

Inhalten verstanden wird. Etwas befremdlich erscheint die Begrifflichkeit (Lehrziele statt Kompetenzen), die sehr stark vom Inhalt ausgeht und in Gefahr ist, den Bezug zur Zielgruppe und die Subjektorientierung zu vernachlässigen. Das Ziel des Autors war es, eher programmatische Aussagen in Bezug auf sein Thema und die Behandlung im Unterricht zu formulieren, die völlige Ausblendung der Zielgruppe (15- bis 17-jährige Schülerinnen und Schüler einer ganz bestimmten Schulart) überrascht aber dennoch. Denn die Analyse der Zielgruppe gehört zu jeder guten Unterrichtsvorbereitung. Auch hier hätten – zumindest ebenso programmatische – Aussagen die inhaltlichen Bestimmungen einer Friedensbildung ergänzen und die didaktischen Überlegungen etwas stärker konkretisieren können.

Im Ganzen gesehen ist die Arbeit von Theodor Ziegler ein leidenschaftliches Plädoyer für eine pazifistische Grundhaltung und deren Umsetzung in Bildungsvollzügen. Gerade in unserer heutigen Zeit, wo die Militarisierung weltweit, in der Gesellschaft und an den Spielkonsolen unheimliche Ausmaße angenommen hat. Durch die Experteninterviews werden sehr anschaulich und einprägsam die Motive und Alternativentwürfe der christlich motivierten Persönlichkeiten deutlich. Sie werden in weiten Teilen qualitativ analysiert, mit der wissenschaftlichen Fachliteratur verknüpft und in aussagekräftigen Thesen verdichtet.

V. LINHARD

SPLETT, JÖRG / SPLETT, INGRID: *Meditation der Gemeinsamkeit*. Aspekte einer ehelichen Anthropologie. Heiligenkreuz: Be & Be 2018. 134 S., ISBN 978-3-903118-33-1 (Hardback).

Ein Geleitwort von Bischof Rudolf Voderholzer, des Splett-Schülers unter den deutschen Bischöfen, weist auf den „gesellschaftlichen Wandel des Ehebegriffs“ seit dem ersten Erscheinen der Schrift im Jahr 1970 hin, die eine erneute, vierte (und nur minimal [11] überarbeitete) Auflage überaus dankenswert mache – als „die denkbar beste Grundlagenliteratur“ für eine dringend notwendige „Entfaltung der ehelichen Anthropologie“ (9), und dankt dem Ehepaar Splett „für ihr strahlendes Zeugnis einer christlichen Ehe“ (10).

Eine Zusammenfassung des Werkes ist deshalb schwer, weil es schon in äußerster Verdichtung vorliegt. Was hier ein Absatz ist, ist bei anderen ein ganzes Buch. Dazu bedienen sich die Spletts im Bedenken der Gemeinsamkeit der Denkbewegung, die Jörg Splett bei Hegel erlernt hat: Eine Perspektive zeigt ihr Recht und stößt zugleich an Grenzen, also an das Recht anderer Perspektiven, und so fort, bis der Gegenstand möglichst umfassend angeschaut ist und die Fülle der Hinsichten in eine Synthese eingeht, die nur im Aufrechterhalten der in sie eingegangenen Vielfalt verständlich ist. Dass das, was bei Hegel dialektisch hier dialogisch, bzw. tria-logisch vermittelt wird, erweist sich als die einzig angemessene Methode, wenn anders Personen eben nicht im eliminierenden Sinne „aufgehoben“ werden können, aber leichter macht es die Lektüre nicht. Das Folgende ist der Versuch, durch diese Fülle der Aspekte einen möglichst kurzen und unweigerlich abstrakten Weg zu gehen.

Die Einführung beschreibt die anliegende Meditation als zwar christlich geprägte, aber nicht im eigentlichen Sinne theologische, sondern naturale Meditation, die freilich im Durchdringen des Menschlich-Naturalen immer wieder „stets nur in Ansätzen, in kurzem Aufblick“ auf dessen Grund den Menschen „im Licht seiner Berufung zu der Gnade Jesu Christi“ (14) zu Gesicht bekommt (vgl. 60). Dabei geht es um die Struktur eines gemeinsamen Meditierens der Gemeinsamkeit, die bisher gegenüber den vorherrschenden *Monologien* und *Soliloquien* nicht „ihr volles Recht gefunden“ (16) hat – ein Schauen also im „Zwiesgespräch“ (17), welches selbst „Teil des Vollzugs, nicht nur ein Denken-über, von außerhalb“ (31) ist. Der erste und anspruchsvollste Teil erarbeitet in drei Schritten Ehe als „Grundgestalt“. 1. „Selbsteinigkeit“ (21–26): Gestalt meint hier nicht ein statisch Abgeschlossenes, sondern eine sich vollziehende und erhaltende „Kraftfigur“ (22). Als solche ist sie nicht ohne Gegenkraft denkbar. Es geht um ein „Spannungsgefüge“ (ebd.). Es geht um ein „Spannungsgefüge“ (ebd.) von Einkehr und Auskehr: Je mehr etwas bei sich ist, geht es den Begegnenden an. Bei sich ist es aber, wenn es es selbst ist, und das bedeutet, dass es sich zur eigenen Endlichkeit entschließt

(Hegel). Denn nur in seinen Konturen ist etwas, was es ist. Leben und Tod bedingen sich also gegenseitig. Das aber ist kein Umkreisen des Selbst, sondern die Suche nach dem „je eigene[n] Gesetz“ (24); und insofern ist „Identität [...] Selbstlosigkeit“. Ist aber Gestalt „immer schon gespanntes Eins, so ist lebendigste Gestalt das Eins von Gestalten“ (26). Das zweite Unterkapitel widmet sich solchem „Gestalt-Kreis“ (V. v. Weizsäcker, 27–33). Zwei werden eines: „Hier rundet sich [...] der Bogen zwischen zweien zum Kreis“ (28). Dies wird erfahren, und zwar „leicht – wenn es geschenkt wird“ (28), will aber – „als Gedächtnis wie als Erwartung“ (31) – auch meditiert werden. Zwei Konzepte werden der Einheit der beiden nicht gerecht: Werden beide als je für sich genügsame, in sich ruhende Wirklichkeiten gedacht, wäre der Bezug „nachträglich und zusätzlich“ (29); wird aber der Bezug als das Eigentliche und Erste gesehen, erscheinen die beiden nur als die abstrahierten Ränder eines Prozesses. Stattdessen gilt es das Verhältnis so zu fassen, dass nicht bloß „keiner der beiden vor dem anderen einen Vorrang [hat], sondern auch nicht die beiden vor ihrem Spiel oder dieses vor ihnen“ (30). Wie komplex dieses Spiel ist, zeigt die kurze Formalisierung des gegenseitigen Anschauens: „Einer vergegenwärtigt nicht nur den anderen, sondern auch dessen gegenläufige Vergegenwärtigung und darin sich als deren Ziel. Beide ‚schauen‘ also sich *und* den anderen, sie schauen ihrer beider Liebe und deren wechsel-seitige Ankunft.“ (32)

Und doch ist mit diesem Gestalt-Kreis nicht alles gesagt, denn zwar hat „das Geschehen kein Warum und Wozu, aber es hat ein Woher und eine Garantie seiner selbst, die weder im Du noch im Ich noch auch in ihrem Wir als solchem liegen kann“ (33). Der Gestalt-Kreis öffnet sich zum (3.) „Dreigefüge“ (34–48). Denn was ist es eigentlich, dass die zwei zu einen vermag? So paradox es klingen mag, ist dies nicht ihre Liebe zueinander: „Das wechselseitige Zueinander zweier Ströme (d. h., zweier Selbst-Vollzüge, zweier Selbst-Ausrichtungen) lässt sie gerade im Entscheidenden, in ihrer Ausrichtung, nicht eines werden, und das vielleicht am fühlbarsten dann, wenn sie nicht nur zueinander, sondern wirklich ineinanderstürzen, ja sich völlig durchdringen. Ströme werde nur eins, wenn ihr Strömen eins wird, wenn ihre Richtung einsinnig fortgeht.“ (40) Dieses Dritte eint nun in dem Maße, wie es als es selbst und um seiner selbst willen (und nicht nur instrumentalisierend um des einigenden Effektes willen) angestrebt wird, und wie es die beiden umfassend in ihrem „Grundwesen“ angeht (41).

Die Liebenden „stehen gemeinsam dem Abgrund-Grund ihres Eins ‚gegenüber‘“ (37). Aber wie? Im Gegensatz zu Jörg Spletts Lehrer, Karl Rahner, sieht das Ehepaar Splett in der Unterscheidung von Transzendentalität und Kategorialität noch nicht die eigentliche Lösung des Problems einer Konkurrenz von Gottes- und Nächstenliebe. Denn die Verschränkung von Transzendentalem und Kategorialem verhindert nicht die Konkurrenz, sondern verschärft sie. Den Anderen lieben, indem man Gott liebt, nimmt entweder den Anderen nicht als ihn selbst ernst oder benutzt Gott bloß als Verstärker der Liebe zu jenem; und das Gleiche gilt, wenn Gott einzig im Anderen geliebt wird: Entweder wird er vom Blick des Anderen verdeckt oder dessen Augen werden entseibstet zu Gucklöchern auf den Ewigen. Stattdessen geht es um ein Dreispiel, indem keiner Mittel ist, sondern jeder Zweck; und zwar Zweck der beiden Anderen, die in der Zuwendung zu ihm ihre Einheit finden. Das unerschöpfliche, Jörg Splett ein Denkerleben bewegende, Strukturgesetz ist nun, dass diese Einheit zweier in ihrer Zukehr zum dritten von jedem der drei mit und gegenüber jedem gilt, und insofern kommt jeder zur „Hochzeit“ mit jedem und ist zugleich der „Freund des Bräutigams“ (46; Joh 3,29), indem er den Anderen in ihrer Liebe zu ihm die Einheit der Mitliebe gönnt (45 f.). Jedoch geht dieses Dreispiel nur auf, weil Gott und Mensch nicht auf derselben Ebene liegen – er wird geliebt als Herr der Liebe, der aufgrund seiner Herrlichkeit ganz frei geben und damit die beiden freigeben kann (W. Kern, Anm. 11).

Diese Grundstruktur ehelicher Liebe wird nun (II.) an den konkreten Lebensgestalten aufgewiesen – sie deuten sie und sie wird von ihnen konkretisiert. Dabei geht es (1.) zunächst um den „Ernst des Unterschieds“ (50–59). Die „Grunddifferenz [besteht] in der Urteilung der Geschlechter“ (53), ohne dass man deswegen beide definieren könnte (denn so wie es „den“ Menschen nur in seiner Konkretion – und d. h. auch gerade seiner Geschlechtlichkeit – gibt, so gibt es auch Mann und Frau „nur als *die* Männer und die

Frauen“ [53]). Grundlegend ist „der biologische Unterschied mit der daraus folgenden fundamentalen Aufgaben-Teilung zwischen Mann und Frau“ – wie immer dieser dann kultiviert wird. Erst in dieser Andersheit aber gibt es Ergänzung (was nicht heißen muss, dass es sie binnengeschlechtlich nicht gäbe – liegt das Anderssein von Personen überhaupt doch tiefer als das geschlechtliche, auch wenn dieses jenes vertieft). Dabei ist es nicht mein Blick oder der Blick des Anderen, dem hier Priorität zukommt, beide erkennen auf je ihre Weise sich und den Anderen, und erst ihr Austausch – freilich spletsch komplex: Im Wissen darum, dass ich den Blick des Anderen so habe, wie er sich mir mitteilt – „wird für beide fruchtbar“ (55). Dabei ist es nicht ihre Andersheit, die die Harmonie trübt, vielmehr setzt Harmonie ja Andersheit voraus, sondern ihre Gleichheit in der „Verstimmung“. Eines also ist die Andersheit von Du und Ich, vertieft in der Andersheit von Mann und Frau, ein anderes die je eigene Andersheit zum je Eigentlichen; solche intrapersonale Verstimmung macht die interpersonale Harmonie zum Missklang. Insofern ist der Ruf, den Anderen wie Christus die Kirche zu lieben, nicht auf die Geschlechter umzulegen: Jeder ist gerufen den Anderen mit seiner Sünde zu lieben und sich als solcher geliebt zu wissen. Im sichtbaren Riss aber geschieht immer wieder „unsichtbare Fügung“ (58). Damit aber wird der Unterschied zum Dritten wieder entscheidend: Er, der zusammenfügt, ist im Gegensatz zu uns der unbegrenzt Verlässliche; ihm kann man restlos vertrauen, nicht jedoch dem eigenen Vertrauen. Doch muss Ihn dessen Unzulänglichkeit nicht an Seinem Wirken hindern: „Immer wieder erfahren die beiden [...], dass ihnen gegeben wird, was ihnen aufgegeben ist. So getragen, vermögen sie dann sich und den anderen auf sich zu nehmen, ihre Fremdheit und deren Erlösung; in der gemeinsamen Form ihrer Liebe“ (59).

(2.) Einer trage „[d]es anderen Last“ (60–80). Da aber beide schwach sind, heißt dies: Geben, was wir nicht haben (62). Dies aber glückt tatsächlich: „Sorge und Sorge bergen einander, Frage steht der Frage Antwort“ (6) – und zwar aufgrund dieser Schwachheit bzw. im Maße ihrer Anerkennung; nur dieses kann sich die Kraft schenken lassen, den Andern zu tragen. Aber wie dieses, wenn ich doch seine Last bin? Belaste ich ihn nicht mehr, als ich ihm helfen kann; wie wenn meine Hilfe, unbeholfen und halbherzig, wie sie ist, dem anderen mehr verdeckt als zeigt? Müsste man ihn dann nicht um seinetwillen lassen? Dann nicht, wenn er in eben diesem Tragen meiner (als) Last seine Bestimmung gewählt hätte – bleibt ihm doch ohne Wahl seiner Bestimmung seine Identität verwehrt. Dann wäre die tiefste Last des Anderen, die zu tragen wäre, die Belastung, die es für mich bedeutet, ihm Last zu sein. „Und so fügt sich erneut – wenn auch mit dunklem Klang – der Ring der Liebe“ (67).

Solcher Dienst aneinander weitet sich (3.) zum „Gemeinsame[n] Dienst“ (69–76). Er nimmt sich leicht und doch nicht auf die leichte Schulter: Er ist „Spiel [...] in der Schweben zwischen ‚tierischem‘ Ernst und kindischer Narrheit“ (71). Und wie in jedem Spiel bedeutet alles konkrete Tun und dessen Material „sich und doch zugleich viel mehr“ (ebd.). Dass es aber Spiel sein kann, verdankt es wieder seinem Grund, dessen Geben ungeschuldet ist. Dieses bringen die Liebenden zur Erscheinung, indem sie ihm antworten in einer Öffnung ihrer Liebe auf den Nächsten: die Kinder, die Freunde, Notleidende. Aber ist der Dienst nicht auch Last und widerspricht das nicht dem Spiel? Das ist nicht so, wenn verstanden wird, dass gerade die Last zum Spiel befreit: nämlich dazu, dass der Dienst nicht den „Reiz und Zauber“ (75) anstrebt, sondern sich, und das heißt das Wohl des Anderen; so aber wird er mehr und mehr befreit – womit sich die zwei möglichen Fehlhaltungen der Last gegenüber zeigen und verbieten: Festhalten und damit Verlust des anfänglichen Zaubers unter Verweigerung ihn als Ziel-Verheißung eines Werde-Weges zu verstehen; Absolutsetzung der Mühe als einzig akzeptiertem Sold für den eigenen Dienst unter Verweigerung des Festes als Garant eigener Selbstlosigkeit. „Diese Einsicht aber verleiht dann schon dem Weg die Fröhlichkeit des Ziels. Der Zauber des Anfangs ist nicht völlig zerbrochen, er ist nur aufgebrochen, er hat sich aufgetan und begleitet den Weg als dessen stete Verheißung“ (76).

Zuletzt (5.) geht es um die Lebensgestalt von Reden und Schweigen (89–97): Sprache ist „der Ordnungsentwurf, in dem der Mensch sich seine Welt erst gibt“ (89). Freilich wird sie ihm gegeben, aber dieses Geben wird eben dort erst wirklich, wo sein Vernehmen das Gegebene ankommen lässt und benennt (Gen 2,19). Sprache ist allgemein, aber so

dass jeder sie auf je seine Weise spricht, und auch hier wird die Unterschiedenheit von Personen vertieft durch jene der Geschlechter. Man muss sich also verständigen „in den Sprachen, ‚zwischen‘ beiden, in dem Sprach-Raum, den sie gemeinsam errichten“ (91). Dabei reicht das Verstehen tiefer als das Missverständnis, das ja nur auf dem Hintergrund prinzipiellen Einverständnisses denkbar ist. Schweigen aber muss nicht Kommunikationsabbruch sein, sondern ist unter Liebenden das Dasein dieses Grundverständnisses. „Sprache ist Gemeinsamkeit im Ja. Und das Schweigen in ihr lebt die ‚Unsäglichkeit‘ dieser Bejahung“ (96). Freilich gibt es auch hier wieder Momente, in denen sich die Fülle schenkt, aus denen heraus es wieder in die Niederung des Übens geht („Demütigungen der Anfängerschaft“ [96]). Denn, wo es um wirkliche Ergänzung des Eigenen geht, müssen die Liebenden immer wieder auf die Fremdheit des Anderen stoßen und sich für dessen Verstehen neu auf den Weg machen.

Was die Liebe aber auf diesem Weg zwischen Angeld und unbeholfenem Lernen vorantreibt, ist das „Hoffen auf die Endgestalt“ – so der Titel des dritten Teils mit drei Unterkapiteln. (1.) Wirksamer Schmerz (101–109). Schmerz raubt die Worte und vereinzelt so die Liebenden. Der Leidende kann dem anderen nicht wirklich mitteilen, was er zu leiden hat; und der Partner „steht wie an Land, während den anderen der Wirbel packt“ (102). Litte er einen, vielleicht aus Solidarität gesuchten, eigenen Schmerz, wäre damit auch nicht geholfen, denn „jeden schwemmt dann seine eigene Woge davon. In solchem Meere treibt man nicht gemeinsam“ (ebd.). Und doch kann der Partner „zwar nicht ‚im‘ Schmerz, aber mit allen Kräften ihm gegenüber völlig ‚bei‘ ihm“ (102) sein. So aber „sind sie nun doch beieinander“. Auch wenn beide dies erst hinterher erfahren – was für den „Rang“ dieser Erfahrung spricht; denn je höher etwas ist, desto mehr ergreift es alle Erfahrung des Begegnenden, so dass er erst im Rückblick zu sich kommt (Hemmerle, 85). Insofern kann Schmerz, weil er im Unmittelbaren scheidet, „jenseits der Harmonie der Gefühle die ‚unsichtbare Fügung‘ von Person und Person“ (104) freilegen (und kann freilich auch offenlegen, dass die Einheit diesem Angriff nicht gewachsen war [was nicht schon heißt, sie sei überhaupt nicht gewesen, 105]). Bei näherem Hinblick zeigt sich, dass es um mehr als bloße Offenlegung geht, vielmehr stoßen wir hier auf die „entscheidenden Hindernisse [...] auf dem Weg der Freiheit [...]: Man muss an ihnen und von ihnen aus entweder hinauf oder hinab“ (106). Insofern reifen wir nicht bloß „unter Schmerzen, sondern auch durch sie“ (106). Genauer gesagt: „Der Schmerz macht nicht stärker; an ihm, im Ringen mit ihm erstarbt der Mensch und wächst seine Liebe“ (107). Und umgekehrt: Wachstum in der Liebe ist verbunden mit dem Schmerz des Selbstverzichts (und insofern gibt es – C. S. Lewis – selbst im Himmel etwas, das ihm „nicht ganz unähnlich wäre“ [108]). In diesem Sinne aber ist sein wahrer Ort „im Herzen der Liebe“ (ebd.). Und dann wieder erscheint er, weil er genau diesen Zusammenhang verbirgt, als er selbst entartet: „So darfst du der Schmerz des Lebens nicht quälen, so kann er darum nicht ‚von Anfang an‘ gewesen sein“ (108f.). Die Meditation muss sich nun dem (2.) „Schmerz der Schuld“ (110–121) stellen. Ausgegangen wird nicht vom Schuldigen, sondern von dem, „dem er den Schmerz seiner Schuld zufügt“ (110). Die Akzeptanz seines Neins wäre nun die Zustimmung zu seinem Selbst-widerspruch zu seinem ursprünglicheren Ja, und damit nur scheinbar für ihn. Vielmehr muss er „es auf sich nehmen, gegen ihn zu streiten“ (112); Nein sagen zu seinem Nein. Aber wie? „Das *liebende* Nein sagt sein Ja zuerst und vor allem zu dem ursprünglichen Ja ihrer gemeinsamen Einwilligung (114).“ Für diese aber ist das je eigene Ja beider notwendig, was besagt, dass für den Kampf um die Einheit der Glaube an den Widerspruch im Schuldigen notwendig ist. Das aber besagt, dass er die Schuld des Anderen auch als Schmerz in ihm zu erkennen hat (dem voraus wäre zu erfragen, ob, was wie Schuld aussieht, nicht tatsächlich vor allem Schmerz ist, der Schmerz nämlich, dem Anderen nicht das Gewünschte geben zu können aufgrund von Unfähigkeit oder anderer vordringlicher Verpflichtungen [116]). Zugleich hat er seinen Schmerz zu befragen, inwiefern er auch Anteile eigener Schuld, etwa beleidigter Selbstsucht, hat. Wie aber steht es um den Schuldigen? Er hofft auf die Wiederherstellung der zerstörten Identität (der eigenen und der durch ihn, oder beide, beschädigten gemeinsamen Identität) – und zwar in der Wahrheit, nicht im Maße neuer Eigenmächtigkeiten. In der Hoffnung auf den Ausgang der Wahrheit erhofft er das

eigene Gericht: als Freilegung der eigenen Verkehrtheit wie als Aufrichtung (119) zu neuer Einheit miteinander. Erfahren wird dies schon in der gegenseitigen Verzeihung als „Tat der geheimnisvollen ‚inneren Anfangskraft‘ [Guardini] unserer Freiheit“ (120) – erhofft als Vollendung, die am Ende steht. 3. Der Tod (122–131). Die Liebe ist stark wie er (Hld 8,6 – nicht etwa, wie meist zu lesen, stärker). „Wir sterben, oder genauer: jeder von uns stirbt – was bedeutet das für unser Einssein?“ (123). Die Schrift scheint dessen Ende nahe zu legen (Mt 22,30; 1 Kor 7,29–32). Aber spricht sie andererseits nicht auch vom Ende von Himmel und Erde und verheißt uns diese neu, was doch nicht heißen kann andere, sondern diese neu? Freiheit vollzieht sich zeitlich: „Das Jetzt der Freiheit ist immer ein Jetzt, in dem ihre Herkunft (das Angebot ihres Namens) sich als ihre Zukunft (als Gebot, sich anzunehmen) kundtut“ (127). Ihre Zukunft aber ist ihr Tod, jedoch, wenn jeder Moment ein Moment der Freiheit ist, als ihr äußerster Moment: ihr letztes Wort. Und dies ist sie nicht bloß als Stellungnahme zu ihr selbst, sondern zu allem, worauf sie bezogen ist. Und weil sie als Liebe ganz werden will, will sie ihren Tod – was freilich nicht heißt, dass sie ihn nicht fürchten würde. Weil wir uns nie ganz geben können, dient uns der Tod, in dem er uns uns nimmt. Es ist diese restlose Selbstentäußerung, von der die Liebe hofft, dass sie jenseits ihrer das Spiel wirklich vermag. Sich und den Anderen ganz freigegeben habend, um sich nun ganz geben und ihn ganz empfangen zu können. Der Abschied heißt deshalb immer auch: den Anderen in das Können zu entlassen, das mir hier noch nicht gelingt. Insofern geschieht durch den Tod Lösung, die Erlösung ist. Für das Jenseits beider wird deshalb erhofft, „dass unsere Ehe dann vollends *erlöst* sei“ (131).

Das vorliegende Buch ist eine intellektuell und existenziell herausfordernde und beglückende Meditation der Gemeinsamkeit. Als Ehecatechese dürfte sie nach wie vor zu schwer sein, für deren Grundlegung allerdings ist ihre Rezeption unverzichtbar. Eheliches Denken, das zeigt dieser Klassiker eindringlich, geschieht so selten, wie es für eine Lehre vom Menschen unerlässlich ist. Dem Dank von Bischof Voderholzer an den Be&Be-Verlag für die sorgfältige Neuauflage (einzig die Seitenangaben im Namensregister stimmen nicht) schließt sich der Rezensent an. Zugleich äußert er die Hoffnung, dass das Denken des Ehepaares Splett die Rezeption erfährt, die es verdient, bzw. wichtiger: die es braucht, damit die Theologie der Ehe tiefer blickt als bisher. Dass sie das noch nicht tut, dürfte auch damit zusammenhängen, dass sie über die Jahrhunderte vor allem von denen betrieben wurde, die um des Evangeliums willen auf sie verzichten. Ob es wirklich weise ist, dass die, die sie um desselben Evangeliums willen leben, in die Entscheidungen, die die Kirche zu treffen hat, im Wesentlichen einzig als Adressaten eingebunden sind?

F. v. HEEREMAN