

VALADIER, PAUL, *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne* (Liberté de l'esprit). Paris: Calmann-Lévy 1987. 241 S.

Paul Valadier, Chefredakteur der französischen Jesuitenzeitschrift „Etudes“ und ausgewiesener Nietzsche-Fachmann (vgl. diese Zeitschrift 61, 1986, 239 ff.), versteht den Titel seines Buches „Die Kirche im Prozeß. Katholizismus und moderne Gesellschaft“ in einem doppelten Sinn: zum einen geht es ihm darum, Christentum und Kirche innerhalb des durch ständige Veränderungen und fortlaufende Krisen gekennzeichneten Prozeßverlaufs der Moderne zu situieren; zum anderen versteht er den Prozeß im juristischen Sinn als Bild für die Konfrontation zwischen Religion und säkularisierter Gesellschaft. Im ersten Kapitel unternimmt V. eine Analyse der Logik, die der Entwicklung der modernen Gesellschaften vorsteht. Bezogen auf die Religion beschreibt er diese Entwicklung als „Prozeß der Säkularisierung“. V. unterscheidet drei Bedeutungsebenen des Begriffs Säkularisierung: die Trennung von Kirche und Staat; die damit zusammenhängende Privatisierung der Religion; schließlich die Infragestellung der Religion und der Theologie durch die modernen Wissenschaften. Mit der so verstandenen Säkularisierung geht eine fortschreitende Dissoziierung der Gesellschaft in nebeneinanderstehende Einzelbereiche (Politik, Wirtschaft, Kultur etc.) einher, die nicht mehr durch das übergreifende Fundament der Religion zusammengehalten werden. Die moderne Gesellschaft ist demnach von einer fortwährenden Instabilität gekennzeichnet: V. beschreibt sie als eine Gesellschaft, die ständig mit sich selbst im Prozeß steht („société de délibération“) und der die Krise wesenseigen ist. Welche Rolle kann der Religion in einer dergestalt säkularisierten und fluiden Gesellschaft noch zufallen?

V. stellt sich diese Frage im 2. Kap. und grenzt sich entschieden gegen eine simple Identifikation von Moderne und religiösem und sittlichem Verfall ab, wie sie heute nicht mehr nur von traditionalistischer Seite behauptet wird. Die eigentliche Herausforderung für die Religion stellt heute nicht mehr der atheistische Humanismus dar, sondern die religiöse Indifferenz, die in einem unbezweifelbaren Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Pluralismus steht (69). V. hält fest, daß die rechnerische und wissenschaftliche Rationalität die traditionellen Sinnquellen entwertet oder in folkloristische Residuen auflöst, aber damit die Frage nach dem Sinn nicht beantwortet (86). Welch seltsame Blüten diese Frage in einer „aufgeklärten“ Gesellschaft treibt, zeigt er in einem Exkurs über die Erfolge von Wahrsagerei, Astrologie und Parapsychologie im heutigen Frankreich (76–83). Doch es wäre sicher falsch, hier von einer Wiederkehr des Religiösen zu sprechen. Gleichwohl lassen diese Phänomene den Schluß zu, daß die moderne Gesellschaft die traditionellen sinnstiftenden Institutionen zwar erschüttert, aber die Religion nicht abschafft: eine siegreiche Logik der Säkularisation würde zu einem technokratischen Egalitarismus führen und eine schlechthin unerträgliche Sinnleere schaffen. – Auch unter den Vorzeichen der Säkularisierung bleibt für die Kirche in der Gesellschaft eine Aufgabe, die darin bestünde, „die Gestalt einer Logik der Zweckfreiheit, der Einheit und der Kommunikation zu sein“ (95). V. versucht diese spezifische Aufgabe im 3. Kap. unter dem Titel „Abend- oder Morgendämmerung des Christentums?“ näherhin zu beschreiben. Gegen die innerkirchlichen Unheilspredigten, deren Konjunktur in seinen Augen gegenwärtig wieder zunimmt, lehnt er eine feindliche Gegenüberstellung von Moderne und Christentum ab. Im Gegenteil: das Christentum selbst hat wesentlich und positiv zur Entwicklung der Moderne beigetragen etwa dadurch, daß es in der Trennung zwischen Gott und dem Kaiser im Vergleich zu den früheren Gesellschaften die politische Herrschaft entsakralisierte. Deshalb wäre es unbegründet und verhängnisvoll, wenn sich die Kirche aus dieser Moderne in einer Art Emigration zurückziehen würde. – Umgekehrt hat auch der Rationalismus dazu beigetragen, ganz spezifische und nicht zu verleugnende Aspekte des Christentums zu Tage zu fördern (110). Aus der Autonomie des politischen und sozialen Bereichs gegenüber der Religion ging letztlich ein authentischeres und gereinigtes Gottesbild hervor: Gott als Fundament und Garant des sozialen Gefüges zu instituieren, hieße, ihn einer menschlichen Zwecklogik zu unterwerfen. V. hält dem entgegen, daß gerade ein zweckfreies Gottesbild in der säkularisierten Gesellschaft einen retten-



den Freiraum eröffnet und Energien für eine Veränderung der Welt unter den Vorzeichen von Gerechtigkeit und Menschenwürde freisetzt (134). Die Kirche kann in diesem Prozeß nicht mehr mit einem Absolutheitsanspruch auftreten, sondern sie muß ihre Rolle und ihre Chance darin erkennen, an dem permanenten Dialog teilzunehmen, den die Gesellschaft mit sich selbst führt (141). Dabei fällt etwa der Verkündigung der kirchlichen Moral weiterhin eine bedeutende Aufgabe zu, doch diese hat sich den Spielregeln der vernünftigen und pluralistischen Debatte zu unterwerfen.

Die Prinzipien für einen Dialog der Kirche mit der säkularisierten Gesellschaft sieht V. im 2. Vatikanischen Konzil eingeschrieben, das „mit der Konzeption eines ‚Festungskatholizismus‘ gebrochen und den Weg zu einer angstfreien und offenen Beziehung mit der modernen Welt geöffnet“ hat (176). V. arbeitet im 4. Kap. drei Hauptachsen dieser Öffnungsbewegung des Konzils heraus: in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* definierte die Kirche auf neue Weise ihr Verhältnis zur Moderne; mit der *dogmatischen Konstitution über die Offenbarung* situierte sich die Kirche neu gegenüber ihren alttestamentlichen und jüdischen Wurzeln; schließlich entwarf das Konzil in *Lumen Gentium* ein vertieftes Selbstverständnis der Kirche. Ein konkretes Beispiel für die innere Wandlung der Kirche sieht V. in ihrer Haltung gegenüber der Frage der Menschenrechte: hatten die Päpste des 19. Jahrhunderts noch eine völlig negative Einstellung gegenüber dieser Frage, so hat sich Papst Johannes Paul II. heute im Zuge des Konzils zu einem der großen Verteidiger der Menschenrechte auf der ganzen Welt gemacht. – V. hebt hervor, daß eine richtige Einschätzung des Konzils nicht allein seinen Texten zu entnehmen ist, sondern auch davon abhängt, welche intellektuellen und spirituellen Konsequenzen es auf längere Dauer im Leben der Kirche bewirkt (175). So reicht der „Prozeß des Konzils“ bis heute, und V. setzt sich eingehend mit seinen verschiedenen Interpretationen auseinander, bis hin zu jenen Strömungen, die dem Konzil den Prozeß machen. Seine Bilanz lautet, daß das Konzil einen fundamentalen Geisteswandel in dem Verhältnis der Kirche zur modernen Welt eingeleitet hat. – Daraus ergeben sich die Herausforderungen, an denen sich die Kirche in der Zukunft zu bewähren hat. V. skizziert einige dieser Probleme im 5. Kap.: die Suche nach einer angemessenen Präsenz und neuen Formen der Sichtbarkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft; die ethische Herausforderung durch Gentechnik und Nuklearwaffen; die Anerkennung der neuen, nichteuropäischen Kirchen in ihrer kulturellen und theologischen Eigenständigkeit. In den Schlußbemerkungen drückt V. seine Grundüberzeugung aus, daß die Kirche diesen Herausforderungen nur dann gerecht werden kann, wenn sie selbst am Prozeß der Welt teilnimmt und sich nicht in einen eng begrenzten Bereich des Religiösen einschließen läßt. Einer Kirche, die sich ohne vorgefertigte Antworten in und mit der Gesellschaft auf die Suche nach mehr Wahrheit und Gerechtigkeit begibt, könnte eine ganz neue Zukunft verheißen sein (235).

Insgesamt überzeugt das Buch durch die gelungene Verbindung eines religionssoziologischen Entwurfs mit interessanten Stellungnahmen zur aktuellen Diskussion innerhalb der französischen Kirche und Gesellschaft. So setzt sich V. beispielsweise relativ eingehend mit dem Buch des Philosophen Marcel Gauchet „Le désenchantement du monde“ auseinander, in dem dieser die aufsehenerregende These vertrat, daß das Christentum zwar wesentlich zur Entwicklung der Moderne beigetragen habe, aber damit an sein eigenes Ende gelangt sei (110–123). An einer anderen Stelle macht V. aufschlußreiche und selbstkritische Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation der französischen Theologie (196–202). Damit ist aber gleichzeitig in zweifacher Hinsicht eine Grenze des Buches berührt, die zwar in seiner Konzeption begründet und miteinkalkuliert sein mag, aber trotzdem kurz erwähnt sein soll: zum einen situiert sich V. auf der Ebene einer intellektuellen Auseinandersetzung, und wer nach Anhaltspunkten für eine pastoral und praktisch orientierte Umsetzung seiner Analysen auf der Ebene der Gemeinden oder kirchlichen Verbände sucht, wird enttäuscht. Zum anderen bewegt sich V. stark im innerfranzösischen „hexagonalen“ Bereich, und dabei erscheint die Perspektive der Weltkirche im Zusammenhang etwa mit der Gerechtigkeitsfrage im Nord-Süd-Konflikt recht unterbelichtet. – Eine Stärke von V. besteht darin, daß er an zahlreichen Stellen in sein Buch selbst den Dialog einschreibt, den er für die Kirche wünscht. Polemisch pointiert wird dieser Dialog mitunter, wenn er sich mit jenen Ten-



denzen auseinandersetzt, die das Rad der Geschichte zurückdrehen wollen. Hier könnte man sich die Frage stellen, ob V. mit seinem Plädoyer für eine weltoffene Kirche zwar bei jenen, die seine Sicht grundsätzlich teilen, auf offene Ohren stoßen wird, aber im Spannungsfeld von „konservativ“ und „progressiv“ innerhalb der Kirche nicht letztlich doch zu einer Verfestigung der Fronten beiträgt?

M. MAIER S. J.

KAMPHAUS, FRANZ, *Der Preis der Freiheit*. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Herausgegeben von Paul Deselaers. Mainz: Grünewald 1987. 173 S.

Das vorliegende Buch enthält Stellungnahmen, die Bischof Kamphaus in den letzten Jahren abgegeben hat: aufgrund der Wahrnehmung des Lebens in den Gemeinden des Bistums Limburg, aufgrund von Amtshandlungen, als Vorsitzender der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*. „Dabei ergeben sich gelegentlich auch gleichlautende Sätze und ähnliche Formulierungen, die bewußt beibehalten wurden, um den jeweiligen Kontext nicht zu beeinträchtigen“ (9). So sind auch Stellungnahmen bisweilen zweimal abgedruckt; etwa die Überlegungen zur Befreiungstheologie: einmal als Beitrag für die Herder-Korrespondenz (103–117), das andere Mal in der Form des Vortrags vor dem Deutschen Katholischen Missionsrat in Würzburg (118–130). Zeitlich erstrecken sich die Beiträge über fünf Jahre. Der erste stammt vom 11. Juni 1982, der letzte vom 27. März 1987. Einige der Beiträge sind weit bekannt geworden. So der Hirtenbrief zur Asylantenfrage (61–65) oder die Ansprache zum Festakt des Limburger Domjubiläums am 1. Sept. 1985 (89–91). Neben leichten und meditativen Texten steht die rechtlich sehr verwickelte Ansprache über § 218 StGB anlässlich einer Begegnung mit hessischen Landespolitikern (37–40). Neben ganz kurzen Ansprachen finden sich längere Vorträge. Auf drei davon möchte ich etwas ausführlicher eingehen. Der *erste* handelt vom Stellenwert der Caritas in der Gemeinde (47–60). K. geht davon aus, daß wir ein erstaunliches theologisches Wissen haben, aber nicht genügend handeln. „Kaum eine Generation hat so viel über das Neue Testament gewußt wie wir. Aber unser Kopf ist viel weiter als unser Herz. Unser Engagement erschöpft sich zumeist im Wissen. Wir meinen, die Auslegung der Bibel geschehe in Kommentaren, und wir vergessen, daß *die* Auslegung des Evangeliums unser Leben ist, sein sollte“ (48). Wir müssen also zur Diakonie als einer Grunddimension der christlichen Gemeinde zurückfinden. Dabei spielt die organisierte Caritas eine Rolle. Diese hat in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik Deutschland einen enormen Aufschwung genommen. Wir haben im Caritasbereich z. Z. 280 000 hauptamtliche Mitarbeiter. Dabei zeigen sich allerdings bedauerliche Entwicklungen an: eine Professionalisierung, eine Bürokratisierung und eine Anpassung an die staatlichen Strukturen. Um diese Fehlentwicklungen zu korrigieren, fordert K. eine Gemeinde, die selbst Subjekt der Diakonie ist. Das liegt auf der Linie dessen, was uns in der Pastoral heute bewegt: von der versorgten zur sorgenden Gemeinde! Eine solche Gemeinde hätte fünf Kennzeichen: 1. Sie nimmt die Not vor Ort wahr und schiebt nicht in jedem Fall nach einer Amtsstelle. 2. Sie stellt gesellschaftskritische Fragen auf der Gemeindeebene. 3. Sie versucht, ein Ort der Reintegration und Resozialisierung gefährdeter Menschen zu sein. 4. Diese Gemeinde lernt, mit den spezialisierten kirchlichen Diensten zusammenzuarbeiten. 5. Diese Gemeinde könnte der Ort sein, wo die Betroffenen selbst zur Sprache kommen. – Der *zweite* Beitrag, auf den hier kurz eingegangen werden soll, handelt vom Risiko der Freiheit (77–88). 1989 wird das Jahr sein, das uns an die Französische Revolution erinnert. Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit haben die neuere Geschichte Europas wesentlich geprägt. Aber diese Freiheitsrechte sind kaum mehr einlösbar. Arbeitsteilung, Konsumzwang, Bürokratisierung, Langeweile, Vergreisung, Überinformation und Unkultur bringen die Gesellschaft und die Durchsetzung der Freiheitsrechte in Verlegenheit. Was sind die Ursachen dafür? Diese sind vermutlich sehr vielfältig. Erinnert werden darf aber auch an den unglücklichen Versuch, sich – im Prozeß der europäischen Freiheitsgeschichte – aus der Hand Gottes zu befreien. „Das hat Folgen. Wer trägt uns dann, wenn wir der tragenden Hand Gottes über dem Nichts nicht mehr gewiß sind? Tragen wir uns selbst? Wir überheben uns gewaltig, wenn wir