

Ökumene als Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit

VON STEPHANUS H. PFÜRTNER

Den Beitrag, der als Festgabe für diesen Band niedergeschrieben wurde, hatte ich, in etwas anderer Form, am 9. November 1973 beim ökumenischen Gottesdienst im Lübecker Dom vorgetragen. Die gottesdienstliche Feier damals fand im Rahmen des 800jährigen Domjubiläums der Stadt und zum 30. Todestag der vier enthaupteten Lübecker Geistlichen statt. Die Anlässe für die Festgabe und für den Vortrag liegen weit voneinander entfernt. Dennoch, beim Nachdenken darüber rückten die Vorgänge und die sie tragenden Menschen in meiner eigenen Erfahrungswelt nahe zueinander. Deshalb scheint es mir berechtigt, die Darstellung in ihrer zeitgeschichtlichen Verknüpfung zu belassen und sie auf dem Hintergrund ökumenischer Geschehnisse hier einzubringen. Ich bin mit Hanfried Krüger vor etwa zehn Jahren erstmals zusammengetroffen. Dabei kam mir von seiner Seite die gleiche Mentalität entgegen, wie ich sie in der Begegnung mit den Lübecker Geistlichen 1942/43 erfahren habe und wie sie sich in verschiedenen Kreisen der Lübecker Gemeinden nach dem Krieg einer pfingstlichen Bewegung gleich entwickelte. Es entstand eine Atmosphäre brüderlicher Offenheit zueinander im Respekt vor der konfessionellen Verschiedenheit. Spontane Freude brach darüber aus, sich miteinander in die gegenseitige ökumenische Entdeckung zu begeben, bereit dazu, sich durch den gelebten und bedachten Glauben des anderen bereichern zu lassen. Die Neigung zur verbindenden Tat inspirierte. Ich habe Hanfried Krüger für diese jahrelange Verbundenheit zu danken. Sie wirkte sich in der gemeinsamen Herausgabe der „Internationalen Ökumenischen Bibliographie“ aus, die inzwischen mit sieben Bänden vorliegt. Ohne seinen kenntnisreichen und gleichbleibenden Einsatz hätte es dieses wichtige Dokumentations- und Forschungswerk kaum gegeben.

I.

Aus der Fülle der Belange, die uns in den Kirchen zur Zeit betreffen, werden zwei grundlegende Dinge uns wohl immer mehr zur Frage. Mir jedenfalls scheinen sie im Zentrum dessen zu liegen, was uns sowohl im Hinblick auf unsere kirchliche wie säkular-politische Situation so sehr bedrängt.

Die Beunruhigung kommt uns zunächst von der Ökumene. Ist die Ära des Ökumenischen nicht doch vorbei? So wurde unter den Kirchenexperten in den letzten Jahren immer wieder gefragt; so muß man wohl in aller Ehrlichkeit weiter fragen. Zu viele Anzeichen in der Realität kirchlichen Lebens verlangen in dieser Hinsicht eine offene Prüfung.

Aber die Bedrängnis geht noch tiefer. Sie greift über zum Sinn des Religiösen überhaupt. Ist religiöser Glaube vor dem Anspruch neuzeitlicher Humanität mit ihrer Freiheits-, Gesellschafts- und Welterfahrung noch sinnvoll, noch vollzieh-

bar, noch zu verantworten? Dieses grundlegende Problem geht unter uns — heimlich oder unheimlich — um. Wir können ihm nicht ausweichen. Unsere allgemeine Orientierung fordert hierzu Antwort. Ich möchte zwei Positionen dazu benennen. Die erste Position lautet:

Religiöser (genauer: theologisch begründeter) Glaube ist auch heute angesichts unserer Freiheits- und Humanitätsgeschichte vertretbar. Er kann nicht nur vor der Herausforderung aufgeklärter, gesellschaftsbezogener Menschlichkeit bestehen, sondern läßt sich auch als Ursprung von Freiheit und Kraft zu befreiender Humanität bezeugen. Das gilt für den einzelnen wie für die Gesellschaft.

Das gilt aber nur vom Glauben, der aus dem Anspruch des Evangeliums — also im eigentlichen Sinn theologisch begründet — lebt. Dieser Glaube ist nicht mit den Äußerungen des Religiösen einfach gleichzusetzen, gibt es doch viel Unerlöstes im Religiösen. Christen und Kirchen müssen daher den Mut haben, den Anspruch des ganzen Evangeliums stets neu über sich zu stellen und sich durch ihn bemessen zu lassen. Im Licht des Evangeliums ist aller Entfremdung dieses Glaubens, der heute nicht zuletzt durch die Ausübung religiöser Macht bedroht wird, stets neu zu begegnen.

Die zweite Grundposition lautet:

Zum ganzen Evangelium und seinem Glauben gehört wesentlich die ökumenische Dimension. Wo Christen oder Kirchengemeinschaften sich ihr verschließen, versperren sie sich dem Evangelium und machen christliches Glaubenszeugnis unglaubwürdig.

Damit wird nicht das Recht auf Konfession oder auf das Erbe der Konfessionen bestritten. Wohl aber wird jeder Konfessionalismus verurteilt. Er verschließt die Kirchen gegeneinander und vor dem Offenheitsanspruch des Evangeliums. Er ist Separatismus auf kirchlicher Ebene und separativen Phänomenen wie etwa dem Rassismus oder dem Nationalismus mit ihren Fragwürdigkeiten im Politischen vergleichbar.

Glauben — Hoffen — Lieben, die zentralen Postulate evangelischer Offenheit, verlangen nicht nur ökumenische Kommunikation der Kirchen untereinander, sondern auch die Kommunikation der Kirchen mit der Gesellschaft. Ökumene meint den ganzen Erdkreis und das offene Miteinander aller Menschen ohne Unterschied. Bei aller Polarisierung der Gruppierungen darf letztlich nicht mißtrauische Abgrenzung bestimmend bleiben, sondern sollten Kooperationswille und Loyalität miteinander die Oberhand behalten.

II.

Die beiden Positionen bedürfen der Erklärung. Beginnen wir mit der ersten. Zunächst ist sie klar als Ausdruck eines persönlichen Bekenntnisses zu verstehen. Das liegt einmal ganz schlicht an dem, was religiöser oder theologi-

scher Glaube ist. Er ist Ausdruck einer Überzeugung. Sein letzter Grund läßt sich nicht mit logischer Stringenz beweisen. In der Geschichte der Reflexion über Gottesglauben in uns wurde immer wieder betont, Glauben sei Gabe Gottes an den Menschen, sei Gnade.

Wer radikale Bedrohung seines Lebens erfahren hat und wem darin durch alle Schichten des Zweifels, vor allem jenes Zweifels am eigenen Ich, an seinem Sinn, die eine letzte Gewißheit verblieben oder geworden ist, die Gewißheit nämlich, du bist angenommen in unwiderruflicher Bejahung, du bist gewollt und kannst dich deshalb auch annehmen — wer durch die Krisis seiner Selbstidentität hindurch sich selbst durch Gottes Zusage mit der Kraft seiner Verheißung empfangen hat: der weiß, was es heißt, es sei Gnade, aus Glauben leben zu dürfen.

Der Verlust der Selbstidentität bis zu jener Stufe, da man schlechthin nicht mehr an sich glauben kann, zeigt im Negativen, was Glaubensgewißheit positiv bedeutet: Sie eröffnet einen letzten Sinnbezug und eine letzte Sinnbestimmung. Sie vergegenwärtigt ein vertrauendes Bewußtsein, ein Urvertrauen, als unverwechselbare Person, durch den An-Spruch des Unaussprechlichen eingeholt zu sein — durch den Zuspruch dessen, der sein Wort an Israel nicht zurücknimmt: „Fürchte dich nicht“, hatte Jahwe gesagt, „ich habe dich gewollt, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, und du bist mein.“

Die Gotteserfahrung Israels, des Gottes Abrahams, des Gottes Jesu zur eigenen Erfahrung und eigenen Lebensbasis geworden, hat sich so sehr in eigener Lebensbedrängnis bezeugt und bewährt, daß ich ohne ihre fortwirkende Gegenwart nicht zu leben vermag. Aus ihr erwächst mir der maßgebende Grund von Hoffnung. Und ich vermag nicht ohne Hoffnung zu leben.

Wohl gemerkt ohne eine endgültige Hoffnung. Ich gestehe zu, daß es schon viel ist, sich auf humane und gesellschaftliche Zwischenziele hoffend ausrichten zu können. Es bedeutet schon viel, dafür arbeiten zu dürfen, daß der Beruf gelingt oder daß man sozial etwas Sinnvolles in seinem Leben ausrichten kann. Es besagt etwas für unsere Selbstidentität, Freundschaft zu haben und zu gewähren, an der Überwindung des Übels in unserer gesellschaftlichen oder naturhaften Welt, am Überleben der Menschheit mitwirken zu können, auch wenn es nur in einem kleinen Lebensfeld ist. Ich mißachte diese Zwischeninhalte nicht, verkenne nicht die Bedeutung, die ihnen zukommt. Wie bezuglos gehen unsere Tage dahin, wenn diese oder ähnliche „Wertkreise“ nicht mehr tragend in unserem Leben stehen! Aber die genannten Lebensinhalte tragen — mich — doch immer nur in der Kraft einer letzten Hoffnung, einer eschatologischen, wie es in der heutigen Theologie heißt.

Sie werden — wurden mir — angesichts letzter Bedrohungen (etwa des Todes oder der radikalen Krise gesellschaftlicher Existenz) so schwankend, daß

sie geschwunden wären, hätte es nicht diese letzte Hoffnung aus ewigem Wort gegeben. In ihr richteten sich die vielen näheren Hoffnungsinhalte wieder auf. Diese erhielten in jener „endzeitlichen“ Hoffnung erst ihren eigentlichen Sinn und Bestand. Das ist auch der Grund, warum ich durch alle Krisis in diesem Glauben zu bestehen suche, aus der Erfahrung, daß es — für mein Leben — nichts Größeres und nichts Gründenderes gibt.

Eine sehr „subjektive“ Auskunft, wird manch einer sagen. Ich weiß es. Aber das authentische Zeugnis für Glaubensgewißheit ist stets „autobiographisch“ begründet, so sehr derartige persönliche Grunderfahrungen von größeren Personengruppen gemacht und bestätigt oder auch in anderer Hinsicht „objektiviert“ werden können. In dieser „autobiographischen“ Fundierung haben Glaubensgewißheit und ethische Evidenz ein gemeinsames Merkmal¹. Denn woher bekommen wir letztlich in sittlichen Konfliktsituationen zum Beispiel die Gewißheit, daß das Gute das richtige ist, nicht aber das Böse, trotz aller Vorteile, die die Entscheidung für das letztere möglicherweise bringen würde? Ähnlich ist es mit der Entscheidung für Glauben. Die Gewißheit gegen alle Ungewißheit, daß Leben aus Glauben begründetes Leben, ja, das wahrhaft begründende und verheißungsvolle Leben sei, wird uns dort, wo wir im eigentlichsten Sinn wir selbst sind, wird dem Menschen in der Sphäre seiner Eigentlichkeit, dort also, wo er „Subjekt“ ist: in seiner Subjektmittle, im Feld seiner Subjektivität. Die alte Theologie nannte diesen Innenraum „Seele“. Sie sprach davon, daß „der Glaube das Leben der Seele“ sei², und meinte damit, daß wir uns erst dann ganz empfangen hätten, wenn unser innerer Mensch Gottes Evangelium als Verheißung für das eigene Heil unerschütterlich ergreift.

Der Glaubende erfährt, daß er durch Gott bei seinem ureigensten „Namen“ gerufen ist — wie die biblische Sprache diese Erfahrung zu benennen versucht. Er erfährt sich als unverwechselbares und unüberwindbares Wesen durch den Anruf und die Bejahung dessen, der, selbst über allen Namen, seinen Namen kennt. Aus der Sicht derjenigen, die aus Glaubenserfahrung sprechen, gilt daher auch das, was theologische Reflexion über unser Selbstverständnis heute sagt: Was der Mensch sei, eigentlich und in seinem Grunde, weiß er letztlich nur aus diesem dialogischen Bezug von An-Spruch Gottes und eigener Glaubensantwort, weiß er nur „coram deo“, im Angesicht Gottes.

Aber heutige Theologie sagt mit Recht nun auch das Folgende: Durch dieses Wort „Ich habe dich gewollt, und du bist mein“ sei auch über Größe und Würde des Menschen befunden. Wer den Menschen trete, trete Gott. Wer den Menschen wahrhaft sehe, dem werde der Menschgewordene — Gott — offenbar. Wer den Menschen wahrhaft liebe, liebe im Menschen immer den, der ihn liebt, auch wenn er ihn nicht sieht oder seinen Namen nicht kennt. Man kann keine Gottesrede führen, also Theologe sein, ohne vom Menschen zu sprechen, also

Anthropologe im weitesten Sinne des Wortes zu sein — also ohne von seinem Wohl, von seinem Lebensrecht, von seiner Freiheitsbestimmung zu reden; wie man nicht vom Menschen (verachtend oder liebend) zu reden vermag, ohne (verachtend oder liebend) von Gott zu reden.

Das gehört zur glaubensgetragenen Menschen- und Selbsterfahrung: Am Menschen reifen wir zu Gott — Gott kommt im Menschen zu uns, als Herausforderung, als Gnade, als Offenbarung — wie unsere Menschlichkeit uns eigentlich erst dadurch kommt, daß wir uns von Gott her empfangen, von dem, der uns schlechthin übersteigt —, daß wir uns nicht allein aus uns selbst oder vom (anderen) Menschen her verstehen.

Damit kommt unsere erste Grundposition wieder in den Blick. Sie vertritt, daß theologischer Glaube auch heute noch eine zur Freiheit befähigende Macht und eine Kraft befreiender Menschlichkeit sei. Die Religionskritik neuzeitlicher Aufklärung etwa von Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Sigmund Freud wird damit nicht einfach und generell beiseitegeschoben. Wer in ihr nur Polemik von Atheisten aus grundsätzlicher Religionsfeindschaft sieht, wird ihnen nicht gerecht. Er muß sich dem Verdacht aussetzen, aus Angst vor Aufdeckung eigener Fragwürdigkeiten und falscher Selbstrechtfertigung entscheidende Fragen nicht an sich heranzulassen. Es gibt zu viel Fragwürdiges im Feld des Religiösen wie im Namen von Religion, als daß wir uns nicht — individuell und kollektiv — einer reinigenden Analyse und Therapie stellen müssen. Wir werden sogleich noch die Entfremdungswirkungen, die das Religiöse im einzelnen und in der Gesellschaft mit ihrer Geschichte einzubringen vermag, streifen.

An dieser Stelle wollte ich jedoch zunächst die Freiheit herausstellen, die offene Existenz aus Glauben zu realisieren vermag. Denn um diese Problematik geht es letztlich bei der Religionskritik in unserer gegenwartsgeschichtlichen Aufklärung und Säkularisation: Macht Glauben frei oder macht er den Menschen fremdbestimmt? Entfremdet er ihn seiner selbst? Es geht um die Autonomie des sittlichen Wesens Mensch, um das Recht und die Möglichkeit seiner Selbstbestimmung bei religiöser Gebundenheit. Kann der Gläubige er selbst werden oder bleibt er im Abhängigkeitsverhältnis eines Entfremdenden, das ihm den Durchbruch zur Selbstidentität letztlich unmöglich macht?³

Das Problem wurde in letzter Zeit viel, sei es von glaubensloser oder gläubiger Seite, auf grundsätzlicher Ebene diskutiert. Die Debatten sind meist von hohem Ernst und fern von oberflächlicher Polemik geführt worden⁴. Die prinzipielle Klärung der Frage ist unerläßlich. Aber alle Theorie sollte sich immer wieder an der Erfahrung orientieren. Sie liefert die vorfindbaren Befunde, also die Tatsachengrundlage. Andernfalls könnte man mit der vertretenen Theorie möglicherweise bei den abstrakten Erwägungen die realen Gegebenheiten wegdiskutieren nach dem Motto, „daß nicht sein kann, was nicht sein darf“. Nun

muß ein vernunftbestimmtes, autonomes Leben mit einer entsprechenden Ethik gewiß vielen Kriterien entsprechen, an denen es zu bemessen ist. Ein Merkmal scheint mir jedoch von besonderer Bedeutung und Signifikanz für die freiheitliche Selbstbestimmung zu sein: daß der zur Entscheidung und Tat gerufene Mensch dem selbst erkannten Wahren und Gerechten verbunden bleibt und sich auch in höchster Bedrängnis oder größter Verlockung von diesem erkannten Wahren und Guten nicht abbringen läßt. Daß der Mensch also sich selbst und dem erkannten Rechten als dem Gesetz des eigenen Lebens treu bleibt und sich nicht durch Gewaltandrohung oder durch Versprechungen manipulieren läßt, bezeugt seine Identität. Finden wir eine solche Souveränität in Verbindung mit gläubiger Existenz in der Bewährung des eigenen Lebenseinsatzes vor, werden wir schwerlich die Behauptung aufrechterhalten können, daß autonome Sittlichkeit und religiöser Glaube grundsätzlich unvereinbar seien. Aus der Glaubenserfahrung und der Geschichtserfahrung mit Zeugen des Glaubens sind Aussagen wie diese möglich: Menschen wurden selbst in Lagen höchster Bedrohung durch ihren Glauben frei; sie wurden sie selbst und widerstanden gerade deshalb allen Machenschaften manipulierender Entfremdung, weil sie dem erkannten Gesetz über ihnen — dem Wort und Anspruch Gottes — verbunden blieben.

Vielleicht ist für die weitere Diskussion zu diesem Thema eine begriffliche Klärung nötig. Was meint autonome Sittlichkeit, Mündigkeit, Freiheit aus aufgeklärter Vernunft, was meint Selbstidentität eigentlich? Ist sie mit verpflichteter Verbindlichkeit oder mit herausfordernder Verbundenheit oder mit Beziehungsfähigkeit und gelebten Beziehungen zu anderen unvereinbar? Doch offenbar nicht. Denn wir wachsen zu uns selbst weitgehend erst durch solche Verbundenheit. Nur wenn wir von anderen als Instrument benutzt werden und uns benutzen lassen, ereignet sich unsere Selbstentfremdung. Sittliche Autonomie steht somit nicht im Gegensatz zu gelebter Bezogenheit auf andere oder Anderes, Verpflichtendes, Herausforderndes hin, sondern wird durch Herrschaft im Sinne heutiger Sozialphilosophie oder -psychologie unmöglich gemacht. Herrschaft ist überall da wirksam, wo die Ziele und Zwecke des Individuums oder einer Gruppe von anderen Menschen, Dingen oder naturhaften Zwängen vorgegeben und als vorgegebene auszuführen verlangt werden⁵.

Damit liegt „Herrschaft“ nur auf der Ebene von naturhaften, psychologischen, soziologischen, politischen Faktoren. Wo sie gegen den Willen eines Handelnden oder jedenfalls ohne seine freie Bejahung als Mittel eingesetzt werden, um ihn auf ein Ziel hin zu zwingen, ereignet sich Entfremdung. Wo also dem Menschen verwehrt wird, sein Leben und seine Welt in innerweltlicher Selbstverantwortung frei zu gestalten oder mitzugestalten, kann von Herrschaft die Rede sein, nicht aber dort, wo transzendente Verbundenheit waltet. So sehr man religiöse Ansprüche als Macht- und Herrschaftsfaktoren verfälschen kann,

so gehören sie in ihrem wahren transzendenten Kern nicht dazu. Denn Herrschaft kann nur mit Herrschaftsmitteln ausgeübt werden, das heißt mit „Mächten“ dieser Welt. Der transzendente Anspruch liegt jenseits dieser Mächte, er appelliert immer nur an die freie Antwort des Menschen.

Eben dies ist von Gott, dem Grund unseres Glaubens, zu sagen. Sein Wort und seine Verheißung liegen jenseits aller Mächte. Sie gehören nicht der Kategorie von Faktoren an. Sie können nur in Freiheit angenommen werden, in keiner anderen Weise. Sie begründen geradezu unsere Freiheit im fortwährenden Prozeß unserer Befreiung⁶.

Wer Selbstentfremdung durch Verwurzelung in Gott durch Glauben fürchtet, hat Gott im Feld von Faktoren und Mächten angesiedelt. Er hat ihn aber nicht als den erfahren und erkannt, der — wie Paulus etwa formulierte — uns gerade durch Glauben von diesen Mächten zu uns selbst und zu unserem Sieg über sie befreien will. Glaube ist immerwährende Auferstehung im Sieg des Auferstandenen, mitten durch die Mächtschaften aller Mächte hindurch, deren größte wohl der Tod und Todesängste bleiben werden.

III.

Hier setzt freilich auch die kritische Herausforderung an die Kirchen und ihre Glaubensbotschaft sowie an ihren Dienst zugunsten des Glaubens und seiner Befreiung ein.

Man wittert heute wohl kaum eine Bevormundung des Menschen durch Religion oder fürchtet Religion als „Opium“ für den Menschen oder wehrt Bemühungen ab, den Menschen im Namen religiöser Autoritätsbehauptung und Angstverbreitung unmündig zu halten, weil und insofern man dem Glaubenszeugnis glaubwürdig Glaubender begegnet ist. Man hat andere Erfahrungen mit Religion und Kirche vor Augen. Sie liegen in der heimlichen Verquickung von Religion und Macht, eine Verquickung, die unzählige Seiten kennt und weitgehend noch unerforscht ist.

Es geht nicht nur darum, daß Christentum und Kirche sich stets der Gefahr ausgesetzt sahen, sich unkritisch mit den Mächtigen zu verbinden und die Armen ihrem eigenen Kampf um Selbstbehauptung zu überlassen. Motivationen zur Feindschaft gegen Religion oder näherhin gegen das Christentum finden sich in der Psychologie und Soziologie des Religiösen selbst. Es gibt auch heute — wie in der Religionsgeschichte der verschiedenen Kulturen nachweisbar — so etwas wie „religiöse Feinde der Religion“. Jesus von Nazareth fand in ihnen seine erbittertsten Gegner und wandte sich in unerbittlichem Widerspruch ihnen entgegen. Er setzte hierin die Tradition der Propheten in Israel fort. Er kämpfte dagegen, daß etwas zum Willen oder zur Verheißung Gottes gemacht wurde, was menschlicher Wille und Anspruch — zu wessen Gunsten? — war. Unwill-

kürlich fällt hier die zentrale theologische Position Luthers ein. Man erkennt leicht, welche Herausforderung zur Reform und Reformation des religiösen Menschen oder der Kirche sie bis heute hat. Ich meine das Postulat des ersten Gebotes, das es verbietet, irgend jemand an Gottes Stelle zu setzen. Gott allein ist die Hoheit Gottes zuzuerkennen. Niemand, keine geschöpfliche Autorität hat das Recht, sich göttliche Attribute anzueignen. Jede Apotheose jeder menschlichen Autorität ist Widerspruch zu diesem Gebot.

Hier müssen alle Religionen und muß alle religiöse Tendenz zur Vergöttlichung an Gottes Evangelium zerbrechen und stets neu zerbrochen werden. „Wer ist wie Gott?“ Dieser prophetische Ruf göttlicher Botschaft, sinnbildlich im Erzengel Michael zum Namen verkörpert, muß als trennendes Schwert durch alle fragliche Religiosität gehen: gegen archaische Formen religiösen Wunderglaubens und ekstatischer Schwärmereien — gegen falsche Heilsversprechungen, mit denen man religiöse Erwartungen fraglicher Art erweckt und Ängste in den Menschen wachhält, um aus ihnen Abhängigkeit zu gewinnen — gegen ideologisch begründete Machtansprüche politischer Systemvertreter — gegen göttliche Autoritätsansprüche bestimmter Amtsträger in den Kirchen, die aus einem fraglichen Partizipationsdenken an Gottes Vollmacht für sich Verfügungsmacht über Menschen und ihre grundlegenden Rechte beanspruchen. Vom Bekenntnis zu Gott und seiner unverwechselbaren Hoheit her muß allen, die sich für eine besondere Repräsentation des Göttlichen halten, gesagt werden, daß wir alle nichts als einfache Menschen sind, gleich in der Gebrechlichkeit und gleich in der Würde. So hoch auch der Ordo sein mag, der die einen im Dienst für das Ganze über die anderen stellt, er ändert nichts an grundlegender Gemeinsamkeit aller Menschen und erlaubt niemandem, sich über die aus ihrer Menschenwürde resultierenden Rechte zu setzen. Das Evangelium hat die Vorstellung religiöser Psychologie immer wieder zu zerbrechen, nach der es eine Inkarnation göttlicher Mächte in bestimmten Menschen gäbe, die dazu befugt wären, beherrschende Macht über andere auszuüben.

Das zentrale Bekenntnis Luthers, Gott allein göttliche Ehre zu geben, hatte im Verständnis des Reformators stets eine anthropologische und ekklesiologische Seite. Es war ein Bekenntnis zur Würde des Menschen und der grundlegenden Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Dieses reformatorische Postulat erhält im Kontext heutiger Verhältnisse neue Bedeutung. Luther wehrte sich leidenschaftlich gegen die Gleichsetzung von „homo spiritualis“ mit „monachus“ in der Abgrenzung gegen den „saecularis“⁷. Für ihn ist jeder wahrhaft Glaubende ein „geistlicher Mensch“, nicht nur der Mönch oder der Priester. Der Geist Christi vermag daher in jedem Glaubenden auch in gleicher Weise geistliche Einsicht und Urteilskraft zu erwecken. Luther zieht diesen Grundsatz konsequent für die kirchlichen Gnadengaben durch. Nicht, als ob es kein Ord-

nungsgefüge in der Kirche geben sollte! Jedoch keine Wesensunterscheidung unter ihren Gliedern! „Was Innozenz III. als Definition des Papstes versteht, ist für Luther das bestimmende Merkmal des wahren Christen“, stellt H. A. Obermann als Ergebnis einer historischen Analyse dieses Problemkomplexes fest⁸. Man greift gleichsam einschränkend in die Hoheit und Macht des Heiligen Geistes, wenn man ihn in seiner Wirksamkeit an die Mitglieder bestimmter kirchlicher Stände bindet.

Die Lehre von den Menschenrechten in der Kirche hat somit in der Lehre vom Heiligen Geist und seiner Wirksamkeit ihre theologische Begründung. Wer geltend macht, es gäbe in der Kirche hinsichtlich der „geistlichen“ Erkennens- und Urteilsfähigkeit zwei wesentlich unterschiedene Ebenen, die der Amtsträger und die der anderen Christen, greift die Hoheit des Geistes an. Er leugnet, daß Gottes Geist weht, wohin er will. Wo so etwas vertreten wird, liegen untragbare Fragwürdigkeiten einer hierarchischen Theologie theokratischer Herkunft vor. Sie müssen in ihrer untheologischen Qualifikation aufgedeckt werden. Unnötig zu sagen, daß es geradezu die Umkehrung wahrer Demutstheologie darstellt, wenn vom Träger des geistlichen Amtes etwa geltend gemacht wird: Ich bin der Diener der Diener Gottes. Weil ich nun aber Gottes Diener bin, bin ich über euch gestellt. Unterwerft euch daher in seinem Namen meiner gottgewollten Herrschaft.

Wenn Gott allein Gott ist und keine fremden Götter neben ihm sein dürfen, dann darf auch kein einzelner und keine Gruppe Herrschaft über Menschen ausüben unter dem Vorwand, ihnen sei allein die wahre Einsicht und Entscheidungsfähigkeit durch göttliche Autorität zuerkannt, allen anderen dagegen sei geboten zu gehorchen und sich in Gehorsam führen zu lassen. Das widerspricht ebenso der Hoheit Gottes wie der theologisch begründeten Hoheit des Menschen. Denn wenn die Rede von der Menschenwürde und den Menschenrechten in der Kirche inhaltlich nicht ausgehöhlt werden soll, ist jedem grundsätzlich zuzuerkennen, daß er auch für das Leben an der Wahrheitsfindung und der rechten Willensbildung als ein im Glauben erleuchtetes Vernunftwesen teilzunehmen vermag⁹.

IV.

In diesen Zusammenhang ist die eingangs skizzierte zweite Grundposition einzubringen. Sie kann hier nur noch angesprochen, nicht aber mehr ausführlicher erörtert werden. Der Glaube des Evangeliums fordert wesentlich — also unserem Belieben entzogen — die ökumenische Dimension unserer Gesinnung und unseres Verhaltens. Diese Dimension hat wie jene der sittlichen Autonomie viele Seiten. Einer ihrer deutlichen Imperative dürfte im Widerspruch gegen jede Form des Separatismus liegen. Ökumenisches Denken muß sich empören

und empörend dagegen wenden, wo immer Menschen, sei es durch Geburt oder durch Standesdenken oder durch politische, rassische, religiöse Ideologie voneinander abgesondert, in verschiedene Klassen eingeteilt und in ihren grundlegenden Rechten verschieden eingestuft werden¹⁰.

Was Paulus für seine Zeit und ihre soziologischen oder politischen Strukturen aus dem Christusglauben ableitete, muß in neuer Form von uns heute auf die Solidarität aller Menschen in der Ebene der Grundrechte angewandt werden. Glaube und Liebe verlangen Offenheit des Denkens und der Gesinnung zum Menschen hin, und zwar vom Grunde unserer Existenz bis zum grenzenlosen Vertrauensangebot — bei aller Vernunft¹¹. Seit Jesus, der Christus Gottes, unter uns lebt, gibt es nicht mehr die Scheidewände zwischen religiös Privilegierten (damals Juden) und Nichtprivilegierten (Heiden), zwischen denen minderen Geschlechts (damals Frauen) und höheren Geschlechts von Geburt (damals Männern). Der höchste Adelstitel für uns ist nicht nur vom humanistischen Standpunkt aus, sondern auch theologisch gesehen „Mensch“, ist „Adam“ — Ebenbild Gottes —, aus Erde gebildet, von seinem Geist zum Leben erweckt als Christus Gottes. Wo Menschen sich gegenüberstehen, sprechend, suchend, Rechte vertretend, Dienste erweisend, Hilfe erbittend, Hilfe spendend, mag es und muß es Ordnungen geben. Durch sie hindurch und ihnen übergeordnet muß jedoch stets das Bewußtsein gelten: Wir sind alle Menschen von gleicher Würde und gleicher Niedrigkeit. Das gehört zu den tiefsten Befreiungsprinzipien gesellschaftsbezogener Ökumene, die aus dem Glauben an den Gott der Verheißungen in unsere Kultur gekommen ist und stets neu zu kommen hat.

Die individual- und sozialetischen Konsequenzen dieser umfassenden Solidarität aller Menschen sind für unser politisches Leben inzwischen von den Kirchen weitgehend erkannt worden. Es gehört wohl zu den beglückenden innerkirchlichen Erfahrungen, daß die Kirchen bis hin zu einzelnen Kirchenführern oder Führungsgruppen ein Engagement für die Unterdrückten und Entrechteten auf dieser Erde begonnen haben und sich nicht scheuen, auch politische Systeme zu bekämpfen, wenn sie sich durch Rassen- oder Klassentrennung, durch politischen Terror oder terroristische Gewaltanwendung schuldig machen. Für das innerkirchliche Leben sind die Konsequenzen aus der Anerkennung der Menschenrechte, wie erwähnt, noch zu ziehen.

Es ist erstaunlich, in welchem Maß eine ideologische Befangenheit bestimmte Tatbestände in ihrem Widerspruch zu den schlichten Forderungen der Menschenrechte verwischt und entsprechende Bewußtwerdung immer noch verhindert. Symptome dafür finden sich in verschiedener Weise in den verschiedenen Kirchen vor. Es wäre einer kritischen Selbstreflexion der Christen würdig, die Sachverhalte einmal gründlicher zu erheben und ihre theoretischen Zusammenhänge zu analysieren.

Für den katholischen Raum, aus dem mir die Daten aufgrund meiner Herkunft und Erfahrung leichter gegenwärtig sind, will ich einige Hinweise geben. Mitglieder anderer Konfessionen werden selbst ihre eigenen Kirchengemeinschaften daraufhin befragen. Der Vatikan hat meines Wissens die Deklaration der UNO von 1948 für die Menschenrechte bis heute nicht unterzeichnet. Warum nicht? Zu den erklärten Rechten gehört das eines jeden Menschen auf Heirat. Im Sinn der katholischen Naturrechtstradition kann man es ein auf Gott zurückgehendes Naturrecht nennen. In welchem Maß glauben aber kirchliche Behörden kraft des von ihnen gesetzten Kirchenrechtes über dieses schlichte Menschenrecht ihrer Mitglieder immer wieder verfügen zu dürfen? Hier wird von Menschen gemachtes Recht über göttliches Recht gesetzt, so etwa in bestimmten Formen des Dispensrechtes für Menschen verschiedener Konfession, für die Wiederverheiratung von Geschiedenen oder auch für die Heirat von Priestern und Priesterkandidaten. Bei einer zukünftigen Regelung, deren Notwendigkeit keineswegs grundsätzlich bestritten wird, muß in ganz anderem Maß als bisher das Grundrecht jedes Menschen, selbst über dieses Recht in freier Entscheidung zu verfügen, zum Ausgangspunkt und zum Kriterium positiver Gesetzgebung genommen werden. Das zur Zeit geltende Kirchenrecht sowie die Rechtspraxis spiegeln unverkennbar die Auffassung bestimmter kirchlicher Amtsträger wider, die vorgeben, daß es ihnen durch göttliche Autorität zukomme zu bestimmen, in welchem Maß und unter welchen Bedingungen Priester und Laien von ihrem Recht auf Heirat Gebrauch machen dürfen.

Nicht anders steht es mit dem erklärten Grundrecht auf freie Meinungsäußerung in der Kirche. Sie wird soweit gewährt, wie die zuständigen Amtsträger es für richtig halten. Wo es ihnen unpassend deucht, wird ein derartiges Recht für „unrechtmäßig“ erklärt. Nun wird die Notwendigkeit einer Grenze in diesem Zusammenhang von mir nicht verkannt. Aber es ist mit dem Schutz der Grundrechte des einzelnen in der Kirche unvereinbar, wenn die Grenzziehung für die Pressefreiheit und freie Meinungsäußerung oder für die Lehr- und Forschungsfreiheit einfach ins Ermessen einer Kräftegruppe in der Hierarchie gestellt wird, die aufgrund des geltenden Kirchenrechtes der Kontrolle ihrer Machtausübung und jeder Pflicht zur öffentlichen Verantwortung über ihre Maßnahmen entzogen ist¹². Innerkirchlicher Meinungspluralismus und plural angelegte Willensbildung können damit im Keim nach Belieben erstickt werden. Ebenso fehlt jenen, die es wagen, die Kirchenführung in ihrer Theoriebildung oder Praxis kritisch zu hinterfragen, die rechtliche Absicherung. Innerkirchliche Kritik kann kurzerhand als „unkirchlich“ erklärt und mit Disziplinarmaßnahmen unmöglich gemacht werden.

Indirekt erklären die Amtsträger damit, daß sie und ihre Auffassungen oder Maßnahmen jeder Kritik enthoben werden müssen. Sie erklären sich in einer

Weise für unfehlbar, wie es weder von der Geschichtserfahrung noch von der traditionellen Ämtertheologie annähernd gedeckt wird.

Von hoher — negativer — Signifikanz dürfte hier ein Vorgang sein, der sich kürzlich im Rahmen der Schweizer Synoden ereignet hatte. Mehrere Bistums-synoden hatten den Antrag eingebracht, dem Papst eine Eingabe zu unterbreiten, wonach zukünftig jeder Person bei einem Verfahren in der römischen Glaubenskongregation das rechtliche Gehör zu gewährleisten sei, insbesondere auch Einsicht in die Akten sowie das Recht auf einen Verteidiger seiner Wahl. Ebenso sollten Entscheide aller Instanzen begründet und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Diese Petition wollte eine Verfahrensordnung der Glaubenskongregation revidieren, die immer noch geheime Prozesse gegen Kirchenmitglieder ohne die Wahrung der ebengenannten Rechte eines Angeklagten zuläßt. Der Bischof von Fribourg hat sich gegen diese Petition gewandt und ihre Verabschiedung unmöglich gemacht mit der Begründung, daß ein solcher Antrag das Vorgehen der römischen Kongregation und damit auch den Papst kritisiere. Diese Stellungnahme legt einen unaufgearbeiteten innerkatholischen Konflikt in eklatanter Weise frei. Ich möchte ihn als Anfrage an die kirchliche Autoritätsauffassung bestimmter, zur Zeit einflußreicher Amtsträger in Rom formulieren: Will diese Autorität ernstlich ihren Anspruch geltend machen, indem sie das von der Menschenrechtsdeklaration sanktionierte Grundrecht jedes Angeklagten mißachtet? Eine solche Autoritätsauffassung opfert nicht nur den Menschen der Systemerhaltung. Sie muß auf die Dauer auch die Autorität selbst zerstören. Diese sollte es im Interesse ihrer eigenen Glaubwürdigkeit auf sich nehmen, sich mit ihrer Fragwürdigkeit konfrontieren zu lassen. Auch die katholische Kirchenführung kann nur dann ihre Legitimität vor der Gesellschaft, vor den anderen Kirchen und ihrer eigenen Kirchengemeinschaft vertreten, wenn sie sich in freier Selbstbindung einer klaren Grenze für ihren Autoritätsanspruch unterwirft, und zwar dort, wo die anerkannten Rechte des Menschen beginnen. Diese resultieren aus der Menschenwürde. Wenn sie vorgibt, kraft ihrer göttlichen Befugnis über diese Rechte und ihre Einschränkung in freiem Ermessen verfügen zu können, wird sie den Vorwurf schuldhafter Ideologieblindheit aus hintergründigem Machtinteresse nicht entkräften können.

An dieser Stelle wird die fundamentale Bedeutung dessen sichtbar, was Hans Küng durch seine Unfehlbarkeitsanfrage benannt hat. Er hat ein Thema, das seit dem I. Vaticanum mehr verdrängt als bewältigt ist, neu aktualisiert. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit mit all seinen Implikaten war nur durch eine kirchengeschichtliche Separation der römisch-katholischen von der orthodoxen und der reformatorischen Tradition möglich. Ein „wahrhaft ökumenisches Konzil“, das von diesen drei großen kirchlichen Traditionen in gemeinsamer Verantwortlichkeit getragen wäre¹³, hätte diese Form der Dogmatisie-

rung nie zugelassen. Selbst innerhalb der römisch-katholischen Kirche und seiner Bischöfe fand sie bekanntlich einen erheblichen Widerstand, der in der Ablösung der Christkatholiken und im Widerspruch des bedeutenden Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger seinen deutlichsten Ausdruck fand. Die geistes- und kirchengeschichtliche Problematik dieses Themenzusammenhanges ist mit dem Tod Döllingers oder dem Faktum der Dogmatisierung keineswegs beendet. Sie gelangt zur Zeit mit neuen Bedingungen in eine neue Phase. Will die römisch-katholische Kirche mit ihrem dialogischen Verhältnis zur Industrie- und Bildungsgesellschaft der gegenwärtigen Welt ernst machen, wird sie die innerkirchliche Zerteilung der Menschen in solche, die von ihrem Stand her Zugang zur Wahrheit und damit zum Urteils- und Entscheidungsprozeß sowie zur selbstverantwortlichen Mitgestaltung unseres Lebens in der Kirche haben, und solchen, die sich vom Urteils- und Entscheidungsprozeß der anderen leiten zu lassen haben, aufgeben müssen.

F. Böckle sieht den entscheidenden Grund für die innerkatholische Autoritätskrise darin, daß „das dem modernen Bewußtsein eigene Modell der Selbstentscheidung bereits weitgehend in den kirchlichen Bereich eingedrungen ist“¹⁴. Man muß hinzufügen, daß die katholische Kirche — nicht zuletzt im II. Vaticanum — das Modell längst in vielen Zusammenhängen offiziell bestätigt hat. Man denke nur an die feierliche Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen. Aber bestimmte Kräfte, die vor allem auf Absicherung des kirchlichen Systems bedacht sind, widersetzen sich zur Zeit mit einigem Erfolg der konsequenten Ausgestaltung dieser konziliaren Initiativen. Die alten, autoritären Entscheidungsstrukturen und die auf ihnen beruhenden Führungsweisen erscheinen ihnen sicherer. Sie greifen auf sie zurück und rufen ihre „dogmatischen“ Grundlagen, die anders als die neuen Modelle über längere Zeit hinweg begrifflich und rechtlich bis in Details ausgearbeitet werden konnten, in die Erinnerung der „Gläubigen“.

So ist für Paul VI. die Kirche eine „ungleiche Gesellschaft“ eine „inaequalis societas“. Gemeinsam sind ihre Mitglieder zur Heiligkeit und zum ewigen Heil berufen, unterschieden aber sind die „facultates“ oder „potestates“ in ihr, die „Fähigkeiten“ oder „Vollmachten“. Papst und Bischöfe, die „auf echte und vollste Weise Christus repräsentieren“, haben allein das Lehr- und Leitungsamt. Den Laien geht die Führungsgewalt (*facultas regendi*) ab¹⁵. Alle Laienaktivität in der Kirche ist vom Gehorsamsprinzip gegenüber der Hierarchie bestimmt und dieser zwecks Verwirklichung ihres Auftrages zugeordnet. Einen legitimen Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt kann es nicht geben, da dieses — konkret muß das heißen: Papst und Bischöfe — die universale Norm der unfehlbaren Wahrheit ist¹⁶. Im gleichen Sinn lautet die Erklärung der Glaubenskongregation vom 5. Juli 1973: „Aufgrund göttlicher Anordnung ist es . . .

allein Aufgabe der Oberhirten, ... die Gläubigen authentisch zu lehren ... sie (diese) sind vielmehr verpflichtet, die ihnen im Namen Christi verkündete Lehre anzunehmen¹⁷.“ Die Identifizierung zwischen Christus und den Lehramtsträgern einerseits und den übrigen Kirchenmitgliedern und dem hörenden Volk andererseits ist offenbar. Im Näheren heißt das, denen, die nicht der Leitungshierarchie zugehören, steht keine eigene Kompetenz im Sinne einer selbständigen Urteils- und Entscheidungsvollmacht und entsprechenden Mitverantwortung in Sachen des Kirchenlebens zu, mag das nun in Fragen der Glaubenslehre, der Ethik oder der Kirchenpraxis sein. Streng genommen gibt es hier zwei Gruppen: die Hierarchie und die anderen Kirchenmitglieder. Die einen haben zu sagen, die anderen haben das Gesagte anzunehmen und auszuführen. Im Konfliktfall wird diese Kennzeichnung besonders manifest.

So schwer es für die römisch-katholische Kirche sein mag, neue Entscheidungs- und Ordnungsstrukturen zum Tragen zu bringen, die Würde des Menschen als eines Vernunftwesens verlangt eine Entwicklung. Wer die „Vernunft“ in „geistlichen“ oder kirchlichen Belangen nur den Zugehörigen eines Standes zu- und sie allen anderen abspricht, spricht den letzteren ein wesentliches Moment ihrer Menschenwürde ab. Er richtet „Scheidewände“ in der Kirche auf und macht Ökumene unmöglich. Wer aber Menschen grundsätzlich von der Urteils- und Entscheidungsvollmacht ausschließt, erkennt ihnen de facto ihre Vernunft ab. Wenn den Gläubigen im kirchlichen Leben nicht von Rechts wegen zuerkannt wird, als selbständig Denkende und frei Entscheidende das Leben ihrer Kirchengemeinschaft verantwortlich mitzugestalten, erkennt man ihnen nicht nur die Fähigkeit ab, mündige Menschen und Christen zu werden. Man macht ihnen auch streitig, aktiv im Prozeß der Wahrheitssuche mitwirken zu können oder — etwa kraft ihrer Taufe und Firmung — authentisch wie jeder Amtsträger zum Zeugen der Gotteswahrheit werden zu können, in und außerhalb der Kirche. Man teilt die Kirche dann in selbstbestimmende und fremdbestimmende ein und wird den Vorwurf schlecht von sich weisen können, man wolle die letzteren nur in ihrem Abhängigkeitsverhältnis von den ersteren erhalten. Ist es von ungefähr, daß die Ergebnisse der Umfrage zur katholischen Synode in der BRD den Wert der Freiheit als stärksten kirchlichen Defizitwert zeigen? Nur 17 Prozent der Aussagenden gaben an, die Kirche trage dazu bei, „daß man sich als freier Mensch fühlen kann¹⁸.“

V.

Für die Zukunft der Kirche und ihren Dienst an der Gesellschaft wird Entscheidendes davon abhängen, ob sie dem autonom gewordenen Menschen eine Form der Kirchenverbundenheit und gläubigen Existenz anbietet — und dem säkularisierten Menschen diese Glaubensexistenz zeigt —, mit der er sich als

säkular eröffnetes, freiheitlich gesonnenes und zur Eigenverantwortung berufenes Wesen identifizieren kann. Sie wird beweisen müssen, daß die Autonomie vernünftigen und verantwortlichen Handelns nicht durch religiöse Mechanismen oder kirchliche Machtausübung verunmöglicht wird.

Es wird sich zeigen müssen, ob sie den dem Menschen zukommenden Stand aktiver Mitbestimmung mit entsprechenden Grundrechten der Mitgestaltung oder der Bestimmung über sein eigenes Leben auch im Raum kirchlicher Praxis gewähren will. Sie muß die Verkündigung vom Glauben als Grund von Freiheit ungläubwürdig machen, wenn sie den Menschen im Grunde doch nicht emanzipieren, also aus der Überwachung und der Unmündigkeit entlassen, sondern unter Fremdbestimmung irgendwelcher Schichten in der Kirche behalten will. Welche Motive hierbei eine Rolle spielen, ob Angst vor dem Risiko oder der Freiheit, ob unaufgearbeitete Vorstellungen von „göttlicher Autorität“ bestimmter kirchlicher Ämter oder auch ein (bewußtes oder unbewußtes) Machtstreben, kann dahingestellt bleiben. Entscheidet sie sich nicht zum selbst- und mitverantwortlichen Menschen und zur Anerkennung seiner Zuständigkeit auch im Bereich der Wahrheitsfrage und Sittlichkeitsentscheidung, dann wird sie die Gesellschaft von heute und morgen ebenso verlieren, wie sie die Arbeiterschaft von gestern verloren hat¹⁹.

Vor allem aber wird sie dem Auftrag ihrer Glaubensbotschaft nicht gerecht. Der Glaube Christi will den Menschen zur Freiheit befreien. Mit Gewißheit nicht zu einer Freiheit, die als Deckmantel der Ordnungslosigkeit und Willkür benutzt wird. Mit Gewißheit aber auch nicht zu einer Freiheit, die im rein innerlichen, mystischen Bereich liegt und sich — im falsch ausgelegten Glaubensgehorsam — in eine neue innerkirchliche Knechtschaft begibt. Diese Freiheit muß freie Dienstbereitschaft für alle sein. Sie muß sich jedoch — um der Freiheit für alle willen — gegen jede Herrschaft stemmen, die den Menschen zum Knecht macht.

ANMERKUNGEN

¹ Zur sittlichen Evidenz und ihrer autobiographischen Herkunft vgl. R. B. Perry, *Value as Any Object of Any Interest*, in: *Reading in Ethical Theory*, ed. by W. Sellars, J. Hospers, New York 1952; H. Albert, *Ethik und Metaethik*, in: *Werturteilsstreit*, hg. v. H. Albert u. E. Topitsch, Darmstadt 1971, S. 479.

² Thomas von Aquin, *Summa Theol.* II—II 12, zu 2.

³ Weiteres dazu siehe bei F. Böckle, *Theonomie der Verkunft*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, S. 63—86.

⁴ Siehe F. Böckle, a. a. O. und die von ihm zitierte Literatur, ebenso die Diskussion zwischen G. Ebeling und H. Albert: H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969²; G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973.

⁵ Vgl. H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik. Trieblehre und Freiheit, Frankfurt—Wien 1968, S. 6.

⁶ Vgl. G. Ebeling, Frei aus Glauben, Tübingen 1968.

⁷ Vgl. Steven E. Ozment, Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Joh. Tauler, Jean Gerson and Martin Luther . . . , Leiden 1969, S. 197.

⁸ In: Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidung des Jahres 1518. Ztsch. f. Kirchengeschichte III, 1969, S. 342.

⁹ Vgl. H. W. Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. Zürich, Einsiedeln, Köln 1973. D. hat dargelegt, welche unaufgearbeiteten Lehrvorstellungen in der katholischen Ekklesiologie hier noch zu bewältigen sind.

¹⁰ Nicht von ungefähr hat Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, in seiner Weihnachtsansprache 1973 die Erklärung der Menschenrechte vor 25 Jahren und die Menschwerdung Gottes miteinander in Zusammenhang gebracht.

¹¹ Vgl. dazu die bedeutsame Reflexion von D. v. Oppen, Moral. Wie können wir heute miteinander leben? Stuttgart—Berlin 1973, bes. Kap. I u. II.

¹² Weiteres dazu in dem Aufsatz „Freiheit für Lehre, Forschung und Meinungsaustausch in der katholischen Kirche“ in dem Sammelband des Verfassers „Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft“, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, S. 224—273. Die Erfahrungen, die der Verfasser in diesem Zusammenhang machte, finden nun offenbar ihre Fortsetzung bei Sigmund Kripp, Jesuit und Leiter des John-F.-Kennedy-Hauses in Innsbruck, aufgrund seiner praktischen Jugendarbeit und seiner Publikation „Abschied von morgen“, Düsseldorf 1973. Er „wurde auf Druck des Bischofs Rusch von Innsbruck nach dessen Besuch in Rom abgesetzt und aus Europa ausgewiesen“, berichtet „Publik-Forum“ unter Schilderung der weiteren Vorgänge (Nr. 26 vom 28. Dezember 1973).

¹³ Vgl. dazu den Vorschlag von L. Vischer, . . . ein wirklich universales Konzil? in: Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, S. 234 ff. und Una Sancta, 4/1969, S. 247 ff.

¹⁴ F. Böckle, Die Kirchen und die sexuelle Emanzipation der Jugend, in: Sexualität und Gewissen, hg. von A. Gross und S. H. Pfürtnner, Mainz 1973, S. 136.

¹⁵ Zitiert nach H. W. Daigeler, a. a. O. S. 102 f.

¹⁶ Vgl. H. W. Daigeler, a. a. O.

¹⁷ Abgedruckt in: Herder-Korrespondenz 27 (1973), Heft 8, S. 417.

¹⁸ Vgl. E. Noelle-Neumann, Lebensfreude — kein Thema für die Kirche? Fragen zu einem Test über Bewegungs- und Mienenspiel von Katholiken, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 1, S. 46.

¹⁹ Weiteres dazu siehe in der Arbeit des Verfassers „Christ sein — Mensch sein“, Würzburg 1972, S. 52—60.