

Michel de Certeau SJ | Paris

1925–1986

Historiker, Kulturphilosoph, Mystikforscher



## Vom Beteiligen zum Unterscheiden (Teil II)\*

### Aufgabe der Christen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

#### Beteiligen: Beziehung und Umkehr

Diese Veränderung in der Beziehung von Theorie und Praxis zielt auf einen viel tieferen Wandel ab. Dem Gesichtspunkt des Glaubens*objektes* folgt der andere nach, der das Glaubens*subjekt* definiert: die Kirche, die Gläubigen, den Menschen. Eine Analyse der Erfahrung führt zu einer Exegese der Texte – genau genommen dadurch, dass man von der Ekklesiologie zur Anthropologie übergeht und dass man wirklich die Praxis als theologischen Ort gelten lässt. Es geht ja da doch um dieselben christlichen Geheimnisse. In den Konzilstexten drückt sich dieser Übergang weniger in sich selbst aus, durch eine Erläuterung dieser zwei Gesichtspunkte (die oft verwechselt oder nebeneinandergestellt werden), als durch die konkrete Gestalt, in der sich der Primat von persönlichen Beziehungen äußert: Anstelle von einem Irrtum zu sprechen, geht man auf den zu, der sich täuscht; an die Stelle der erworbenen und besessenen Güter tritt der soziale Austausch; anstelle von neuen Ideen kommt Entwicklung in den Austausch usw.; oder auch, man erklärt eher die zu setzende Handlung und den einzurichtenden Dialog als die auszuklängelnde Lehre zu deren Verteidigung und Erhärtung.

„Dialog“: Dieses Wort ist so sehr in aller Munde, dass ihm eine Entwertung droht und es zum Wechselgeld der Sentimentalität und der hehren Meinungen wird. Dennoch fasst es alles zusammen. Die Vorgangsweise des Beteiligens ist die der Beziehung; dadurch kommt die Problematik des Subjekts ins Spiel,

\* Erschienen in: Christus, Nr. 13 (1966), 518–537. Übersetzt von Andreas Falkner SJ. Der erste Teil der Übersetzung erschien in GuL 3|2020, 318–326.

Wechselseitigkeit ist eingeschlossen. Dass das Konzil in Bezug auf die anderen sich verstehe, dass es in den Mittelpunkt der Überlegungen (die eben „pastoral“ genannt wurden) die Frage nach der Beziehung stelle und aufhöre, gelegentlich dieser vorhandenen Frage alle Aspekte des „inneren“ und „äußeren“ Lebens der Kirche anzuführen – das ist und bleibt eine *Tatsache*, die *lehrmäßig* von großer Bedeutung ist. Aber es handelt sich nicht nur um eine Analyse, die die Dringlichkeiten in Abhängigkeit von zeitgenössischen Entwicklungen bestimmt, auch nicht um ein simples Aufeinandertreffen, das dazu bestimmt ist, die unerlässlichen Präzisierungen anzubringen, sondern um ein Beteiligen an einer Beziehung, die für die Kirche (und für jeden Christen) zu einer Erfahrung „in Geist und Wahrheit“ werden soll. Welche Erfahrung? Die des notwendigen und nicht auflösbaren Anders-Seins, das zu einem Zurück-zu-sich-selbst aufruft, aber doch zu einem Zurück zu einem immer wieder zu setzenden Hinweis, *selbst zu existieren, um sich der Wahrheit zuzuwenden*, die man schon bekannt hat.

Die Kirche, ebenso wenig der Christ, kann sich nicht mehr damit zufriedengeben, ein Defizit festzustellen. Das ist nötig, aber es genügt nicht. Gewiss, es ist mutig, einer Situation ins Gesicht zu schauen, die nicht befriedigend ist, doch diese und ähnliche Schritte in Freimut bedeuten einfach das Abgehen von einer Behauptung; es macht keinen Sinn in Bezug auf die Sendung und den Glauben. Auf einer Behauptung zu beharren, bedeutet, auf Sinn zu verzichten, ihn abzulehnen. Wenn man sagt: „Das ist nun einmal so“, sagt man nichts, was *wahr* ist. Man lässt einfach zu, dass man eine den Tatsachen widersprechende „Wahrheit“ ausgesprochen hat. Ein Geständnis in Ehren, unumgänglich, vielleicht auch anrührend, aber *nichtssagend*. Das Konzil verweist auf eine völlig andere Haltung: Tatsachen sind „die Zeichen der Zeit“. Es verleiht ihnen Sinn in dem Moment, da es (im Prinzip!) die Analyse akzeptiert, die die anderen dazu anstellen und die diese seiner Vision im Namen der Soziologie, der Geschichte oder der Politik entgegensetzen. Die Anerkennung dessen, wie die anderen das Christentum sehen, die Annahme von festgestellten oder von Wissenschaften berichteten Tatsachen, die dem Glauben fremd, aber „autonom“ und völlig verschieden<sup>16</sup> sind, liefern der Kirche genau das, *was ihr es gestattet, von sich Rechenschaft zu geben*, die Wahrheit, die sie verkündet, zu erläutern und auf die eigentliche Frage zu antworten: „Kirche, was sagst du von dir selbst?“<sup>17</sup> Anders gesagt, diese Tatsachen, die andere ihr vorhalten, spielen die Rolle, die im Dialog Jesu mit der Samariterin das „Ruf deinen Mann!“ hat: Diese indiskrete Frage scheint nichts zu tun zu haben mit der schönen Erklärung, die vorausging; schroff unterbricht sie ein ganz und gar religiöses Hoffen und eine Unterredung, die schon einen GEGENWÄRTIGEN ankündigte. Die Kirche lässt zu, dass die Men-

16 Im Blick auf die Kultur spricht das Konzil von Autonomie und Unverletzbarkeit (*Gaudium et spes*, 59,2).

17 Vgl. R. Laurentin, *Bilan de la deuxième session*. Paris 1964, 37.

schen und die Wissenschaften vom Menschen sie auf indiskrete Weise fragen und den Faden eines theologischen Diskurses abzuschneiden scheinen. Und wie die Samariterin gestehen: „Ich habe keinen Mann“ – ich bin nicht unschuldig; ich habe gesündigt gegen den Bund Gottes mit dem Menschen; ich habe dem Mann nicht dieses totale Vertrauen entgegengebracht, das ich ihm zugesichert habe –, das ist kein bloßes Feststellen einer Tatsache; vielmehr ist es schon das neuerliche Aufrichten des Bundes, das Entdecken göttlichen Einschreitens in einer menschlichen Kritik. Für die Kirche bedeutet das auch, ausgehend von diesem Fehltritt, auf den die anderen sie aufmerksam machen und zu dem sie die Kirche hinführen, das Sehnen neu zu entdecken, das an sich mit nichts gleichgesetzt werden kann, ein Sehnen, das Institutionen oder Formeln unaufhörlich verraten, so wie sie es ausdrücken, und das GEIST ist; es geht also darum, „sich im Herzen zu bekehren“ zu dieser immer überraschenden Freiheit, die immer durch die Tatsache und den Sinn der Verschiedenheit erneuert wird; schließlich bedeutet das, den Glauben offenzulegen als Beziehung zum ANDEREN, in der menschlichen und spirituellen Dialektik eine Einheit, die auf dem Respekt für den anderen und auf der Wechselseitigkeit der Geburt zu sich selbst beruht. So wird die Annahme der Tatsache zum Bekenntnis des Glaubens. Sie vollführt diese „Sendung“ der Kirche, die darin besteht, „das Geheimnis Gottes“ und „zur gleichen Zeit dem Menschen den Sinn seiner eigenen Existenz“<sup>18</sup> zu offenbaren. Es kommt zu einer Verständigung unter *Subjekten*, Ausgangspunkt und Ziel einer Anerkennung Gottes.

Diese Bekehrung ist natürlich nicht auf die Beziehung der Kirche zu „den anderen“ beschränkt. Jedem Christen ist es empfohlen, sich an den menschlichen Aufgaben zu beteiligen und so Zeuge des immer diskreten, manchmal ungestümen Zwischenrufs, der Menschen Sprache und Gottes Wort, zu werden, worauf die Kirche insgesamt aufmerksam sein will und soll, um dem GEIST treu zu bleiben. Unter dieser Rücksicht soll er seinen „kritischen Geist“ zeigen, dem das Konzil die Rolle des „Reinigers“<sup>19</sup> zuweist. Aber weder die Kirche noch der Christ dürfen sich damit zufriedengeben, verantwortungslose Beobachter von festgestellten Defiziten und Spannungen zu sein. Seine Erfahrung wird zunächst seine religiösen Absichten schockieren und diesen widersprechen; sie soll sich auf den Glauben hinbewegen, dessen Vorstellungen sie störend findet und dessen Wahrheit sie ans Licht bringt, indem sie die Absichten kritisiert. Das, was sein Beruf und sein Leben ihn „gerade vom Menschen besser erkennen“ lassen, ist genau das, was „neue Wege zur Wahrheit eröffnet“ und ein „besseres Verstehen“ ermöglicht. Diese Sendung ist für die Kirche „hilfreich“; letztlich entspricht sie dem „Gesetz der gesamten Evangelisation“; sie enthält die Freiheit in der For-

18 *Gaudium et spes*, 41,1; es wird hinzugefügt: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch. Das ist das missionarische Zeichen.“

19 *Gaudium et spes*, 7,3; vgl. ebd., 19,3.

schung und ein geistliches Unterscheiden inmitten menschlicher Arbeit. Sie ist definiert durch das Beteiligen, das für jeden einzelnen und für alle die Erneuerungen des Glaubens in den „vielfältigen Sprachen unserer Zeit“<sup>20</sup> bedingt.

*Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.*<sup>21</sup>

Auf Fragen, die Tatsachen stellen, kann man nicht mit dogmatisierenden Protesten oder mit Selbstanklagen antworten, die oberflächlich blieben und es riskierten, in Worten zu versanden. Vielmehr muss man auf die Frage eingehen, um darin nicht nur einen Tatbestand, sondern eine Glaubenssituation in Verbindung mit der historischen Bedingtheit unserer Beziehung zum wahren Gott zu ergünden. Das ist das von Christen erwartete Zeugnis, die eingeladen sind, sich gezielt an den menschlichen Aufgaben in „freier“ und „verantwortlicher“ Weise zu beteiligen, um dabei den Typ von Erfahrung zu machen, von dem das Zweite Vatikanische Konzil ihnen schon die geistliche Tragweite anzeigt. Es wäre also paradox, wenn diese Konzilerfahrung zu einem „Wissen“ würde, aus dem man die Gegenwart ableiten müsste und das man bloß „anzuwenden“ bräuchte. Es wäre widersprüchlich, wenn Anzeichen eines Aufbruchs zu einer Entwicklung auf solch unverrückbar erscheinende Bedingungen träfen, die selbst von den Texten, die dazu rufen, nicht vorgesehen sind.<sup>22</sup>

## Die Wahrheit des Kompromisses

Wenn das Beteiligen in der Vorstellung der christlichen Erfahrung oder unserer Zeit eine vorherrschende Rolle spielt, sind dann diese Analysen nicht einfach als ein Echo auf die zeitgenössische Mentalität zu werten? Zwar mag man mit dieser Frage unangenehm und als Störenfried in einer „harmonisch verlaufenden“ Konversation auffallen, sie stellt sich deswegen nicht weniger wirklich. Wir haben übrigens nicht die Freiheit, sie abzuweisen. Sie ist gestellt. Sie ist von den Vätern des Konzils selbst gestellt, wenn sie einerseits es verstehen, sehr wohl die Sprache unserer Zeit<sup>23</sup> zu sprechen, und die andererseits die „radikale Umwandlung von Begriffen“<sup>24</sup> feststellen, die in ihr zum Ausdruck kommt. Gestattet der Einsatz dieser Sprache auch der Kirche, die ihre zu sprechen? Tritt sie dabei nicht in die Logik einer Zivilisation ein, die das Wort des Evangeliums infrage stellt, wenn sie die Christen dazu anleitet, bewusst oder unbewusst die Ge-

20 Ausdrücke aus *Gaudium et spes*, 44,1 ff., gewiss einer der bedeutendsten Texte des Konzils zusammen mit denen, die wir zitieren. Vgl. auch ebd., 43,2; 58,2 usw.

21 *Gaudium et spes*, 11,1.

22 Vgl. beispielsweise den deutlichen Aufruf von *Gaudium et spes*, 43, 2.

23 *Gaudium et spes*, 1 f.; vgl. *Ad gentes*, 11; 15; 21; 26 usw.

24 *Gaudium et spes*, 6,2; vgl. ebd., 5,1; 1 f. usw.

danken der ganzen Welt zu wiederholen und ihr nichts mehr zu sagen? Das Problem betrifft gleichermaßen die aktuelle *Möglichkeit* einer Zeugenschaft und die *Natur des Wortes*, das immer in eine menschliche Sprache eingetragen ist.

Man kann das unter zwei Gesichtspunkten verstehen, die sich überschneiden. Der eine bringt eine Art von Synkretismus ins Spiel oder, besser gesagt, von „Zweierlei Sprache“ mit Ausblendungen, die ungeeignet sind, ein verhängnisvolles Abrutschen der Sprache zu kompensieren. Der andere entspricht dem Willen, das „bleibend Wesentliche“ vom „vorläufig Zufälligen“ zu unterscheiden; er setzt ein fragwürdiges Verständnis von Sprache als soziokultureller „Verkleidung“ voraus. Es soll genügen, dafür einige Symptome zu nennen.

Das erste bezieht sich auf ein Phänomen, das *Gaudium et spes* vermerkt: „(...) und doch erhalten die gleichen Worte, in denen sich gewichtige Auffassungen ausdrücken, in den verschiedenen Ideologien einen sehr unterschiedlichen Sinn“<sup>25</sup>. Allgemeiner, sie sind durch den Zusammenhang ihrer Verwendung polarisiert; ihre Bedeutung folgt der Bewegung des geistigen Systems, in das sie eingetragen sind. In dem Maße, da das Konzil von der Sprache unserer Zeit spricht, gibt es da nicht den christlichen Worten selbst einen Sinn, der viel mehr dieser Sprache konform ist als ihrer religiösen Bedeutung? Ein Beispiel: Zu sagen, „dass die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muss“<sup>26</sup>, ist das nicht gleichbedeutend damit, aus diesem letzten Ausdruck seinen theologischen Bezug zum Schöpfer-Akt zu verbannen, um ihm das vom Menschen konstruierte Universum zuzuweisen? Ebenso geht man unbemerkt von der „Berufung“ zur „Veranlagung“ des Menschen – zwei Ausdrücke, von denen der zweite den Sinn des ersten übernimmt, jedoch gern in letzter Stunde „restauriert“<sup>27</sup> wird. Das sind nur zwei Hinweise unter vielen anderen, die ein Abgleiten des Sinnes ebenso verraten wie einen versöhnungsbereiten Willen. In diesem Zusammentreffen, das das Beteiligen zutage bringt, entsteht ein Hang, Begriffe eines herkömmlichen Gebrauchs zu einem „modernen“ Gebrauch hinüberzuziehen und die Bedeutungen aus einem System in ein anderes zu übertragen.

Der Prozess, den diese Worte in einen unstabilen Zustand ziehen, nimmt eine andere Form an: Gewisse theologische Strukturen, die analog in anthropologischen Fragestellungen angewendet werden, erfahren eine Verzerrung, die aus der wahren Verwendung verdrängt und eine fragwürdige oder übereilte Rolle in Bereichen eines anderen Typs spielen lässt. So geht man vom Glauben an Gott als dem Zentrum und Höhepunkt der Schöpfung über zur Behauptung, der Mensch sei „Zentrum und Höhepunkt“, worauf alles hingeeordnet ist und sein

25 *Gaudium et spes*, 4,4.

26 *Gaudium et spes*, 9,1.

27 Vgl. *Gaudium et spes*, Titel der einleitenden Erklärung und des ersten Teiles. Vgl. die Ausgabe von *Action populaire*. Paris 1966, 83 f.

muss<sup>28</sup>. Wie sich ehemals der Theozentrismus im Heliozentrismus äußerte, wird dieser nun von einem Anthropozentrismus abgelöst. Das hält man für eine (theologisch oder kulturell?) erreichte Tatsache, dieser „königliche Platz“, den heute die Humanwissenschaften den Menschen zuweisen: Die „Gesetze“ des Unbewussten, des ökonomischen Austausches oder der sozialen Sprache relativieren einzigartig diese „Freiheit“ und diese schöpferische „Autonomie“, die das Konzil uns allen so großzügig zugesteht. Und die tägliche Erfahrung bestätigt oder unterstreicht diese Analyse. „Optimismus“, hat man gesagt. Der christliche Optimismus, der sehr wohl „weiß, was im Menschen ist“, wurzelt im Glauben an Gott. Wenn er verlangt, dass wir für das „Geheimnis Mensch“ den Respekt aufbringen, der im Geheimnis Christi und im Tatbestand der göttlichen Liebe gründet, sollte das nicht den Untersuchungen aus dem Weg gehen, die legitimerweise Fragen stellen, die man unmöglich verdrängen kann und die morgen so sein werden, wie viele andere es gestern gewesen sind, der Ort einer aus dem Glauben erneuerten Erkenntnis. Dieser Anthropozentrismus ist also eine Art „Kompromiss“; ein gegenwärtiges Problem bringt er schnell in eine theologische Form; ebenso bettet er einen diskutablen Inhalt in eine Lehre, die hier einem Bereich „angepasst“ ist, der eigentlich nicht der seine ist. Das an vielen anderen Indizien erkennbare Phänomen könnte als Gleichmacherei verstanden werden. Insgesamt entspricht es dem, was „Denglisch“ (ein Gemisch von Deutsch und Englisch) ist: Fortlaufend in Unterbrechungen, eine Sprache, die aus zwei Sprachen zustandekommt. Wir werden sehen, was dieses Sprachengemisch auf ein Erfordernis des Glaubens antwortet und was das Konzil ihm an dogmatischer Reichweite zubilligt. Doch zunächst ist das Faktum festzustellen.

Ein zweiter Aspekt hält uns weniger auf. Nicht weil er weniger Probleme birgt! Vielmehr ist es schwieriger, ihn nahezubringen aufgrund von Feinheiten, die er erfordert. Außerdem ist er im ersten enthalten; die Möglichkeit, das „Wesentliche“ vom „Akzidentellen“ zu unterscheiden oder „das, was ewig ist“ von dem, „was sich verändert“, berechtigt zur Hoffnung, die akzidentellen Formen von gestern durch jene von heute ersetzen zu können, ohne dass dadurch das Wesentliche berührt wird; man wird also ohne hohe Risiken Anschlüsse oder begrenzte Anpassungen durch eine Verortung des Unveränderlichen versuchen. Irgendwie gibt es einen stabilen „Inhalt“. Unglücklicherweise trägt diese Sicherheit nicht genug der Tatsache Rechnung, dass die Kultur totalitär ist und dass sie die Verhaltensweise einer globalen Gesellschaft enthält, die Vergangenheit ihrer Gegenwart angleicht und „Werte“ postuliert, unter deren Voraussetzung es Kommunikation unter Individuen gibt<sup>29</sup>. Die Sprache ist kein Umhang. Sie ist ein System der Interpretation; sie koordiniert ohne Unterlass das bewegliche

28 *Gaudium et spes*, 12,1; vgl. ebd., 53,2; 57,2; 63,1 usw.

29 *Gaudium et spes*, 53,2 f.

Netz von Elementen, die es enthält. Einer teilweisen Veränderung stehen ein neues Gleichgewicht im Gesamten und dann ein Bewusstsein oder eine verschiedene Erfahrung von Formulierungen, von Praktiken oder noch unveränderten Institutionen gegenüber. Auch ist man berechtigt zu fragen, ob eine allgemeine Entwicklung es nicht mit sich bringe, die christliche Sprache zu verändern, die sich da hineingezogen fühlt, ohne es zu wissen; wenn eine Bewegung des geistigen Untergrunds nicht in der Lage ist, den Sinn von Institutionen und von sorgfältig gehüteten Formeln zu verändern; wenn eine kollektive Verwandlung, erkennbar im Vokabular des Konzils wie in der doppelsinnigen Sprache so vieler Christen<sup>30</sup>, doch die Kluft zwischen dem, was die Autorität glaubt, den Gläubigen immer sagen zu sollen, und dem, was diese leben, vergrößert.

Mit diesen Fragen enthüllt sich schließlich das fundamentale Problem des Beteiligens, nicht bloß als solches, wie es sich der Kirche stellt, sondern so wie es sich allen stellt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Konzil zutiefst *von dieser Zeit*. Es erfindet nicht, es bezeugt. Der Geschichte entkommt es nicht; es spricht deren Sprache und redet somit von deren Spannungen bis zu und vor allem in ihrem Willen, aus einem Partikularismus auszusteigen, um die ungeheuerliche Anstrengung zu teilen, die auf einmal alles Zusammenarbeiten erfasst und Verwurzelungen infrage stellt. Die Kulturen, die Gesellschaften, Gruppen wie einzelne, verspüren alle den Schub zu einer gigantischen Zirkulation, Erneuerungen, aber auch Zerrissenheit, die mit einem notwendigen Selbstbewusstsein in der Kommunikation einhergehen. Überall bemüht man sich, in Nachbesserungen und Gleichmacherei rasch ein gewaltiges Missverhältnis auszugleichen, doch verrät es dieses Abgleiten des Untergrunds mehr, als dass es ihn meisterte. Überall zeigt sich ein Zwiespalt unter theoretischen Entwürfen und einer Wirklichkeit, die ihnen derart entgeht, dass die Erarbeitungen in den Teilen oder in partikulären Kulturen die Gestalt von Ideologien oder Mythologien annehmen, während andererseits die Erfahrung fortschreitend nach einem angemessenen Ausdruck für sich selbst sucht und nicht dahin kommt, aus diesem Prozess eine Theorie zu entwickeln, die Sinn macht. Wie sollte die Kirche für ihren Teil heute nicht an dieser Genese teilnehmen, deren ächzendes Zusammenbrechen ein kollektives Risiko, das des Menschen, bedeutet: das Risiko zu leben und das Risiko zu sterben? „Herold und Bote sind gefährdet.“

30 Wir sehen „Unruhe“, „Unbehagen“ und manchmal die „Ratlosigkeit“ als *Bilinguismen* (doppelsinniges Reden) an, was das Konzil vermerkt (*Gaudium et spes*, 4,5; 7,1 ff. usw.). Für viele Christen, Laien wie Priester, sind ihre wirklichen Fragen und ihre geistlichen Orientierungen in den lehrmäßigen Formulierungen oder den christlichen Institutionen kaum enthalten. Wenn man darüber in den üblichen Kategorien urteilt, gibt es für sie mehr und mehr zwei Morallehren, zwei Theologien usw.; diese, die sie tastend suchen und die sie im Namen von tiefsitzenden Erfordernissen ihres christlichen Bewusstseins erarbeiten (oft recht konfuse und schlecht erklärte Erfordernisse, weil sie über eine angepasste Lehre nicht verfügen, um das Ihre zu analysieren); jene, die sie gelernt haben und die sie weder adaptieren noch zurückweisen können, weil sie einerseits nicht mehr dahin kommen, ihre geistliche Erfahrung darin zu erkennen, und weil sie andererseits darin das Zeichen und objektive Anhaltspunkte des Glaubens entdecken, dem sie treu sein wollen.

Ja, die Kirche ist in und durch diese Geschichte in „Mitleidenschaft“ geraten. In all ihren Anstrengungen und Versuchen, in jeglicher Furcht und Ermutigung (wie zu unterscheiden?) treffen ihre Gegenwart und ihre Vergangenheit aufeinander und stehen nebeneinander; sie liest in diesem Drama das Zeichen einer Berufung, deren Ziele ihr gleichermaßen unveräußerlich sind, und weigert sich, sie gegeneinander zu stellen, ohne jedoch dahin zu kommen, sie zusammenzuführen (wer kommt heute schon dazu?). Die Kirche lebt das Drama der Entbindung, das, übersetzt in Begriffe von „Beteiligen“, in dieser heute allgemeinen Frage zum Ausdruck kommt: nach dem *Anders-Werden, um mit allen zu sein*; wird da die christliche Sprache nicht auch eine *andere*? Hört sie, indem sie sich anpasst, auf, sie selbst zu sein? Wenn sie sich darauf einlässt, gewisse von ihren Formen zu modifizieren, ändert man damit nicht das ganze System, das sich darin ausdrückt? Tritt man da nicht in eine notwendige Entwicklung ein, die man weder abweisen noch annehmen kann, ohne sich zu verlieren?

Diese Frage bringt die Kirche mit sich und sie kann nicht anders, als diese sich „zu eigen zu machen“. Sie wird allen Schwierigkeiten begegnen, die auch die anderen kennen, die Väter des Konzils haben ihr da – mit allen Risiken und Überraschungen, die sie mitbringt –, mit der Bestätigung des ewigen Bundes zwischen Gott und Mensch, ihren Platz angewiesen. Um den Preis, den der Herr selbst für diese Einigung erlegt hat, die aber in einem schon wirksamen Beteiligen an den Spannungen wie an den Anstrengungen der Zeitgenossen ihren Ausdruck findet, kann diese Bejahung sich nicht anders äußern als in den Formulierungen der aktuell menschlichen Probleme. Die Sprache, die die Schwierigkeit aussagt, wird auch zur Sprache des Glaubens durch eine Veränderung, die gleichermaßen ein Kompromiss (wie dieser des Herrn) und eine Offenbarung von Sinn ist. Gebunden an eine Genese, ausgedehnt und beschwert durch sie, ist diese Sprache eigentlich dogmatisch, ganz wie die Definition der beiden Naturen Christi in der Einzigkeit seiner Person. Und nicht mehr als diese, sie dispensiert nicht von einer Meditation des Geheimnisses, das sie getreulich stehen lässt, ohne es lange zu erklären.

Übrigens, wann sind das christliche Denken und Handeln dem Kompromiss entgangen, das heißt der Geschichte? Wir sind mehr oder weniger wie die Christen von gestern oder vorgestern in diesen Kompromiss hineingezogen. Wir würden uns täuschen, wenn wir, weil wir von „Freiheit“ oder „Dialog“ sprechen, dächten, nicht mehr gerade auch an unsere Zeit gebunden zu sein, als sie an ihre, als sie „Christenheit“, „göttliches Recht“ oder „Ordnung“ dachten. Die Zuverlässigkeit, die wir mühevoll unter den zeitgenössischen Problemen suchen, haben sie auch erarbeiten müssen und notwendigerweise in einer Weise mentalen und aktiven Beteiligens; ihr Glaubensverständnis war schon die Sprache einer menschlichen Erfahrung und folglich auch politisch.



Nach dem „Zeichen der Zeit“, was das Konzil auch ist, kann man sich in der unübersehbaren Bewegung, in die alle Institutionen und alle Auffassungen hineingezogen sind, das „Geistliche“ nicht als einen abgesonderten Sektor irgendwelcher Natur vorstellen, der vor der Ansteckung zu bewahren sei. Die jüngste Erfahrung zeigt hinreichend, dass der Christ, wenn er zwischen dem Erfordernis eines religiösen Verhaltens und dem eines wirksamen Verhaltens hin und her pendelt, den Widersprüchen einer Ideologie und einer Praxis nicht entgeht, sei es, dass er den politischen Pragmatismus einer geistlichen Ideologie gegenüberstellt, sei es, dass er sich in Grüppchen zurückzieht, in denen die lehrmäßige Reinheit mit so etwas wie einer politischen Nicht-Existenz bezahlt wird, sei es, dass er es verweigert, sich einzubringen, um nichts als ein Beobachter (ein Voyeur) des politischen Geschehens zu sein<sup>31</sup>. Er kann sich nicht mehr in dem übrigen illusorischen Zirkel einer Theorie aufhalten, demzufolge, *was immer dessen reelles Tun sei*, er einem wie immer geheimnisvollen, gemeinsamen Unterfangen angeschlossen wäre, oder nach dem er, *zu welchen realen Bedingungen eines Engagements immer*, aus einer Lehre die praktischen Modalitäten ableiten möchte, die geeignet wären, ihre Reinheit zu bewahren. Ein Unterscheiden, rechtens und tatsächlich, ist nur möglich, wenn man sich einbeziehen lässt. Die Sicherheit und das Risiko des Christen drücken sich immer auf eine einzigartige Weise aus, die dahin führt, die Erfahrung des Konzils zu erinnern und zu erneuern: Ein Beteiligen bedingt das Glaubensverständnis; eine Praxis bietet die Gegebenheiten der Bestätigung, die den Sinn beisteuert; ja, eine Ausweitung und Vertiefung der menschlichen Beziehungen führen zu Bekehrungen; Wagemut ist nötig, ein Kompromiss wird die Sprache der Wahrheit.

31 Vgl. die eindringlichen Bemerkungen von A. Prost, in: *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*. Paris 1966, 161–166.