



**E**IN FAULER Baum, kommt es so weit, daß er umfällt, so geschieht dies nicht ohne Risiko; trotzdem lohnt es sich nicht, ihn retten zu wollen. Da die Fäulnis ihn schon ganz durchdrungen hat, ist sein Fall unvermeidlich.» Mit diesen Sätzen kennzeichnet ein Bischof die herrschende Gesellschaft in seinem Land. Das Land fand eine deutsche Besucherin ein schönes und ein trauriges Land. Sie entschied sich, als sie den folgenden Bericht überschrieb, für die zweite Bezeichnung, denn: «Hinter der Fassade der Prosperität breitet sich das Elend aus. Ein allgegenwärtiger Unterdrückungsapparat bringt die Stimmen zum Schweigen, die sich gegen das Terrorsystem der Militärs und Technokraten wenden. Es gibt keine Öffentlichkeit für die Unterdrückten. Keine Zeitung, kein Fernsehprogramm, höchstens ein paar lokale Radiostationen berichten über die täglichen Übergriffe des Geheimdienstes und der Polizei. In der Provinz ist der Druck stärker, das Schweigen undurchdringlicher, die Ohnmacht größer.» Der Bericht stammt aus Chile, näherhin aus *Linares*, wo seit vier Jahren der Bischof wirkt, der den faulen Baum bereits umfallen sieht und seine Hoffnung auf die jungen Schößlinge «aus den wenigen Wurzelstöcken, die noch ausschlagen», setzt. Er heißt *Carlos Camus Larenas*, war früher Sekretär der Bischofskonferenz und Bischof von Copiapó und hat so einen gewissen Überblick über die eigenen Diözesangrenzen hinaus. Ausschnitte aus einem Interview mit ihm (vgl. *Kasten*) ergänzen den Bericht, dessen Verfasserin uns inzwischen in einem zweiten Brief, jetzt aus dem Norden, schrieb: «Zur Zeit ist hier der Teufel los: während ich im Süden war, wurden innerhalb einer Woche über 100 Personen im ganzen Land verhaftet.» So ist das folgende in der Tat nur ein Beispiel ...

## Zum Beispiel *Linares*

Eine Provinzstadt, 300 Kilometer südlich von Santiago, 50 000 Einwohner, Bistum, Garnison. Am 28. Februar 1981 verhaftete die Geheimpolizei (Central Nacional de Informaciones = CNI) sechzehn Personen. Bis zum Nachmittag des 7. März wußte niemand, wo sie waren. Dann erfuhren die Angehörigen, daß sich zehn von ihnen im Stadtgefängnis befänden und am Sonntag, 8. März, besucht werden dürften. Der Anwalt des Solidaritätsvikariates<sup>1</sup> des Erzbistums Sanitago, der am 9. März mit einigen von ihnen sprechen konnte, erfuhr, daß sie drei bzw. vier Tage lang an einem unbekanntem Ort vom CNI «verhört» worden waren. Alle wurden mit Schlägen ins Gesicht und auf die empfindlichen Teile des Körpers gefoltert, viele mit den gefürchteten Elektroschocks traktiert. Dann brachte man sie am 3. bzw. 4. März in das Gefängnis von Linares. Einer von ihnen wurde am 9. März entlassen.

Die sechs anderen hatte man nach den Verhören nach Hause geschickt. Sie werden keine Klage gegen die Folterer erheben, obwohl formalrechtlich die Möglichkeit dazu besteht. Niemand in der kleinen Welt von Linares wird erfahren, daß sie in den Fängen des Geheimdienstes waren. Denn sonst verlören sie ihre Arbeitsplätze und machten auch ihre Familien zu Opfern.

Gerade an diesem Punkt wird die Infamie des Systems sichtbar. Das «freiwillige» Schweigen erweitert den Spielraum der Schergen, die – in Zivil – zu nächtlicher Stunde ahnungslose Menschen aus den Wohnungen zerren. Die neue Verfassung, die am 11. März in Kraft trat, tut das ihrige dazu, indem sie vorschreibt, daß Gefangene erst nach Ablauf von zwanzig Tagen dem Richter vorgeführt werden müssen. Zwanzig Tage! Es gibt Opfer, die schon nach zwei Tagen Folter den Verstand verloren haben. In den mehr als sieben Jahren seit dem Putsch haben die Folterknechte ihr Instrumentarium ständig verfeinert. Man weiß, daß ihrer Phantasie keine Grenzen gesetzt sind. Zu den am meisten angewandten Mitteln gehört die berühmte Papageienschaukel, die das Opfer völlig wehrlos den Mißhandlungen der Geschlechtsteile aussetzt.

### CHILE

**Keine Öffentlichkeit für die Unterdrückten:** Hinter der Fassade der Prosperität breiten sich Elend und Terror aus – Das «freiwillige» Schweigen erweitert den Spielraum der Schergen – Aber fünf Bischöfe exkommunizieren die Folterer – Die Stimme von Bischof *Camus*: «Die Rechtskatholiken versuchen die Kirche zu manipulieren» – Zwei Gruppen von Bischöfen – Wo die Laien als Bürger einen Maulkorb tragen, müssen die Wortführer der Kirche konkret werden.  
*Ruth Schlette, Bonn*

### TEILHARD DE CHARDIN

**Sein Beitrag zur «Nouvelle Théologie»:** Ein Stück Zeit- und Theologiegeschichte zu Teilhards 100. Geburtstag – Trotz zwanzigjährigen Exils in Asien immer noch Skizzen für eine «neue Theologie» im Koffer – Parallele theologische Entdeckungen Henri de Lubacs beim «Ausgraben» der Kirchenväter – Irenäus und die kosmischen Dimensionen Christi – Wie weit gehörte Teilhard zu dieser Strömung? – Garrigou-Lagrange macht ihn zum Mitangeklagten der Gruppe Bouillard, Fessard, Lubac – Wie das Konzils seinen Impuls doch noch aufnahm.  
*Günther Schwy, München*

### ÖKUMENE

**Protestantische Nacharbeit zur Deutschlandreise des Papstes:** Die drei Bitten von Mainz als Aufgabe für die neue Ökumene-Kommission – Als Entgegnung auf den Wunsch nach gemeinsamem Abendmahl zitierte der Papst den vorreformatorischen Luther – Protestantischer Widerspruch: Einheit der Kirche gegen Reinheit des Evangeliums? – Knechtsgestalt der Kirche gegen die dauernde Gefahr der Herrschaftsgestalt bezeugen.  
*Eberhard Stammler, Stuttgart*

**Wie weit reicht der Konsens in der Rechtfertigungslehre?** Neuere katholische und evangelische Lutherforschung stellte Grundkonsens fest – Aber Gefahr der Verschleierung von Differenzen – Das Hauptanliegen der Reformation in der Confessio Augustana (CA) und auf dem Trienter Konzil – Mainz 1980: Erstmals hat ein Papst den Rechtfertigungsartikel der CA als gemeinsame Bekenntnisgrundlage anerkannt – Wird aber die Tragweite des damaligen Paradigmawechsels in der Bewußtseins- und Sprachgeschichte erkannt? – Sie umfaßt auch das Kirchenverständnis und die Gewissenshoheit bis hin zu den modernen Menschenrechten – Eine bleibende Herausforderung an beide Konfessionen.  
*Stephan H. Pfürther, Marburg*

### SOZIOLOGIE

**Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe (1):** Die Betonung der Paarbeziehung im Ehebegriff keine Selbstverständlichkeit – Modernes Leitbild aus dem 19. Jahrhundert – Sozio-kulturelle Relativität auch in der Mutter-Kind-Beziehung – Der Wandel zur Gattenfamilie – *Veränderungen in jüngster Zeit:* Rückgang der Eheschließungen und der Kinderzahl pro Ehe – Zunahme der Ehescheidungen, der nichtehelichen Lebensgemeinschaften und der unehelichen Geburten – Ehe bekommt unabhängig von Familiengründung Eigenwert – Dieser und der Geburtenrückgang stellen der politischen Gemeinschaft neue Probleme.  
*Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

Keiner der Gefangenen von Linares wird je die Gründe für seine Verhaftung erfahren. Es scheint, daß viele Verhaftungen nur den Zweck verfolgen, die Bevölkerung in Angst und Schrecken zu versetzen. Die lokale Presse wird allenfalls berichten, daß die Polizei wieder einige «Extremisten» fassen konnte. Kommt es zu einem Prozeß, so findet er vor einem Militärgericht statt, und die Anklage lautet ebenfalls: Extremismus.

Es gibt nur *eine* Instanz in Linares, die den bewußten Obskuran-tismus des Systems durchschaut und an die sich die Menschen in ihrer Bedrängnis wenden können: das bischöfliche Ordinariat. Mit einer kleinen Schar von Mitarbeitern, darunter viele ehrenamtliche, versucht Bischof Carlos Camus zu helfen. Zu ihnen kommen die Angehörigen der Verschwundenen und der Verhafteten, die Arbeitslosen, die nicht mehr wissen, wie sie ihre Familien ernähren sollen, die Campesinos, die keinen Heller für Saatgut oder Düngemittel haben und dem ständigen Druck von Großgrundbesitzern oder Agenten ausgesetzt sind, ihr kleines Stück Land zu verkaufen. Der Bischof und seine Leute können ihnen zwar nicht zu ihrem Recht verhelfen, aber sie hören zu; sie versuchen, sie zu trösten und zu ermutigen. Niemand in dem kleinen roten Haus, in dem die verschiedenen «Abteilungen» des Ordinariats arbeiten, fragt nach der Konfession. Niemand will Proselyten machen.

Aus den Erfahrungen der letzten Jahre haben sie gelernt, daß die wirksamste Hilfe in der Förderung von Eigeninitiative besteht, nicht in paternalistischer Betreuung. Sie wollen den Wert der Einigkeit, des *gemeinsamen Handelns* bewußt machen. In Wochenendkursen und kleinen Zusammenkünften vermitteln sie die theoretischen Grundlagen für das gemeinsame Handeln an alle, die teilnehmen wollen. So entsteht ein Netz von freiwilligen Monitoren, die ihre Einsichten an ihre Umgebung weitergeben.

Wenn die Campesinos in den Bergen sich zusammentun, um einen Weg auszubessern, um eine kleine Schule oder eine Brücke zu bauen; wenn Jugendliche sich als Helfer in einem Sommerferienlager für die Kinder der ärmsten Familien zur Verfügung stellen; wenn Leute aus einer Stadtrand-siedlung für die Campesinos auf dem Land eine kleine Kirche errichten – dann wird sichtbar, daß die Saat aufgeht.

An einem Sonntag im März – hier ist jetzt Herbst, und der Winter mit seinem Dauerregen steht vor der Tür – war ich dabei, als Alte und Junge, Handwerker und Ungelernte, Arbeiter und Arbeitslose bis zum Einbruch der Dunkelheit an dieser Kirche für die anderen arbeiteten. Die Frauen halfen, indem sie auf dem Waldgrundstück die Mahlzeiten bereiteten. Wie sie miteinander umgingen, redeten, lachten, zärtlich zu den Kindern waren, wie sie mich, die Fremde, in ihre Mitte nahmen – da zerrissen die Fesseln aus Trauer und Ohnmacht, die ich angesichts der Wirklichkeit hier empfinde.

Inmitten der Not und des täglichen Kampfes um das Überleben entsteht hier eine neue Menschlichkeit. Die christliche Botschaft erhält einen anderen, unmittelbaren Klang. Die Menschen öffnen sich ihr; sie finden sich wieder in den Bildern des Evangeliums. In ihrer Gläubigkeit scheint mir das stärkste Element die Brüderlichkeit Jesu zu sein. Die Kirche wird zum Ort der Freiheit und des gegenseitigen Vertrauens. Sie setzt Zeichen der Hoffnung, wo rational keine Hoffnung mehr möglich erscheint. «Wenn wir nicht Christen wären», sagt einer der Mitarbeiter von Bischof Camus, «hätten wir nicht die Kraft, hier weiter-zuarbeiten».

Die Kirche erhebt ihre Stimme gegen die Unmenschlichkeit. In fünf Bistümern – Linares, Talca, Temuco, Ancud, Valdivia –, in denen die Kirche unmittelbar mit der Folter konfrontiert ist, griffen die Bischöfe Ende 1980 zur schärfsten Waffe, über die sie verfügen: Sie exkommunizierten alle Personen, «die die Folter ausüben oder an ihr beteiligt sind, die dazu anstiften, sie fordern oder befehlen und die sie nicht verhindern, obwohl sie dazu in der Lage wären». Die Folter ist für sie «Mißachtung und

## Wo nur die Stimme der Kirche bleibt

«Die Rechtskatholiken versuchen die Kirche zu manipulieren»: Unter dieser Schlagzeile erschien im Märzheft der *Análisis* ein Interview von Felipe Pozo mit Bischof Camus von Linares. Der Journalist ging von der öffentlichen Forderung der Rechtskatholiken aus, die Kirche müsse ihnen erlauben, regierungs- bzw. regimetreu zu sein. Camus: «Sie selber (als aktive Katholiken) intervenieren gegen den Kommunismus und gegen die Positionen der extremen Linken; aber sobald die Kirche gegen den Kapitalismus und die extreme Rechte Stellung bezieht, werfen sie der Kirche vor, sie mische sich in die Politik ein. Es gibt auch Leute der Linken, die versuchen, die Kirche zu «benützen», aber das ist verständlich, weil ein Marxist die politische und die religiöse Ebene nicht trennt. Für sie ist der Marxismus eine Religion, die sie völlig in Beschlag nimmt, deshalb verstehen sie den Unterschied zwischen einer zeitlichen und einer transzendenten Dimension nicht: das Transzendente gibt es für sie nicht. In dieser ihrer Perspektive sind eine Kirche und eine Partei das Gleiche. Aber ein Katholik muß um diesen Unterschied wissen und ihn verstehen. Wer christlich unterrichtet wurde und die Kirche zu instrumentalisieren sucht, kann dies nicht guten Glaubens tun.»

### Ist die Kirche gespalten?

«Spaltungen oder Differenzen bestehen weniger hinsichtlich theologischer und pastoraler Positionen, sie sind vielmehr mit der politischen Spaltung des Landes vergleichbar: auf der einen Seite die Anpasser und Profiteure (die der Regierung schön tun), auf der andern die Opposition. Die gleichen Menschen dieses politischen Chile sind auch in der Kirche, doch ein religiöses Schisma gibt es nicht. Wir Bischöfe sind uns hinsichtlich der *Fakten einig*: daß es Folter gibt und daß die Regierung die Folter begeht. Auch hinsichtlich der Ungerechtigkeiten sind wir uns einig – vom konservativsten bis zum fortschrittlichsten Bischof –, daß es sie gibt sowohl in Verletzung der Menschenrechte als auch im Wirtschaftsleben. In der *Einschätzung* gehen wir Bischöfe insofern *auseinander*, als die einen den status quo als *unannehmbar anklagen* zu müssen glauben, während die andern meinen, damit lasse man sich in das Spiel des Marxismus hineinziehen und helfe dem (internationalen Kommunismus). Diese zweite Gruppe ist also gegen ein öffentliches Auftreten; vielmehr werden «private Wege» zur Besserung der Situation befürwortet: «sich der Regierung nähern», denn «wären wir ihr mehr Freund, erreichten wir mehr». Diese Einstellung ist vergleichbar mit derjenigen der «Christen für den Sozialismus» zur Zeit von Allende: «Auf den Wagen aufsteigen, um auf die Richtung Einfluß nehmen zu können.» Praktisch heißt das aber wiederum das Gleiche: die Kirche wird zugunsten einer Ideologie instrumentalisiert.»

### Wo verläuft die Grenze?

Zwischen «Engagement im Zeitlichen» (geboten vom Vatikanum II) und «Kirche macht Politik», wo ist die Grenze, fragt der Journalist. Der Bischof unterscheidet die Situation der Demokratie und die der Diktatur: «Auch unter der vorhergehenden Regierung (Allende) haben die Bischöfe gesprochen, aber im Geschrei der vielen Stimmen ging die unsrige unter. Wo es vielerlei Interpreten des Volkswillens (Parteien, Gewerkschaften) gibt, wo die Laien reden können, begnügt sich die Kirche mit grundlegenden Hinweisen: Im Pluralismus der alternativen Konkretionen erfüllt sie ihre einigende und orientierende Rolle (...) Wo es aber keine Demokratie und keine Wahlmöglichkeiten gibt, wo die übrigen Stimmen verstummen und ein unheimliches Schweigen sich ausbreitet, da bleibt nur die Stimme der Kirche und findet jetzt ganz anders Gehör. Sie gerät freilich auch je länger je mehr ins Abenteuer, weil es jetzt ja um die Anwendung ihrer Lehre geht.» Daß sie jetzt aber vor allem die Aufgabe hat, das Schweigen zum eindeutig Bösen zu brechen, hat Camus schon 1976 als Sekretär der Bischofskonferenz manifestiert. Damals erinnerte er an die deutschen Katholiken: «Bis zum Ende des Krieges wußten sie nichts von den Verbrechen der Gestapo ... Ich glaube, daß etwas Ähnliches in Chile geschieht. Ik.

schwere Verletzung der menschlichen Würde, da sie sich der von Gott geforderten Ordnung widersetzt».

Es ist bezeichnend für die Unterdrückung kritischer Ansichten im gegenwärtigen Chile, daß die chilenische Presse die Exkommunikation nur knapp und an versteckter Stelle erwähnte. Eine öffentliche Auseinandersetzung fand nicht statt.

Ruth Schlette, Bonn

<sup>1</sup> «Vicaria de la Solidaridad»: vgl. Orientierung 1979, S. 165.

# Teilhard de Chardin und die «Nouvelle Théologie»

Vor neun Jahren, im Frühjahr 1972, eröffnete *Henri de Lubac* durch seine (1974 noch erweiterte) Publikation der «*Lettres intimes*» einen Zugang zu Teilhard de Chardins innerem Leben. Der Herausgeber, neben Auguste Valensin, Bruno de Solages und André Ravier selber einer der Adressaten dieser Briefe, galt in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg als prominentester Exponent jener verschiedenen theologischen Bestrebungen, die, wie man lange meinte, zuerst von einem Gegner als «*La nouvelle théologie*» zusammengefaßt wurden. Soweit eines ihrer zentralen Anliegen darin bestand, die theologische Reflexion wieder mit der geistlichen *Erfahrung* in Beziehung zu bringen und in diesem Sinn auch den «*retour aux sources*» (die Rückkehr zu den «*Quellen*») bei den Vätern und in den biblischen Schriften zu pflegen, gehört Teilhard, wie im folgenden gezeigt wird, mit zu dieser Strömung. Ja, er steht an ihren Ursprüngen und macht schon früh kein Hehl daraus, daß es ihm in der Tat um die «*Inspiration*» für eine «*neue Theologie*» geht. Deshalb hat er schon 1923/24 Paris verlassen und die anregenden, teils vom Philosophen *Henri Bergson*, teils vom Geschichtsschreiber des «*sentiment religieux*», *Henri Bremond*, inspirierten Pariser Kreise gegen ein über zwanzigjähriges «*Exil*» in Asien, vorab in China, eintauschen müssen. Die Freunde, die inzwischen theologisch gearbeitet haben, wissen seine Rückkehr deshalb zu schätzen, weil sie – nicht zuletzt aufgrund der erhaltenen Briefe – in ihm selber einen Menschen, bedeutender innerer Erfahrung, ja einen Mystiker vermuten ...

Der Verfasser der folgenden Darstellung, Dr. *Günther Schiwy*, ist mit der Herausgabe einer großangelegten Biographie, *Teilhard de Chardin – Sein Leben und seine Zeit*, beschäftigt, von der *Band 1* (1881–1923) kürzlich erschienen und *Band 2* (1924–1955) für den Herbst angekündigt ist (Kösel-Verlag, München: Bd. 1, 360 Seiten, 76 Abbildungen, geb. DM 39,50). Wie der Untertitel anzeigt, geht es um ein Stück erzählter Zeit- und Theologiegeschichte, die Teilhard nun eben nicht als «*Monade*» oder als Wunderkind, sondern in lebendigem Austausch mit den verschiedenen Geistern und somit als «*Zeitgenossen*» zeichnet. Eine schöne Probe solchen Erzählens bietet auch Schiwys Artikel im Aprilheft der «*Stimmen der Zeit*»: Er schrieb ihn – wie den folgenden – zu Teilhards hundertstem Geburtstag am 1. Mai. (Red.)

Am 12. April 1946 schreibt Teilhard auf der Höhe von Colombo von der «*Strathmore*» aus, die ihn von China zurück nach Europa bringt, an *Rhoda de Terra*<sup>1</sup>, seine große Stütze in den letzten Lebensjahren: «*In Paris bin ich meinem alten Haus zugewiesen (15, Rue Monsieur), der Bastion «fortschrittlichen Christentums», ein gutes Omen, daß ich in Frankreich aus eben den Gründen erwünscht bin, die mich früher dort eher unerwünscht sein ließen.*» Mehr denn je ist Teilhard entschlossen, nach den Jahren des Exils und der Isolierung durch den Zweiten Weltkrieg nun endlich in Paris sein «*Evangelium*» zu verkünden. So freut er sich auf die Freunde in der Redaktion der Pariser Jesuitenzeitschrift «*Etudes*». Der Superior des Hauses, *René d'Ouince*, ist fest entschlossen, Teilhard in Paris zu halten, obwohl er weiß, daß die Papiere, die Teilhard in seinem Gepäck mitbringt, alles andere als beruhigend sind. Kopien davon und Andeutungen in Briefen haben die Freunde Teilhards darauf vorbereitet, daß er entgegen den Weisungen seiner Oberen nicht aufgehört hat, eine «*Neue Theologie*» zu entwerfen. Im Gegenteil.

## Teilhard, der Theologe

Durch die Kriegswirren daran gehindert, im großen Stil geologisch und paläontologisch zu arbeiten, im Gelände zu graben und Expeditionen zu begleiten, befaßt sich Teilhard noch intensiver als zuvor mit theologischen Fragen. Seit er «*Le Phénomène Humain*» (deutsch: *Der Mensch im Kosmos*) 1940 abgeschlossen hat, herrschen unter den Texten, die er 1941–1945 schreibt, die theologischen vor. Schon die Titel geben einen Eindruck von der Thematik. «*Über die möglichen Grundlagen eines gemeinsamen menschlichen Credo*s» (1941), «*Notiz über den Begriff der christlichen Vollkommenheit*» (1942), «*Christus Evolutor oder eine logische Weiterführung des Begriffs der Erlösung*» (1942) unter dem Motto: «*Ein Kreuz, das zugleich das*

Zeichen des Wachstums und der Erlösung ist, ist in Zukunft das einzige, mit dem die Welt sich bekreuzigen könnte.» Teilhard bestimmt diese Seiten «*nur für die «Berufstheologen»*». Vom August 1943 datiert «*Super-Menschheit, Super-Christus, Super-Caritas. Neue Dimensionen für die Zukunft*», vom Juni 1944 «*Die Einführung zum christlichen Leben*» und als letztes die «*Anregung für eine neue Theologie*» unter dem Haupttitel «*Christentum und Evolution*» vom 11. November 1945. Die grundlegende Formel seiner «*neuen Theologie*» lautet:

«*Einerseits findet Christus, nämlich in einem Universum «konischer» Struktur, einen bereitstehenden Platz (die Spitze!), an dem Er sich einfügen und von dem Er auf alle Zeiten und alles Seiende ausstrahlen kann. Und andererseits beschränkt sich – dank den genetischen Linien, die auf allen Stufen der Zeit und des Raums zwischen den Elementen einer konvergierenden Welt verlaufen – der christliche Einfluß keineswegs auf die geheimnisvollen Bezirke der «Gnade»; vielmehr breitet er sich durch die ganze Masse der in Bewegung befindlichen Natur aus und durchdringt sie. In einer solchen Welt kann Christus den Geist nicht heiligen, ohne (wie schon die griechischen Kirchenväter erahnten) die Totalität der Materie zu erheben und zu erlösen. Christus ist hier wirklich entsprechend den christlichen Forderungen universalisiert – und sein Kreuz wird (in Übereinstimmung mit dem tiefsten Sehnen unseres Zeitalters) zum Symbol, zum Weg, zur eigentlichen Gebärde des Fortschritts.*»

Es ist kein Zufall, sondern Brief- und Gedankenübertragung unter Freunden, daß, während Teilhard diese Zeilen «*Auf dem Wege zu einer christlichen Erneuerung*» unter der Hauptüberschrift «*Der Neue Geist*» am 13. Februar 1942 in China schreibt, *Henri de Lubac* zusammen mit *Jean Daniélou* die Kirchenväterreihe «*Sources chrétiennes*» in Lyon herauszugeben beginnt (1941). Dabei stoßen sie auf einen erstaunlich modernen Text des *Irenäus*, des aus Kleinasien stammenden Bischofs von Lyon, der vermutlich 202 als Märtyrer starb und als Begründer der christlichen Theologie gilt: «*Das allmächtige Wort Gottes in seiner unsichtbaren Natur ist in unserem ganzen Universum verbreitet und umfaßt dieses in seiner Länge und Breite, in seiner Höhe und Tiefe. Auch fand die Kreuzigung des Gottessohnes in eben diesen Dimensionen statt, als Er über das Universum die Form des Kreuzes zeichnete, um unter sichtbarer Form die Aktion, die Er über das Sichtbare ausübt, zu zeigen.*»

## Die kosmischen Dimensionen Christi

Auf diesem ganzen Hintergrund ist es nur folgerichtig, wenn de Lubac jetzt 1946 ein Buch mit dem Titel «*Surnaturel*» veröffentlicht. Hat man den urchristlichen Glauben an die kosmischen Dimensionen Christi wiedergewonnen, dann läßt sich seine Gegenwart und Wirksamkeit nicht länger auf die Kirche und die Christen einschränken. Die gesamte Menschheit steht unter Christi direktem Einfluß, so daß eine Übereinstimmung zwischen vielen sogenannten «*rein menschlichen*» und «*natürlichen*» Bestrebungen mit den «*christlichen*», «*übernatürlichen*» möglich ist. Der Graben zwischen Christentum und modernem Humanismus ist überbrückbar, die Kirche erscheint nicht länger als exklusive Gesellschaft der Erlösten, sondern als Gemeinschaft derer, denen vor allem die Interpretation und Vergegenwärtigung der die Welt umfassenden Heilsgeschichte Christi anvertraut ist.

Was Teilhard bereits in den zwanziger Jahren in Paris im Umgang mit seinen atheistischen oder «*humanistischen*» Kollegen der Geologie und Paläontologie erfahren und was sich ihm im Laufe der nächsten zwanzig Jahre in China und den USA weiter bestätigt hat, wird bei de Lubac zur Überzeugung während seiner Tätigkeit als «*Feldgeistlicher*» der Résistance ab 1942. Die Kontakte mit Kommunisten, Sozialisten, Liberalen und Humanisten zwingen ihn, sich mit Proudhon, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Comte auseinanderzusetzen, um den bisher von den Christen verketzerten Impulsen Christi überall nachzuspüren.

<sup>1</sup> Gattin von Helmut de Terra, einem Geologen, mit dem Teilhard in den 30er Jahren in Indien und Java paläontologische Forschungen unternahm.

«Hier», formuliert Teilhard diese Situation in *«Christentum und Evolution»*, «durch den modernen Humanismus repräsentiert, eine Art Neuheidentum, mit Leben geschwellt, aber noch kopflos. Dort, durch das Christentum dargestellt, ein Kopf, in dem das Blut nur noch verlangsamt zirkuliert. Hier die Schichten eines wunderbar ausgeweiteten Kegels, die aber unfähig sind, sich in sich selbst zu schließen: ein Kegel ohne Spitze. Dort eine Spitze, die ihre Basis verloren hat. – Wie könnte man nicht sehen, daß die beiden Fragmente dazu geschaffen sind, sich miteinander zu verbinden»: Ausgangspunkt und Absichtserklärung der Nouvelle Théologie.

### Rückkehr zum Modernismus?

In diesem Geist wird Teilhard von seinen Freunden in Frankreich empfangen, in diesem Geist beginnt er seine Tätigkeit. «Seit meiner Rückkehr vor drei Wochen bin ich noch überlaufen», berichtet er Rhoda de Terra am 26. Mai 1946, und er ahnt nicht, daß es bis 1951 so bleiben wird. «Besucher, Telefon, auf meinem Tisch ein Haufen Briefe. Ziemlich erregend, aber auch verwirrend ... Unter philosophischem oder religiösem Gesichtspunkt gibt es hier eine gewaltige Gärung, und zwar in genau der Richtung, die mich seit Jahren so sehr angezogen hat. Abgesehen von denen (den Toten), die sich noch an überwundene Positionen klammern, verlangt alles sehnsüchtig nach einer neuen *Weltanschauung* oder, wie Huxley es nennt, nach einer «minimalen Arbeitshypothese», der jeder Mensch, dem ernsthaft daran liegt, die neue Welt anzugehen und zu beherrschen, zustimmen und aufgrund der er mit den anderen zusammenarbeiten kann. Und überrascht (und sogar etwas erschreckt) entdecke ich, wie weit sich als Folge davon während der vergangenen sieben Jahre meine kleinen Papiere verbreitet und Leute aller Art beeindruckt haben. Etwas wie eine steigende Flut.» Der Sitz im Leben der Nouvelle Théologie!

Wer der Meinung ist, Teilhard sehe sich selbst in etwas zu bedeutender Position, er habe mit der Nouvelle Théologie weniger zu tun, als er meine, muß sich von dem Dominikaner-Theologen R. Garrigou-Lagrance in Rom eines Besseren belehren lassen. In der zweiten Jahreshälfte 1946 erscheint von ihm in der römischen Zeitschrift *«Angelicum»* ein Artikel mit der Anfrage als Überschrift: *«La nouvelle théologie où va-t-elle?»* («Wohin geht die «neue Theologie»?») Die Antwort kommt ohne Zögern: «Sie kehrt zum Modernismus zurück.» Der Verfasser zitiert die Jesuitenfreunde Teilhards, *Henri Bouillard* (Konversion und Gnade bei Thomas von Aquin, 1944), *Henri de Lubac* (Surnaturel, 1946) und *Gaston Fessard* (einen «Etudes»-Artikel vom November 1945) gleichsam als Einleitung, um sich dann fünf Druckseiten lang mit Teilhards Auffassung von der Erbsünde zu befassen. Dabei zitiert Garrigou-Lagrance vor allem aus Teilhards Skriptum *«Wie ich glaube»* von 1934, seinerzeit für *Bruno de Solages* verfaßt, den Rektor des Institut Catholique von Toulouse und Teilhards Freund. Garrigou-Lagrances Resümee lautet:

Nach Teilhard «hätte sich die materielle Welt auf den Geist hin entwickelt, und die Welt des Geistes würde sich sozusagen natürlicherweise (naturellement) auf die übernatürliche Ordnung und auf die Fülle Christi hin entwickeln. Demnach wären die Inkarnation des Wortes, der Mystische Leib, der Universale Christus Momente der Evolution. Und von diesem Gesichtspunkt eines vom Ursprung an konstanten Fortschritts aus scheint es, daß es keinen Sündenfall zu Anfang der Menschheitsgeschichte gegeben habe, sondern einen konstanten Fortschritt des Guten, das über das Böse triumphiert gemäß eben den Gesetzen der Evolution. Die Erbsünde in uns wäre die Folge der Fehler der Menschen, die auf die Menschheit einen unheilvollen Einfluß ausgeübt haben. Das ist es, was von den christlichen Dogmen bleibt in dieser Theorie, die sich in dem Maße von unserem Credo entfernt, als sie sich dem hegeli-anischen Evolutionismus nähert. In diesem Exposé wird gesagt: «Ich habe mich in der einzigen Richtung engagiert, wo es mir möglich scheint, Fortschritte zu machen und infolgedessen meinen Glauben zu retten.» Das heißt also, daß der Glaube selbst nur rettet, wenn er fortschreitet und sich dermaßen wandelt, daß man ihn nicht mehr als den Glauben der Apostel, der Väter und der Konzilien erkennt. Das ist eine Art und Weise, das Prinzip der neuen Theologie anzuwenden: «Eine Lehre, die nicht mehr aktuell ist, ist nicht mehr wahr», und für gewisse Leute genügt es bereits, daß sie in bestimmten Milieus nicht mehr aktuell ist. Deshalb ist die Wahrheit immer *in fieri* («im Werden»), niemals un-

veränderlich. Sie ist die Übereinstimmung des Urteils nicht mit dem Sein und seinen notwendigen Gesetzen, sondern mit dem Leben, das immer in Entwicklung begriffen ist. Man sieht, wohin die vom Heiligen Offizium am 1. Dezember 1924 verurteilten Sätze führen ...»

Es handelt sich um zwölf Sätze aus der Philosophie der Aktion von *Maurice Blondel*, mit dem Teilhard in der Tat 1919 einen Briefwechsel geführt hat. Ihn, den jetzt greisen Philosophen von Aix, attackiert Garrigou-Lagrance in diesem Artikel mehrfach: in Blondel sieht er gleichsam die Wurzel, aus der vor vierzig Jahren der Modernismus erwachsen ist und auch der jetzige neue Blüten treibt.

Weil Teilhard für seine theologischen Schriften von den kirchlichen Oberen keine Druckerlaubnis erhält, kann er sich nicht selbst verteidigen und die von Mißverständnissen strotzenden Erörterungen Garrigou-Lagrances richtigstellen. Da springt Msgr. *Bruno de Solages* in die Bresche und veröffentlicht im *«Bulletin de littérature ecclésiastique»* (April–Juni 1947) einen Artikel *«Um die Ehre der Theologie. Die Unsinnigkeiten des R. P. Garrigou-Lagrance»*. Erstmals wird Teilhards Rolle für die Theologie öffentlich gewürdigt:

«Die Theologen verdanken ihm diesen unermeßlichen Dienst, daß er ihnen die Dimensionen der Welt der Wissenschaft offenbart hat, in denen sie von nun an denken müssen, wenn sie im 20. Jahrhundert ihr Handwerk ausüben wollen ..., und diesen anderen unermeßlichen Dienst, daß er ihnen eine von innen her berichtigte Konzeption der Evolution gezeigt hat, die, anstatt sich aufgrund ihrer materialistischen und mechanistischen Natur einer christlichen Weltanschauung entgegenzustellen, sich ihr ganz natürlich öffnet.»

### Teilhards Rolle – gewürdigt, aber auch verschwiegen

Teilhard bedankt sich bei Bruno de Solages am 2. September 1947 von St. Germain-en-Laye aus. Dort erholt er sich von einem Herzinfarkt, den er am 1. Juni erlitten hat. Das hindert den 1946 neu gewählten Jesuitengeneral Janssens nicht, in einem Brief vom 22. August 1947 Teilhard erneut zu verbieten, irgendetwas Philosophisches oder Theologisches aus der Hand zu geben. Es bestehe sonst die Gefahr, daß er auf den Index gesetzt werde. Teilhard antwortet darauf am 25. September, er werde gehorchen: «Ich habe glücklicherweise um mich herum hier in der Gesellschaft große und treue Freunde, die Sie kennen, und die mir helfen werden, meinen Weg zu bahnen.» Er hoffe überdies, daß er weitere Fortschritte darin machen werde, sich unmißverständlich auszudrücken. «Meinen Sie nicht, daß es schade wäre, ohne Prüfung eine Frucht zurückzuweisen, die vielleicht gerade dabei ist zu reifen?» Teilhard kommentiert die Angelegenheit an Rhoda de Terra am 24. September 1947: «Insgesamt ist die fundamentalistische Offensive des letzten Jahres durchaus zurückgeschlagen; aber irgendwer hat irgendwas dafür zu bezahlen.» Der erste ist Teilhard. Er erhält nicht nur verschärftes Publikationsverbot, er schaut auch nach einem erneuten Exil aus – in den USA.

Doch nicht nur das. Seltsamerweise vermeiden es seine Freunde von jetzt an, in den Erörterungen über die Nouvelle Théologie den Namen Teilhards auch nur zu erwähnen, geschweige denn seine Miturheberschaft anzugeben. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür ist *Hugo Rahners* Artikel *«Wege zu einer «neuen» Theologie?»* in der *«Orientierung»* vom 20. Dezember 1947. Auf den zehn Spalten dieses im übrigen hervorragenden Berichts fallen alle wichtigen Publikationen und Namen, nur der Teilhards fehlt, trotz oder vielleicht auch wegen der zentralen Stellung, die Garrigou-Lagrance ihm – unseres Erachtens zu Recht – eingeräumt hat. Will man Teilhard schützen, will man sich selbst vor Teilhard schützen, auf Distanz zu ihm gehen? Einigt man sich auf die Sprachregelung, im Grunde sei er kein Theologe, schade er der Sache mehr, als daß er ihr nütze? Folgender Vorfall scheint in diese Richtung zu weisen.

Im Dezember 1948 druckt der *«Osservatore Romano»* eine bereits in der Pariser Zeitung *«La Croix»* erschienene mißverständliche Zusammenfassung eines Vortrags von Teilhard ab,

den dieser am 21. September in Versailles über den «Neo-Humanismus und seine Auswirkungen auf das Christentum» gehalten hat, und zwar vor etwa dreihundert Priestern aus ganz Frankreich, alle mit Arbeiterorganisationen betraut oder sogar mit den Arbeitern selbst arbeitend. «Ich glaube», schreibt Teilhard an Rhoda am 25. September, «ich lag richtig; auf jeden Fall habe ich aus der Tiefe meines Herzens zu ihnen gesprochen; und ich weiß, ich bin verstanden worden. Gewiß, zwei solche Stunden entschädigen für viele Wochen oder sogar Jahre des Schweigens.» Der Forscherpriester – ein Lieblingsgedanke Teilhards seit den zwanziger Jahren – vor den Arbeiterpriestern, die Nouvelle Théologie in ihrer Bewährungsprobe an der christlichen Praxis! «La Croix» nennt Teilhard in diesem Zusammenhang – und der «Osservatore Romano» übernimmt den Ausdruck – «einen hervorragenden Theologen». Doch bleibt es nicht dabei. «Einige wichtige Leute (der Papst?) waren langsam verwirrt», berichtet Teilhard am 10. Januar 1949 an Rhoda de Terra. Der Ordensgeneral verlangt von Teilhard eine Stellungnahme. Am 30. Januar bringt der «Osservatore Romano» eine «Richtigstellung» seiner Dezembermeldung über Teilhard: es handle sich bei diesem «nicht um einen verlässlichen Theologen»! «Wir haben hier in Paris herzlich gelacht», schreibt Teilhard, «doch in Rom nahmen sie die Sache ernst.»

Seitdem geht bis heute die Rede, Teilhard habe von Theologie keine Ahnung gehabt. Seine Freunde, die «neuen Theologen»,

die als Konzilstheologen das Schema 13 «Über die Kirche in der Welt von heute» («Gaudium et Spes») vorbereiteten, haben jedoch längst einen Akt der Wiedergutmachung geleistet: sie haben deutlich gemacht, daß sie Teilhards Geist zur Geltung bringen wollten, was ihnen auch gelungen ist, wenn es heißt:

«Da in ihm (Christus) die Menschennatur aufgenommen, nicht aber zerstört wurde, ist sie zugleich auch in uns zur erhabenen Würde erhoben worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt ... Den Christen drängen ganz gewiß die Notwendigkeit und die Pflicht, gegen das Böse in vielen Anfechtungen zu kämpfen und den Tod zu ertragen; aber dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet, geht er, durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen. Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen, die guten Willens sind, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, diesem österlichen Geheimnis auf eine nur Gott bekannte Weise verbunden zu werden» («Gaudium et Spes», Nr. 22).

Eine gerade Linie führt von Irenäus von Lyon über Teilhard und seine Freunde aus Lyon-Fourvière bis zum Vatikanum II. Es liegt an uns, diese Linie bis in die Gegenwart zu verlängern und die Konsequenzen daraus zu ziehen für eine effektive Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens – für den Fortschritt der Welt zu mehr Humanität.

Günther Schiwy, München

## Protestantische Nacharbeit zur päpstlichen Deutschlandreise

Während im Vorfeld der Papstreise in die Schweiz sich bereits verschiedene ökumenische Aktivitäten ankündigen und sich auch schon einzelne Stimmen – zumal von evangelisch-reformierter Seite – melden, hat in Deutschland so etwas wie eine Nacharbeit – zumal in Kreisen der evangelisch-lutherischen Kirchen – eingesetzt. Unter dem Titel «Schuld und Zeugnis» sind im Luther-Verlag Bielefeld «Evangelische Stimmen zur Deutschlandreise des Papstes» (144 S.) erschienen. Unsererseits hatten wir den Chefredakteur der «Evangelischen Kommentare» (Stuttgart), Pfr. Dr. Eberhard Stammer, zu einer kurzen Einschätzung der ökumenischen Wirkungen der Papstreise aus protestantischer Sicht eingeladen, die nun hier vorgelegt wird. Insofern dieser Kommentar des bekannten Redakteurs im Hinblick auf die jetzt fälligen Verhandlungen der neugeschaffenen Ökumene-Kommission auf die Papstansprache in Mainz zurückgreift, trifft er sich ungewollt mit dem größeren theologischen Beitrag in dieser Nummer. Wird darin an die neuere katholische Lutherforschung erinnert, so wird auch das seit den fünfziger Jahren gewachsene Bewußtsein vom evangelisch-katholischen Konsens in der Rechtfertigungslehre zum Ausgangspunkt genommen. Der hier folgende Beitrag stellt hingegen geradewegs die Rechtfertigungslehre als «Kernpunkt» für die bleibende «Differenz» heraus. Widersprechen sich nun der protestantische Redakteur und der katholisch-ökumenische Theologe, lesen sie die Mainzer Ansprache durch verschiedene Brillen oder führt gerade sie in den Schlußfolgerungen auf die gleiche Piste? Den für beide Beiträge entscheidenden Passus der Papstrede haben wir im *Kasten* abgedruckt. (Red.)

Als der Papst sich anschickte, auch zu den Deutschen zu pilgern – war ihm da von Anfang an bewußt, daß er in das Ursprungsland der Reformation kam? – Offenbar nicht, denn es bedurfte erst einiger unerquicklicher Konflikte, bis er sich bereit fand, statt einer knappen Generalaudienz für alle nicht-katholischen Religionsgemeinschaften die Repräsentanten des Protestantismus dadurch zu respektieren, daß er sie zu einem Gespräch nach Mainz einlud. So kam es denn schließlich am 17. November zu einem einstündigen Gedankenaustausch mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), vertreten durch dessen Vorsitzenden, Landesbischof Professor *Eduard Lohse*, und sechs weitere Mitglieder. Der Papst, von drei Kardinälen begleitet, verzichtete auf den sonst üblichen «erhöhten Stuhl»: eine Geste, die als bemerkenswert empfunden wurde.

Wenn von einem konkreten Ergebnis die Rede sein kann, dann betrifft dies den überraschenden Beschluß, eine eigene *deutsche Ökumene-Kommission* ins Leben zu rufen, an der die EKD, die Deutsche Bischofskonferenz und auch das Vatikanische Ein-

heitssekretariat beteiligt sein sollten. Ihre Zusammensetzung ist inzwischen bekannt gemacht worden: Von katholischer Seite gehören ihr die Kardinäle *Ratzinger* und *Volk*, die Bischöfe *Wetter* und *Scheele* sowie (aus dem römischen Einheitssekretariat) Prälat *Klein* an, während auf evangelischer Seite fünf Mitglieder des Rats der EKD, einschließlich des Vorsitzenden beteiligt sind.

### Verhandlungen über drei Bitten

Anlaß dazu waren drei konkrete Bitten der Protestanten, die sich auf besonders ärgerliche Erfahrungen bezogen: Sie wünschten:

- die Zustimmung zu ökumenischen Gottesdiensten auch an Sonntagen,
- die Aufhebung des Eehindernisses bei Konfessionsverschiedenheit,
- die Einladung der evangelischen Christen auch zur katholischen Eucharistie.

Damit sind zwar nicht die Kernfragen des ökumenischen Dialogs angesprochen, aber es soll der Versuch unternommen werden, sich wenigstens im nationalen Rahmen über jene Differenzen zu verständigen, die in der Praxis des Zusammenlebens als besonders beschwerlich empfunden werden. Dieser Versuch ist um so bemerkenswerter, als zuvor von lutherischer Seite gemeldet wurde, daß zehnjährige Verhandlungen zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan über eine Verständigung zur Frage der konfessionsverschiedenen Ehen «gescheitert» seien.

Wenn die evangelische Kirche jetzt auf deutschem Boden solche Verhandlungen vorschlug, gibt sie sich im Blick auf das mögliche Ergebnis keineswegs illusionären Erwartungen hin. Für eine national begrenzte, pragmatische Lösung spricht allenfalls die Tatsache, daß in der örtlichen Praxis weitgehend schon solche kirchenrechtlichen Barrieren umgangen wurden und daß der ökumenische Prozeß an der Basis durch kirchenamtliche Restriktionen schwerlich aufzuhalten ist. Als entscheidende Frage aber wird es sich herausstellen, ob die katholische Seite

## Glauben auch an das, «was Christi ist»

Aus der Ansprache *Johannes Pauls II.* an die Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland (Rat der EKD) am 17.11.1980 in Mainz.<sup>1</sup>

(Der Papst hat zuerst selber die Lehre des *Römerbriefs* zusammengefaßt: Unser aller Sünde und Bedürfnis nach Umkehr, die uns allen geschenkte Gnade: Verzeihung, Rechtfertigung, ewiges Leben. Dies miteinander zu glauben und zu bekennen, bedeute «Übereinstimmung in zentralen Grundwahrheiten», wie die Besinnung auf die *Confessio Augustana* (= CA) neu bewußt gemacht habe. Dann fährt er fort:)

Alle Dankbarkeit für das uns Verbleibende und uns Verbindende darf uns nicht blind machen für das, was immer noch trennend zwischen uns steht. Wir müssen es möglichst miteinander ins Auge fassen, nicht um Gräben zu vertiefen, sondern um sie zu überbrücken. Wir dürfen es nicht bei der Feststellung belassen: «Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander.» Miteinander sind wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben. Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln. Um was es bei diesem Bemühen vor allem geht, können wir uns von *Luthers Römerbrief-Vorlesungen 1516/1517* sagen lassen. Er lehrt, daß der «Glaube an Christum, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht allein darinnen besteht, daß man an Christus oder genauer an die Person Christi, sondern an das glaubt, was Christi ist». «Wir müssen auf die Frage: «Was ist denn dies?» verweist Luther auf die Kirche und ihre authentische Verkündigung. Wenn es bei den Dingen, die zwischen uns stehen, lediglich um die «von Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen» ginge (vgl. CA VIII), könnten, müßten die Schwierigkeiten alsbald ausgeräumt sein. Nach katholischer Überzeugung betrifft der Dissens das, «was Christi ist», «was sein ist»: seine Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind. Der seit dem Konzil geführte Dialog hat uns diesbezüglich ein gutes Stück weitergeführt. Gerade in Deutschland ist mancher wichtige Schritt getan worden. Das kann uns zuversichtlich machen angesichts der noch unbewältigten Probleme.

*Johannes Paul II.*

<sup>1</sup> Den vollen Wortlaut, seinerzeit schon in der Tagespresse erschienen, vgl. in der obgenannten Schrift «Schuld und Zeugnis», S. 132; ferner in der offiziellen Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn) «Papst Johannes Paul II. in Deutschland», S. 79.

unter diesem Aspekt so flexibel sein kann, daß sie möglicherweise ihr eigenes Kirchenverständnis in Frage stellen läßt.

Der Papst selbst gab jedenfalls bei der Begegnung in Mainz keinen Anlaß zu überspannten Hoffnungen. Dort und bei anderen Gelegenheiten hat er zwar durch beeindruckende Gesten der brüderlichen Umarmung für eine freundliche Atmosphäre Sorge getragen und dies auch durch die Anlage seiner Mainzer Ansprache zunächst zu bestätigen gesucht. Er hatte sie am Römerbrief orientiert, der für Martin Luther «schlechterdings entscheidend» gewesen sei, und präzierte von hier aus auch die «Übereinstimmung in zentralen Grundwahrheiten», nämlich (nach einem Luther-Zitat) in dem «Glauben an Christum, durch den wir gerechtfertigt werden». Er bezog sich auch mehrmals auf die *Confessio Augustana* und bekannte sich zur gemeinsamen Schuld an der Trennung.

Während er dann aber auf das Problem der ökumenischen Sonntagsgottesdienste und der konfessionsverschiedenen Ehen überhaupt nicht einging, erklärte er zur Teilnahme am gemeinsamen Abendmahl, daß davon erst die Rede sein könne, wenn die kirchliche Einheit hergestellt sei. Zur Begründung berief er sich auf ein Zitat aus *Luthers Römerbrief-Vorlesung* aus den Jahren 1516/17: da habe er der Kirche die «authentische Verkündigung» zugesprochen (vgl. *Kasten*). Auf die protestantischen Gesprächspartner wirkte dies insofern peinlich, als das Zitat noch vom «vorreformatorischen» Luther stammt, was die «Ghostwriter» der Papstansprachen hätten wissen können. Zwei Jahre danach verwarf Luther endgültig den Primat des römischen Papstes. Dieser sein Standpunkt gilt aber für Protestanten bis heute. Und darum konnte für sie die Absage des Papstes keine Überraschung sein, ja sie hätten sich von vornherein fragen können, ob sie sowohl sich als auch ihm nicht zuviel zumuten, wenn sie sich auf eine scheinbar paritätische Verhandlungssituation einlassen.

So stellte der hamburgische Bischof *Otto Wölber* nach dem Papstbesuch in den «Evangelischen Kommentaren» fest, die evangelische Kirche hätte besser daran getan, auf diese Begegnung zu verzichten, und hätte sagen sollen: «Wir freuen uns, daß die katholische Kirche hier eine ihrer großartigen Selbsterfah-

rungen macht. Auch wir heißen den Papst willkommen, aber es ist wohl nicht die Stunde, um die große Frage der beiden Volkskirchen anzuschneiden.» Und er kommt zu dem Ergebnis: «Wenn man zusammenfassend feststellen muß, daß an der Substanz überhaupt keine Veränderung im Sinn der katholischen Wahrheit vollzogen worden ist, kann man nur sagen, daß die evangelisch-katholische Ökumene nicht weitergebracht worden ist.»

Die nach wie vor bestehende Grunddifferenz ist dadurch zeitweise während des Papstbesuchs aus dem Blick geraten, daß Johannes Paul II. gerne mit bewegten Worten die «Einheit in der Liebe» pries und mit dem ihm eigenen Charme ein Klima brüderlicher Verbundenheit zu schaffen vermochte. Dazu gehört auch, daß er bei seinem Abschied aus Deutschland den Wunsch aussprach, auch die Protestanten mögen für ihren «Bruder Johannes Paul» beten. Dennoch war nicht zu überhören, daß er keinen Zentimeter von seiner Tradition dort abwich, wo die «Einheit in der Wahrheit» hätte zur Diskussion stehen können.

### Widerspruch aus fundamentaler Unterscheidung

Spätestens hier setzt aber auch der protestantische Widerspruch ein. Er bezieht sich nicht nur auf die von Rom postulierte Lehrautorität, sondern auch auf das Prinzip der sakramental-hierarchisch verfaßten Kirche. *Joachim Lell*, der bisherige Direktor des Konfessionskundlichen Instituts (Bensheim), kommt in einer nachträglichen theologischen Würdigung der Papstreise zu dem Ergebnis, daß letztlich das Kernstück der Reformation, die Rechtfertigungslehre, die Differenz begründe: «Sie lehrte die fundamentale Unterscheidung von Gott und Mensch.» Unter dem Kreuz Christi könne «der Mensch sich selber nicht gerecht sprechen, unter ihm keine Gemeinschaft recht behalten – schon gar nicht unfehlbar oder unveränderlich». Darum urteile die Reformation grundlegend anders über das Wesen der sakralen Institutionen, «eben weil der Gekreuzigte der Herr ist und nicht die Kirche». Er erinnert daran, *Hans Iwand* habe davor gewarnt, den Artikel von der Rechtfertigung aus der Mitte zu nehmen: «Dann wird man die Einheit der Kirche erstreben und die Reinheit des Evangeliums opfern.»

Man mag einräumen, daß auch die evangelischen Kirchen längst den Weg zur Institutionalisierung eingeschlagen haben. Aber im Prinzip galt die Institution nie als letztverbindliche, sakrale Größe, sondern es blieb die Erinnerung daran festgehalten, daß auch die Kirche in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt ein «weltlich Ding» sei. Darum können Protestanten auch nicht in der Kirche, sondern nur im «lebendigen Wort» die verbindliche Wahrheit finden, und das bedeutet zugleich, daß die gemeinsame Wahrheit nicht durch hierarchische Autorität fixiert, sondern nur im Konsens des Hörens und des Glaubens bekannt werden kann.

Man weiß es zur Genüge, welche Spannungen und Differenzen sich der Protestantismus durch dieses Prinzip eingehandelt hat. Immerhin blieb ihm dabei die Anfechtung einer «triumphierenden Kirche» erspart, und er hatte um so deutlicher ihre «Knechtsgestalt», d. h. ihre ganze Fragwürdigkeit, zu erfahren und zu bejahen. Andererseits konnte er aus seinem offenen Pluralismus auch jene Dynamik gewinnen, die ihn zu einem so wirksamen Element der Geschichte werden ließ. Weil er sich nicht einem System, sondern mehr der Situation verpflichtet weiß, ist für ihn auch nicht die Geschlossenheit, sondern die aktuelle Herausforderung des Evangeliums entscheidendes Existenzprinzip.

Nun ist nicht zu bestreiten, daß vor allem angesichts des oft triumphalen Charakters der Papstreisen und des damit verbundenen Eindrucks von den Machtmöglichkeiten des römischen Systems auch unter Protestanten eine gewisse neidvolle Sehnsucht nach so imponierender Darstellung wach wurde und man dabei mitunter um so schmerzhafter die Hypothek der «Knechtsgestalt» empfand. Gleichzeitig aber ist demgegenüber auch wieder der traditionelle protestantische Trotz lebendig geworden – ein um so deutlicheres Bewußtsein dafür, daß dem reformatorischen Prinzip der Freiheit seine eigene, unverwechselbare Chance zukommt. Bei genauem Zusehen läßt sich wohl sogar beobachten, daß dieses Virus schon weit in manches katholische Milieu

eingedrungen ist, und es läßt sich vermuten, daß die Gefahr einer solchen Ansteckung auch Anlaß zu einer Strategie der Abgrenzung in der nachkonziliaren Epoche wurde.

Wie dem auch sei: Gerade die Begegnung des römischen Papstes mit den Repräsentanten der Reformation hat es offenkundig gemacht, daß es sich – wie es der lutherische Bischof Wölber formulierte – den protestantischen Partnern nicht empfiehlt, «auf irgendeine institutionelle Einheit zuzusteuern». Man kann sich vielmehr darum bemühen, im Sinn der «ökumenischen Konziliarität» sich noch besser zu verstehen und vor allem noch intensiver zusammenzuleben. Es ist wahrscheinlich doch zunächst die «Einheit in der Liebe» und – wie es der Papst aus-

drückte – die Gemeinsamkeit von «Zeugnis und Dienst», was die Grenzen entschärft und die Bindung vertieft. Und wenn Wojtyła dabei gerne seine Hoffnung auf den Heiligen Geist setzte, so wäre durchaus denkbar, daß dessen Wunder eher an der Basis der Gemeinden als in Konsistorien und Kommissionen zu erwarten sind. Wahrscheinlich ist er längst schon und mehr noch dort am Werk, wo Christen aus allen Konfessionen über klerikale Schranken hinweg miteinander feiern und beten, sich gemeinsam zum Tisch des Herrn einladen lassen und gemeinsam ihren Glauben zu bewähren suchen.

Eberhard Stammler, Stuttgart

## Wie weit reicht der Konsens in der Rechtfertigungslehre?

Zur evangelisch-katholischen Diskussion im Kontext des Augsburger Bekenntnisses und der Papstansprache in Mainz

Das 450-Jahr-Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses hat den ökumenischen Bemühungen zwischen Lutheranern und Katholiken neue Impulse vermittelt. Die mögliche Anerkennung dieser «Confessio» durch die katholische Kirche stand zur Debatte. Ein gewichtiges Lehrstück darin bildet die Rechtfertigungslehre. Wer die interkonfessionellen Bemühungen dazu in den letzten Jahrzehnten verfolgt hat, der konnte die Annäherung der Kirchen in diesem ehemaligen Streitthema nicht übersehen. Ein jüngster Hinweis in diesem Sinn ist der Beitrag «Rechtfertigung – Glaube – Werke», den *Gerhard Müller* (evang.) und *Vinzenz Pfnür* (kath.) zusammen verfaßt haben.<sup>1</sup> In ähnliche Richtung zeigte bereits die Schrift von *Ulrich Kühn* (evang.) und *Otto H. Pesch* (kath.) «Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther» (Berlin 1967). Beide Verfasser artikulierten schon damals einen Stand der Lutherforschung, der ganz überraschende Perspektiven für eine Überwindung der alten Kontroversen eröffnete. Zu alledem kommen nun auf katholischer Seite Äußerungen des Papstes anläßlich seines Besuches in der Bundesrepublik. Unter ausdrücklichem Hinweis auf die Confessio Augustana gab Johannes Paul II. bei seiner Begegnung mit den Vertretern des Rates der EKD in Mainz seiner Freude darüber Ausdruck, «daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in den zentralen Grundwahrheiten»: Diese Aussage stand in einem Kontext, der maßgebliche Punkte der reformatorischen Rechtfertigungslehre bejahend einbezog (vgl. *Kasten*).

Was der Präsident des Lutherischen Kirchenamtes, *Günther Gaßmann*, 1978 über den Stand der lutherisch-katholischen Gespräche zur Rechtfertigungslehre vertrat, dürfte daher eine sich verbreitende Auffassung bezeichnen. Auf die noch bestehenden Differenzen hinweisend, sagte er: «Diese Unterschiede brauchen meines Erachtens deshalb nicht als kirchentrennend bewertet zu werden, weil sie die Übereinstimmung in der Grundstruktur der Rechtfertigungsbotschaft nicht in Frage stellen: die Botschaft von der heilbringenden, versöhnenden und annehmenden Zuwendung Gottes zum Menschen um Christi willen und ohne jede Vorbedingung, die der Mensch zu leisten hätte.»<sup>2</sup>

Für die ökumenische Zukunft ist eine derartige Gesprächsentwicklung hoch erfreulich. Das wirklich gewonnene Terrain in der Ökumene soll hier keineswegs wieder abgebaut werden. Gleichwohl kommt die theologische Diskussion in diesem Zusammenhang nicht recht weiter. Um sie voranzutreiben, wird deshalb hier die folgende Position zur Debatte gestellt: *Die Rede von einem katholisch-evangelischen Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre ist ungenau. In dieser Verallgemeinerung verschleiert sie die Differenzen und dient nicht einer weiteren*

*Klärung. In der Sache muß differenzierter gemäß den vielfältigen Perspektiven oder Dimensionen gesprochen werden, die in der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft enthalten sind.* Um die Bedeutung dieser These für den evangelisch-katholischen Dialog in Lehrfragen festzumachen, ist ein erstes zu beachten:

*Es geht um das theologische Grundthema der Reformation.* Dies wird aus der Anordnung der CA (= Confessio Augustana) auf den ersten Blick nicht sichtbar. Aber der innere Zusammenhang der CA macht deutlich, daß es bei der Rechtfertigungslehre «nicht um eine Einzellehre aus einer Vielzahl von theologischen Themen geht, sondern um den Grundaspekt von Theologie und Religion, von dem die verschiedenen Lehren abhängig werden».<sup>3</sup>

Luther hat die Rechtfertigung als *das* Thema von Kirche und Theologie bezeichnet, «quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia» (WA 40/III, 352,3), also als «Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt». 1537 äußerte er: «Der Artikel von der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, er bewahrt und beherrscht jegliche kirchliche Lehre und richtet unser Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt durch und durch Tod und Finsternis» (WA 39/I, 205,2; vgl. auch seine Ausführung dazu in den Schmalkaldischen Artikeln, BSLK S. 415).

Die zentralen Aussagen über die Rechtfertigung in der CA (Art. 4) lauten: «Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen (Genugtuung)», sondern «aus Gnade um Christi willen durch den Glauben». Die Sätze lassen für einen heutigen Leser nicht mehr das durchscheinen, was sich darin an neuer Einsicht und befreiender Betroffenheit für diejenigen niedergeschlagen hat, die in diesem Bekenntnis ihr Glaubensverständnis vor Kaiser und Reich 1530 zu bekunden suchten. Man muß zu Luthers Darstellung seiner lebensgeschichtlichen Erfahrung greifen, um in den Blick zu bekommen, was dieses Bekenntnis an «Offenbarung» für diejenigen bedeutete, die von ihm ergriffen wurden. Ebenso lassen seine Schilderungen noch erkennen, daß sich die neue Einsicht in einem Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß vollzog, und zwar derart, daß sich ihr substantieller Kern sehr konzentriert auftat, daß sich aber der weitere Bedeutungskomplex dieser Erkenntnis erst Schritt für Schritt ausformte.

Was sich in Luthers Leben auf diese Weise als konzentriertes Geschehen der inneren Vergegenwärtigung vollzog, hat die Lutherforschung häufig als sein «Turmerlebnis» bezeichnet, wenn man inzwischen auch davon abgegangen ist, darin eine plötzliche oder eine in einem Augenblick erfolgte «Offenbarung» zu sehen. Einig ist sich die Forschung jedoch darin, daß sich bei Luther eine «reformatorische Wende» vollzogen hat und daß die neu gewonnene Rechtfertigungserkenntnis die Mitte dieses Geschehens darstellte. Luther schilderte sie als die maßgebliche Rettungserfahrung seines Lebens.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Im Sammelband: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hrsg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn und Frankfurt/M. 1980, 348 Seiten.  
<sup>2</sup> In: Luther, Heft 2, 1979, S. 58.

<sup>3</sup> Müller/Pfnür, a.a.O., S. 107.

<sup>4</sup> Weimarer Ausgabe (=WA) 54, S. 179–187; vgl. Bernhard Lohse, Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968.

## Neuentdeckung des Evangeliums oder Abfall vom Glauben?

Es ist hier weder möglich noch nötig, die ganze Geschichte der theologischen Kontroversen nachzuzeichnen, in die Luther mit seiner neugewonnenen Erkenntnis und mit den Folgerungen, die er daraus zog, sehr schnell geriet. Für unsere Zwecke muß es reichen, einige Streitereignisse und -punkte herauszuheben.

Die «Wittenberger» sahen bald, daß nicht alle der aufgebrochenen Streitthemen den gleichen theologischen Rang hatten. Sie machten daher geltend, daß es für eine Verständigung erforderlich wäre, grundlegende Glaubensfragen von jenen zu unterscheiden, die weniger zentral wären und mehr mit der kirchlichen Praxis und den darin erwachsenen Mißbräuchen zusammenhängen. Und die protestantischen Vertreter in Augsburg waren an Verständigung interessiert, ebenso wie an dem Aufweis der gemeinsamen Basis in den grundlegenden Lehrfragen. Aus diesem Zusammenhang ist die *Gliederung der Confessio Augustana* in zwei Hauptteile zu verstehen, nämlich in den «1. Teil: Artikel des Glaubens und der Lehre» und den «2. Teil: Umstrittene Artikel über abgeschaffte Mißbräuche». Hier ist ebenfalls die abschließende Bemerkung zum 1. Teil einzuordnen: «Weil nun diese Lehre in der Heiligen Schrift klar begründet ist und außerdem der allgemeinen christlichen, ja auch der römischen Kirche (lateinische Fassung: «... nihil discrepet ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana ...»), soweit das aus den Schriften der Kirchenväter festzustellen ist, nicht widerspricht, meinen wir, daß unsere Gegner in den aufgeführten Artikeln mit uns nicht uncinig sein können». Daß das neue Glaubensbewußtsein, in dessen Zentrum das Rechtfertigungsverständnis stand, doch einen epochengeschichtlichen Wandel bezeichnete, konnten seine Vertreter mangels hinreichenden geschichtlichen Abstandes nicht erkennen.

Vielleicht muß man ihren Gegnern, wie etwa Johannes Eck, Johannes Cochläus oder Johannes Fabri zugute halten, daß auch sie die Eigenart epochalen Wandels nicht erfaßten. So sahen sie in allem Neuen nichts anderes als Abfall vom Überkommenen, wo dieses in seiner Substanz keineswegs aufgegeben, sondern nur in einem neuen Welt- und Bewußtseinszusammenhang gesehen werden wollte. Aus ihrer Interessenlage mußte die Kontroverse, nicht aber die Konsensbasis herausgestellt werden. Dabei war für sie Brennpunkt und Ursprung nahezu aller lutherischen «Häresien» die Rechtfertigungslehre, näherhin die Botschaft vom allein rechtfertigenden und Gewißheit schenkenden Glauben. Dabei untermauerten diese Kontroverstheologen ihre Interpretation durch zahlreiche Sätze Luthers oder seiner Anhänger (Eck hatte über 2000 «häretische Sätze» Luthers aus seinen Werken gesammelt), die sie entweder aus dem Zusammenhang rissen, die sie «aus zweiter Hand» hernahmen oder deren polemische Überspitzung ihnen willkommenes Beweismaterial lieferte.<sup>5</sup>

Das *Trienter Konzil* hat sich in seiner Auseinandersetzung mit der reformatorischen Rechtfertigungs-, Gnaden- und Glaubenslehre im wesentlichen von der Analyse der altgläubigen Kontroverstheologen leiten lassen. Zwar besaßen einige führende Männer auf dem Konzil eine quellenmäßige Kenntnis Luthers und anderer reformatorischer Theologen, auch der CA. «Die meisten kannten von Luther (jedoch) nur die ihnen vorgelegten Einzelsätze», stellte der katholische Historiker *Eduard Starkemeier* fest.<sup>6</sup>

Das Konzil hat aus diesem Umstand freilich eine Konsequenz gezogen: Auf Anweisung des damaligen Papstes, Pauls III., enthielt es sich der Aussage, die von ihm als unkatholisch verurteilten Lehren einem bestimmten reformatorischen Autor zuzusprechen. Formal ist damit die Rechtfertigungs- und Glaubenslehre Luthers nicht verurteilt. Das Konzil wollte das eigene Selbstverständnis feststellen und die ihm als Irrlehren geltenden Auffassungen abwehren. Ob diese jedoch wirklich die lutherischen waren, ließ es offen.

Bedauerlich ist jedoch, daß das Tridentinum sich das Selbstverständnis der lutherischen Rechtfertigungstheologie nicht erschlossen hat. Das wird besonders am Thema der Glaubens- und Heilsgewißheit deutlich.<sup>7</sup> Die beiden Lager sprachen damals bereits zwei verschiedene Sprachen, und das zum Teil unter Verwendung fast gleichlautender Begriffe. Immerhin ist aufschlußreich, daß die Glaubens- und Heilsgewißheit monatelang auf dem Trienter Konzil diskutiert wurde, ohne daß den Kon-

zilsteilnehmern völlig deutlich wurde, worin Luther in dieser Sache von der vorangehenden kirchlichen Tradition abwich. Ob die Disputanten damals doch schon ahnten, daß mit der neuen Sprache ein gewandeltes Denk- und Deutungsmuster seine Wirkungsgeschichte begann?

## Die heutige Diskussion zwischen Fortschritt und Dilemma

Der Fortschritt im Sinne einer ökumenischen Begegnung liegt im Vergleich zu früheren Abschnitten unserer Konfessionsgeschichte auch zur Frage der Rechtfertigung auf der Hand. Die katholische Entwicklung ist dabei durch folgende Befunde zu kennzeichnen.

► Zunächst ist die theologische Diskussion zur reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft – wie auch zu anderen Fragen – dem ideologischen Konfrontationsinteresse erheblich entzogen (Ausnahmen dazu bestätigen die Regel). Diese gewandelte Voreinstellung ist für die wissenschaftliche Forschung nicht zuletzt in der Theologie von erkenntnisleitender Bedeutung. Die *Ideologieforschung* hat inzwischen allenthalben die *Beziehung zwischen «Wahrheit und Interesse»* aufgedeckt.

► Sodann hat sich auch in der katholischen Lutherforschung die Beurteilung durchgesetzt, daß die reformatorische Erkenntnis Luthers wohl als eine in Bibel und kirchlicher Tradition verankerte, gleichzeitig aber als eine geschichtlich eigenständige *Entdeckung* zu bezeichnen ist. *Otto H. Pesch* faßt den Befund so: «... die alles beherrschende Stellung der Rechtfertigungslehre bei Luther ist ein theologiegeschichtliches Novum».<sup>8</sup> Was aber geschichtlich eigenständig erwachsen ist, darf nicht als solches in der vorangehenden Tradition gesucht und hinsichtlich seiner Rechtgläubigkeit nur so weit anerkannt werden, als es genau diese Tradition wiedergibt.

► Weiterhin hat sich katholischerseits zur theologischen Mitte der reformatorischen Rechtfertigungslehre inzwischen ein klarer *Konsens* ergeben. Es gibt keine kirchenamtliche Stellungnahme und keine moderne theologische Lehrauffassung in der katholischen Kirche, die dem Bekenntnis von Art. 4 der CA widersprechen würden, daß uns «Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen ... (sondern) aus Gnade um Christi willen durch den Glauben» wird. Damit ist zugleich gesagt, daß scheinbare Widersprüche hierin zwischen der CA und dem Trienter Konzil durch die Reformationsforschung der Sache nach als irrelevant aufgedeckt wurden.

► Schließlich kommt der Stellungnahme von *Johannes Paul II.* bei seinem Besuch in Mainz innerkatholisch eine erhebliche Bedeutung im Sinne des ökumenischen Fortschritts zu. Denn hier hat ein Papst erstmals seit der Reformation den Rechtfertigungsartikel der CA inhaltlich vor aller Öffentlichkeit als *gemeinsame Bekenntnisgrundlage* anerkannt. Ebenfalls hat sich ein Papst erstmals in diesem Zusammenhang auf Luther berufen und ihn so als einen gemeinsam zu beachtenden Zeugen herangezogen. (Daß Luther diese Würdigung den Päpsten durch die beißende Polemik seiner späteren Jahre nicht gerade leichtgemacht hat, sollte nicht verkannt werden.) Johannes Paul II. ist dadurch in die Revision der katholischen Lutherpolemik eingetreten. Vor allem durch *Joseph Lortz* ingangebracht, war es nicht zuletzt aufgrund der gemeinsamen Kirchenkampf Erfahrungen nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem Wandel des «katholischen Lutherbildes» gekommen. Bischöfe oder gar Päpste hatten bisher jedoch diesen Deutungs- und Einstellungswandel nicht – jedenfalls nicht öffentlich – mitgetragen.

Nimmt man noch das unzweideutige Bekenntnis des Papstes in Mainz zur *Mitschuld der eigenen Kirche* an der konfessionellen Spaltung hinzu, dann dürfte mit alledem das alte kontroverstheologische Schema, das etwa *Remigius Bäumer* kürzlich noch neu aufleben lassen wollte, im Katholizismus als überwunden angesehen werden können. Nach diesem Schema lag auf der eigenen Seite Treue zur Tradition und zum wahren Glauben, auf der gegnerischen Abfall vom christlichen Erbe und vom Glauben vor, war hier aufrichtige Bemühung um Einheit und Frieden, dort Aufsässigkeit und häretische Impertinenz wirksam, die die kirchliche Einheit zerbrachen. Katholiken können die Beziehungen zwischen den Konfessionen nicht mehr nach diesem Wertungsmuster systematisieren, wollen sie nicht den nun auch kirchenamtlich bestätigten Erkenntnissen der Reformationsforschung gründlich widersprechen.

<sup>5</sup> Müller/Pfnür, a.a.O., S. 127.

<sup>6</sup> Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit, Heidelberg 1947, S. 74.

<sup>7</sup> Vgl. meine diesbezüglichen Hinweise in: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961.

<sup>8</sup> O. H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, S. 154.

Wo aber steckt bei so viel Annäherung nun das Dilemma, in das die Diskussion um die Rechtfertigungsbotschaft – symptomatisch für die katholisch-protestantische Ökumene – geraten ist? Es kommt davon, daß man einerseits keinen Dissens mehr in der «Grundstruktur der Rechtfertigungsbotschaft» zu erkennen glaubt, andererseits jedoch immer wieder auf grundsätzliche Auffassungsunterschiede stößt, angefangen vom Kirchenverständnis über die Ämterfrage einschließlich des Bischofs- und Papstamtes bis zur Beurteilung von Ehescheidung und empfängnisverhütenden Mitteln. Wenn die Rechtfertigungslehre kein Einzelthema, sondern ein Grundaspekt von Theologie ist – wie es eingangs hieß –, dann müssen diese Differenzen eben doch in ihrem unterschiedlichen Verständnis ihren theologischen Grund haben, oder sie haben gar keine theologische Qualität. Nun soll keineswegs bestritten werden, daß zahlreiche unterschiedliche Auffassungen zwischen Protestanten und Katholiken durch deren unterschiedliche Sozialisation und Mentalität bedingt sind, also auch vielfältige vortheologische Ursachen haben. Dennoch ist folgendes zu beachten:

### Rechtfertigungsbotschaft als Paradigmawechsel

Die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft ist Glaubensgrund für ein umfassendes Gottes-, Welt- und Selbstverständnis der reformatorischen Christenheit geworden. Sie ist ein einziger Deutungsursprung, der doch zugleich zahlreiche Dimensionen birgt. *Wilfried Härle* und *Eilert Herms* sprechen vom ontologischen und anthropologischen, vom gesellschafts- und geschichtstheoretischen, vom ethischen und eschatologischen Sachverhalt, den das eine Thema der Rechtfertigung enthalte.<sup>9</sup>

Um den kirchen- und gesellschaftsgeschichtlichen Vorgang annäherungsweise zu erklären, den Luthers Entdeckung eingeleitet hat, scheint mir die Theorie von *Thomas S. Kuhn* vom «Paradigmawechsel» sehr hilfreich zu sein.<sup>10</sup> Sie müßte durch Ergebnisse der Epochenforschung weiter ergänzt werden, wie sie etwa *Walter Falk*<sup>11</sup> diskutiert. Dann ließe sich sagen: *Die reformatorische Rechtfertigungslehre stellt einen Paradigmawechsel in der Bewußtseins- und Sprachgeschichte der Christenheit dar, der einen Epochewandel kennzeichnet.* In dem veränderten Mentalitäts- und Sprachmuster, das Unvereinbares aus der Tradition ausschied, Vereinbares jedoch aufnahm und in einen gewandelten Zusammenhang stellte, fand eine heraufziehende Epoche bis in die säkularisierten Bereiche hinein immer mehr die Basis ihres Wirklichkeitsverständnisses. Es löste das Mittelalter ab und eröffnete die Neuzeit.

Kuhn kann in seiner Geschichtstheorie hier nur noch kurz erörtert werden. Er hat den Paradigmawechsel anhand der Wissenschaftsgeschichte herausgearbeitet. An ihren einschneidenden Umbrüchen stellte er fest, daß die einzelnen Interpretationsepochen jeweils von einem Grundmodell bestimmt wurden. Dieses diente dazu, die vielen in jener Epoche anfallenden Erkenntnisse einzutragen und zu erklären. Dann aber sei stets eine Schwelle gekommen, in der Erkenntnisse gewonnen wurden, die nicht mehr hinreichend mit dem alten Modell in Einklang zu bringen waren. In der Wissenschaft hätten dann bedeutende Köpfe – in der Physik etwa Galilei im Wechsel zur aristotelischen Physik – neue Deutungsleistungen vollbracht, indem sie ein neues Grundmodell, ein neues Paradigma anboten, das «beispiellos genug (war), um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen (...), und gleichzeitig offen genug, um der neubestimmten Gruppe von Fachleuten alle möglichen Probleme zur Lösung zu überlassen».<sup>12</sup>

Das derzeitige Dilemma in der katholisch-protestantischen Lehrdiskussion liegt nun darin, daß der *Bedeutungszusammenhang* der Rechtfertigungsbotschaft ganz unterschiedlich gesehen wird. Nach reformatorischem Verständnis muß diese mit

ihren verschiedenen Dimensionen oder Sachverhalten als ein zusammenhängendes Paradigma verstanden und praktiziert werden. Der katholische Konsens bezieht sich zwar auf die Rechtfertigung «aus Gnade um Christi willen durch den Glauben». Aber nach den Jahrhunderten gegenreformatorischer Abwehr läßt sich die katholische Kirche – jedenfalls in ihrer lehramtlichen Vertretung – auch heute kaum auf die *anderen Dimensionen* ein, die aufgrund eines inneren Zusammenhanges zur Rechtfertigungsbotschaft gehören.

► So verbietet das Bekenntnis zur unverwechselbaren Hoheit Gottes, das im «sola gratia» (allein aus Gnade) liegt, zuerst einmal jede Grenzverwischung zwischen der Kirche als menschlicher Institution und göttlicher Autorität. Der Rechtfertigungsartikel erstreckt sich daher wesentlich auf das *Kirchenverständnis*. Er verbietet dem kirchlichen Amt und seinen Trägern, sich irgendwelche göttlichen Attribute oder Kompetenzen zuzusprechen, sei es in der Gnadenvermittlung, sei es in der Lehrverkündigung oder in der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Er hat mit innerer Logik das kirchenkritische Bewußtsein in unsere Epoche eingebracht. Denn er fordert von der Kirche aus dem Anspruch des Evangeliums, in all ihren Amtsträgern und Einrichtungen kritisierbar zu sein. Ebenso dürfte die (zwar von Luther nicht direkt intendierte) Wirkungsgeschichte dieser Entmythologisierung das Verhältnis der Bürger zum Staat mit seinen Autoritäten gründlich beeinflussen und unsere Demokratiegeschichte erst möglich gemacht haben.

► Desgleichen gehört zur Rechtfertigungsbotschaft wesentlich ihre *anthropologische Dimension*, verlangt sie doch das Bekenntnis zur grundlegend gleichen Würde jedes Menschen und zur Anerkennung seiner *Gewissenshoheit*. Auf politischer Ebene folgte wirkungsgeschichtlich hieraus die Entwicklung der *Menschenrechte*. Auf kirchlicher Ebene muß das neue Paradigma in der gegenwärtigen Auseinandersetzung die Gleichberechtigung von Mann und Frau bezüglich des kirchlichen Amtes verlangen, wie es schon in der Reformationszeit das Priestertum aller Gläubigen als Ausdruck grundsätzlicher Gleichberechtigung in der Kirche forderte. Die hierarchische Auffassung, die einen wesentlichen Unterschied zwischen Priestern und Laien aufgrund göttlichen Rechts geltend zu machen versucht, muß sich als Relikt früherer Epochen mit ihren Priesterreligionen erweisen. Daß daraus nicht die Beseitigung jedes «Ordo» in der Kirche folgt, beweist Art. 14 der CA, der das «rite ordinatus» («ordnungsgemäß berufen») für den Amtsträger fordert. Aber im Lichte der Rechtfertigungsbotschaft muß offenbar werden, daß es sich hier um der Kirche überantwortete Ordnungen handelt. Wenn der Papst in Mainz dem als «katholische Überzeugung» entgegenhielt, daß es hierbei um etwas gehe, «was Christi ist», und nicht lediglich um einen Dissens über «von Menschen eingesetzte kirchliche Ordnungen» (vgl. *Kasten*), so hat er durchaus zutreffend angesprochen, wo die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre bisher fehlt.

Die reformatorischen Kirchen werden daher der katholischen die kritische Anfrage nicht erlassen dürfen, ob sie es mit ihrem Konsens auf theologischer und christologischer Ebene wirklich ernst meint, wenn sie nicht bereit ist, die Rechtfertigungsbotschaft im anthropologischen, gesellschaftsethischen und kirchlich-institutionellen Bereich in anderer Weise als bisher zu bejahen. Natürlich richtet sich dieser Anspruch auch auf die reformatorischen Kirchen selbst, bleiben doch auch sie auf verschiedenen Ebenen nach Ausweis ihrer Geschichte bedroht, sich ihm zu entziehen. Die Rechtfertigungsbotschaft erweist sich so als bleibende Herausforderung des Glaubens, die alle Konfessionen übergreift.

### Also bleiben wir ewiglich geschieden?

Der Papst hat diese Frage in Mainz unter Rückgriff auf Luther ausdrücklich gestellt – und verneint. Er hat sich vielmehr zu einer neuen gemeinsamen Zukunft bekannt: «Miteinander sind

<sup>9</sup> W. Härle und E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980.

<sup>10</sup> Vgl. T. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M. 1967 (bzw. suhrkamp taschenbuch wissenschaft Nr. 25, 1978).

<sup>11</sup> W. Falk, *Vom Strukturalismus zum Potentialismus*, Freiburg 1976.

<sup>12</sup> Kuhn, a.a.O. 1978, S. 25.

wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben.» Sein Bekenntnis zum «Miteinander» verbietet, ihn auf die alte katholische Rückkehrforderung gegenüber den reformatorischen Kirchen festzulegen. Sie ist übrigens seit dem letzten Konzil kirchenamtlich nie neu wiederholt worden. Auch der Papst hat sie meines Wissens nirgends aufleben lassen.

Grundsätzlich hat sich Johannes Paul II. also dazu bekannt, daß die Form künftiger Einheit und damit der Kirche als ganzer nicht einfach durch das definiert werden kann, was jetzt das römisch-katholische Kirchenverständnis bestimmt. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß er diese grundsätzliche Offenheit wenig in konkreten Fragen der Ethik und der Kirchenordnung zum Ausdruck bringt. Sonst müßte er etwa die Gewissenshoheit der Eheleute in Sachen Empfängnisverhütung oder auch die prinzipielle Gleichberechtigung von Mann und Frau, von Klerus und Laien sowie von Hierarchievertretern und Theologen in der Kirche erheblich anders als bisher betonen.

Folgt aus dem epochalen Paradigmawechsel schließlich doch, daß «die Katholiken einfach protestantisch werden» müssen? Eine derartige Auslegung wäre eine erhebliche Problemvereinfachung. Die Rechtfertigungsbotschaft selbst verbietet, in irgendeiner der vorhandenen Kirchen den vorbehaltlosen Ausdruck dessen zu sehen, was Gott seiner Kirche als Fülle ihrer Gestalt in unserer Geschichte zgedacht hat.

Wie diese gemeinsame Kirche in ihrer zukünftigen Einheitsgestalt real einmal aussehen wird, wissen wir also heute noch nicht. Keine der vorhandenen Kirchen darf sich daher einfach als Maßstab für die anderen ausgeben. Theologisch gesehen

verdunkelt uns unsere Schuld – und damit vornehmlich unser kirchlicher Egoismus – den vorurteilsfreien Durchbruch zur befreienden kirchlichen Gemeinschaft, die allen Einzelkirchen zur Bereicherung für die ganze Kirche gerecht wird. Epochen-geschichtlich kann jedoch die Christenheit als ganze nicht hinter das zurück, was die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft als Paradigma signiert hat. Ob diese Botschaft durch ein weiteres Interpretationsmuster abgelöst werden muß, um konfessionell übergreifend wirksam werden zu können, ist hier nicht mehr zu diskutieren. Auf jeden Fall müßte ein derartig umfassendes Erklärungsmuster aus unserer Betroffenheit durch das Evangelium Jesu Christi in seiner Herausforderung für unsere Zeit – nicht zuletzt ob der Begegnung mit der Dritten Welt – erwachsen.

Stephan H. Pfürtner, Marburg

DER AUTOR ist katholischer Professor für Sozialethik im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Marburg. An der katholischen Lutherforschung ist er seit 1959 beteiligt, und ein damaliger Aufsatz in «Catholica» 13 (1959) 182–199 fand in erweiterter Form auch in englischen, amerikanischen und französischen Ausgaben Verbreitung (deutsch: Luther und Thomas im Gespräch. Vgl. Anm. 7). Mehrere Zeitschriftenbeiträge waren sodann dem Themenkomplex «Der Einfluß Luthers und der reformatorischen Theologie auf das Zweite Vatikanum» gewidmet. Von 1967 bis 1974 war Pfürtner «verantwortlicher Herausgeber» (Chairman) der «Internationalen Ökumenischen Bibliographie» (IOB). Derzeit verfolgt er die ökumenischen Perspektiven in der Sozialethik. Der obenstehende Artikel erscheint gleichzeitig in der Mai-Ausgabe der *Lutherischen Monatshefte* (Hannover), und zwar unter dem Titel: «Keine Kirche kann vollkommen sein. Trennt die Rechtfertigungslehre noch die Christen?»

## Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe – heute (I)

Unter einer Ehe verstehen wir – ob Christen oder nicht – eine auf Dauer angelegte soziale Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau, die aufgrund eines besonderen Rechtsaktes zustande gekommen ist. Mit dem auf freier Entscheidung beider Partner beruhenden Eheschluß entstehen für Frau und Mann wechselseitige Rechte und Pflichten, die vor allem die Bereiche des alltäglichen Beistands, der sexuellen Beziehungen, der Haushaltsführung, von Einkommen und Besitz und gegebenenfalls der gemeinsamen Kinder betreffen. Mit dem Begriff Ehe meinen wir dabei gleichzeitig die Institution – also die Rechtsnormen und kulturellen Leitbilder – als auch alle einzelnen Sozialbeziehungen zwischen Mann und Frau, die durch Heirat zustande gekommen sind.

### Die sozio-kulturelle Relativität von Ehe

Die Betonung der *Paarbeziehung* im Ehebegriff ist für den gesellschaftsvergleichend denkenden Soziologen keineswegs selbstverständlich. In den meisten Kulturen der bisherigen Menschheitsgeschichte begründet eine Ehe nicht in erster Linie ein soziales Verhältnis zwischen den Eheleuten, sondern vor allem zwischen der Verwandtschaft der Eheleute oder zumindest zwischen der Familie desjenigen Partners, bei dem das junge Paar wohnen wird, und dem neu hinzukommenden Ehepartner. Ehen werden häufig geschlossen, ohne daß sich die Partner näher kennen, persönliche Zuneigung ist zweitrangig, Mehrfachehen werden häufig höher geschätzt als die Einehe. Daß die Ehe auf der Zuneigung der Partner gegründet sein soll, wie es dem gegenwärtig herrschenden Eheleitbild entspricht, ist im Kulturvergleich die große Ausnahme.<sup>1</sup> Dieses «moderne» Leitbild der monogamen und durch öffentliche Erklärung des Ehekonsenses geschlossene Liebeshe ist erst im bürgerlichen Zeitalter des 19. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika zur Herrschaft gelangt und scheint heute auch in anderen Weltge-

genden an Bedeutung zu gewinnen.<sup>2</sup> Damit ist nicht gesagt, daß in anderen Kulturen keine Zuneigung zwischen Eheleuten bestand oder daß in unserer Kultur alle Ehen von Liebe getragen würden. Aber die Vorstellung, daß man a) aus freiem Entschluß beider Partner und b) «aus Liebe» – und nicht z. B. um des Geldes oder der Eltern willen – heiraten solle und daß dieses Recht jedermann zustehe, ist historisch neu.

Bis zum Anbruch des bürgerlichen Zeitalters war der öffentliche Eheschluß für breite Schichten der Bevölkerung durch staatliche oder gutsherrschaftliche Heiratsverbote eingeschränkt. Nur wer ein ordentliches wirtschaftliches Auskommen hatte, durfte heiraten. Diese ursprünglich eher als Zustimmungsvorbehalte des Grund- oder Landesherrn entstandenen Normen erhielten im 17. und 18. Jahrhundert immer mehr den Charakter bevölkerungspolitischer Instrumente zur Eindämmung von Bettel und Armut. Erst mit der Anerkennung des «Rechtes auf Ehe» als Menschenrecht im Rahmen der nachauflärischen Staatsverfassungen wurde der Eheschluß allgemein üblich und ging der Anteil der unehelich Geborenen drastisch zurück. Im Laufe der letzten hundert Jahre wurde es dann nahezu selbstverständlich, daß ein gesunder Erwachsener auch heiratet. Diese neue Selbstverständlichkeit hat u. a. in jüngster Zeit auch den Sonderfall des kirchlichen Zölibats unter wachsendem Druck gebracht.

Nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses der Ehegatten, auch im Hinblick auf die Beziehung zwischen *Mutter und Kind* errichtete das bürgerliche Zeitalter neue Selbstverständlichkeiten: die höchstpersönliche Verantwortung der Mutter für ihre leiblichen Kinder, der gegenüber alle anderen Pflichten zurückzutreten haben, entwickelte sich ebenfalls erst im 19. Jahrhundert. Frühere Zeiten kannten dagegen in den gehobenen Sozialschichten die Kinderbetreuung durch Ammen oder durch das Gesinde, in niederen Sozialschichten nicht selten eine frühzeitige Weggabe der Kinder als Arbeitskräfte, um die Zahl der «hungrigen Mäuler» zu verkleinern.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. Shorter, Die Geburt der modernen Familie (Reinbek 1977); R. Sieder, Ehe, Fortpflanzung und Sexualität, in: M. Mitterauer/R. Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie (München 1977) 144–168.

<sup>2</sup> Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit (München 1976); L. de Mause, Hört ihr die Kinder weinen? (Frankfurt a. M. 1977).

<sup>1</sup> Auf der römischen Bischofssynode von 1980 wurde deutlich, daß gerade aus diesem Grunde die kirchliche Ehelehre in weiten Gebieten Afrikas auf große Schwierigkeiten stößt.

Im Vergleich zur historischen und kulturellen Vielfalt der Ehe- und Familienformen ist die Homogenität des Erscheinungsbildes von Ehe und Familie in den ökonomisch entwickelten Ländern der Erde erstaunlich hoch: Der ganz überwiegende Teil aller Kinder – in der Bundesrepublik über 90 Prozent – leben in sog. vollständigen Kleinfamilien, d. h. mit zwei durch Eheschluß verbundenen Elternteilen. Immer seltener gehören außer den (leiblichen, Stief- oder Adoptiv-) Eltern noch weitere erwachsene Personen zum Haushalt. Ehe und Familie fallen hier also nahezu zusammen. Die moderne Familie ist zu einer Gattenfamilie geworden, d. h. die Stabilität der Familienbeziehungen ist in unvergleichlich hohem Maße von der Stabilität der Gattenbeziehung abhängig geworden, welche heute ihrerseits in hohem Maße durch emotionale Faktoren bedingt erscheint. Gleichzeitig ist die moderne Familie in unvergleichlich hohem Maße zu einer Erziehungseinrichtung geworden, d. h. die Familie existiert als Familie vor allem um der Pflege und Förderung der Kinder willen. Dies ist heute der zentrale gesellschaftliche «Sinn von Familie», welcher auch von den meisten Eltern sehr bewußt gelebt wird.

Das im 18. Jahrhundert entstandene bürgerliche Familien- und Eheideal hat sich also bis in jüngste Zeit als prägend für die Institutionalisierung der Nachwuchssicherung in modernen Gesellschaften erwiesen. Ja man kann sagen, daß erst im 20. Jahrhundert ein Familientypus vorherrschend geworden ist, wo Kinder nahezu ausschließlich in Gesellschaft beider (zumeist leiblichen) Eltern aufwachsen, die ihrerseits durch eine öffentlich anerkannte und rechtlich regulierte Ehe verbunden sind. Diese Verknüpfung von Eheschluß, Fortpflanzung und Kindererziehung – von Familie und Ehe – ist in der Bundesrepublik Deutschland auch grundgesetzlich abgesichert (Art. 6 GG).

Die in diesen Befunden zum Ausdruck kommende sozio-kulturelle Relativität unserer modernen Familien- und Eheform wird uns im allgemeinen wenig bewußt. Dies dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß das gegenwärtige Eheideal einer freien Partnerwahl, der partnerschaftlichen Gattenbeziehung und der gemeinsamen Verantwortung für die heranwachsenden Kinder sich auf historische Wurzeln im christlichen Evangelium berufen kann und durch die kirchliche Ehelehre gestützt wurde. Was wir heute unter Ehe verstehen, ist also in seinem normativen Gehalt weitgehend vom Christentum geprägt. Daß diese Eheauffassung sich durchsetzte, hat allerdings ganz andere Gründe in der modernen Gesellschaftsentwicklung.

Die Herausbildung des gegenwärtig dominierenden Typus der Familie als sich selbst auflösender Gemeinschaft von Eltern und Kindern und die mit ihm einhergehenden Erwartungen von Liebe, Solidarität und Geborgenheit ist auf charakteristische Veränderungen der Gesellschaftsstruktur in der Neuzeit zurückzuführen, die sich am kürzesten als strukturelle Differenzierungsprozesse kennzeichnen lassen.<sup>4</sup> Die moderne Familie als auf emotionale Stabilisierung und Kindererziehung spezialisierte gesellschaftliche Einrichtung differenziert sich aus dem umfassenden Lebenszusammenhang der an Grund und Boden gebundenen Feudalordnung des Mittelalters heraus, genauso wie das auf Bedarfsdeckung spezialisierte marktwirtschaftliche System, der auf die äußere und innere Sicherheit spezialisierte Staat und die auf den Bereich des Religiösen spezialisierten Kirchen. Charakteristisch für die moderne Kleinfamilie ist ihre Trennung, ja Distanzierung von den übrigen gesellschaftlichen Lebensbereichen – auch der Kirche. Die mit der Ausdifferenzierung sich ergebende weitgehende Verselbständigung der Kleinfamilie führt zu charakteristischen Spannungen, welche weitere institutionelle Veränderungen im Verhältnis von Ehe, Familie und gesellschaftlicher Nachwuchssicherung erwarten lassen. Diese Verselbständigung darf allerdings nicht als Fehlen von Verwandtschafts-, Nachbarschafts- oder Freundschaftsbeziehungen (Isolation) mißverstanden werden. Die meisten Fami-

<sup>4</sup> F.-X. Kaufmann, Kinder als Außenseiter der Gesellschaft, in: Merkur 34. Jg., II.8 (1980) 761–771; H. Tyrell, Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie, in: Zeitschrift für Soziologie 5 (1976) 393–417.

**ktha**

**KATHOLIEKE  
THEOLOGISCHE  
HOGESCHOOL AMSTERDAM**

An der Katholischen Theologischen Hochschule Amsterdam ist vakant ab 1. August 1981 die Funktion eines/einer

### **ORDENTLICHEN PROFESSORS(-IN) FÜR KIRCHENGESCHICHTE**

Von dem künftigen Professor wird erwartet, daß er/sie

- innerhalb der Fachgruppe die allgemeine Kirchengeschichte, insbesondere die des Mittelalters und der Reformationszeit und kirchengeschichtliche Heuristik doziert;
- in obengenannten Bereichen Untersuchungen durchführt, anregt und koordiniert;
- bereit ist, innerhalb des demokratischen Systems der Hochschule Verwaltungsaufgaben zu erfüllen.

Bei der Besetzung dieser Funktion wird gedacht an einen promovierten Historiker oder Historikerin mit Spezialisierung auf Kirchengeschichte des Mittelalters und der Reformation. Im Hinblick auf die Zielsetzung der Hochschule und die Zusammenarbeit mit den theologischen Fakultäten der Universität von Amsterdam und der Freien Universität Amsterdam ist erwünscht, daß der zu ernennende Professor innerhalb der katholischen Tradition steht.

Neben einer gediegenen Forschungserfahrung ist Lehrerfahrung erforderlich. Er/Sie soll betraut werden mit Lehraufträgen in der Kandidaten-, Doktoranden- und postdoktoralen Ausbildung und in der freien Studienrichtung.

Bezüge gemäß Reichsregelung.

Die Ernennung ist von der Zustimmung des Kirchlichen Aufsichtskollegiums abhängig.

Informationen erteilt der Vorsitzende des Bewerbungsausschusses. Bewerber und solche, die auf einen möglichen Kandidaten hinweisen wollen, können sich bis spätestens 20. Mai 1981 an den Vorsitzenden des genannten Ausschusses wenden:

Prof. Dr. P. Smulders  
De Lairesestraat 47  
1071 NS Amsterdam  
Tel. 020/761465

Bewerbungen sind mit einem Lebenslauf und einem Publikationsverzeichnis zu versehen.

lien stehen vielmehr in einem Netzwerk sozialer Kontakte, die jedoch nur spezifische Belange betreffen und ihren selbständigen, durch eine abschließbare Wohnung äußerlich unterstrichenen Charakter nicht in Frage stellen.

### Veränderungen in jüngster Zeit

Seit Mitte der 60er Jahre scheint die Selbstverständlichkeit von Familie und Ehe in normativer wie in empirischer Hinsicht in Frage gestellt. Darauf deuten vor allem folgende bevölkerungsstatistischen Entwicklungen hin:<sup>5</sup>

► **Rückgang der Eheschließungen:** Während in der Bundesrepublik im Jahr 1960 9,4 Eheschließungen auf 1000 Einwohner entfielen, waren es 1978 nur noch 5,3 Eheschließungen. Vor allem seit dem Ende der 60er Jahre ist ein starker Rückgang der Heiratshäufigkeit in allen Lebensaltern zu beobachten. Der Erfahrungszeitraum ist noch zu kurz, um zu entscheiden, ob aus dieser Entwicklung eine dauerhafte Erhöhung des unverheiratet bleibenden Anteils der Bevölkerung resultiert oder ob die Zahlen lediglich einen Trend zur auf ein höheres Lebensalter hinausgeschobenen Eheschließung in den jüngeren Generationen dokumentieren; das erstere gewinnt jedoch von Jahr zu Jahr mehr Plausibilität.

► **Zunahme der Ehescheidungen:** In der Bundesrepublik machten 1960 die Ehescheidungen (49 325) weniger als ein Zehntel der Eheschließungen des gleichen Jahres (521 445) aus; im Jahre 1975 kamen auf 386 681 Eheschließungen bereits 106 932 (28 %) Ehescheidungen. Von den im gleichen Jahr insgesamt aufgelösten 442 257 Ehen wurden 54 % durch den Tod des Ehemannes, 24 % durch Scheidung und 22 % durch den Tod der Ehefrau aufgelöst. Erhebliche Schwankungen in der Häufigkeit der Ehescheidungen hat es allerdings auch bereits in der Vergangenheit gegeben, und die gegenwärtigen realen Werte wurden auch in der Nachkriegszeit erreicht.

► **Rückgang der Kinderzahl pro Ehe:** Die mittlere Kinderzahl pro Ehe ist in allen europäischen Ländern seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger kontinuierlich zurückgegangen, die statistisch zu beobachtenden erheblichen Schwankungen der Geburtenhäufigkeit sind weit stärker auf die unterschiedliche Häufigkeit junger Ehen und die Verschiebungen des Geburtszeitpunktes innerhalb der Ehen zurückzuführen. Etwa seit Mitte der 60er Jahre ist jedoch in nahezu allen europäischen Ländern ein neuer «Schub» in der Reduktion der ehelichen Fruchtbarkeit zu beobachten: Zurückgegangen

<sup>5</sup> Der folgende statistische Überblick beschränkt sich auf die Bundesrepublik Deutschland. Ähnliche, wenn auch weniger drastische Tendenzen lassen sich in Österreich und der Schweiz feststellen. Gute statistische Übersichten zur Ehe- und Familienstatistik finden sich für die Bundesrepublik im Dritten Familienbericht sowie bei Höhn/Mammey/Schwarz 1980, für Österreich im Familienbericht 1979.



ORIENTIERUNG

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico  
**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:**  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60  
**Bestellungen, Abonnemente:** Administration  
**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»  
**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
Konto Nr. 0842-556 967-61

**Deutschland:** Postcheckkonto Stuttgart 6290-700  
**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Abonnementspreise 1981:**

**Schweiz:** Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-

**Deutschland:** DM 37.- / Halbjahr DM 21.- / Studenten DM 27.50

**Österreich:** öS 275.- / Halbjahr öS 160.- / Studenten öS 190.-

**Übrige Länder:** sFr. 32.- plus Versandkosten

**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20.-

sind insbesondere die Ehen mit drei und mehr Kindern (um etwa die Hälfte auf gegenwärtig ca. 15 % aller Ehen), während der Anteil der kinderlosen Ehen nur unwesentlich zugenommen hat. Man kann also einen deutlichen Trend zur «kinderarmen Ehe» beobachten: In der Bundesrepublik erwartet man von den Anfang der 70er Jahre geschlossenen Ehen zu je etwa einem Drittel 1 bzw. 2 Kinder.

► **Zunahme der nichtehelichen Lebensgemeinschaften:** Hierüber existieren keine zuverlässigen Statistiken, doch kann am Entwicklungstrend selbst kein Zweifel bestehen. Vermutlich existiert hier in Europa ein Nord-Süd und ein Stadt-Land-Gefälle. Im Sinne einer sehr groben Schätzung aufgrund sporadischer Daten ist zu vermuten, daß in städtischen Verhältnissen etwa ein Viertel der unverheirateten jugendlichen Erwachsenen in einer nichtehelichen Gemeinschaft, darunter etwa ein Zehntel in einer festeren, eheähnlichen Verbindung leben.

► **Uneheliche Geburten:** Während in Skandinavien, dessen Bevölkerung schon traditionell eine höhere Unehelichenquote aufwies, der Anteil der dauerhaft unehelichen Elternschaftsverhältnisse deutlich ansteigt, ergibt sich in der Bundesrepublik und in Österreich nur ein leichter Anstieg der Unehelichenquote seit 1970, der im Rahmen üblicher längerfristiger Variationen bleibt. Nur ein kleiner Teil der unehelichen Mütter – in der Bundesrepublik ein Zehntel – bleibt in der Folge ledig, so daß anzunehmen ist, daß ein Großteil der unehelich geborenen Kinder in einer vollständigen Familie aufwächst. Unter den alleinerziehenden Eltern dominieren die Geschiedenen stark.

Aus diesen Befunden lassen sich zusammenfassend folgende Schlüsse ziehen: Es scheint in Mitteleuropa weiterhin selbstverständlich, daß Kinder im Rahmen einer durch Eheschluß gegründeten Familie aufwachsen sollen. Wo Kinder geplant sind bzw. sich einstellen, liegt der Eheschluß nach wie vor nahe. Fraglich scheint hingegen, inwieweit eine solche «Familienkarriere» bzw. die Übernahme der Elternrolle an kultureller Selbstverständlichkeit eingebüßt hat. Empirische Untersuchungen aus jüngster Zeit machen deutlich, daß auch unter Unverheirateten die Werte von Ehe und Familie grundsätzlich bejaht werden; auch die Erwartungen an Ehe und Familie sind ähnlich wie bei den Verheirateten. Dagegen wird diesen Werten im Vergleich zu anderen Werten (z. B. individuelle Unabhängigkeit, Möglichkeit der Berufsausübung usw.) weniger Gewicht beigegeben.<sup>6</sup> Umgekehrt kann bei Verheirateten durchaus ein Bewußtsein der Belastungen und Verzichte festgestellt werden, welche mit dem Eingehen einer Ehe und der Gründung einer Familie verbunden sind. Diese werden jedoch geringer bewertet.

Eine durchaus offene Frage scheint es zu sein, inwieweit das Institut der Ehe unabhängig von demjenigen der Familiengründung noch als Eigenwert angesehen wird. Es ist zu vermuten, daß hier eine distanziertere, in gewisser Hinsicht instrumentelle Einschätzung des Eheschlusses an Verbreitung und Gewicht gewinnt. Inwieweit also kinderlose Lebensgemeinschaften «legalisiert werden», dürfte in zunehmendem Maße von der Einschätzung der damit verbundenen Vor- und Nachteile – und damit auch von der politischen Ausgestaltung der Ehefolgen – abhängig sein.

Das Zusammenspiel der skizzierten Faktoren führt – dies ist bereits heute festzustellen – in statistischer Hinsicht zu einem erheblichen Geburtenrückgang, so daß die natürliche Bevölkerungsentwicklung (ohne Wanderungen) in den meisten europäischen Ländern in Zukunft rückläufig sein wird; in der Bundesrepublik überwiegen seit 1972 die Todesfälle die Zahl der Geburten. Wer aus dieser Feststellung auf das bevorstehende «Aussterben der Deutschen» schließt, argumentiert allerdings demagogisch und leistet kurzschlüssigen bevölkerungspolitischen Überlegungen Vorschub, die die komplexen Zusammenhänge, welche zwischen politischen Maßnahmen, gesellschaftlichen Wertorientierungen, familialen Lebenslagen, individuellen Lebensentwürfen und der Bereitschaft zum Kind bestehen, nicht berücksichtigt. *Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

Ein zweiter Teil wird sich mit dem *normativen Gehalt* gegenwärtiger Entwicklungstendenzen befassen. Der Beitrag erscheint als Vorabdruck aus «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», Teilband 7.

<sup>6</sup> H. Schreiber, Singles. Allein leben besser als zu zweit? (Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1980).

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich