

Jesus hat keine neue Theologie gebracht, sondern er machte mit dem, worüber die Theologen reden, Ernst. Er legte Gott durch sich selber, durch sein Wort und seine Taten aus; deshalb ist seine Sprache menschlich, welthaft und Gotteswort in einem.

Josef Blank

Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise?

Die Frage nach dem Grunddilemma in der gegenwärtigen religiösen Entwicklung an der gleichen Stelle des letzten Heftes (vgl. ds. Jhg., S. 1—5) endete in dem Fazit, dieses Grunddilemma bestehe entgegen dem gegenwärtig beherrschenden Interpretationstrend und trotz einer Vielzahl plausibler Belege nicht primär in einer *Krise der Kirche*, ihrer Einrichtungen und Strukturen, sondern sei breiter angelegt und sei von tieferen Strömungen her zu verstehen als eine Krise des Religiösen überhaupt, im christlichen Kontext als eine *Krise des Glaubens*, genauer als eine Krise der Glaubensfähigkeit. Und diese Krise der Glaubensfähigkeit, die zwei zunächst gegensätzliche Phänomene zu erklären scheint, das offenbare Nachlassen an unmittelbarem gläubigem Engagement und den unverkennbaren Drang nach religiöser Diskussion, leite sich her von einem radikalen Irrewerden an den ererbten religiösen Ausdrucksformen als der überkommenen und gelebten „Sozialstruktur des Glaubens“ (vgl. O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche, theologia publica*, Band 5, Walter-Verlag, Olten 1967, bes. S. 26 ff.).

Das geschichtliche Gefälle

Diese Sozialstruktur des Glaubens als Struktur religiöser Ausdrucksformen kann aber nicht verstanden werden als das bloße (wechselbare) Gewand des Glaubens, als Summe ritueller und religiös-sittlicher Normen in ihrer jeweiligen zeitbedingten Erscheinungsform, als bloß kulturelles Gehäuse, in dem sich der konkrete Glaube individuell und gesellschaftlich bewegt. Es äußert sich darin eine sehr existentielle Not, von der das gesamte religiöse Bewußtsein der Gegenwart betroffen ist, und die sich in ihrer religiösen Zuspitzung phänomenologisch wohl am besten beschreiben läßt als das Gefälle zwischen dem Entwicklungsstand des allgemeinen wissenschaftlich und technisch vorgeprägten gesellschaftlichen Bewußtseins und dem Vermögen, diese Entwicklung selbst vom Glauben her transparent zu machen. Es ist die Unmöglichkeit, diese „einzuholen“, zu gestalten, genauer, den Glauben selbst in diesem Bewußtsein zu leben, diesen in Sozialgestalten eben dieses Bewußtseins auszudrücken: nicht *trotz* der technischen Entwicklung, *trotz* der wissenschaftlichen Er-

kenntnisse, *trotz* der wachsenden (auch ethischen) Autonomie der Welt, sondern *in* dieser technischen Entwicklung, *in* diesen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu glauben (vgl. dazu auch den theologischen Beitrag dieses Heftes, S. 76). Am Ursprung der Krise religiöser Ausdrucksformen, die sich hier nochmals in aller Schärfe als Krise der Glaubensfähigkeit ausweist, steht also ein geschichtliches Entwicklungsgefälle. Dieses stellt den Glaubenden, wenn er existentiell redlich handeln will (der Ausdruck kann hier wohl kaum als Schlagwort mißverstanden werden), nicht nur vor die Aufgabe, im ständigen Kontakt mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein, die dieses je neu prägenden Elemente in seinen religiösen Vollzug (positiv oder negativ) zu „integrieren“. Sie zwingt ihn auch in der gegenwärtigen Situation faktisch, ungeschichtlich tradierte religiöse Ausdrucks- und Sozialformen in einem gesellschaftlichen Kontext zu „verifizieren“, der mit diesen Formen nicht mehr synchronisierbar ist.

Solange die Kirche aus einem von ihr selbst noch nicht in Frage gestellten geschlossenen Weltbild handelte, war dieses Dilemma kirchlich vornehmlich unterschwellig am Werk. Offen zutage trat es nur im Verhältnis von Kirche und „Welt“, in der Abwehr eines mit wachsendem autonomem Anspruch auftretenden Fortschrittsverständnisses mit seinen weltanschaulichen und ethischen Derivaten. Erst in dem Augenblick, in dem die eminente Bedeutung von *Geschichtlichkeit* der Kirche in ihrem eigenen Wirken voll bewußt zu werden begann, trat es auch kirchlich, als reale Bedingung aktuellen kirchlichen Glaubensvollzugs, voll ans Licht. Man ist gegenwärtig geneigt, die Ursachen dieses Dilemmas, seine Herkunft, fast ausschließlich auf kirchlicher Seite, in mangelnder Fähigkeit zur Anpassung, in einem ungeschichtlich tradierten Kultgeschehen, im Beharren auf statischen Denkformen zu suchen. Gewisse lehramtliche Bemühungen der letzten Zeit, die sich nicht nur gegen die innere Aushöhlung von Offenbarungsinhalten wenden, sondern das Dilemma selbst zu überspielen scheinen, mögen solchem Urteil sogar „entgegenkommen“.

Dennoch scheint eine *doppelte* Einschränkung notwendig. Das eben beschriebene geschichtliche Gefälle ist nicht

nur ein kirchliches Dilemma, sondern eine innergesellschaftliche Realität. Es besteht ja nicht nur zwischen der Sozialstruktur der Religion und dem von der technischen Lebenshaltung geprägten gesellschaftlichen Bewußtsein. Es besteht (hierin erweist es sich als eine entscheidende allgemeine anthropologisch-geschichtliche Komponente) im Gefälle zwischen diesem gesellschaftlichen Bewußtsein und der sittlich-kulturellen Bewältigung der technischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, von dem es geprägt ist. Sittliche Fehlformen — gemeint können hier nur kollektiv praktizierte Fehlformen sein — von einer bloßen Konsumhaltung innerhalb der gesellschaftlichen Lebensvorgänge bis zur technischen und wirtschaftlichen Ausnutzung, Depravierung oder gar Zerstörung von menschlicher Würde werden durch dieses Gefälle mitbedingt. Eine noch so großartige, für die Zukunft der Menschheit bestimmende technische Errungenschaft, eine noch so bedeutsame wissenschaftliche Erkenntnis und ihre technische Anwendung, die den Menschen auf seinem Weg zu einer selbstgemachten „Umwelt“ weiterbringt, gibt noch keine Gewähr für ihre *sittliche Bewältigung*. Der Mondflug der amerikanischen Astronauten an der Jahreswende hat nicht nur den Abstand zwischen technischem Können und humanem Fortschritt, sondern auch dieses Gefälle wieder einmal augenscheinlich gemacht (vgl. den Kommentar von H. H. Flach im SWF vom 28. 12. 68). Es mag müßig sein, hier danach zu fragen, woran dies nun liege, ob primär am sittlichen Nachholbedarf bzw. an der nachhinkenden sittlichen Bewußtseinsbildung (nicht nur biologisch, sondern auch ethisch scheint sich der Mensch als ein „Mängelwesen“ zu erweisen) oder an der vorauseilenden wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer technischen Verwertung. Es ist dies wohl ein Problem der Beziehung von Freiheit und Geschichtlichkeit. Es widerstrebt menschlicher Freiheit, Forschungsergebnisse dort, wo sie möglich sind, zu begrenzen. Es widerstrebt ebenso menschlicher Freiheit, die individuellen und gesellschaftlichen Verhaltensformen auf einen wie immer gearteten technisch-wissenschaftlichen Standard hin zu orientieren. Der Mensch läßt sich sein sittliches Verhalten nicht von Robotern diktieren. Die großen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Probleme werden deshalb auch in Zukunft trotz gängiger Zukunftsvorstellungen (vgl. W. A. Berendsohn, Die Zukunftstendenzen unserer Zeit und die Humanitätsidee, „Universitas“, Mai 1967, S. 491) sittlich nicht ebenso steuerbar sein, wie sie es technisch sind. Aber wie immer dieses Problem zu entscheiden ist, es gibt eine echte zivilisatorische Überforderung des geschichtlichen Vermögens des Menschen durch in sich noch so legitime wissenschaftliche und technische Errungenschaften, die zu schwer heilbaren Brüchen nicht nur in der geschichtlichen Kontinuität der Gesellschaft, sondern auch in der „anthropologischen“ Kontinuität seines sittlichen und religiösen Bewußtseins führen.

Nicht nur Wandel, sondern Krise

Bedenkt man dies, so ergibt sich fast notwendig eine zweite (relative) Korrektur. Wie groß auch der Anteil kirchlicher Selbstzufriedenheit (angesichts des kulturellen Wandels in Vergangenheit und Gegenwart) am Entstehen des gegenwärtigen Gefälles zwischen gesellschaftlichem Bewußtsein und religiösem „Verarbeitungsvermögen“ gewesen sein mag, die *Ursachen* liegen nicht im kirchlichen Leben *allein*. Sie sind kein ausschließliches Problem der

Kirche, noch weniger ein bloßes Problem kirchlicher Sprache und Struktur. Sie sind ein allgemeines Zeit- und Gesellschaftsphänomen. Sie können durch strukturelle Reformen in ihren Wirkungen eingegrenzt oder gemindert, aber nicht an ihren Wurzeln überwunden werden. Es gehört zu den Tatsachen geschichtlicher Grunderfahrung, daß sich religiöses Bewußtsein nicht nur wandelt, sondern daß es für den Menschen in bestimmten Geschichtsperioden unter ganz konkreten gesellschaftlichen Voraussetzungen schwieriger ist, seine menschliche Realität im Lichte der vollen Offenbarungswirklichkeit zu sehen und zu vollziehen als unter anderen. Gewiß besteht also die Problematik unserer religiösen Situation (und diese keineswegs nur in ihrem kirchlichen Ausdruck) im Übergang eines tiefgehenden *Wandels* kultureller Formen, von Denk- und Gesellschaftsstruktur (wie es in diesem Heft an dem holländischen Beispiel angedeutet wird; vgl. S. 69 bis S. 74). Aber in diesem Wandel zeigt sich doch eben auch so etwas wie ohnmächtiges Ringen in einer Situation tiefgehender Ungewißheit. Erst dadurch wird der Wandel zur *Krise*. Diese Unsicherheit liegt nicht nur in der Ungewißheit über das noch unbekanntes „Neue“, das wortreich proklamiert wird und auf das die Gesamtentwicklung auch erkennbar hinsteuert (vgl. dazu: J. Moltmann, Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu Ehren, hrsg. von S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, S. 243—264). Sie rührt auch von der beschränkten Fähigkeit her, die nunmehr als weltlich proklamierte „Welt“, gerade weil sie entgöttert ist, in ihrer letztgründigen Abhängigkeit von Gott glaubend zu begreifen oder durch sie hindurch sich dem Gott der Offenbarung zu öffnen. Gewiß eröffnet eine rechtverstandene Säkularisierung, in der die Welt, der Kosmos wie die vom Menschen geformte Geschichtswelt menschlicher Autonomie freigesetzt wird (vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1968, S. 11 ff.), fast ungeahnte Möglichkeiten eines *reineren*, von anthropomorphen und magischen Überwucherungen gelösten Glaubens. Dennoch gibt es keine Verheißung, daß ein solcher Übergang nicht auch scheitern oder in ideologisch befrachtete Scheinlösungen ausufern kann. Es wäre jedenfalls eine Verfälschung des religiösen und kirchlichen Gesprächsklimas, wollte man die Schärfe des Problems nicht wahrhaben. Das Wort der deutschen Bischöfe anlässlich ihrer letzten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 74) muß in seinen Grundlinien wohl aus diesem Zusammenhang gedeutet werden.

Die Zwiespältigkeit unserer Gesprächssituation

Da hier eingangs das Grunddilemma gegenwärtiger religiöser Entwicklung im Auseinanderfallen der konkreten Sozialgestalten des Religiösen mit dem tatsächlichen Entwicklungsstand des gesellschaftlichen Bewußtseins gekennzeichnet wurde, könnte es nun trotz der die Kirche übersteigenden Problematik naheliegen, zunächst nach dem *Anteil*, den die Kirche an dieser Krise der Glaubensfähigkeit selbst hat, zu fragen oder ihn ans Licht zu bringen. Denn diese ist zwar, wie W. Kasper auf die Gottesfrage zugespitzt formuliert, für die Theologie (und das Bewußtsein der Gläubigen) wichtiger als die Kirchenfrage, weil nicht die Kirche, sondern der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, den Mittelpunkt des Glaubens bildet. „Aber oft steht die letztere (die Kirchenfrage) der ersteren (der Gottesfrage) im Weg, und nur durch eine innere

Erneuerung kann die Kirche ein glaubwürdiges Zeichen der Wahrheit und der Einheit für die Welt sein. Mit der Glaubwürdigkeit der Kirche steht und fällt auch die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft“ (Kirche und Gemeinde, „Der Seelsorger“, November 1968, S. 387).

Doch es gilt auch der umgekehrte Satz: daß auch noch so klug durchdachte Reformen, eine gesellschaftlich noch so transparent gemachte Kirche ihre Glaubwürdigkeit einbüßen (wenn nicht gar ihren Sinn verlieren), wenn sie die Kirchenfrage gleichsam von der Glaubensfrage, die kirchlichen Strukturen vom Inhalt der von der Kirche zu vermittelnden Botschaft ablösen. Oder konkreter und unsere gegenwärtige Gesprächssituation eindeutiger treffend: wenn man nicht genügend Mühe darauf aufwendet, den *gesamten* Problemhintergrund, wenigstens in seinen bestimmenden Grundzügen bei der Diskussion praktischer Strukturprobleme oder von Fragen des kirchlichen Lebensstils (etwa bei der Priester- und Zölibatsfrage, in der Demokratisierungsdiskussion, im Gespräch über das Verhältnis von Amt und Laie, über die Gottesdienstgestaltung, über Formen ökumenischer Begegnung, in der Auseinandersetzung über die gesellschaftliche — politische — Verantwortung der Kirche), zu vergegenwärtigen. Auch in dieser Diskussion gilt es, das *Prioritätsgesetz* zu beachten. Auch da gibt es eine „Hierarchie der Wahrheiten“, die nicht ungestraft übergangen wird. Und der Nutzen von Strukturreformen oder der Verlagerung kirchlicher Verantwortung kann nur dann „effektiv“ und von Dauer sein, wenn diese nicht bloß einer gesellschaftlich vorgegebenen Entwicklung folgen, sondern wenn wir uns bei der Planung, Diskussion und Durchführung von geistiger Erneuerung und strukturellen Reformen nicht der Möglichkeit begeben, diese Entwicklung selbst noch einmal kritisch zu prüfen und das Ergebnis der Prüfung in den angestrebten Wandel einzubeziehen. Dies muß auch unter dem Risiko, eigene Schemata korrigieren zu müssen, möglich sein.

Überwindung der Introversion

Gerade deswegen scheint hier eine sinngemäße Abwandlung der Frage nach dem Anteil der Kirche an der Glaubenskrise der Gegenwart berechtigt. Sosehr diese Frage selbst ihre Dringlichkeit behält, so erscheint gegenwärtig die „positive“ Zusatzfrage noch dringender: Wie kann die Kirche der gegenwärtigen Krise der Glaubensfähigkeit begegnen? Welche Überlegungen müssen dabei Vorrang erhalten? Welche Wege müssen eingehalten, wo muß unter Umständen die kritische Sonde angesetzt werden, um in der Reformdiskussion, die wenigstens theoretisch und im letzten auf die Glaubensfrage zielt, diese selbst nicht aus dem Blick zu verlieren. Die vorläufige Antwort kann eigentlich nur in einer Umkehrung des Strukturproblems liegen. Die Kirche muß selbst in ihrem Lehren, Verkünden und Bezeugen (ob in Äußerungen des Lehramtes, im Gottesdienst oder in ihren Sozialaktionen, in ihrem Gruppen- und Gemeindeleben) bei dem durch den Vorgang Säkularisierung (diesen gibt es im Büro, am Fließband, in der Familie in je verschiedenen Formen genauso wie in wissenschaftlichen Instituten, technischen Labors und Redaktionsstuben, auch wenn er nicht reflektiert, sondern „nur“ gelebt wird) in seiner religiösen Aufnahme-fähigkeit zunächst geschwächten Gläubigen (oder auch Nichtgläubenden) ansetzen, um zum rechten Maß kirchlicher Praxis und den religiös ausfüllbaren Strukturen zurückszufinden. Dies kann freilich nicht in bloßer

Anpassung geschehen, sondern muß zu einer echten Konfrontation des Angesprochenen mit der (wenigstens wurzelhaften) Vollgestalt des Glaubens führen.

Welche konkreten Wege sind dafür denkbar? Zunächst, so möchte man meinen, bedarf unser *Reden von Kirche* einer nicht unbedeutlichen Korrektur. *K. Rahner* hatte auf der Pastoralen Priestertagung vor dem Katholikentag in Essen festgestellt, trotz moderner Ekklesiologie und ihrer Sanktionierung durch das Zweite Vatikanum sei es, soziologisch betrachtet, immer noch so, „daß Kirche und Klerus mehr oder weniger identisch sind“ (zit. nach „Katholikentag im Widerspruch“, Herder-Bücherei, Bd. 328, S. 32). Liest man diese Klage auf dem Hintergrund der Diskussion der letzten Jahre, kann man sie kaum einschichtig verstehen. Die Lehre vom Volk Gottes, von der fundamentalen Gleichheit der Glieder der Kirche bei Verschiedenheit der Funktionen, Ämter und Dienstleistungen; die Aussage, daß es sich nicht nur um ein erwähltes, sondern in der Erwählung handelndes, verantwortliches Volk handelt, wurde vom Konzil mit solchem Nachdruck betont, daß von theologischer Seite sehr bald schon an die Aussagegrenzen dieses Bildes erinnert wurde (vgl. *Y. M.-J. Congar*, „Concilium“, Januar 1965, S. 13). Aber begibt sich dieses Volk in Diskussion, stellt es Forderungen an die Amtskirche, Forderungen, die letztlich sein eigenes Kirchesein betreffen, handelt es vielfach fast selbst so, als ob die Kirche nur der Klerus (oder für den Klerus die Bischöfe mit dem Papst) wären.

Die negativen Folgen einer solchen Konzentration auf die Amtskirche, auf die Strukturen, auf die Institution, auf die Autorität, die vorübergehend vermutlich unvermeidlich war, werden bereits sichtbar: eine sehr deutliche kirchliche Introvertiertheit, eine Überformung der Glaubens- und theologischen Sachfragen durch kirchlichen Streit, gelegentlich ein Abgleiten in gegenseitige Befehdung und Denuntiation. Letztere mögen unvermeidbare und in ihrer Art *vorübergehende* Begleiterscheinungen sein. Doch der deutliche Zug zu kirchlicher Introversion muß vermutlich ernster genommen werden. Es dürfte für die kirchliche Entwicklung der nächsten Zeit noch *bestimmend* sein. Er hat schon durch das Konzil mit seiner erdrückenden ekklesiologischen Thematik begonnen. Er ist gegenwärtig an vielerlei Vorgängen zu beobachten. Die kirchlichen Nachrichten, die täglich die Spalten der Zeitungen füllen, enthalten fast nur Materialien über innerkirchliche Geschehnisse. Sie geben kaum Aufschluß über gesellschaftsbezogene kirchliche Vorgänge und noch weniger, was auf Grund schwierigerer Umsetzbarkeit auch naheliegt, über die fundamentalen Glaubensprobleme, die uns in den Kirchen bewegen, die uns aber auch außerhalb der Kirchen begegnen. Leserreaktionen in katholischen Organen beziehen sich überwiegend auf die gleiche kirchen- und institutionsbezogene Thematik. Beiträge zu gesellschaftsbezogenen Themen, auch kontroverse, finden offenbar bedeutend weniger Echo. (Eine Durchsicht der Leserschriften der letzten Nummern der neuen Wochenzeitung „Publik“ ist unter diesem Aspekt aufschlußreich.) Eine solche Konzentration auf das *Institutionelle* in der Kirche ist auf die Dauer in doppelter Weise schädlich: Sie lenkt, wie schon vermerkt, von den fundamentalen Problemen ab. (Nicht nur die Institution kann den Zugang zu ihnen verdecken, sondern auch die *Diskussion* über die Institution.) Sie macht bis zu einem gewissen Grade blind für die Verantwortung der Christen in der Gesamtgesellschaft (die man ja „in der Ordnung des Denkens“ primär anstreben möchte, aber in der

Praxis dann verfehlt) oder sieht diese vornehmlich durch die Brille innerkirchlichen Streits. Diese kirchliche Introversion wird gegenwärtig zu einem ausgeprägten gesamt-kirchlichen Phänomen. Das „Volk“ scheint ihm nicht weniger Vorschub zu leisten als die oftmals geschmähte Amtskirche. Wollen wir in der Kirche die heutige Glaubensproblematik nicht abreagieren oder zudecken, müssen wir neben dem statischen Autoritätsdenken auch die Konzentration auf das Institutionelle und mit der Zeit wohl auch die Diskussion darüber überwinden oder die Priorität der Dringlichkeit wieder mit der Hierarchie der Werte und Wahrheiten in ein proportionaleres Verhältnis bringen.

Prüfung der Trends

Eine zweite Aufgabe scheint uns im Blick auf die Glaubensproblematik in der Kirche dringend gestellt: die kritische Prüfung der *Trends*. Auch hier ist darauf zu achten, daß die Kirche in ihren relevanten Lebensbereichen als Ganze verstanden wird: als Amtskirche, als Theologie, als Volk, als Frömmigkeit, als gesellschaftliche Wirksamkeit des Glaubens, als Spiritualität, Kirche auch in der religiösen Bezogenheit des Einzelnen. Das Ganze der Kirche muß sich selbst im Auge behalten. Das Amt kann heute schon auf Grund der Vielfalt der Probleme von sich aus die kirchlichen Entwicklungen in ihren theologischen und spirituellen Verzweigungen nicht voll in den Blick nehmen. Die Herausbildung eines *kritischen Bewußtseins* in der Gesamtkirche nicht nur in bezug auf das Amt, sondern gegenüber den jeweils herrschenden Trends, ist deswegen besonders dringlich geworden. Dies ist schon auf Grund der innerkirchlichen Beziehungen, zur Überwindung der gegenseitigen Isolierung von Amt, Volk und Theologie, aber noch mehr vom Ziel kirchlicher Verkündigung her, der Verwurzelung eines sozial gelebten Glaubens, notwendig. Dieses kritische Bewußtsein kann sich nicht auf die Theologie beschränken. Es gibt, das ist heute zur allgemeinen Erkenntnis geworden, viele nichttheologische Faktoren und Erfahrungsweisen, die den Glauben mitbestimmen, die zur Erhaltung der vollen Offenbarungswirklichkeit beitragen. Es ist der, nach Funktion und Wissen differenziert, hier und heute konkretisierte *sensus fidelium*. Gerade diese Erkenntnis scheint einer der Vorzüge der Halbfasschen Thesen zu sein, auch wenn daraus für die eigene theologischen Position kaum Konsequenzen gezogen werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 15 ff. und ds. Heft, S. 66).

Die Dringlichkeit solch kritischen Vermögens bedarf gerade gegenwärtig keiner Erläuterung. Zeiten erhitzter Diskussion sind ihrer Natur nach auch Zeiten massierter ideologischer Ausuferungen, wo „Trends“ leicht zum Schaden sachlicher Auseinandersetzungen das Feld beherrschen und schwer kontrollierbaren Stimmungen Vorschub leisten. *H. U. von Balthasar* hat seinerzeit in Auseinandersetzung mit gewissen Außenphänomenen konziliarer Diskussion vor allem vier „Trends“ genannt: den Trend zur Liturgie, den Trend zur Bibel, den Trend zur Ökumene, den Trend zur weltlichen Welt (vgl. *Wer ist ein Christ?*, S. 33 ff.). Diese Kennzeichnung mag heute, als überholt, mindestens als zu grob erscheinen. Der Trend zur Liturgie hat die nachkonziliare Diskussion lange bestimmt als ein wichtiger Teilaspekt der vorhin skizzierten Introversionserscheinungen. Je stärker aber die fundamentalen Probleme des liturgischen Vollzugs (als Teilaspekt einer Krise der Glaubensfähigkeit) sichtbar gewor-

den sind, um so mehr ist dieser Trend selbst in eine Krise geraten. Der Trend zur Ökumene ist kräftig angelaufen. („Eine eilige christliche Kirche“ kommentierte Bischof Liljes „Sonntagsblatt“ seinerzeit den Beschluß der gemeinsamen ev.-kath. „Arbeitstagung“ 1971 und hatte dabei wohl nicht nur evangelische Lächer auf seiner Seite.) Doch hieße es den Ernst der Bewegung verkennen, wollte man hier einseitig von Trend sprechen. — Der Trend zur Bibel und zur weltlichen Welt scheint bereits in einer Mehrzahl unscheinbarer Strömungen aufgelöst. Gerade sie werden aber gegenwärtig beherrschend.

Kirchlicher Soziologismus

Zwei dieser Strömungen, die unter sich eng zusammenzuhängen scheinen, bedürften gegenwärtig wohl einer besonders nachdrücklichen Prüfung. Der schon apostrophierte Trend in die *Strukturen* und der Ausbruch aus einer tatsächlich oder vermeintlich individuell verengten Heilsorge in eine Art „*politisches*“ *Evangelium*. Der erste hat offenbar in der Praxis breitere Wirkungen, der zweite zeitigt deutlichere Folgen gesellschaftlichen Engagements, hat aber vielleicht noch stärker unmittelbare Rückwirkungen auf das Glaubensverständnis. Der erste gelangt vom innerkirchlichen Gespräch her an die Nahtstelle, wo Theologie in Gesellschaftsanalyse, Glaubenszeugnis in Strukturdebatten umschlägt. Der zweite gerät (setzt sich mindestens der Gefahr aus) in gewissen Ausformungen in die Zone revolutionärer *Ideologien*, in der der Gott der Offenbarung und der Geschichte im Extremfall in einen Gott sozialutopischer Schemata oder der „kämpferischen“ Praxis im revolutionären Kleinkrieg umgemünzt wird.

Von diesem Trend scheint auch die vor allem im protestantischen Raum aufgeblühte und von einzelnen katholischen Theologen mitgetragene politisch-eschatologische Strömung als Theologie der Hoffnung nicht frei. (Vgl. dazu die neuesten Thesen von *J. Moltmann* zur Theologie der Revolution, vorgetragen vor der Christlichen Weltstudentenkonferenz im Juli 1968 in Kurku, abgedruckt unter dem Titel „Gott in der Revolution“ in den „Evangelischen Kommentaren“, Oktober 1968, S. 565—571.) Auch bei der ersten Strömung, in der Struktur- und Demokratisierungsdebatte, zeichnet sich jedenfalls in extremen Gruppen ein erkennbarer Versuch ab, Kirchlich-Religiöses primär nach gesellschaftlich-politischen Kategorien zu messen und die religiösen Inhalte in politisches „Heil“, in „gesellschaftlichen“ Fortschritt umzumünzen. „Theologie“ wird dann in einem vagen, sehr vorwissenschaftlichen Sinne als Soziologie verstanden. „Der Heilige Geist bedient sich der Soziologen“ war in der letzten Nummer des „Neuen Forum“ ein durchaus unpräzises Zitat von E. Schillebeeckx über die beim Zustandekommen der Konzilsbeschlüsse wirksamen Sozialfaktoren überschrieben (November/Dezember 1968, S. 722): Eine nicht unbezeichnende Trivialisierung eines selbstverständlichen Vorgangs aus der Perspektive eines Soziologismus kirchlich-politischer Herkunft, der in Gefahr ist, Strukturen zum Selbstzweck zu erklären, womit er sich wiederum mit gewissen Strömungen eines revolutionär engagierten Christentums trifft. Das Bezeichnende an diesem Trend ist, daß er in seiner Weise wiederholt, was er im Ansatz bekämpft: die Verfestigung des Institutionellen, seine Überbetonung auf Kosten eines dynamischen person- und gruppengeprägten Glaubensbewußtseins und gesellschaftlichen Engagements. Gewechselt haben Form und Zielsetzung, der *Glaube* an die Strukturen ist geblieben.

Hier scheint eine grundsätzliche Fehlentwicklung vorzuliegen, die sich in dem erwähnten reformistischen Introversionstrend, in der Konzentration auf das Strukturproblem und auf das strukturelle politische Engagement der Kirche in vergleichbarer Weise abzeichnet: die mangelnde Unterscheidung von institutioneller und gelebter Religiosität. Diese Fehleinschätzung ist, bei aller Äußerlichkeit der Analogie, dem fundamentalen Mißverständnis der sowjetischen Religionskritik, wie es auf S. 66 dieses Heftes angedeutet wird, nicht unähnlich. — Eine weitere grundsätzliche Fehlentwicklung scheint in unterschiedlicher Form besonders den politisch-theologischen Strömungen, vor allem den christlichen Revolutionstheoretikern anzuhaften; ein Hang zum *unkritischen* Umgang mit der Bibel, die nicht nur das Ganze biblischer Offenbarung auf einen Aspekt (auf die Freiheitstheologie, auf das politisch-gesellschaftliche Heil) hin verkürzt, sondern im argumentativen Gebrauch der Bibel hinter dem Stand kritisch-historischer Exegese — die man doch für die eigene Reformtheologie beansprucht — zurückbleibt. Der Trend zur Bibel kehrt hier wieder in Gestalt eines politisch-messianistischen Biblizismus, der mit biblischem Ethos nur noch bedingt zu tun hat.

Glaube als Weltkritik

Bei aller Notwendigkeit der Strukturdebatten für die kirchliche Erneuerung und bei aller Dringlichkeit der Betonung der im Ursinn des Wortes „politischen“ Potenz des Evangeliums (vgl. *J. B. Metz, Zur Theologie der Welt*, S. 99 ff.) scheint die Zeit gekommen, nicht nur diese Trends vom Kern der Offenbarung her kritisch unter die Lupe zu nehmen, sondern das Verhältnis von Glaube und Welt nicht nur von der Welt, sondern auch vom Glauben her neu zu durchdenken. Denn Glaube wird nicht nur durch Einwurzelung in der Welt lebendig, so unfragbar notwendig solche Einwurzelung ist, sondern indem er gleichzeitig sich der Aufgabe unterzieht, die Welt un-

zweideutig unter die „Kritik“ des Glaubens zu stellen. Das *Heil* des Menschen wird zwar innerweltlich gewirkt, aber nur von Gott her *erfüllt*. Er ist es, der das „Neue“ schafft. Christsein ist Hinleben auf dieses Neue unter den Forderungen der Nachfolge Jesu. Es bedarf dazu der existentiellen Verdeutlichung der Grundgestalt des Glaubens, wie sie etwa in den vorläufigen Bemühungen um eine sogenannte „Kurzformel“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 33 ff.) angestrebt wird. Aber auf eine solche Verdeutlichung, die wiederum nicht alleinige Aufgabe der Theologie sein kann, muß die ganze Kirche in Liturgie, Verkündigung und Sozialkritik hinzielen. Inhaltlich müßte die Hauptaufgabe wohl darin liegen, die gewandelte personale Struktur und soziale Gestalt des Glaubens einer auch ethisch autonom gewordenen Geschichtswelt zu verdeutlichen. Dabei darf Religion nicht an die Stelle der Ethik treten, sondern muß diese (geschichtlich geprägte) Ethik nochmals von der Verwiesenheit des Menschen an die letzte absolute Unverfügbarkeit seiner Existenz her verifizieren. *T. Rendtorff* hat in der Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution sehr prägnant auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht (*Tödt/Rendtorff, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Edition Suhrkamp 258, bes. S. 71 ff.). Das wäre keine Einvernahme des Ethischen durch das Religiöse mehr. Denn ersteres wird erst durch letzteres freigesetzt. Je mehr aber gerade durch diese Freisetzung einerseits und seine radikale Konfrontierung mit der Gottesfrage andererseits kirchlicher Glaube an den Existenzgrund des Menschen heranführt, um so eindeutiger überwindet er den gegenwärtig unterschwellig wirksamen Gegensatz von Theologie und Anthropologie (mit der ständigen Gefahr der Anthropologisierung Gottes). Um so eher wird auch die Kirchenfrage selbst (nicht nur der Streit um die Strukturen) in ihrer vergleichswisen Vorläufigkeit sichtbar. Erst von da ab wird kirchliches Handeln auch in der institutionellen Praxis (und ihrer Reform) für den Dienst am Glauben frei.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zeitprobleme in den Ansprachen des Papstes zur Jahreswende

Die von Papst Paul VI. in seinen Ansprachen um die Jahreswende gesetzten Schwerpunkte waren: Grundstimmungen in der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung; Kirche und Arbeiterschaft; innerkirchliche Probleme; die Krisenherde des Weltgeschehens; der Friede als Sehnsucht der Völker. In seiner Weihnachtsbotschaft vom 20. Dezember 1968 („*Osservatore Romano*“, 22. 12. 68) sprach der Papst von den Grundstimmungen, die die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung kennzeichnen. In ihr sah der Papst alles, was heute in Bewegung gerät und sich ändert, als Ausdruck einer Hoffnung auf eine fundamentale Umgestaltung der Welt. Diese Hoff-

nung sei durch zwei Faktoren bedingt: durch die „wissenschaftliche Erforschung und technische Beherrschung der Natur“ sowie durch das Bewußtwerden der unmenschlichen Lebensbedingungen des größeren Teils der Menschheit. Diese durch die technische Entwicklung gegebene Hoffnung, die materielle Not der Menschheit zu lindern, stecke jedoch in einer „überaus schweren Krise“: Verwerfen der Erfahrungen und Institutionen der älteren Generation, nur „weil sie von der Vergangenheit übernommen sind“, Abkehr von den „festen Werten des Glaubens, der Kultur, der Institutionen“, Wohlstand als „Quelle neuer Bedürfnisse“ und oft „des schwersten Unglücks“,

die „schrecklichen Gefahren des Fortschritts“ für die ganze Menschheit auf manchen Gebieten, die „tödbringenden Kräfte“ der Atomwaffen, die „unberechenbar zerstörende Macht des Menschen unserer Tage“, der „wirtschaftliche und soziale“ Fortschritt als Gefahr zu einem „Gefängnis des Menschen“ zu werden, das ihn „seiner Persönlichkeit beraubt“, der „materielle Reichtum“ der Gesellschaft und ihre Armut an „höheren Idealen, welche dem Leben Sinn und Wert“ geben, ihre „Taubheit“ gegenüber den „Armen von nah und fern“. Der Papst vermißt weiter die „Unterrichtung über die absoluten Prinzipien, an dessen Stelle systematisch der „Zweifel und der