

Emanzipation oder Freiheit

Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Emanzipation
und kirchlich vermitteltem Heil

Karl Forster, München-Augsburg

In der Gesellschaft wird heute ungleich mehr als noch vor wenigen Jahren nach dem Glück, der Zukunft, dem Sinn des Lebens gefragt. Ideologien und Utopien haben nach Jahren einer betonten Sachlichkeit und einer sehr bewußten Beschränkung auf das empirisch Meßbare und im Experiment Erhärtete neue Chancen. Religiöse Erfahrung wird von einzelnen und in Gruppen gesucht. In der Pädagogik stehen neben, ja vor der Erlernung formaler Fertigkeiten wieder Wertprobleme, insbesondere gesellschaftliche Wertsetzungen, auf der Tagesordnung. Manche meinen, die so gekennzeichnete Wende des menschlichen Denkens und des gesellschaftlichen Bewußtseins sei eine Chance für den christlichen Glauben und seine Spiritualität, wenn sie nur in einer für die neuen Fragen der Menschen vernehmbaren Weise bezeugt und gelebt würden. Im Grunde hindere nichts als die institutionelle Verkrustung kirchlicher Glaubens- und Verkündigungspraxis daran, dem Evangelium neue Bereiche zu erschließen, es zur befreienden Botschaft für eine Welt auf der Suche nach Hoffnung werden zu lassen.

Die Tendenzen des Aufbruchs zu Wert- und Sinnfragen oder der neuen Suche nach religiösen Erfahrungen sind vielschichtig. Komplex sind auch die Erwartungen an eine institutionsfreie Religiosität. Sicher ist, daß die Forderungen nach Emanzipation oder Befreiung, nach institutionell nicht behinderter Kreativität, die Suche nach Glücksverheißungen oder Glückserfahrungen, die Ablehnung gesellschaftlicher und kirchlicher Institutionalität, die spannungsgeladene Distanz zu Ordnungen und Normen zu den entscheidenden Elementen gegenwärtiger Bewußtseinstendenzen zählen. Außer Zweifel steht auch, daß sich in der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskussion Gegenpositionen gegen die neuen Ideologien zu formieren beginnen, die christlichen Anpassungen an die ideologische Welle nicht weniger kritisch gegenübertreten als den Ideologien selbst. Nicht selten werden Vertreter solcher Gegenpositionen von Konservativen des Glaubens und der Kirche vorschnell auch als Verbündete einer institutionellen Bewahrung von Identität und Tradition des Glaubens betrachtet. Jeder, der bewußt in unserer Gesellschaft lebt, ist in das diffuse Spannungsfeld der genannten Postulate verwickelt – nicht nur in theologischen Disputen, in der Publizistik oder bei politischen Grundsatzdiskussionen,

auch in den Fragen des eigenen Selbst. Da sich die oft beklagten grundsätzlichen Polarisierungen in unserer Gesellschaft – erkannt oder unerkannt – durch viele Lebensbereiche ziehen, scheint es notwendig, über einige Grundrichtungen der vielfach verästelten Tendenzen nachzudenken. Dies soll hier – natürlich nur in einer bruchstückhaften Weise – versucht werden, indem die beiden auf den ersten Blick am weitesten voneinander entfernten Positionen gegenübergestellt werden: gesellschaftliche Emanzipation und kirchlich vermitteltes Heil. In diesen beiden Stichworten sind sowohl die allgemeinen Spannungen zwischen Gesellschaft und Kirche wie die besonderen zwischen Emanzipation und institutionell vermitteltem Heil angesprochen. Die Überlegung soll sich an vier Fragen orientieren: (1) Worauf zielt gesellschaftliche Emanzipation? (2) Wie verhalten sich Postulate der gesellschaftlichen Emanzipation und christliche Heilserwartung zueinander? (3) Muß Kirche ein Hindernis personaler Religiosität sein? (4) Was ist der Kern einer spezifisch christlichen Position zum Emanzipations-trend in der Gesellschaft?

1. Worauf zielt gesellschaftliche Emanzipation?

Wer über die Forderung nach der Emanzipation der Gesellschaft nachdenkt, muß sich vorab Klarheit darüber verschaffen, welchen Wandel der Wort-sinn dieses Begriffes vom römischen Recht und von der Sklavenbefreiung der Antike bis in die Gegenwart erfahren hat. Im römischen Recht handelte es sich zunächst um die rituell komplizierte Entlassung des erwachsenen Sohnes aus der väterlichen Gewalt, also um ein gesetzlich geregeltes Rechtsgeschäft zwischen einzelnen Personen¹. Auch bei der massenweisen Freilassung von Sklaven in der spätrömischen Kaiserzeit hat Emanzipation noch diese Rechtsstruktur behalten, wenngleich die große Zahl ihrer Anwendung auch eine Folge des für diese Zeit kennzeichnenden Druckes politischer und sozialer Notwendigkeiten war. Christengemeinden erwiesen sich dabei aus ihrer gläubigen Sicht des Menschen als besonders geneigt zu diesem Rechtsakt.

Seit der Französischen Revolution und verstärkt im Gefolge der Ausbreitung der Industriegesellschaft hat sich Emanzipation, Freisetzung aus einem Status minderen Rechtes, zu einer gesellschaftlichen Dynamik entwickelt, die zuerst das Bürgertum und die Bauern, schließlich die Arbeiter-schaft erfaßte. Sie schöpfte ihre Kraft einerseits aus allgemeinen geistigen Impulsen der Aufklärung, insbesondere aus dem Gedanken der Gleichheit, andererseits auch aus dem wachsenden Angewiesensein der Privilegier-

¹ Vgl. E. Steinbach, *Emanzipation*, in: RGG 2 1958, 450–453.

ten auf die Kooperation der Benachteiligten². Emanzipation in diesem neuzeitlichen Verständnis zielt nicht mehr auf Rechtsgeschäfte einzelner Personen, auch nicht auf viele Rechtsgeschäfte im Gefolge eines politischen oder sozialen Wandels, sondern auf den neuen Gesamtstatus einer gesellschaftlichen Gruppe, eines Standes oder einer Klasse, gegenüber anderen Gruppen, Ständen oder Klassen. Das Emanzipationsbegehren wird jetzt getragen von einem umfassenden Streben nach Befreiung aus gesellschaftlichen Ungleichheiten. Indem dabei konkrete Ziele erreicht werden, entstehen freilich nicht selten – wie das Beispiel des aufsteigenden Bürgertums in der Zeit des Frühkapitalismus beweist – neue bedrückende Unfreiheiten für vorhandene oder sich neu bildende Stände und Klassen. Folgerichtig propagieren Karl Marx und der Marxismus nicht nur die Beseitigung politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Benachteiligungen der Arbeiterklasse, sondern das umfassende Ziel der klassenlosen Gesellschaft, für das der Kampf der benachteiligten Klasse gegen die Privilegierten eine notwendige Durchgangsphase sein soll³. Das Kapital soll nicht nur mit dem Ziel eines einigermaßen gerechten Ausgleichs umverteilt werden, es soll endgültig als Faktor der Ungleichheit dadurch überwunden werden, daß es in die Hände aller gelegt wird. Erst so soll die Arbeit in ihren Rang als Ordnungselement der Gesellschaft eintreten können. Nicht nur bestimmte Gruppen, alle Menschen sollen am Ende aus ihrer Selbstentfremdung befreit werden.

Für die gegenwärtige Diskussion um die Forderung einer emanzipierten Gesellschaft ist es nicht weniger bedeutsam, jene neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen zu verfolgen, die sich gewissermaßen neben den der Entwicklung der Industriegesellschaft unmittelbar zugeordneten Programmen her abgezeichnet haben. Die bekanntesten dieser Bewegungen, die sich bis vor kurzem im allgemeinen Bewußtsein sogar fast ausschließlich mit dem Begriff der Emanzipation verbunden haben, sind die Emanzipation der Juden und die der Frauen⁴. Beide setzten sich – sieht man von dem unmenschlichen Rückfall der Judenverfolgung des Nationalsozialismus ab – prinzipiell bis zur vollen politischen, rechtlichen und sozialen Gleichstellung durch. Insbesondere die Frauenemanzipation zeigt freilich bis heute,

² Vgl. U. Mosiek, *Emanzipation*; Schalom Ben Chorin, *Emanzipation, jüdische*, in: LThK 3 ²1959, 842 f.; M. Offenberg, *Frauenbewegung*, in: LThK 4 ²1960, 303–305.

³ Gegen das politische Emanzipationskonzept des Bürgertums, das insbesondere die Emanzipation der Gesellschaft vom Staat anstrebte, setzte Marx das Postulat der menschlichen Emanzipation, in der sich der Mensch zu seinem „Gattungswesen“ entfalten soll. Vgl. K. Marx, *Frühe Schriften 1*, hg. von H. J. Lieber, P. Furth, Darmstadt 1962, 479.

⁴ Vgl. E. Steinbach, aaO.

Für die Bewertung der Judenemanzipation durch Marx vgl. K. Marx, *Frühe Schriften*, aaO., 455, 460 f.

daß eine bloß formale Gleichstellung mit den bis dahin rechtlich, politisch oder sozial Bevorzugten die wünschenswerte Freiheit der Selbstverwirklichung nicht zu sichern vermag. Gerade eine schematische Gleichstellung kann zu neuen Benachteiligungen führen, wenn beispielsweise die Vergleichsstandards für die Bewertung beruflicher Leistungen unverändert vom bisher bevorzugten männlichen Bevölkerungsteil übernommen werden und in der Natur begründete Eigenprägungen unberücksichtigt bleiben. Ähnliche Erfahrungen dürften von der Praxis der neuen staatlichen Gesetzgebung zur Ehescheidung zu erwarten sein. Wenn das faktische Verhältnis zum bisher bevorrechteten männlichen Bevölkerungsteil spürbar hinter rechtlichen Gleichberechtigungsformeln zurückbleibt, können solche Erfahrungen die verbliebenen Bewußtseinsstrukturen aus dem Kampf um die rechtliche Gleichstellung zu einer verschärften Unzufriedenheit mit den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen steigern. Eine Befragung im Frühjahr 1974 hat ergeben, daß 62 Prozent der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland fanden, in der Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen fehle noch viel; 38 Prozent der Frauen äußerten in der gleichen Befragung die Meinung, keine der vier politischen Parteien mache es in der Durchsetzung der Gleichberechtigung der Frau in allen Lebensbereichen gut⁵.

Die Emanzipationsforderung in der gegenwärtigen Diskussion, wie sie vor allem von der „Frankfurter Schule“ erhoben wird, knüpft an dem Emanzipationsgedanken an, den Karl Marx vor allem in seinen Frühschriften mit dem umfassenden Anspruch vertritt, die wahre Humanität des Menschen als „Gattungswesen“ in einer klassen- und herrschaftsfreien Gesellschaft zum Vorschein bringen zu wollen. Bei allen unterschiedlichen Sichtweisen, die sich bei Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Max Horkheimer, Theodor Adorno oder auch bei Bloch finden, spielen jedoch für die für Marx so entscheidenden sozio-ökonomischen, die wirtschaftlichen Verhältnisse der Gesellschaft betreffenden Sachverhalte und Gesetzmäßigkeiten kaum die zentrale Rolle. Es geht auch nicht primär um die Selbstbefreiung einer Klasse gegen Herrschaftselemente anderer Klassen oder um die Angleichung Benachteiligter an die Standards Bevorzugter. Vielmehr geht es um Kampf gegen die bestehenden gesellschaftlichen Institutionen als Herrschaftsstrukturen insgesamt, um Überwindung eines Systems der Bürokratisierung und Institutionalisierung als solchen, um Befreiung von der Geschichte durch die Herbeiführung der Stunde Null, um Beseitigung der Unfreiheiten einer Konsumgesellschaft durch die neue Definition der menschlichen Bedürfnisse. Selbstver-

⁵ Diesen Hinweis verdanke ich einer Information des Instituts für Demoskopie Allensbach: IfD-Umfrage 1232, Februar/März 1974.

wirklichung soll gegen Selbstentfremdung in einem fundamentalen anthropologischen Sinn durchgesetzt werden⁶. Diesen Ansatz gewinnt etwa Marcuse dadurch, daß er die Lehre von Karl Marx mit psychologischen Thesen von Sigmund Freud verbindet. So braucht er zur Begründung seines Postulates der Befreiung aus der Not gar nicht materielle Notsituationen in der Wohlstandsgesellschaft nachzuweisen. Die Überfluggesellschaft ist für ihn nicht deshalb von Übel, weil sie nicht überall auf der Welt die Armut beseitigt hat, sondern weil sie die individuellen Bedürfnisse in einer Weise manipuliert, die nur scheinbar zur Freiheit, in Wahrheit aber zu Abhängigkeit, Sklaverei und Selbstentfremdung führt⁷. Die Propheten der „kritischen Theorie“ hoffen nicht auf Selbstbefreiung einer unterdrückten Klasse. Sie setzen auf intellektuelle Eliten, die notfalls die Gesellschaft zu ihrem Glück der Emanzipation, zur eigenständigen schöpferischen Selbstverwirklichung unter dem Primat der emotional menschlichen Antriebsstrukturen, insbesondere des Lustprinzips, zwingen müssen⁸.

Die Menschen und die Gesellschaft selbst sollen also verändert werden. Sie können nur verändert werden, indem ihre intellektuellen Lebensbedingungen strukturell und revolutionär verändert werden. Was in der Emanzipationstheorie der neuen Linken genuin marxistisch ist, sind nicht so sehr die Inhalte einer sozio-ökonomischen Analyse oder die Strategie der Mobilisierung der Arbeiterklasse zum Klassenkampf als vielmehr die Grundzüge einer materialistischen Sicht der menschlichen Gesellschaft, das Vertrauen in dialektische Entwicklungsprozesse dieser Gesellschaft sowie das Pathos von gesellschaftlicher Verelendung und Befreiung⁹. Subtiler als im Marxismus ist die anthropologische Sicht. Besonders bei Marcuse greifen die Forderung einer Veränderung der Verhältnisse und die Forderung einer Veränderung der Grundstruktur des menschlichen Subjektes ineinander. In der Realisierung des neuen Menschen wirken eine durch die Verhältnisse entfremdete naturhafte Basis und die mit zunehmendem Fortschritt und wachsender Freiheit planbare Höherentwicklung zusammen.

⁶ Vgl. etwa H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969, 16 ff.

⁷ aaO., 27.

⁸ Vgl. die Forderung von J. Habermas, das Bewußtsein durch Vermittlung kritischer Information zu verändern (J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin 1963, 389); ferner die Betonung des Lustprinzips als menschliche Triebstruktur bei Marcuse: „Die Lebenstribe selbst streben nach der Erlösung des Lebens; in nicht-repressiver Sublimation würden sie, wenn erst einmal die Ausbeutergesellschaft beseitigt ist, die libidinöse Energie zur Arbeit an der Entwicklung einer Wirklichkeit liefern, die nicht mehr die ausbeuterische Repression des Lustprinzips erheischt“ (H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, aaO., 133).

⁹ Vgl. H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, aaO., 27; Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 240 f.; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, 60 ff., 69.

Für die Annäherung an Basis und Planentwurf sind für ihn vor allem die Befreiung der Sexualität, die Entwicklung von Ich-Stärke, Kreativität, das emanzipatorische Interesse entscheidend¹⁰. Dazu kommt – gewissermaßen als Höhepunkt – die Selbstbefreiung durch hinterfragende Selbstreflexion, deren Theorie Habermas im Zusammenhang seines Programms der politischen Erziehung entfaltet hat¹¹. Durch die anthropologische Bestimmtheit des Selbst, auf dessen Befreiung das Programm gesellschaftlicher Emanzipation zielt, werden deutlicher als bei Marx selbst die fundamentalen geistigen Abhängigkeiten der modernen Emanzipationstheorien vom deutschen Idealismus erkennbar.

2. Wie verhalten sich Postulate der gesellschaftlichen Emanzipation und christliche Heilserwartung zueinander?

Zunächst wird man nicht übersehen können, daß es zwischen der emanzipatorischen Theorie und vulgärerem Äußerungen der Emanzipationsbewegung auf der einen, der christlichen Theologie und Frömmigkeit, insbesondere dem christlichen Erlösungsglauben, auf der anderen Seite auffallend viele Anklänge in Worten und im Pathos gibt. Je weniger es sich um ein Programm der Befreiung aus konkret benennbaren, in ökonomischen Ursachen und Daten meßbaren Notständen handelt, je mehr es um Selbstverwirklichung gegen latente Befindlichkeiten des Menschen und seiner geschichtlichen Situation, um Ansprüche an die Motivation seiner Bedürfnisse, um Imperative zur Änderung des eigenen Selbst geht, um so dichter wird die äußere Nähe zu Verkündigungs- und Glaubensinhalten, die das menschliche Heil, die Heilsgeschichte, die Erlösung, Umkehr und Buße ansprechen. Auch die endzeitliche Dimension fehlt in der Reihe der Parallelitäten keineswegs. Am deutlichsten ist das wohl bei Ernst Bloch, der seine Philosophie selbst einen „Wachtraum vom vollkommenen Leben“ nennt und die Endzeitperspektiven seines „Prinzips Hoffnung“ konkret und füllig schildert¹². Aber auch Marcuse skizziert einige Konturen der freien Gesellschaft, auf die gesellschaftliche Emanzipation zustreben soll und verwendet dafür – in einem seltsamen Kontrast zum Stil seiner Aufrufe für die Zertrümmerung der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft und für die „Große Weigerung“ – vornehmlich ästhetische und geradezu idyllische

¹⁰ Vgl. H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, aaO., 47 ff., 127, 91; ferner die Weiterentwicklung seiner Ansätze etwa im Roten Wörterbuch Kritische Erziehung 1972, 155; dazu kritisch: Th. Wilhelm, *Jenseits der Emanzipation*, Stuttgart 1975, 99–109.

¹¹ Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, aaO., insbesondere 60 ff.; W. Lempert, *Zum Begriff der Emanzipation*, in: M. Greiffenhagen, *Emanzipation*, Hamburg 1973, 223.

¹² Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe 5, 1959, insbesondere 1616 ff.

Züge¹³. Bei keinem anderen Theoretiker der Emanzipation fehlt der schon bei Marx wesentliche Ausblick auf einen idealen Endzustand der Gesellschaft. Der Abstand freilich zur Gegenwart ist in allen diesen „Eschatologien“ kürzer als die Spanne christlicher Endzeiterwartung. Vor allem gehört der Endzustand qualitativ in diese Geschichte, ist nicht deren von menschlicher Tat unabhängige Verwandlung. Wenn auch Marcuse das Gewicht mehr auf die Zerstörung der gegenwärtigen Gesellschaft legt und Bloch umfänglicher die Vision der Hoffnung schildert – wobei er wie auch Horkheimer Motive jüdischer Glaubensüberlieferung anklingen läßt –, so geht es doch in jedem Fall um ein weltimmanentes Paradies. Bloch ist dabei geradezu ängstlich bedacht, sich immer wieder zum Marxismus als dem einzigen Boden einer realistischen Hoffnung zu bekennen. Dennoch hat die neomarxistische Bewegung Marcuses Aufruf zur „Großen Weigerung“ trotz der Unbestimmtheit seiner Zukunftsvisionen eifriger aufgegriffen als Blochs säkularisierte messianische Hoffnungsfülle.

Kaum zu bezweifeln ist eine auffallende Parallelität des antiinstitutionellen Protestes oder Ressentiments innerhalb der Kirche zur Emanzipationsbewegung in der Gesellschaft. Die Beispiele von Äußerungen gegen kirchliche Institutionalität oder – wie man sich häufig ausdrückt – gegen die „Amtskirche“ waren in den letzten Jahren zahlreich. Die Anlässe waren unterschiedlich. Nennt man zur Kennzeichnung von Beispielen nur die Stichworte „*Humanae vitae*“, Zölibat, Verrechtlichung der Ordensspiritualität, Pastoral der Geschiedenen, Demokratisierung der Kirche, Normen der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, Manipulationsverdacht in der Kirche, so deutet sich bereits an, daß sich sowohl in der Zielrichtung des hinter den Protesten stehenden Veränderungswillens wie auch in den inhaltlichen Schwerpunkten der Kritik Berührungen zur Emanzipationsbewegung in der Gesellschaft zeigen. Noch klarere Konturen einer Entsprechung ließen sich aus den verschiedenen sozialwissenschaftlichen Erhebungen gewinnen, die in den letzten Jahren durchgeführt wurden. Die Repräsentativumfrage unter den deutschen Katholiken, die zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland stattfand, ergab, daß die von den Gliedern der Kirche empfundenen „Glaubensschwierigkeiten“ weniger die kirchliche Glaubenslehre im engeren Sinne betreffen als vielmehr jene kirchlichen Normen, die in die Lebensgestaltung der einzelnen eingreifen. Gerhard Schmidtchen, der für die sozialwissenschaftliche Auswertung dieser Umfragen verantwortlich war, macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die besondere Zuspit-

¹³ H. Marcuse: „Das Schöne hat den biologischen Wert desjenigen, das nützlich ist, wohl-tätig, lebenssteigernd. Kraft dieser Qualitäten kann die ästhetische Dimension als eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft dienen“ (Versuch über die Befreiung, aaO., 48).

zung des Konfliktbewußtseins zur kirchlichen Institution im Bereich der Ehe- und Sexualmoral keineswegs als Neigung zu punktueller Libertinage mißverstanden werden sollte, sondern als Symptom eines tiefergehenden Zusammenhanges, letztlich als Ausdruck eines Strebens nach Autonomie, Kreativität, Veränderung des eigenen Selbst zu deuten ist¹⁴. Ähnlich hat die Befragung der Welt- und Ordenspriester gezeigt, wie statistisch häufig eine Unruhe um die Zölibatsverpflichtung mit kritischem Willen zur Veränderung kirchlicher Normen, zur verstärkten Teilnahme an der kirchlichen Entscheidungsfindung, zur Neudefinition der eigenen Berufsrolle verflochten ist¹⁵.

Problematischer als manche Entsprechungen zwischen der Motivation oder Artikulation innerkirchlicher Kritik und der Emanzipationsbewegung in der Gesellschaft sind aber wohl theologische und pastorale Übernahmen von Begriffen und Inhalten der Emanzipationstheorien, die in den letzten Jahren zu verzeichnen sind. Über die Tatsache, daß eine gesellschaftskritische Strömung kirchenkritische Entsprechungen findet, kann nur derjenige überrascht sein, der die Geschichtlichkeit der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche nicht ernst nimmt. Weniger selbstverständlich ist es, wenn in einer solchen Zeit eine „Theologie der Befreiung“ oder „Theologie der Revolution“ an die Öffentlichkeit tritt, wenn – manchmal recht unkritisch – der Begriff Erlösung durch die Begriffe Befreiung oder Emanzipation ersetzt wird, wenn Gruppen oder ganze Gemeinden durch Fürbitten unversehens in der Emanzipationsbewegung entlehnte Formeln einbezogen werden, wenn der schulische Religionsunterricht da und dort Emanzipation für eines seiner wesentlichen Erziehungsziele zu halten scheint.

Eine kritische Reflexion scheint in allen diesen Fällen schon darum angezeigt, weil der Zentralbegriff der Emanzipation in seinem neuzeitlichen Verständnis auf Karl Marx zurückgeht und dieser bekanntlich die Emanzipation von der Religion als Bedingung und Voraussetzung jeder anderen Emanzipation sieht. Es wäre eine unzutreffende und damit ungerechte Interpretation der wissenschaftlich ernsthaft argumentierenden „Politischen Theologie“, wollte man ihr unterstellen, sie verfälsche einfachhin zentrale Inhalte christlicher Verkündigung und christlichen Glaubens in marxistische oder neomarxistische Emanzipationspostulate. Leider ist dies für manche vulgarisierende pastorale Praxis nicht in derselben Eindeutigkeit auszuschließen. Immerhin weist aber etwa J. B. Metz darauf hin, Theologie und Verkündigung hätten heute die christliche Erlösungsbotschaft vor der mit der Französischen Revolution einsetzenden Freiheitsgeschichte der

¹⁴ G. Schmidtchen, *Katholiken im Konflikt*, in: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 174 f.

¹⁵ Vgl. G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 122 ff.

Gesellschaft, in der durch die neuzeitlichen Aufklärungs und Freiheitsprozesse charakterisierten Gesellschaft zu artikulieren und zu verantworten¹⁶. Walter Kasper macht mit Recht darauf aufmerksam, daß vor allem das Programm der Entmythologisierung des Christusglaubens, das von Rudolf Bultmann seinen Ausgang genommen hat, und das Konzept einer anthropologisch gewendeten Theologie, wie es von Karl Rahner entworfen wurde, Antwort auf die Frage suchen, ob und wie der überlieferte Glaube an Jesus Christus einer Zeit vermittelt werden kann, in der Freiheit und Mündigkeit des Menschen zum alles beherrschenden Mittelpunkt und Kriterium des Denkens werden¹⁷. Kasper zeigt auf, wie sich diese Frage in das Problem der Deutung menschlicher Geschichte und Geschichtlichkeit, insbesondere in die Beantwortung der Frage nach dem Sinn der Endlichkeit und des Bösen fortsetzt¹⁸.

Sowohl in der Christologie wie in der Frage nach dem Heil in einer geschichtlich gewordenen Welt besteht das entscheidende Kriterium des Christlichen in der unableitbaren Einmaligkeit Jesu Christi und des qualitativ neuen Anfangs der Freiheit, der in ihm gekommen ist. Alle Entmythologisierung, alle anthropologische Interpretation des Christusgeheimnisses und alles dynamische Verständnis von Gesellschaft und Geschichte, die diese doppelte Einmaligkeit freilegen, eröffnen neue Zugänge zum christlichen Glauben. Wo aber Christologie zu einem Fall von Anthropologie, Jesus von Nazaret zum Mythos des Menschen, christliche Heilsgeschichte zu gesellschaftlicher Freiheitsgeschichte reduziert werden, ist es nicht mehr sinnvoll, von christlichem Glauben zu sprechen. Letztlich bindet sich nämlich eine solche metarationale Orientierung nicht mehr an die Person Jesu Christi, sondern an ein göttliches Prinzip, das als dem hervorragenden Element einer wesentlich emanzipatorisch verstandenen Geschichte besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Jesus Christus und das christliche Heil verbleiben so in jener menschlichen Subjektivität, der die Neuzeit seit der Aufklärung den religiösen Glauben und die Wertentscheidungen zuzuweisen neigt¹⁹. Da damit der Mensch vor den beiden negativen Grunderfahrungen seines Lebens – der der Endlichkeit und des Bösen – letztlich auf sich selbst zurückverwiesen wird, legt

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 116 ff.

¹⁷ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 45 ff.

¹⁸ aaO., 62 ff.

¹⁹ Am radikalsten hat innerhalb der katholischen Theologie die relativierende Konsequenz dieser Subjektivität wohl bisher J. Nolte gezogen: „Demzufolge ist das Christliche radikal zu relativieren und lediglich als zwischenzeitliche, pädagogisch-symbolische Konkretion eines bleibenden Wahrheitswertes anzusehen ... Gott ist größer, als was in der Gestalt Jesu und im Christentum ‚Gott‘ genannt wird“ („Sinn“ oder „Bedeutung“ Jesu?, in: *Wort und Wahrheit* 28 [1973], 327).

es sich nahe, daß er nach den Freiheit verheißenden Emanzipationstheorien greift, ihre geistigen Strukturen übernimmt, deren Sprache durch biblisch bezeugte Elemente des Lebens Jesu ergänzt – beispielsweise die Freiheitsgeschichte als Leidensgeschichte auslegt –, der Objektivität des menschengewordenen Gottessohnes aber ausweicht²⁰.

Die Emanzipationsbewegung in unserer Gesellschaft muß als Herausforderung des christlichen Glaubens und seiner Heilserwartung ernstgenommen werden. Die Kritik an den dominierenden Bedürfnisstrukturen der gegenwärtigen Gesellschaft, an tatsächlichen Notsituationen, Ungerechtigkeiten oder Gewalttätigkeiten muß das Gewissen der Christen aufrütteln und zur Besinnung auf das tätige Zeugnis des Glaubens in dieser Welt rufen. Daß die Emanzipationsbewegung die Barrieren nur faktisch-empirischer Erkenntnisweisen und nur technologischer Gestaltungskonzepte durchstößt, schafft einen freien Raum der Konkurrenz verschiedener Deutungssysteme und Zielantworten für das menschliche Leben, die Gesellschaft und die Geschichte. Der Christ, der auf die ihm im Glauben gewisse absolute Zukunft hin lebt, wird auch relative (geschichtliche) Endziele anstreben und unter ihnen in der Perspektive seines Glaubens auswählen. Dies alles kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die gängigen Emanzipationstheorien mit innerer Notwendigkeit gegen die für den christlichen Glauben unverzichtbaren Dimensionen des Transzendierens über diese Welt und die Möglichkeiten des einzelnen Menschen, der Gesellschaft und der Menschheit hinaus sperren. Sie können eine Endzeiterwartung jenseits des Endes dieser Geschichte, eine nicht durch menschliche Entscheidungen und Taten zu schaffende, sondern Gott zu verdankende und in Jesus Christus begonnene Endüberwindung des Bösen und des Todes nicht zulassen. Eine in Gott begründete unverlierbare Würde des einzelnen Menschen muß ihnen ein Störelement ihres Weges zur gesellschaftlichen Befreiung sein. Das bedeutet, daß sich christliche Heilserwartung zwar heute nur von der Freiheitsgeschichte der Gesellschaft und in der durch die neuzeitlichen Aufklärungs- und Freiheitsprozesse geprägten Gesellschaft bezeugen kann, gleichwohl aber ihnen gegenüber das „ganz andere“ bleibt und sich trotz mancher Nähe in Terminologie und Pathos von ihnen unterscheiden muß. Weil christliche Heilserwartung das „ganz andere“ ist, kann sie auch den tatsächlichen Verhältnissen mit mehr Gerechtigkeit begegnen, das Gute der Schöpfung

²⁰ In diesem Zusammenhang war es aufschlußreich, daß in den Bekenntnistext der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung“ erst durch eine Abstimmung während der zweiten Lesung der Vollversammlung eine Formulierung eingefügt werden konnte, die nicht nur von der in Jesus Christus wirksam gewordenen Hoffnungsgeschichte oder vom Gottgeheimnis in ihm, sondern von seiner ewigen Gottessohnschaft spricht.

Gottes und des menschlichen Wollens vom Bösen in der Geschichte unterscheiden, der Ungerechtigkeit eines dialektisch vorgegebenen Verelendungsurteils über die Gesellschaft entgegentreten.

3. Muß Kirche ein Hindernis personaler Religiosität sein?

Zu den Merkwürdigkeiten unserer geistig immer kurzlebiger werdenden Zeit zählt die wechselvolle Geschichte der Bewertung des Verhältnisses von Glaube und Religion. Die Zeit der Aufklärung des 19. Jahrhunderts war geneigt, kirchlich und bekennnismäßig artikulierten Glauben weitgehend in dem je subjektiv konzipierten Verständnis von Religion aufgehen und dort als vornehmlich moralisches System den Frieden mit der „reinen Vernunft“, eine neue Nützlichkeit für Gesellschaft und Staat finden zu lassen. Demgegenüber wehrte sich die kritische, insbesondere die biblisch orientierte Theologie des 20. Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit dagegen, Glaube als Religion zu verstehen²¹. Diese Kritik war theologisch aus zwei wesentlichen Gründen notwendig: Gerade für ein bibeltheologisch orientiertes Glaubensverständnis mußte die Reduktion des Glaubens auf bloße moralische Verhaltensregeln unerträglich sein. Zum anderen neigte die aufklärerische Religiosität relativ rasch zu neuen Institutionalisierungen – teils in einer sich als moralische Anstalt mißverstehenden Kirchlichkeit, teils auch in gesellschaftlichen oder staatlichen Ansätzen. Der „Religionsdiener“ zur moralischen Unterweisung des Volkes stand zudem in einer dauernden Versuchung zur „Gesetzesgerechtigkeit“. Die neueste Entwicklung in der Bewertung des Verhältnisses von Glaube und Religion läuft in zwei Richtungen, die sich zunächst diametral zu widersprechen scheinen: Einerseits wird theologisch die Kritik an der Identifizierung von Glaube und Religion fortgeführt, die Unabhängigkeit der freien personalen Glaubensentscheidung von allen Milieubedingtheiten postuliert. Andererseits artikuliert sich eine neue Sehnsucht nach Religion, insbesondere nach religiöser Erfahrung – auch wenn diese Sehnsucht gelegentlich nur als Frage nach dem Sinn des Lebens oder als Suche metarationaler Erlebnisse ausgesprochen wird. Eine neue theologische Hermeneutik sucht da und dort Brücken zwischen den beiden zunächst einander widerstrebenden Tendenzen zu schlagen, indem sie personalen Glaubensvollzug und subjektive Religiosität einander näherrückt²².

²¹ Vgl. H. R. Schlette, *Religion*, in: LThK 8 ²1963, 1164 ff.

²² In diesem Zusammenhang ist auch der von K. Rahner geprägte Begriff der „anonymen Christen“ zu sehen. Vgl. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, 545–554; derselbe, *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 187–212; derselbe, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, in: *Schriften IX*, Einsiedeln 1970, 498–515.

Gemeinsam ist der theologischen Religionskritik und der neuen Religiosität, daß beide aus je eigenen Motiven der Institution Kirche skeptisch, kritisch oder ablehnend gegenüberstehen. Im Grunde genommen geht es beiden Seiten um eine Suche nach persönlicher Identität an institutionell überlieferten oder vermittelten Inhalten und Normen vorbei. Das mag der Grund sein, warum beispielsweise die sonst so unterschiedlichen Ansätze der Theologien von J. B. Metz und Hans Küng ein so breites Echo – teilweise in denselben Kreisen – finden²³. Es ist unverkennbar, daß Küngs Theologie in ihrer Hermeneutik stark der Aufklärung in einem individualistischen Verständnis verpflichtet ist, also ihren Ansatz von dem je rational die eigene Situation reflektierenden und den Anruf des Evangeliums in und aus eben dieser geschichtlichen Situation vernehmenden und weitergebenden Denken her gewinnt. Metz sieht die Geschichte sehr viel mehr als ein Kontinuum von Entwicklungen, in dem der einzelne Glaubende als Glied der Gesellschaftsgeschichte wirkt und in dem Kirche die Geschichte der Befreiung durchzusetzen hat²⁴. Zugespitzt könnte man formulieren: Bei Küng geht es entscheidend um Freiheit, Verantwortung, Rechtfertigung vom Individuum her, bei Metz um Freiheit, Solidarität, Leidüberwindung von der Gemeinschaft der Glaubenden in der Gesellschaft her. Nur stellt sich für beide Ansätze und noch ungleich mehr für viele, die sich in ihrer Distanz zur Kirche durch sie bestätigt glauben, unausweichlich die Frage nach Kriterien dafür, was die Botschaft Jesu Christi heute sagt und fordert.

Diese Frage ist im Grunde so alt wie der christliche Glaube selbst. Der Streit um ihre Beantwortung, die zahlreichen Nuancen in ihrem lebendigen spirituellen Nachvollzug haben theologische Schulen, Frömmigkeitsrichtungen, aber auch Glaubens- und Kirchenspaltungen und unzählige persönliche Trennungen von der Gemeinschaft des Glaubens hervorgebracht. Bis in unsere Zeit war es aber unbestritten, daß die Kriterien in jedem Falle objektive Gegebenheiten sein müssen, die einen durch die Geschichte durchtragenden Kern haben, daß sich der Glaube als freier personaler Vollzug letztlich unverzichtbar an eine ihm vorgegebene und für ihn nicht disponierbare Objektivität bindet. Diese Voraussetzung ist gegenwärtig nicht mehr unbestritten, sofern es dabei um eine auch geschichtlich oder sprachlich greifbare Objektivität gehen soll. Insbeson-

²³ Von der „politischen Theologie“ setzt sich Küng beispielsweise deutlich ab in: H. Küng, *Christsein*, München-Zürich 1974, 546 ff.

²⁴ Vgl. insbesondere J. B. Metz, *Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, in: *Concilium* 4 (1968), 403–411. Zur Kritik des Ansatzes der politischen Theologie vgl. insbesondere: H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970; ferner zur Übersicht über die Diskussion: H. Peuckert (Hrsg.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, München-Mainz 1969.

dere wird Kirche nicht nur in dieser oder jener Erscheinungsform, sondern in ihrer Institutionalität als solcher wie ein Hindernis des personalen Glaubensvollzuges und der persönlichen Religiosität gesehen²⁵. Es ist unverkennbar, daß hier jene Alternative noch einmal aufgenommen wird, auf die bereits im Zusammenhang des Christusglaubens hingewiesen werden konnte. Kommt der gottmenschlichen Person Jesu Christi und seinem Werk unableitbare Einmaligkeit zu, dann muß es in der Geschichte ein irgendwie geartetes letztlich unableitbares Kontinuum als Orientierung für die freie Bindung an ihn geben – es sei denn, man wollte seine Bedeutung nur auf die Zeit seines irdischen Lebens beschränken. Gibt es kein solches objektives Kriterium, so muß der letzte Maßstab zwangsläufig in einer Subjektivität bestehen – sei es nun die Subjektivität einer rationalen Plausibilität für den einzelnen oder die kollektive Subjektivität einer sich emanzipierenden Gesellschaft.

Selbstverständlich ist mit dem Aufzeigen solcher Alternativen keineswegs gesagt, daß die Kirche, wie sie konkret lebt und wirkt, immer schon zugleich als dieses Kriterium und als die Sozialisationsform derer erkennbar würde, die ihr Leben in freier Entscheidung an dem unableitbar einmaligen Herrn Jesus Christus ausrichten. Insofern bleibt die Kirche immer der Kritik ausgesetzt und der Kritik bedürftig. Ihre Sünde beginnt überall dort, wo sie sich nicht mehr als die geschichtlich je neu zu verwirklichende und dem Glauben dienende Kontinuität ihres unableitbar einmaligen Herrn versteht, sondern eine bestimmte menschliche und geschichtliche Sozialisationsform ihrer selbst zu einer unableitbar verpflichtenden Einmaligkeit zu steigern sucht. Sicher muß die Kirche heute noch mehr als zu anderen Zeiten den personalen Entscheidungscharakter des Glaubens, die Orientierung des menschlichen Handelns am Gewissen fördern und um den gläubigen Dienst am Menschen und an der Gesellschaft besorgt sein. Die Entfaltung der positiven Voraussetzungen für den Dienst der Kirche an der geschichtlichen Kontinuität der durch Jesus Christus begründeten Freiheit wäre ein eigenes Thema. Je weniger die Kirche die Menschen an sich, je mehr sie die Glaubenden an Jesus Christus bindet, um so mehr wird sie die Garantin der Freiheit. Aber die Kirche kann – gerade weil sie nur die institutionelle Kontinuität ihres unableitbar einmaligen Herrn ist – nicht über den ihr gegebenen Auftrag verfügen oder sich selbst zur Disposition einer beliebigen Identitätsfindung indivi-

²⁵ Es ist bezeichnend, daß die Erklärung der 33 Theologen „Wider die Resignation in der Kirche“ (Publik-forum 24. 3. 1972) und erst recht der Abschnitt „Warum bleiben?“ in H. Küng, *Christsein*, 512–515 (im Kontext der im gleichen Buch immer wieder zutage tretenden Distanzierung von der Kirche), in der Motivation einer Nichttrennung von der Institution Kirche als solcher wenig überzeugend sind.

dueller oder gesellschaftlich-emanzipatorischer Art stellen. Dabei kann sie der Unterscheidung und auch der Konfrontation zu jenen Formen nicht ausweichen, in denen sich namentlich eine der Veränderung der Gesellschaft zugewandte emanzipatorische Religiosität heute nicht selten neu institutionalisiert²⁶.

Es ist eine unbestreitbare soziologische Erkenntnis, daß Systeme der religiösen Orientierung oder der Wertsetzung aus ihrer inneren Gesetzmäßigkeit heraus dazu neigen, institutionelle Formen zu entwickeln. Die ideologischen Protest- und Emanzipationsbewegungen der letzten Jahre haben zunächst in Gruppen, Kommunen oder „Fraktionen“ ihre eigenen, meist sehr straffen, spektakulären, aber gesellschaftlich wenig wirksamen Organisationsformen gefunden. Ein großer Teil dieser Bewegungen hat sich wegen des geringen Erfolges solcher Organisationen inzwischen dem „Marsch durch die Institutionen“ mit dem Ziel einer Institutionalisierung durch Veränderung bestehender Institutionen zugewandt. Allerdings darf diese Neuentdeckung des Institutionellen, die mehr die Praxis als die Theorie betrifft, nicht mit einem gerechteren Urteil über vorhandene Institutionen verwechselt werden. Auch in der Kirche gibt es eine Tendenz zur kirchenfernen Gruppenbildung, zu einem Gemeindeverständnis im Sinne von Kleingruppen kritisch „Gleichgesinnter“, und eine Tendenz zur neuen Institutionalisierung eines kirchenfernen Glaubens durch Veränderung der kirchlichen Institution²⁷. Dies bedeutet, daß Gruppenbildung und kirchliche Reform für die Identitätsfindung derer eine große Hilfe sein können, die aus ihrem auf Mündigkeit gerichteten Selbstverständnis oder durch besondere Schwerpunkte ihres gesellschaftlichen Engagements Schwierigkeiten mit der konkreten Kirche haben. Es bedeutet aber auch, daß sowohl die Gruppenbildungen wie die kirchlichen Reformen kritisch an der verpflichtenden Kontinuität und Struktur der Kirche gemessen werden müssen, wenn nicht unversehens die Identität von Glaube und Kirche aufs Spiel gesetzt werden soll.

4. Was ist der Kern einer spezifisch christlichen Position zum Emanzipationstrend in der Gesellschaft?

Die Herausforderung der modernen Emanzipationsbewegung betrifft nicht nur das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und sein Ver-

²⁶ Interessante Befunde über politische Institutionalisierungsformen einer institutionskritischen Religiosität haben sich aus den sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zur Vorbereitung der Synode ergeben; vgl. G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 46–56; Hinweise zu neueren Untersuchungsergebnissen werden mitgeteilt durch G. Schmidtchen, *Religiöse Legitimation im politischen Verhalten*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Kirche-Politik-Parteien*, Köln 1974, 57–103.

²⁷ Vgl. dazu G. Schmidtchen, *Katholiken im Konflikt*, aaO., 175 ff.

hältnis zur kirchlichen Institution. Gerade wegen der Anklänge gewisser Elemente der Emanzipationstheorien an den heilsgeschichtlich christlichen Glauben stellt sich die Frage nach dem Kern einer spezifisch christlichen Position zu dieser Bewegung. Die Konturen eines solchen Proprium folgen aus dem Verhältnis des Glaubens zur Theorie der Emanzipation. Ein erster wichtiger Hinweis wird dahin gehen müssen, daß die christliche Stellungnahme nicht mit einer liberal-konservativen Ablehnung identisch sein kann. Von liberaler Seite sind in den letzten Jahren bemerkenswerte Analysen und Auseinandersetzungen mit der Theorie der „Frankfurter Schule“, der Ideologie der neuen Linken und der Emanzipationsbewegung veröffentlicht worden²⁸. Solche Publikationen sind meist in ihrem analytischen Teil wertvoll – nicht zuletzt deshalb, weil die geistigen Väter der Emanzipationstheorien noch mehr als Karl Marx an der Aufklärung, am Idealismus und Liberalismus anknüpfen. Dieser Umstand, der die gedankliche Schärfe in der Herausarbeitung antiliberaler, totalitärer, die Freiheit des Individuums gefährdender Elemente erheblich fördert, zwingt zugleich zur kritischen Prüfung der positiven Kriterien seitens des christlichen Glaubens. Immerhin ist den liberalen Kritikern und den Theoretikern der Emanzipation die exklusive Zielvorstellung einer weltimmanenten Autonomie, weithin auch die Basis eines uneingeschränkten anthropologischen Vertrauens in die Beseitigung der Grenz- und Unheilserfahrungen durch umfassende Selbstverwirklichung gemeinsam. Sicher ist das Freiheitsverständnis im einen Fall individuell, im anderen Fall kollektiv geprägt, sicher ist die Zuordnung zwischen Freiheit und Gleichheit im Katalog der Postulate unterschiedlich. Beide Freiheitsverständnisse bleiben aber grundsätzlich in derselben Dimension, die keine Öffnung zur absoluten Freiheit Gottes kennt. Dazu kommt, daß manche Abkehr der Theoretiker der Emanzipation vom liberalen Erbe – etwa die Durchbrechung einer nur pragmatischen Sicht von Einzelfakten, die Analyse von neuen, hinter scheinbaren Freiheiten verborgenen Zwängen (z. B. Konsumzwang), manche moralische Kritik an gegenwärtigen gesellschaftlichen Zuständen – vom christlichen Glauben her keineswegs pauschal zurückgewiesen werden kann.

Die christliche Einstellung zu den gesellschaftlichen Aufgaben wird die durch die Emanzipationstheorien und die in ihrem Gefolge entstandene Unruhe in der Gesellschaft als eine gefährliche Chance verstehen müssen. *Gefährlich* ist die Situation, weil sie nicht nur durch verbale Anklänge an Christliches, sondern vor allem durch die Auswirkungen des Autonomie-

²⁸ Hier sind insbesondere die neueren Publikationen von Lübke, Ortlieb, Schelsky, Steinbuch, Topitsch gemeint. Vgl. vor allem: H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen 1975; K. Steinbuch, *Kurskorrektur*, Stuttgart 1973.

und Kreativitätsstrebens in der Kirche den Glauben und die neu aufbrechende institutionsfreie Religiosität in die Versuchung führt, zu Varianten einer nur auf diese Welt setzenden utopischen Ideologie zu werden. Die Situation ist eine *Chance*, weil sie die Unzulänglichkeit eines flachen Pragmatismus oder Positivismus unübersehbar deutlich macht, Wertkategorien, metarationale Sinnantworten, persönliches Zeugnis in der Gesellschaft wieder gefragt sein läßt. Die Chance kann nur genutzt, die Herausforderung nur bestanden werden, wenn sich die Gemeinschaft der Kirche und jeder einzelne Gläubige, der die Aufgabe der Zeit versteht, bemühen, das unverkürzte Zeugnis des christlichen Glaubens und des in der Kirche vermittelten Heils zu leben. Die Zeiten der Unredlichkeit, die meinte, christlich begründete humane Werte ohne den christlichen Glauben begründen oder bewahren zu können, gehen zu Ende²⁹. Es wäre eine neue Unredlichkeit, wollte man die christliche Geschichte als eine emanzipatorische Geschichte im neomarxistischen Sinne ausgeben. Der christliche Dienst an der Gesellschaft hat sich dort selbst am besten verstanden, wo er Dienst an der Würde des Menschen, an der Würde der Frau, am Zweckfreien für das Humanum war – aber nur dann, wenn er wußte, daß die letzte Freiheit nicht einem menschlichen Programm oder einer gesellschaftlichen Revolution, sondern der Tat Jesu Christi zu verdanken ist. Insofern kann weder die Kirche noch der einzelne Gläubige die unableitbare Einmaligkeit von Person und Werk Jesu Christi oder die Tatsachen des Bösen und der persönlichen Schuld in der Geschichte oder die Hoffnung auf ein wirkliches Leben jenseits des Todes und auf eine endgültige Verwandlung der Welt durch die Liebe Gottes verschweigen. Und doch wird sich der Glaube so bezeugen müssen, daß Menschen, die ihn noch nicht zu teilen vermögen, mit den Glaubenden zusammen für die Freiheit und Würde jedes Menschen, für die soziale Verpflichtung, für die Überwindung von Hunger und Krieg, für die Unterscheidung von Gut und Böse, für die Demaskierung gefährdender und in der Konsequenz inhumaner Ideologien eintreten, ja in ihrem Kreis eine seelische Heimat finden können. Letztlich hängt das christliche Proprium von einer grundlegenden Entscheidung ab: vom lebendigen Glauben an die Objektivität Gottes, an die unableitbare Einmaligkeit seines menschengewordenen Sohnes und an die institutionelle Kontinuität des Wortes und Werkes Jesu Christi.

Werner Heisenberg erinnert sich an Gespräche mit naturwissenschaftlichen Kollegen aus dem Jahr 1927, in denen es um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, insbesondere um die Frage ging, ob sich im Sinne von Max Planck ein Widerspruch zwischen Naturwissenschaft

²⁹ Zur hier erwähnten Unredlichkeit vgl. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, 107–110.

und Religion dadurch vermeiden lasse, daß man die eine ganz der objektiven, die andere ganz der subjektiven Wirklichkeit zuordnet. Niels Bohr hat Heisenberg damals geantwortet, die Religion, den Glauben an Gott, von der objektiven Wahrheit abzuschneiden, bedeute ihr innerstes Wesen verkennen. Der Physiker Wolfgang Pauli hatte schon vorher der Sorge Ausdruck gegeben, nach dem Zusammenbruch der religiösen Überzeugungen werde auch die bisherige Ethik zusammenbrechen „und es werden Dinge geschehen von einer Schrecklichkeit, von der wir uns jetzt noch gar keine Vorstellung machen können“³⁰. Mit diesem Gespräch sind sicher die konkreten Inhalte eines kirchlich verstandenen Glaubens nicht berührt. Und doch sind die Konsequenzen umrissen, die sich einstellen, wenn der Suche nach der objektiven Wirklichkeit in eine bloße Subjektivität ausgewichen wird, wenn sich diese Subjektivität in eine bindingslose Selbstverwirklichung individueller oder kollektiver Art steigert. Welt und Geschichte überschreitendes Heil ist objektiv nur als von Gott geschenktes Heil möglich. Wo es aus der menschlichen Subjektivität heraus in objektive Gültigkeit gebracht werden soll, wendet sich dieser Versuch letztlich gegen die menschliche Freiheit.

IM SPIEGEL DER ZEIT

Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Meditation

Wie schon vor zwei Jahren (vgl. GuL 47 [1974] 384–388) fand auch in der vergangenen Pfingstwoche (7. – 9. Juni) im „Haus der Stille“ (Bethel bei Bielefeld) eine Tagung für Leiter von Meditationskursen statt. Es trafen sich 24 Experten zu Vorträgen und Aussprachen; die Zusammenkunft hatte wieder ökumenischen Charakter; 7 Katholiken und 1 Anglikaner arbeiteten mit 16 Protestanten zusammen. Trotz der zu zahlreichen (12) Vorträge blieb wegen deren geraffter Kürze Spielraum für eine fruchtbare Diskussion. Inhaltlich gesehen, waren von G. Ruhbach, dem Vorbereiter und Leiter der Tagung, zwei Hauptthemen formuliert worden, nämlich „Einübung und Besprechung von Meditationsformen“ sowie „Theologische Reflexion von Meditationsvorgängen: Gibt es eine Theologie

³⁰ W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze, Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, 118, 123 ff.