

komme! Wer Verlangen hat, empfange aus Gnaden die Wasser des Heils“, und wir würden den dürstenden Menschen zu trinken geben von dem süßen Strom, „der glitzert wie Kristall“, und von den Fruchtbäumen, die an seinem Ufer wachsen, von ihren heilenden Blättern, „die zur Gesundung der Völker dienen“. Wenn sie wirklich von diesem Wasser des Heils gekostet haben, dann werden sie uns lieber glauben, daß seine Quellen „am Throne Gottes entsprungen sind“ (vgl. Offb 22, 1–5). — In diesem verheißenen Heil würden wir auch leichter eins werden mit den andern Menschen. Es ist wahr, was uns Radhakrishnan immer wieder sagt, daß die Vergangenheit trennt. Wir kommen aus vielen Ländern und Sprachen, und wir alle haben unser eigenes Erbe; aber eines ist uns gemeinsam: die Zukunft, Gott, zu dem wir pilgern, und die Herrlichkeit Jesu, in der alles Geschaffene vollendet wird.

Irenäus sagt: „Der Gottessohn hat das Zeichen des Kreuzes jedem Wesen eingeprägt.“ Mehr als in früheren Zeiten müssen wir uns heute daran gewöhnen, daß wir christliche Gedanken auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche finden. Sollen wir uns darüber beklagen? Haben wir etwa Urheberrechte auf Gottes Gedanken? Gott hat sich alle Rechte vorbehalten, und er hat seine Gedanken weit über die Erde gesät. Wo immer aufbauend und sammelnd gedacht wird, da ist Christus heimlich gegenwärtig. Wir sollen nicht eifersüchtig sein, sondern mit Paulus sagen: „Was liegt daran? Wird doch auf jede Weise ... Christus verkündet, und darüber freue ich mich“ (Phil 1, 18). Aber dieses gestreute Licht, über die Erde hin, ist nicht möglich, wenn nicht Christi Braut, die Kirche, das wahre Licht in Treue und Anbetung hütet. Es ist ihr anvertraut, nicht für ihren eigenen Ruhm, sondern als Licht der Welt.

Die Enzyklika „Mater et Magistra“ im Kreuzfeuer der Kritik

HANS WULF SJ

Der Pädagoge Hans Bokelmann hat anlässlich des Erscheinens der Enzyklika *Mater et Magistra* in den *Frankfurter Heften* (1961, Heft 10, 665–668) einen Aufsatz unter dem Titel: „Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart“ veröffentlicht. Darin erfährt das päpstliche Sozialrundsreiben eine einschneidende Kritik. Es sei ein „Nebeneinander von wirtschafts- und sozialphilosophischer, sowie darauf bezugnehmender theologischer Aussage, lapidarer Tatsachenfeststellung, journalistischer Rede, verkündigendem Wort und schwebendem Verweis“, das „zu einer verallgemeinern-

den sprachlichen Form“ führe, „die vordergründig aufklärt, wo sachlich begründet argumentiert oder aber das Wort der Offenbarung ex origine verkündet werden müßte“ (656). „Ein Aufgreifen... der sozialen und wirtschaftlichen Krisenstellen der Gegenwart“ von den klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre aus und, umgekehrt, „eine kritische Durchsicht der Maßstäbe selbst angesichts der grundlegenden Wandlungen innerhalb unserer Gesellschaft“ vermisste man (655). Darum werde „die konstruktive Aufhellung des Wechselverhältnisses von «christlichem Gebot» und «gesellschaftlicher Ordnung der Gegenwart»...“, die das nur „umfassendere (Verhältnis) von Gott und Mensch spiegelt“ und „zugleich das Wirkprinzip des christlichen Selbstverständnisses“ sei, in seinem „Begründungszusammenhang ... kaum sichtbar“ (656). Das aber sei kein bloßer Zufall, sondern hänge mit grundlegenden Irrtümern des Selbstverständnisses der amtlichen Kirche zusammen.

Solche angreiferischen Sätze in einer von Katholiken redigierten Zeitschrift zu finden, ist immerhin einigermaßen verwunderlich. Dem aufmerksamen und kundigen Leser kann nicht verborgen bleiben, daß hinter ihnen ganz bestimmte Thesen und Forderungen stehen, daß sich in ihnen ein unter katholischen Laien vielfach verbreitetes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt sowie des Weltauftrags des christlichen Laien kundtut. Wir legen darum im folgenden zunächst einmal die Thesen des Verfassers dar und suchen in einem zweiten Teil darauf eine Antwort zu geben.

I

Gottes im Wort geoffenbartes Gebot für die gesellschaftliche Ordnung wird durch die Kirche vermittelt. Damit aber wird ausdrücklich oder unausdrücklich das Problem der „Korrelation ... von verkündigender Kirche und theologischer Forschung, (die als Instrument der lehramtlich verkündenden Kirche verstanden wird, d. Verf.) gegenüber der situationsgebundenen Gegenwart (656) gestellt. Inwiefern kann sie vermittelnde und auslegende Instanz sein? Mit Nachdruck betont der Verfasser, daß sich die Kirche in dieser Frage in entscheidenden Punkten mißverstanden habe. Als Ausdruck eines solchen Mißverständnisses werden genannt: 1. „die konkrete, schriftbezogene Verkündigung des christlich Allgemeinen (sei) durch eine rationale Lehre ersetzt“ worden; 2. „die konkret-notwendige Auslegung (sei) durch weitgehend ungeprüfte Berufung auf die Überlieferung verstellt“ (658). Das offenbarende Wort Gottes stehe nicht mehr im Mittelpunkt der Verkündigung und sei nur ungenügend kritische Instanz bezüglich der Tradition. Es scheine, „als könnte die kirchliche Verkündigung, der hörende Bezug auf das Evangelium, durch in sich ruhende Gedanken ersetzt werden“ (657).

Zum selben Ergebnis komme man, wenn man die konkrete Gestalt der katholischen Theologie betrachte. Sie glaube sachgerecht zu sein, wenn sie

sich in ihren traditionellen Begriffen aussage. Sie leide — analog der lehrenden Kirche selbst — „an einer zweifachen Substitution: sie ersetz(e) die Notwendigkeit, Gegenwart und Offenbarung in einen erhellenden Auslegungszusammenhang zu bringen, durch die Übernahme allgemeiner Erkenntnisse oder durch sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Fachbeiträge; und sie ersetz(e) ferner die Situationsanalyse durch vorgegebene Maßstäbe oder Prinzipien, das heißt, das Modell «Norm-Anwendung» steh(e) an der Stelle der Hermeneutik“ (660).

Dieses mangelnde Funktionieren der lehramtlichen wie der theologischen Wahrheitsvermittlung gründe zuerst und zuletzt — und das ist die entscheidende These des Verfassers — in einer einzigen Voraussetzung, nämlich im Übersehen ihrer Geschichtlichkeit: „Die Kirche als verkündigende, sakramentale Instanz hat ihre eigene Geschichtlichkeit noch nicht ergriffen“ (658). Sie muß sich aber „als geschichtliches Phänomen begreifen; gerade dann kann sie die Offenbarung in den geschichtlichen Wandel aufnehmen und sie als «allgemeine» in einer Situation konkret verkündigen“ (658). „Sie darf sich nicht ... als außergeschichtliche Instanz geschichtlich-unantastbar voraussetzen“ (658). Auch die Theologie habe, so behauptet der Verfasser, die Geschichtlichkeit noch nicht als ein inneres Moment ihrer selbst reflex in sich aufgenommen. Das aber sei Forderung und Notwendigkeit der Stunde: „Die Kirche muß, wenn sie zwischen der allgütigen Offenbarung und der sozialen und wirtschaftlichen Gegenwarts Lage vermitteln will, sich selbst in diesem konkreten Akt der Verkündigung vermitteln und begründen“ (658). Festzuhalten aber sei, „daß die Selbstbegründung der Kirche eine Selbstvermittlung im konkreten Verkündigungsakt ist, dessen geschichtliche Substanz eher vom Schriftwort als aus der Tradition erreichbar ist“ (658). Wir müssen gestehen, daß diese Sätze uns nicht ganz verständlich geworden sind. Sie scheinen besagen zu wollen, die Kirche „vermittele“ sich in ihre Existenz im konkreten Hören des je jetzt, also geschichtlich, ergehenden Wortes Gottes, das sie sozusagen immer wieder von oben trifft, das also jeweils neu vernommen und aus diesem aktuellen Vernehmen heraus situationsgerecht verkündigt werden muß. Dieses so gehörte Wort Gottes ist auch ein Kriterium für die Gültigkeit kirchlicher Traditionen. „Tradition als Quelle christlichen Selbstverständnisses hat doch nur Sinn und Geltung, wenn sie den Ursprung der Gottesworte in diesem Augenblick oder in dieser Lage wiedervermittelt; die Tradition wird nur wirksam (und sollte es nur), wenn ihr Offenbarungskern verstanden und erfahren wird“ (657). (Wir spüren hier den Einfluß der frühen Theologie von Karl Barth!) Das so Vernommene und zu Verkündigende läßt sich nicht allgemein formulieren, eben weil eine solche Formulierung das Moment des unableitbar Einmaligen nicht enthält. „Solange aber ... die satzhaft normierende Erkenntnis die Auslegung der existentiellen Erfahrung und der Schrift ersetzen will, bleibt die Theologie (— und wir können im Sinn des Verfassers hinzufügen — die Kirche) dem veralteten Wissenschaftsmodell «Norm und An-

wendung» verhaftet, — einem Modell, das für die Erhellung unseres Verhältnisses als einem konkret-geschichtlich auszulegenden Zusammenhang sich nicht eignet, weil es ungeschichtlich ist“ (660). Es geht um „konkret auslegende Verkündigung, nicht als Vorschrift für den Einzelnen, wohl aber in einem gültigen, der Offenbarung selber entstammenden Imperativ“ (657). (Es ist nicht ganz verständlich, warum der gültige, der Offenbarung selbst entstammende Imperativ für den einzelnen nicht verbindliche Vorschrift sein soll.)

Aus der dargelegten Kritik an der faktischen Handhabung der mittlerischen Funktion der Kirche, ihrer Verkündigung der gottgewollten Ordnung für die geschichtlich sich je und je wandelnde Welt durch die Träger des kirchlichen Amtes mittels einer sich überzeitlich verstehenden Theologie, werden einige Folgerungen gezogen. Zunächst wird eine wirkliche Mündigkeit für den Laienchristen gefordert. Dieser allein könne, an seinem „Weltort“ stehend, hier unverkürzt und sachgerecht christlich wirksam werden. Die tatsächliche Bestreitung echter Mündigkeit für den Laien in der konkreten Kirche hänge, so meint der Verfasser, mit dem (partiell) irrigen Selbstverständnis der Kirche durch ihre Amtsträger und Theologen zusammen. „Die andauernde Entmündigung der Laien ist eine Konsequenz der verschiedenen Substitutionen; sie müssen aufgeklärt und gelöst werden“ (662). Fraglos versteht der Verfasser seinen Aufsatz als Beitrag zu dieser notwendigen „Aufklärung“. In welchem Horizont sich diese bewegt, wird unter anderem aus folgendem klar: Bestimmte Erkenntnisse für eine christliche Welt- und Lebensgestaltung können nach ihm grundsätzlich nur vom Laien an seinem „Weltort“ gemacht werden. „Könnte es nicht sein, daß die existentiellen christlichen Erfahrungen, die der Weltchrist macht“, so sagt er, „ihn auch zu einer theologischen Mündigkeit legitimierten, die sich im Selbstverständnis der Kirche dadurch reflektieren müßte, daß sie das Subsidiaritätsprinzip auf sich selber anwendete und der Privatinitiative Raum ließe für eine mögliche Wahrheit, die sie selber nicht finden kann, — eine Wahrheit aber, in der sich die Korrelation existentiell erfüllt“ (662)? Gemeint ist offenbar die „Korrelation“ von Offenbarungswort und gegenwärtiger Welt.

Eine Konsequenz dieser Position ist die Forderung einer eigenständigen „Laientheologie“. „Die Theologie sollte einerseits rationales Instrument der kirchlichen Glaubensverkündigung bleiben ... sie sollte aber andererseits versuchen, das Verhältnis von christlichem Gebot und gesellschaftlicher Wirklichkeit in freier Forschung auszulegen. Sie darf in diesem wissenschaftlichen Geist — theologisierend und philosophierend — ein ihr eigenes, mit dem Auftrag der Kirche nicht einfach identisches Wissenschaftsethos nicht aufgeben, — insofern sie es nicht hat, müßte sie es zu erlangen versuchen. Maßstab beider theologischer Wege bleibt die ihnen vorgegebene Offenbarung“ (660/61). In einer solchen Laientheologie sollen offensichtlich jene „existentiellen christlichen Erfahrungen“ (662) zu Wort kommen,

die anders (gemeint ist in der kirchenamtlichen Theologie) nicht gewonnen werden können. Das gilt auch vom naturrechtlichen Element in der Lehrverkündigung der Kirche. Eine „Revision der Naturrechtsüberlieferung“ (666) wird gefordert. Denn auch hier werde das „Allgemeine einer systematischen Lehre ... an die Stelle des christlich «Allgemeinen», Konkret-Auszulegenden gesetzt, — das eine mit dem andern verwechselt“ (663). In ihrer naturrechtlichen Doktrin habe die Kirche welthafte, „griechische und römische“ Prinzipien wie „Menschlichkeit, Billigkeit und Gerechtigkeit“ (665) aufgenommen und sich dadurch „säkularisiert“ (665).

Von hier her wird es auch verständlich, daß den Hierarchen der Kirche der Rat gegeben wird, von solchen Lehrschreiben abzusehen, die sich sachlich, d. i. im Sinn einer Zuständereform, mit der Ordnung der Gesellschaft befassen. Sie wird aufgefordert, nur eine Gesinnungsreform anzumahnen. In einer Anmerkung Eugen Kogons zum Aufsatz von Bokelmann wird gesagt: „Nicht dem weiteren Ausbau einer Soziallehre oder ihrer Anpassung an die Gegenwart ... sollte die lehramtliche Bemühung gelten, sondern es wären mit *Instrumentalhilfe* der Soziologie, unter *Assistenz* der Theologie, *ethische und spezifisch kirchliche Heilmittel* an den Stellen anzubringen, wo sie vordringlich gebraucht würden, damit sich gesellschaftliche Reformkräfte bilden und in Bewegung setzen, die vorhandenen sich verstärken“ (668). Diese Meinung hängt übrigens mit einer weiteren Kritik an naturrechtlich begründeten Ordnungsvorstellungen der Kirche zusammen. In der genannten Anmerkung wird nämlich behauptet, die Kirche verschaffe in ihrer Berufung auf das „sekundäre“, d. i. in der erbsündlichen Welt geltende Naturrecht tatsächlich der „jeweils gegebenen Wirklichkeit eine mehr oder minder umfassende Rechtfertigungstendenz“ (667), statt „eine radikale, also bis an die Wurzel gehende Humanforderung“ (667) zu stellen. (Übrigens versteht der Verfasser der Anmerkung das Fundament des Naturrechts unzulänglich. Dieses Fundament ist in Wirklichkeit allein die metaphysische Natur des Menschen, die sich dann „sekundär“ heilsgeschichtlich abwandelt. In diesem Sinn ist auch das „paradiesische“ Naturrecht „sekundär“.)

Zum Schluß wird die Thematik des Aufsatzes noch einmal, und zwar im Hinblick auf das kommende Konzil, genannt: „Laienrecht, freie und kirchengebundene theologische Forschung, Relativierung der institutionellen Verfestigungen, Revision der Naturrechtsüberlieferung und das geschichtliche Begreifen der Selbstbegründung der Kirche (mit Konsequenzen!), — dies könnten Richtpunkte für die Diskussion (des Konzils, d. Verf.) sein“ (666).

II

Wer immer die dargelegten Ausführungen und kritischen Bemerkungen zur Enzyklika *Mater et Magistra* liest, wird zugeben, daß hier grundlegende Probleme eines christlichen und kirchlichen Daseinsverständnisses angegan-

gen werden. Wer genauer orientiert ist, weiß darüber hinaus, daß die non-konformistischen Thesen des Verfassers in bestimmten Gruppen und Kreisen immer wieder ventiliert und propagiert werden. Was ist zu ihnen zu sagen? Zunächst zu dem Vorwurf, die Kirche habe bis heute noch nicht ernst genug vollzogen, daß sie eine geschichtliche Wirklichkeit sei und darum je von neuem von Gott angerufen und in die Entscheidung gestellt sei. Sie betrachte sich zu einseitig als statische, zeitlose und unverrückbar gültige Größe.

Die Kirche Jesu Christi ist ihrer Wesensstruktur nach die Einheit zweier Momente: Sie ist 1. verfaßte Gestalt, Institution. Sie hat darin ein sich durchhaltendes Wesen und so Kontinuität. Sie bleibt mit sich selber identisch. Mit einem Wort: Sie ist „Heils-Anstalt“. Sie ist aber auch 2. „Ereignis“. Sie lebt aus der je jetzt von oben einfallenden, unverfügbaren Gnade, (wobei das „oben“ insofern immer schon „unten“ ist, als alle Gnade in der Kirche im „Fleische“ Christi empfangen wird). Kirche also existiert in einer horizontalen *und* vertikalen Dimension. Sie ist in eins Statik und Dynamik, die vor allem ausdrücklich werden im verfassenden Amt und im freigeschenkten Charisma. Darin ist sie in einer ihr eigentümlichen, nämlich natürlich-übernatürlichen Weise, in der Geschichte, ist sie geschichtlich. Denn Geschichtlichkeit ist ihrem Wesen nach seinshafte Einheit von Sich-Durchhaltendem und zeitlichen Nacheinander, von Identität *im* Wechsel, von Statik *in* der Dynamik. Dabei ist es zunächst unerheblich, ob das die Kirche reflex begreift. Es genügt, daß sie es ist. Reflexion ist immer erst ein zweiter Schritt. Übrigens: ein *reiner* Aktualismus müßte das Phänomen der Geschichtlichkeit vernichten. Das scheint dem Verfasser nicht genügend klargeworden zu sein. Jedenfalls hat er nur *ein* Moment ausdrücklich gemacht, das Moment des Ereignishaften, ohne freilich das andere einfach zu negieren. Das aber ist von der Sache her unerlaubt und muß so zum Grund von schwerwiegenden Irrtümern werden. Inwiefern?

Der Verfasser fordert vom kirchlichen Lehramt eine „konkrete, schriftbezogene Verkündigung“ und bedauert, daß diese tatsächlich ersetzt worden sei durch „rationale Lehre“ (658). Es geht ihm immer um das Einmalig-Konkrete, um die individuelle Situation, die nicht mit Hilfe von allgemeinen, aus „ungeprüfter Überlieferung“ (658) gewonnenen, satzhafte formulierten Normen christlich bewältigt werden könne. Es handelt sich demnach im Grund um das „Universalienproblem“, um das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, hier um die *einmalige* Gegenwart und die *Allgemeinheit* der kirchlichen Lehraussage. Wir können diesen Bezug angemessen in drei Schritten verständlich machen: 1. Es eignet dem Wort der Kirche, das sie im Heiligen Geist gehört hat und je und je hört, das sie im selben Heiligen Geist bewahrt, aller Welt verkündigt und auslegt, unabdingbar ein allgemeines Element. Das gilt von ihrem „indikativischen“, das Sein der Wirklichkeit aussagenden, wie von ihrem „imperativischen“, das Sollen verkündigenden, Kerygma. Wenn Worte überhaupt verständlich sein sollen — sie

sind Mittel der interindividuellen Verständigung —, müssen sie ein „essentielles“ Element artikulieren, das als solches natürlich auch in einer „rationalen Lehre“ ausgesagt werden kann. Immer gilt z. B. der Satz: „Gott ist Vater“ und der andere: „Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben“. Diesen Sätzen eignet ein *allgemein* verständlicher Inhalt, der gewiß immer umgriffen wird und umgriffen bleibt vom je größeren Geheimnis Gottes. 2. Die genannten Sätze werden immer einmalig gehört und sind immer jeweils zu konkretisieren in der einmaligen Situation. 3. Diese Konkretisierung — und das ist hier das Entscheidende, der Punkt, wo der Verfasser irrt — liegt immer *innerhalb* des Allgemeinen. Anders formuliert: Das hier und jetzt christlich zu Leistende, sagen wir im Bereich der Ehe, dem ebenfalls eine essentielle Struktur eignet, läßt sich als konkreter „Fall“ nicht adäquat unter eine Norm subsumieren. Denn der einzelne Mensch in seinen einzelhaften Situationen ist mehr als „Fall“ eines Generisch-Allgemeinen. Die Norm umgreift aber den Raum, *innerhalb* dessen die konkrete Entscheidung zu liegen hat. Wie diese konkret aussieht, unter Umständen aussehen muß, weil auch das individuelle Moment eines Verhaltens unter Gottes verpflichtenden Willen steht, kann nur in jener Erleuchtung ausgemacht werden, die Gott dem demütig Betenden nicht versagt. Die Theologie versteht das „Modell“ von „Norm und Anwendung“ keineswegs so primitiv wie es der Verfasser zu unterstellen scheint. Entscheidend ist dieses: Die „Korrelation“ von Gottes in der Verkündigung der Kirche ankommendem Wort und einmalig-gegenwärtiger Lage ist nie so individuell, daß darin das Moment des Allgemeinen einfachhin verschwände. Christliches Tun geschieht immer aus einer Einheit von Wesen und Existenz, von Allgemeinem im Einmaligen. Wir sind keine puren Existenzialisten und können es nicht sein. Eben darum ist eine reine Situationsethik, auch für den „Grenzfall“, ein Irrtum. Ihm dürfte der Verfasser auf Grund seiner Voraussetzungen zum Opfer gefallen sein.

Damit hängt noch ein anderer Irrtum zusammen, nämlich der von den zwei Wegen der Theologie. Es müsse, so meint der Verfasser, eine von der „offiziellen“ Theologie unabhängige Laien-Theologie geben, weil nur in einer solchen Wahrheiten erkannt werden könnten, die allein der am „Weltort“ stehende Christ zu sichten vermöge. Die Gestalt dieser Theologie sei unabhängig vom kirchlichen Lehramt, wenngleich beide Theologien, die „freie“ und die von der Amtskirche als ihr Instrument gebrauchte an der ihnen vorgegebenen Offenbarung ihr Maß und ihren Maßstab zu finden hätten (661).

Wir haben schon oben gezeigt, daß es keine so einmalige innerweltliche Situation geben kann, daß sie nicht mehr von einem Allgemeinen umgriffen und umgrenzt werde, daß es demnach keine Situation geben könne, deren christliche Durchdringung und Bewältigung nur in der unmittelbaren christlich-existentiellen Tat geschehen könne. Darüber hinaus wird nun hier auch das Wesen von Theologie falsch gedeutet. Theologie ist immer ein Moment

am Lebensvollzug der Kirche selbst. Sie hat die Funktion, diese in ihre eigene Wahrheit *reflex* einzuführen. Sie tut es, wenn immer sie sie selbst ist, gemäß dem Programmwort des Anselm von Canterbury (1033—1109): „Der Glaube sucht das Verständnis“ (*fides quaerens intellectum*). Dieser Prozeß der reflexen Selbsterhellung der kirchlichen Wahrheit kommt selbstverständlich innerweltlich nie an sein Ende. Immer ist Gottes Offenbarung, die in der Kirche da ist, größer als unser reflexes Verständnis von ihr und noch einmal größer als unsere Rede über sie. Theologie ist, recht verstanden, (auch) ein Charisma *in* der Kirche, was natürlich nicht heißt, daß alle konkreten Theologen Charismatiker sind. Als Charisma *in* der Kirche steht sie demgemäß immer in einer Beziehung zum Amt, und zwar so, daß dieses eine kritisch-unterscheidende und zuletzt richtende Vollmacht über das theologische wie über alle Charismen hat, abgesehen davon, daß sich auch das Amt selbst in theologischen Aussagen, etwa einer Enzyklika verlautbart, also nicht nur einzelne Theologen — Priester und Laien — Theologie treiben. Eine „freie“ Theologie im Sinn des Verfassers kann es wesensgemäß nicht geben. Er dürfte dies auch selbst gespürt haben. Denn ausdrücklich sagt er: „Inwieweit sie (die Kirche, d. Verf.) durch ihr institutionelles Lehramt, durch die Unfehlbarkeitslehre, sowie durch die Rechtsverfassung ihrer Hierarchie dem Prinzip des christlichen Selbstverständnisses aus dem konkreten Wechselverhältnis der bezeichneten Art selber im Wege ist, kann hier nicht im einzelnen geprüft werden“ (658).

Die angegebene Absicherung vor einer Relativierung der Wahrheit durch eine mögliche Divergenz von „freier“ und „amtlicher“ Theologie durch die den beiden Gestalten der Theologie vorgegebene Offenbarung genügt nicht. Denn das Offenbarungswort ist nicht einfachhin und in jeder Dimension der Kirche „vorgegeben“. Gottes Wort kann nur in der Kirche recht gehört werden. Die Schriften des Neuen Testaments sind schon Kerygma, d. h. *kirchliche*, aus Glauben und auf Glauben hin geschehende Verkündigung. Man bedenke dazu noch dieses: Schon in der Schrift als glaubensfordernder und heilsvermittelnder Anrede ist „nochmals der Unterschied zwischen ursprünglichem Offenbarungsereignis und seiner unmittelbaren Bezeugung einerseits und der Reflexion darüber *in* der Schrift anderseits zu beachten“¹. Man kann demnach nicht auf das „reine“, d. h. nicht kirchlich tradierte „Urwort“ Jesu ausweichen, wie heute jeder Exeget weiß. Damit aber entfällt die Möglichkeit, daß sich „freie“ und kirchlich „gebundene Theologie“ *unmittelbar* auf Gottes Offenbarung beziehen und an ihr orientieren. Das von uns gehörte Wort ist auf der einen Seite wesentliches Moment der Kirche selbst, auf der andern Seite steht es geschichtlich in Christus *vor* der Kirche und begründet sie. Offenbarung ist jeweils *in sich* „reine Selbstgegebenheit“, aber nicht *für uns*; für uns ist sie in der Kirche gegeben. Hat demnach der Laie keinen eigenen „Ort“ in der Kirche? Er hat einen solchen; jedoch

¹ K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? in: *Cattolica* 15, 3, 178.

innerhalb der Kirche und *innerhalb* ihrer objektiven, dem einzelnen vorgegebenen Ordnungen. Diese allerdings hat er an seinem „Weltort“ in einmaliger und unvertretbarer Weise, als einzelner, der unter Gottes Imperativ steht und diesen im Glauben erkennt, zu verwirklichen.

Man bedenke dazu folgende beherzigenswerte Worte: „Die Sendung des Laien muß ... nicht aus einer Konkurrenz zum Amt und auch nicht erstlich durch eine Beteiligung an den Aufgaben des Amtes verstanden werden; sie liegt in der Ordnung des ‚Lebens‘, der je konkreten Imperative, die nicht aus der ‚Struktur‘, d. h. aus dem Amt ableitbar sind und dennoch zum Selbstvollzug der Kirche gehören. Für sie ist ja nicht nur der Dienst des Amtes, sondern auch das amtlich nicht im einzelnen normierbare christliche Leben aus dem Hier und Heute wesentlich, das gerade als solches ein wahrhaft kirchliches Geschehen ist ... Nicht irgendwelche Dienstleistungen sekundärer Art machen also die kirchliche Stellung des Laien aus, sondern daß er das Christusgeheimnis, das Heilszeichen der Kirche hineinträgt in die Welt, es im Gehorsam gegenüber dem Anruf Gottes anwesend macht in deren je neuen Situationen.“² Es will uns scheinen, daß so dem gültigen Anliegen des Verfassers Rechnung getragen wird, freilich mit besserer theologischer Begründung und Unterscheidung.

Ein weiterer Angriff des Verfassers und der „Anmerkung“ richtet sich gegen die konkrete Handhabung des Naturrechts durch die amtliche Kirche. Es wurde eine „Revision der Naturrechtsüberlieferung“ (666) gefordert. Ein dreifacher Einwand wird vorgebracht: Die Kirche habe sich durch die Rezeption des antiken Naturrechts „säkularisiert“, sie habe eine systematische Lehre (663) an Stelle der konkreten Verkündigung gesetzt und sie habe endlich mittels des „sekundären Naturrechts“ (667) faktisch reaktionäre Zustände in der Gesellschaft gerechtfertigt.

Kann man wirklich von einer Säkularisierung der kirchlichen Verkündigung und Theologie durch die Aufnahme des Naturrechts sprechen? Wir möchten genau umgekehrt formulieren: die Kirche hat in der Konsequenz der Inkarnation Gottes die Welt (das Saeculum) sakralisiert und mußte es tun. Die Welt in all ihren Ordnungen ist einbezogen in die Über-Welt, ist ein Moment an der umgreifenden und übergreifenden Wirklichkeit der Gnade. Diese setzt die Natur als in ihren Wesensstrukturen konstituiert voraus. Als solche ist sie *positiv* offen auf Über-Natur, sich erst in ihr vollendend. Diese Vollendung liegt allerdings nicht in ihrer eigenen Möglichkeit und Mächtigkeit. Um der Gnade willen interessiert sich die Kirche für die Welt und muß sich auch für die natürlichen Ordnungen der Gesellschaft interessieren und darin für Wirtschaft und Erziehung, für Bildung und Kunst usw. Wenn sie das tut, bewegt sie sich nicht auf fremdem Boden, sondern auf ihrem ur-eigenen. Nur eine Theologie, die die Beziehung von Natur

² Lexikon für Theologie und Kirche² 6, Sp. 177 (Ratzinger).

und Gnade, Welt und Über-Welt, Schöpfungs- und Erlösungsordnung „äußerlich“ versteht, könnte die Welt, sofern sie sich gesellschaftlich so oder so verfaßt, sich selbst überlassen und sich damit begnügen, den einzelnen sittlich zu vermahnern. Wer aber begreift, daß eine naturrechtliche Lehre, wann immer sie von der Kirche in einer dogmatischen Aussage vorgelegt wird, diese aus ihrem reflektierten *Glaubensbewußtsein* und nicht einfachhin aus wissenschaftlich-soziologischen Erkenntnissen verkündigt, wird Karl Rahner zustimmen, wenn er sagt: „Jedenfalls ergibt sich . . ., daß auch die dogmatische Aussage noch in ihrer Art partizipiert an der beken- nenden und preisenden Aussage der gehörten und gehorsam angenommenen Botschaft von Jesus Christus her über ihn und auf ihn hin. Sie geht darum auch trotz aller Reflexion begrifflicher Art auf das geschichtliche Heils- ereignis, setzt dies gegenwärtig, indem sie bekennt, von diesem gesetzt zu sein . . . (ist) ex fide ad fidem.“³

Die Kirche muß vor allem auch deshalb weltordnend tätig sein, weil in dem sündigen Verfallszustand der Welt gesellschaftliche Ordnungen auf die Dauer ohne heilende und helfende Gnade, die die Kirche vermittelt, weder erkannt noch gelebt werden können. Das ist — wie bekannt — ausdrück- liche Lehre des Vatikanischen Konzils. Die Kirche muß sich von daher nicht nur mit der subjektiven Sünde befassen und dem einzelnen Sünder ins Ge- wissen reden, sie muß auch den Objektivationen des Ungeistes, den sozu- sagen institutionell gewordenen Sünden entgegentreten, und das vor allem in ihrem Lehr- und Hirtenamt. Selbstverständlich kommt gerade in der Ordnungsgestaltung dem Laien, der am „Ort“ der Welt steht, eine beson- dere Stellung zu. Er kann und soll „Instrumentalhilfe“ für die lehrende Kirche sein. Die so gefundenen Ordnungsgestalten, zumal konkretisiert für den bestimmten Raum und die bestimmte Stunde, bleiben aber auch so Lehre der Kirche, Verkündigung „aus dem Glauben für den Glauben“.

Daß die Feststellung wirklich „metaphysisch“ gegründeter Naturrechts- ordnungen nicht leicht ist, wissen alle, die sich in der Problematik der Sache auskennen. Auch der Theologe entgeht nicht leicht dem durch seinen Stand- ort bestimmten Gesichtspunkt, ebensowenig der Laie, selbst die Kirche nicht einfachhin. Das ist auch ein Grund für die Verschiedenheit der Verbindlich- keit kirchenamtlicher Aussagen. So bestreiten wir nicht die Existenz von illegitimen und unsachlichen, als „Naturgesetz“ ausgegebenen Sätzen und Forderungen. Immerhin wird es grundsätzlich besser sein, auch in noch nicht definitorisch entschiedenen „Sachverhalten“ dem objektiven Geist der Kirche zu folgen als dem persönlichen Eindruck, in den Subjektives aus vie- len Quellen einfließt, auch und zumal aus dem Quell, der Sünde heißt. Daß die Anwendung des Normativen auf das Konkrete hier oft sehr schwer ist, darf man nicht übersehen und ebensowenig die geschichtlichen Fehl- urteile, die in der Kirche vorkamen und, solange sie „pilgert“, vorkommen

³ a. a. O. 169/70.

werden. Natürlich ist der Laie in der Kirche genau so wenig, in gewisser Weise noch weniger als die Amtsträger, davor geschützt. Für uns alle aber — Priester und Laien — gilt: wir sind gerufen „zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle gelangen ... zum Vollmaß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien, umhergerissen und -getrieben vom Wind jeder beliebigen Zeitströmung, ... vielmehr die Wahrheit in Liebe sagen, und so das All zu ihm hinwachsen lassen, der das Haupt ist, Christus“ (Eph 4, 12—15).

Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Frage, die hier eine Antwort finden soll, ist diese: Welchen Sinn hat die Vielzahl der Dogmen, da doch der Glaube ein einfacher, totaler Akt ist, und da die Wirklichkeit, die der Glaube bejaht, von ebenso umfassender Einfachheit ist, nämlich „Gott selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens“?¹ Weiter: Setzt man Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Vielzahl von Dogmen einmal voraus, besteht nicht eine klare Rangordnung unter ihnen, ein Unterschied zwischen zentralen und mehr am Rand liegenden, zwischen „primären“ und „sekundären“, zwischen solchen, die man um seines Heiles willen explizit bejahen muß und solchen, für die ein impliziter Glaubensakt genügt? Warum besteht aber die Kirche trotzdem darauf, daß alle Dogmen mit gleicher Unbedingtheit bejaht werden müssen? Schließlich: Es gibt in der Kirche neben den formulierten und allgemein verpflichtenden Dogmen einen weiten Bereich von Lehren und Gebräuchen, die schon seit Jahrhunderten zum selbstverständlichen Besitz des gelebten Glaubens gehören — etwa der Glaube an Dasein und Wirken der Schutzengel —, aber noch nicht Gegenstand einer dogmatischen Definition der Kirche geworden sind, also einen „unscharfen“ Bereich von Lehren, die weder eindeutig Dogma noch eindeutig freie Meinung sind. Könnte nun die Kirche nicht ein für allemal Klarheit schaffen und das verpflichtende Glaubensgut ebenso eindeutig wie grundsätzlich abgrenzen gegen den weiten Raum des frei Diskutierbaren?

Diese drei Fragen — nach der Vielzahl, der Rangordnung und der Grenze der Dogmen — haben eine nicht geringe Bedeutung für das ökumenische Gespräch; denn die evangelischen Christen werfen der katholischen Kirche häufig vor, sie stelle zu viele Wahrheiten als Dogmen auf, sie betone die minder wichtigen zu stark und sie grenze schließlich den Bereich der ver-

¹ Konzil vom Vatikan: Denzinger 1785.