anzugehen: nicht mehr mit der Autorität des über alles Bescheid wissenden obersten Lehrers, sondern als einer, der zugibt, daß die Probleme und Situationen zu verschiedenartig sind, um noch den „Ehrgeiz“ zu einem „für alle gültigen Wort“ aufkommen zu lassen. Dafür werden die Faktoren und die Opfer des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses deutlich beim Namen genannt und werden die Christen zum Selbsteinsatz aufgerufen (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 282 ff.).

Im Dickicht der Positionen

Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß von dieser Bewegung der gesamte kirchliche Bereich erfaßt ist. Dies kann selbstverständlich nicht in der Weise gemeint sein, daß nun der ganze Chor der Christen von seinen Führern und Hierarchen geleitet und vom Heiligen Geist getrieben unisono dieses neuentdeckte Bewußtsein sich aneignet und danach handelt oder daß das gesellschaftliche und politische Energiereservoir und Fingerspitzengefühl in den wenigen Jahren enorm gewachsen wäre bzw. sich verfeinert hätte.

Man kann wohl eine Gleichzeitigkeit in der verstärkten Hinwendung zu gesellschaftlicher Verantwortung bei Kirchenleitungen und, wenn man will bei den gesellschaftlichen oder kämpferischen Gruppen des Fußvolkes feststellen, bei gegenseitiger Anregung und Abhängigkeit. Es würde die Mühe lohnen, einmal zu untersuchen, welch lebhaften Einfluß „*Pacem in terris*“ und „*Populorum progressio*“ auf Sozialbewegungen der Dritten Welt (vor allem in Lateinamerika) im allgemeinen und auf die politische Bewußtseinsveränderung innerhalb der christlichen Jugend und bei einem Teil des Klerus im besonderen hatten. Gruppen wie die „Priesterbewegung für die Dritte Welt“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 120) und der Einsatz von Laien, Klerikern und Nonnen in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und bei den Anti-vietnamkampagnen wären ohne Wegbereitung durch das Konzil, durch die erwähnten Enzykliken und den Einsatz mancher Kirchenführer in der Weise nicht denkbar gewesen. Dies gilt trotz des häufigen Vorwurfs, Geistliche und kirchliche Laien, die sich in der Bekämpfung von Unrechtszuständen engagieren und die Auseinandersetzung mit politischen Machthabern, mit Polizei und Gerichten riskierten (Beispiele: Moçambique, Brasilien),

würden von den kirchlichen Oberen immer noch desavouiert. (Das Verhältnis der Kirchenleitungen zur politischen Macht und der politische Bewußtseinsstand sind eben von Land zu Land verschieden. Es gibt vielerlei Grade von Bindungen, Lieferungen, Abhängigkeiten oder auch kritischer Distanz: Man kann nicht den französischen Episkopat mit der portugiesischen Missionshierarchie gleichsetzen. Ihre Positionen können nur konträr sein.)

Die Wegbereitung vollzog sich auch in umgekehrter Richtung: von den kritischen Basisgruppen zu den amtskirchlichen Gremien und Verlautbarungen. Nicht nur mancher Pfarrer gibt heute seiner Verkündigung eine gesellschaftskritische Note. Diese oder jene in der Durchführung umstrittene Initiative „kritischer“ Gruppen scheint noch weiter nach oben durchgedrungen zu sein. Mancher, der vom konkreten Fall her denkt, wird stutzen, wenn er in der Arbeitsvorlage für die Bischofssynode über „Gerechtigkeit in der Welt“ die Aufforderung liest: die Synode solle auch aufzeigen, wie sehr der Gottesdienst geeignet ist, einen Sinneswandel zu mehr gesellschaftlicher Gerechtigkeit (im Vollzug von Buße und Eucharistie) „herbeizuführen“ (vgl. ds. Heft, S. 331). Wer die Stelle unvoreingenommen liest, wird darin nichts anderes entdecken als die selbstverständliche „Wahrheit“, daß Gottesliebe und Nächstenliebe gerade dort aufs engste zusammengehören, wo sich kirchliche Gemeinschaft sozial und sakramental am dichtesten verwirklicht, daß aber nach einem Wort Pauls VI. strukturell und persönlich geübte Gerechtigkeit erst „das Mindestmaß der Liebe“ ist. Diese „sozialkritische“ Funktion des Gottesdienstes wird also niemand bestreiten können, wenn er sein religiöses Gewissen nicht auf Reste individueller Anständigkeit reduziert wissen will. Aber solche Übereinstimmungen zwischen Kirchenführung und sozialkritischer Basis ist noch kein Beweis dafür, daß das Empfinden für Unrechtszustände in der Gesellschaft auch in solchen Fragen schon gewachsen ist (z. B. im Verhalten zu Minderheiten), wo kein eigener Vorteil unmittelbar im Spiel ist (wie z. B. in der Friedensfrage). Und noch weniger können sie über die gegensätzlichen Einstellungen zu Fragen der Sozialkritik und der Sozialaktion unter Christen und innerhalb der Kirchen hinwegtäuschen. Zwischen der Aktivierung des Sozialgewissens, wie es die päpstlichen Rundschreiben anstreben, und dem Gesellschaftsverständnis vieler sozialkritischer Gruppen, die von teils christlichen, teils marxistischen Ideen gespeist sind, besteht höchstens eine Gemeinsamkeit des Anliegens und der Ehrlichkeit des Engagements, während Überzeugungen, Motivationen, Methoden und Zweck-Mittel-Beurteilung weit auseinanderklaffen. Dieselbe *Bandbreite an Unterschieden* gibt es auch zwischen den gesellschaftskritischen Gruppen und Bewegungen selbst: Die einen konzentrieren sich aus kirchlichem Antrieb auf konkrete Sozialaktionen (Gastarbeiter, Strafgefangene, Obdachlose). Die anderen streben nach systemüberwindenden Reformen aus christlicher Überzeugung. Sie propagieren oder kämpfen für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit im umfassendsten Sinn (unterprivilegierte Gruppen in der Gesellschaft der Reichen, Ausgleich zwischen der Gesellschaft der Industrie- und den Völkern der Entwicklungsländer). Wieder andere hoffen oder agieren in Anlehnung an sozialistisch-revolutionäre Ideologien oder Sozialutopien für eine Veränderung der Gesellschaft von Grund auf. Gesellschaftliches Engagement ist für sie (wenigstens im Ziel) oft

deckungsgleich mit revolutionärer Taktik. Gesellschaftskritisch ist für sie gleich revolutionäres Bewußtsein, in das die Institution Kirche, sofern sie auf kirchlichem Felde aktiv sind, mit einbezogen wird.

Gärungsprozeß mit heterogenen Wurzeln

Doch dieses breite Spektrum auseinanderlaufender Richtungen kirchlicher Gesellschaftszuwendung ist wiederum nur ein Symptom oder eine Vielzahl von Symptomen für einen kirchlichen Zustand, genauer für einen Gärungsprozeß mit sehr heterogenen Wurzeln. Richtig ist, daß es sich um einen Prozeß handelt, der nicht von Randgruppen oder rasch sich verlaufenden Zeitströmungen getragen ist. Es ist kein Prozeß, der sich nur an der Oberfläche des kirchlichen Lebens fortentwickelt, sondern er mobilisiert als ein bewegendes Element die ganze Kirche: die aktiven Gruppen, Teile der Gemeinschaften, die Theologie, das ganze kirchliche Denken. Es finden Verlagerungen statt vom Gottesdienst in die soziale Gewissensforschung; von den eigentlich religiösen Vollzügen in die gesellschaftliche Praxis; vom Hören auf die Schrift in die Aktualität der Programme und Handlungsmodelle für eine bessere, gar „neue“ Welt, einen „neuen“ Menschen; von der „vertikalen Theologie“ in „horizontale“, aber nur vage, mit vielen Vergrößerungen und ideologischen Beimengungen rezipierte soziologische Denkgewohnheiten; von der gelegentlich zu Recht kritisierten, aber zu Unrecht verachteten frommen Innerlichkeit in das „harte“ Geschäft des politischen Protests. Doch diese Verlagerungen sind ebenfalls nur Oberflächensymptome, zu denen auch die gegenläufigen Tendenzen nicht fehlen: Wir haben es bei kirchlichen Kongressen, Katholikentagen und zuletzt besonders deutlich beim Augsburger Pfingsttreffen wieder erlebt, daß der Großteil der Interessierten keineswegs verbissen Sozialkritik betreibt, sondern sich dort versammelt, wo über Glaubensfragen gesprochen wird; und die Mehrzahl weiß diese Fragen durchaus zu verbinden mit einem Glaubenszeugnis, das sich in Verantwortung für den Nächsten, auch für die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Strukturen ausweist (vgl. ds. Heft, S. 342).

Wichtiger aber ist es, die Voraussetzungen zu kennen, unter denen dieser Prozeß abläuft. Zunächst sind die spezifisch kirchlichen Voraussetzungen zu benennen. Diese lassen sich nicht auf einen einzigen Nenner bringen. Vor allem muß eines deutlich gesehen werden: Die Kirchen haben ihre größer gewordene Verantwortung für die gesellschaftlichen Veränderungen nicht einfach entdeckt, sie ist ihnen von der Gesellschaft her zugewachsen. Die Gesellschaft setzt im Grunde große Erwartungen in die moralische Autorität der Kirchen. Das Unbehagen an ihnen rührt zu einem nicht geringen Teil aus der Nichterfüllung oder Nichterfüllbarkeit solcher Erwartungen. Die Kirche ist aufgerufen, jede Form von Unrecht zu verurteilen, zu bekämpfen oder — noch besser — zu „verbieten“. In Augsburg hagelte es geradezu wieder solchen Resolutionen. Die *Erwartungen*, mit denen sich die Kirche konfrontiert sieht, sind aber vornehmlich gesellschaftlicher, nicht religiöser Natur. Der überwiegende Teil unserer Zeitgenossen zeigt gegenüber den Kirchen ein *gespaltenes Bewußtsein*: Er schätzt sie als religiöse „Instanzen“ gering, registriert aber sehr genau jeden Ausfall an menschlichem Einsatz. Und dies ist nicht verwunderlich. Es gibt keine andere Institution auf der Welt mit einem vergleichbaren moralischen Gewicht, die einer

Gesellschaft, die wohl emanzipiert, damit aber auch sich selbst überlassen ist, ohne Vergewaltigung sittliche Maßstäbe und damit ein Minimum an geistiger Übereinkunft bieten kann. Aber ist das nicht eher Ausdruck des eigenen Unvermögens als eine wenigstens indirekte Anerkennung der Kirche als Glaubensinstanz selbst dort, wo echte Glaubensfragen aufbrechen? Hieraus erklärt sich auch die verbreitete Unsicherheit in den Kirchen, das Gefühl als Kirchen gesellschaftlich nicht gebraucht zu werden, mit der „Sache Gottes“ nicht anzukommen. Deshalb der Umschlag nicht nur in ein mit den anderen gesellschaftlichen Gruppierungen konkurrierendes Angebotssystem und in ein ideologisches Mitläufertum, das nur im Chor der anderen eigene Festigkeit zu gewinnen glaubt.

Droht Dilettantismus?

Wiederum kann man es sich nicht zu leicht machen. Wir haben in den Kirchen allen Grund, unerträgliche Lebensbedingungen, die durch repressive Strukturen und durch ein weltweites Ungleichgewicht am Leben erhalten werden, zur Kenntnis zu nehmen und an ihrer Veränderung mitzuwirken. Das gilt besonders für solche Länder und Strukturen, an deren Zustand bzw. Wirkungen die Kirche Mitschuld trägt. Der Jesuitengeneral *P. Arrupe* hat auf dem Katholikentag in Trier den zwingendsten Grund genannt, warum Christen sich entschiedener für gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen haben: „Für Hunderte Millionen von Katholiken . . . ist die eigentliche Glaubenskrise weder der faktische Materialismus noch die unbewältigte theologische Reflexion, sondern die brutale Existenznot. Das heißt, anders ausgedrückt: Für die Menschen der Dritten Welt ist es äußerst schwer, eine Frohbotschaft ernst zu nehmen, der es bis heute nicht gelungen ist, auch die Menschen dieser Welt in ihrem ohnehin anspruchslosen Dasein einigermaßen froh zu machen“ (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 525). Für die Industrieländer kann aber weiß Gott nicht Gleiches gelten. Wohl gibt es auch in der Gesellschaft der Reichen Minderheiten, denen unmenschliche Lebensbedingungen aufgezwungen werden. Aber, um von der Glaubenskrise zu sprechen, bei uns, in den Industrieländern, ist diese außer durch die Satttheit einer geistig von der Hand in den Mund lebenden Konsumgesellschaft wirklich mehr durch ein unbewältigtes Weltverhältnis der Kirchen und innerhalb dieses Verhältnisses auch durch unbewältigtes theologisches Denken verursacht. Und dieses unbewältigte theologische Denken, das Unbehagen am eigentlich geistlichen Auftrag der Kirche, endet doch nicht selten in der Flucht in den gesellschaftlichen Betrieb, bei gesellschaftlichen Modellen und Programmen, die nicht aus einer genaueren *Kenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge* kommen, sondern eine kaum verdeckte Ablenkung von nicht aufgearbeiteten kirchlichen Fragen sind. Wir dürfen jedenfalls für unsere europäischen Verhältnisse nicht übersehen, daß sich die Kirchen im Übergang zu mehr gesellschaftlicher Mitverantwortung in einem doppelten Schwächezustand befinden: Erstens in einem noch nicht überwundenen Entfremdungsprozeß zu dieser Gesellschaft, der eine lange Geschichte hat. Die Wirkungen dieses Prozesses zeigen sich in mangelnder Kenntnis der Sachgesetze dieser Gesellschaft, die mehr gegen die Kirche als mit ihrem Segen entstanden ist und ihre Denkgesetze und Weltanschauungen ausgeprägt hat. Zweitens im Zusammenhang damit in einer allzu offenkundigen „Abhängigkeit

von ideologischen Bewegungen, die in politisch verdünnter Luft leben und ihrerseits — oft auf Grund bester Motivation — mehr mit ideologischen Postulaten hantieren als mit Sachkenntnis der kompliziert gewordenen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, die allen gesellschaftlichen Gruppen eine Fülle neuer Aufgaben stellt. Der „Dilettantismus“ und die „Inkompetenz“, die G. Picht in seinem jüngsten Beitrag in den „Evangelischen Kommentaren“ (Juni 1971, S. 316; vgl. auch ds. Heft S. 310) den leitenden Gremien der Evangelischen Kirche attestiert, wuchert gegenwärtig überall, wo kirchliche Gruppen sich gesellschaftlich heißer Eisen annehmen. Durchsetzungswille, Situationseinschätzung und Sachkenntnis klaffen weit auseinander. Beispiele dafür finden sich verstreut in diesem Heft. Zwei seien hier aber gesondert genannt, weil sie sich geradezu zu Syndromen des Unvermögens zu sachlichen Urteilen entwickeln.

Das eine ist das Thema *Gewalt*. Mehr als einmal demonstriert man leichtfertigen Umgang mit diesem Thema, indem man es auch in kirchlichen Kreisen auf einen einfachen Zweck-Mittel-Zusammenhang reduziert: Gewalt, die zum Ziele hat, eine gerechtere Gesellschaft zu installieren, ist legitim, weil sie der gute Zweck legitimiert und weil sie ihrerseits der Beseitigung institutionalisierter Gewalt dient. Man entwickelt daraus unter revolutionär-kasuistischem Vorzeichen eine Theorie von der gerechten Gewalt, wie man früher unter „konservativ“-kasuistischem Vorzeichen einer Theorie vom gerechten Krieg gefolgt ist. Dabei ist immer noch ein enormer Unterschied zu machen zwischen denen, für die der Griff nach Gewalt als der einzige Ausweg aus einem Zustand der Unterdrückung ist und den ideologischen Theoretikern, die ihre Rechtfertigungstheorien entwickeln. Verhält es sich nicht so, wie Prof. J. de Graaf jüngst in der „Zeitschrift für evangelische Ethik“ (Mai 1971, S. 140) schrieb?: „Den gewaltlosen Menschen gibt es nicht; jeder ist irgendwie daran interessiert, daß Gewalt in gewissen Fällen doch gerechtfertigt sei. Aber die Rechtfertigung der Gewalt ist schlimmer als die Gewalt selbst. Sie kann sich nur durch Verteufelung des Gegners rechtfertigen . . . Nicht die Gewalt an sich, sondern die gerechtfertigte Gewalt entfremdet völlig den Menschen vom Mitmenschen.“

Das zweite ganz anders gelagerte Beispiel ist unser Sprechen von „Soziologie“. Es gibt im kirchlichen Gespräch gegenwärtig nichts Diffuseres als diese Vokabel, bei ihren Verfechtern wie bei ihren Bestreitern. Sie wird von beiden Seiten aus Unkenntnis oder Angst ideologisch mißbraucht. Unsere Gesellschaft und schon gar die Kirchen kranken nicht an einem Zuviel an Soziologie, sondern nur an ihrer falschen, inkompetenten oder überdehnten Inanspruchnahme für die Lösung ethischer oder theologischer Fragen. — Dahinter verbirgt sich ein noch komplizierteres Syndrom: Einerseits das Bemühen, die „Sache Gottes“ „sozial strukturiert“ in Kategorien der Mitmenschlichkeit auszudrücken, mit der Tendenz, die letztere an die Stelle der ersten zu rücken, Glauben als Sozialhygiene zu pflegen. Man vermengt so ein notwendiges Moment mit dem Ganzen der christlichen Botschaft. Andererseits wächst offenbar trotz des verbalen Respekts vor der „Gesellschaft der Spezialisten“ die Neigung zur Inanspruchnahme einer Allzuständigkeit aus solch theologisch „vermenschlichter“ Sicht, die dann notwendig zu einer „erschreckenden Abhängigkeit von den wechselnden Moden des Zeitgeistes“ (Picht) führt: die eklatante Folge einer *Totalüberforderung*.

Besinnung auf die eigene Zuständigkeit

Soll das neu gewonnene Verhältnis zur Gesellschaft, soll die vermehrt wahrgenommene und neu zugewachsene Weltverantwortung der Kirchen kein Fiasko werden, sondern den Glaubensdienst der Kirchen gesellschaftsnäher und sachgerechter verkörpern, so müssen drei Voraussetzungen geschaffen werden: Die erste Voraussetzung, die Picht besonders nachdrücklich für die evangelische Kirche fordert, ist eine *Verlagerung der Zuständigkeiten* in Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung von den Theologen und Hierarchen zu den darin unmittelbar sachkundigen Wissenschaftlern und Praktikern. Es kann sich dabei nicht um eine einfache Schwerpunktverlagerung vom Amt auf die Laien handeln: auch Laien benehmen sich allzu gern als Allzuständige! Es müssen eben sachkundige „Laien“ sein. Aber die Tätigkeit dieser Laien kann nicht nur in einer geduldeten, aber unverbindlichen Beratung, sondern in einer durch den Sachverstand markierten Partnerschaft bei der Vorbereitung von Analysen, Richtlinien und Entscheidungen bestehen. Der Papstbrief an Kardinal Roy scheint diese Entwicklung nicht nur freizugeben, sondern zu fordern, wenn er selber auf ein „für alle gültiges Wort“ verzichtet und die „christlichen Gemeinschaften“ auffordert, „mit den verantwortlichen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Mitbrüdern und allen Menschen guten Willens die angezeigten freien Möglichkeiten und den Einsatz zu beurteilen, um die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umbildungen durchzuführen, die in vielen Fällen dringend notwendig sind“ („Octogesima adveniensi“, Nr. 7).

Diese „Öffnung“ verlangt aber nach einer zweiten, die noch nicht so recht in Sicht ist: Die Kirchen müssen in ihrem Inneren Strukturen schaffen, die eine solche Partnerschaft möglich machen. Und diese Strukturen müssen selbst verkörpern, was die Kirchen für die Gesamtgesellschaft fordern: Gerechtigkeit, Sachbezogenheit, Offenheit für jeweils notwendige Veränderungen in ihrem gesamten Lebensvollzug. Sonst gerät die Kirche ihrerseits in eine gefährliche Bewußtseinsspaltung: hier Freiheit für die Laien für gesellschaftliche Lösungen, dort streng gehütete „innerkirchliche“ Strukturen und Lebensformen, über die die Hierarchie allein entscheidet. Die Spaltung zwischen Glauben und Leben verlief dann nicht mehr zwischen Kirche und Welt, sondern ginge mitten durch die Kirche. Dazu kommen gegenwärtig aus Rom kaum ermutigende Nachrichten (Lex fundamentalis, Synodenzusammenhang zur Priesterfrage, Rahmenordnung für Pastoralräte; vgl. dazu ds. Heft, S. 343 und S. 348).

Und die dritte Voraussetzung: Für *die Theologie* bedeutet die entschiedeneren Zuwendung der Kirche zu gesellschaftlicher Verantwortung ein Neudurchdenken der Schöpfungsordnung in ihrer konkreten geschichtlichen Entfaltung als Heilsbezug. Daraus ergibt sich für sie eine doppelte unaufschiebbare Aufgabe: Diese Ordnung als Erkenntnisfeld der anderen, wenn man will profanen Erkenntnisweisen zu akzeptieren, sie aber zugleich für die Sinnfrage als Zugang für ein verantwortbares Verständnis des Glaubens zu öffnen. Ohne diesen gerade jetzt notwendigen Dienst der Theologie wäre eine Einebnung der biblischen Offenbarung in eine religiös verbrämte Mitmenschlichkeit unausweichlich. Gelänge es nicht, gesellschaftliche Verantwortung auch als Verantwortung vor Gott transparent zu machen, müßte auch die „Sache Jesu“ rasch verlieren.