

Dietmar Mieth
Die christliche
Spiritualität
der Weltverant-
wortung

Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Österreichischen Pastoralinstituts wurde am 9. April 1981 in Wien ein Theologischer Tag zum Thema „Die Spiritualität des Weltchristen“ abgehalten. Die beiden Referate von Mieth fanden ein sehr positives Echo, so daß sich die Redaktion entschlossen hat, sie in einem Schwerpunktheft über „Kirche und Welt“ zu veröffentlichen. Da es sich um für eine Neuorientierung der christlichen Spiritualität wichtige Überlegungen handelt, wurde auf Kürzungen verzichtet. — Im ersten Beitrag führt Mieth im Dialog mit der christlichen Tradition und mit dem humanistischen Weltethos hin zu einer weltoffenen, aber kritischen, genuin christlichen Spiritualität der Weltverantwortung, die er beispielhaft im Gebet und in der Annahme auch des unvollkommenen Menschen ausgedrückt sieht. Im zweiten Referat will er zeigen, wie die Pastoral zur Spannungseinheit von „Gottese Erfahrung“ und „Weg in die Welt“ hinführen kann und soll und was dazu im einzelnen notwendig ist (wie das Ende des Triumphalismus, die Bejahung der „Kirche von unten“, die Wahrnehmung der politischen Welt u. ä.). Der pastorale Stil müsse geprägt sein von Menschennähe, Subsidiarität, solidarischer Identifikation „von oben“ und von Diskretion. Heutige Seelsorge müsse helfen, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die „Einsatzzeichen“ des Evangeliums ernstzunehmen und zur Gemeinschaft hinführen. red

0. Vorbemerkungen

0.1 Was ist ein
„Weltchrist“

Die etwas komplizierte Formulierung des Themas „Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung“ ist nicht vom Österreichischen Pastoralinstitut zu verantworten, sondern von mir selbst. Im Vorschlag hieß es ursprünglich „Die Spiritualität des Weltchristen“. So gut mir das Wort „Weltchrist“ an sich gefällt, weil es eben jene Verbindung zeigt, die zwischen christlicher Spiritualität und weltlichem Leben notwendig ist, so machte es mir doch Schwierigkeiten, weil ich mir die Alternative bzw. eine mögliche Ergänzung zum „Weltchristen“ schlecht vorstellen konnte. Ich überlegte mir: Was wäre denn ein Christ, der kein „Weltchrist“ wäre? Wäre er dann ein „Kirchenchrist“, oder wäre er dann „Klosterchrist“, oder könnte man ihn vielleicht als „Heilschristen“ bezeichnen, nachdem man von Welt und Heil, von Kirche und Welt, Kloster und Welt spricht? Hier liegt die Schwierigkeit, wenn man die Spiritualität des „Weltchristen“ als eine in dem Sinn spezifische Spiritualität betrachten wollte, daß sie nur den Laien zukäme.

0.2 Was ist „Welt“?

Darum habe ich versucht, das Thema etwas anders zu formulieren und allgemein von der „christlichen Spiritualität der Weltverantwortung“ zu reden. Dabei ist eine zweite Schwierigkeit aufgetaucht, die mit dem Wort bzw. mit dem Begriff „Welt“ verbunden ist. Um mich dieser Schwierigkeit im Hinblick auf die pastorale Aufgabe des heutigen Tages zu entledigen, habe ich das „Praktische Wörterbuch zur Pastoralanthropologie“¹ aufgeschlagen und nach einer für pastoral Tätige gültigen Definition des Wortes „Welt“ gesucht. Ich mußte zu meinem Erstaunen feststellen, daß das Wort „Welt“ in diesem Wörterbuch gar nicht vorkommt. Nun ist das vielleicht nicht dem „Praktischen Wörterbuch für Pastoralanthropologie“ vorzuwerfen, denn das Wort „Welt“ gehört zwar zu unserer Alltagssprache, aber es hat eine so große geschichtliche und aktuelle Bedeutungsbreite, daß es schwierig ist, eine brauchbare Definition als Grundlage dieses Vortrags zu gewinnen².

Was ist nämlich mit der „Welt“ gemeint, von der wir reden? Ist diese Menschenwelt, in der wir leben, gemeint oder das Universum, das 200 Lichtjahre weit ist? Ist der Kosmos gemeint, oder ist das gesamte Geschehen unserer menschlichen Entwicklung gemeint, das wir Geschichte nennen? Ist „Welt“ vor allen Dingen als ein Substrat von Materie und Energie zu verstehen, oder ist mit „Welt“ im christlichen Sinne die Schöpfung gemeint? Ist „Welt“ die „Summe der Tatsachen“ (Wittgenstein), oder ist „Welt“ die Gesamtheit der Dinge? Ist „Welt“ die Realität, die wir vorfinden, oder ist „Welt“ die Sinnwelt, der Sinnzusammenhang, den wir für diese Realität in unserem Bewußtsein herstellen? Ist es also die „Welt“ um uns, oder ist es die „Welt“ auch in uns? Ist Welt die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaften, oder ist Welt jene „Weltlichkeit“ des Subjekts, von der Martin Heidegger spricht, der die Formel des „In-der-Welt-Seins“ als eines Existentials bzw. einer Grundbefindlichkeit des menschlichen Lebens geprägt hat?

„Welt“ als
Beziehungsfeld
menschlichen
Daseins

Hier stellt sich eine Fülle von Problemen, und es ist gar nicht so einfach, den Begriff „Welt“ zu gebrauchen, ohne zu diesen Problemen in irgendeiner Weise Stellung nehmen zu wollen. Nun ist dies im Rahmen eines solchen Vortrags selbstverständlich nicht allerseits möglich. Deswegen werden wir hier von „Welt“ im Sinne des gesam-

¹ Wien—Göttingen 1975.

² Auch im Handbuch philosophischer Grundbegriffe (hrsg. v. H. Krings u. a., München 1974) kommt das Stichwort „Welt“ nicht vor. Eine gute, verständliche Einführung bietet immer noch N. Brox—H. R. Schlette, Art. „Welt“, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, Bd. 2, München 1963, 813—834.

ten Beziehungsfeldes menschlichen Daseins in uns und um uns sprechen. Dieser Gebrauchsbegriff von Welt ist weniger definatorisch begrenzend als problemindikatorisch eröffnend gemeint. Er bezieht sich auf die Fülle von Perspektiven, von denen vorher die Rede war. Er meint das Beziehungsfeld menschlichen Daseins, insofern es auf eine Erschließung auf Sinn hin tendiert. Dazu gehören der universal-kosmologische, der universal-geschichtliche und schließlich der universal-soziale Aspekt der Wirklichkeit.

0.3 Was ist „Spiritualität“?

Noch eine letzte Vorbemerkung: Es ist hier die Rede von „Spiritualität“, und zwar von Spiritualität, die welthaft akzentuiert ist, die den Charakter der Weltzugewandtheit in sich trägt. Ich meine hier nicht eine welthafte Spiritualität nach der Auffassung des Mystikers Johannes Tauler: daß der arme Bauer Mist fährt und dabei doch gleichzeitig bei Gott sein kann³. Auch nicht jene Tradition, nach der man auch im Alltag, z. B. beim Kartoffelschälen, Gott zugewandt sein kann. Was hier mit weltzugewandter Spiritualität gemeint ist, ist nicht eine Reduktion der Welt auf die einfachen Dinge des Lebens, wie z. B. gehen, stehen, sitzen, Kartoffel schälen usw., sondern es ist die Frage: Wie kann man mit Gott in Beziehung stehen, wie kann man religiös und fromm sein, nicht nur beim Kartoffelschälen, sondern etwa auch beim Ausfüllen einer Steuererklärung? Diese Form von Weltbezug ist gemeint, eine aktuelle Beziehung auf die *Komplexität* unserer Wirklichkeit, und nicht auf ihre schon spirituell vorgefertigte Reduktion.

Vielfältige Möglichkeiten der „Meditation“

Um ein anderes Beispiel zu nennen: Mancher meint, daß es zur Meditation gelte, in einer besonderen Weise so zu sitzen, und zwar so zu sitzen, daß der gesamte Körper eine möglichst große Sitz- und Abstellfläche darstellt, um dabei gleichsam die innere Ruhe und Gelassenheit des Menschen auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Das ist völlig richtig. Es gibt eine solche innere Ruhe, die man äußerlich zum Ausdruck bringen kann. Aber das Problem ist, daß wir Menschen meinen, nur diese Art von äußerer symbolischer Gestaltung dieses inneren Lebens sei ein Zeichen dafür, daß wir uns gesammelt haben und mit Gott in Beziehung stehen. Es geht also darum, in den verschiedensten Weisen der Bewegung und des In-der-Welt-Seins der Menschen die Möglichkeit der Durchformung und der Beziehung zu Gott zu erkennen und zu durchschauen. Niemand hat das großartiger ver-

³ Vgl. F. Vetter (Hrsg.), Die Predigten Taulers, Berlin 1910, 243, Z. 13–18.

standen als Teilhard de Chardin, der in seinem berühmten Spiritualitätsbuch „Le milieu divin“⁴ darauf hinweist, daß Gott „in der Ganzheit unserer Handlungen unbegrenzt ertastbar“ sei.

1. Der geschichtliche Wandel der Welterfahrung der Christen
Die gottfeindliche Welt ...

Wie den Theologen vertraut und bekannt ist, ist das Thema „Welt“ im Neuen Testament, also im Ursprung des Christentums, nicht von vorneherein positiv bestimmt. Es finden sich sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus im Sinne des „*Aion houtos*“, der gegenwärtigen Weltzeit, und bei Johannes im Sinne des „Kosmos“ negative Thematisierungen der Welt. Dabei ist freilich darauf aufmerksam zu machen, daß die negative Thematisierung — angesichts des hereinbrechenden Gottesreiches bei den Synoptikern oder angesichts der Erwartung des erhöhten Christus bei Paulus und Johannes — diese für die Urgemeinde gültige eschatologische Weltsituation oder „Weltzeit“ meint und keineswegs, theologisch gesehen, Aussagen über die Welt aufhebt, die diese als gute Schöpfung betrachten. Die Welt ist also auch durch diese negative Thematisierung nicht wesentlich böse, aber aktuell gottfeindlich gesehen. Damit wird vom Neuen Testament jener Zug der biblischen Botschaft nicht zurückgedrängt, den der alttestamentliche Theologe Gerhard von Rad im Hinblick auf das Alte Testament als den „rätselhaften Mut zum Weltlichen“ bezeichnet⁵.

... als Instrument einer asketischen Spiritualität

Die auf die aktuelle Gottfeindlichkeit dieser Weltzeit zielende eschatologische Botschaft des Urchristentums stellte jedoch einen Ansatzpunkt dafür dar, die negative Thematisierung der „Welt“ in der Umwelt, d. h. in der griechischen Philosophie zu übernehmen. Von daher ergab sich, daß die Welt, unsere Welt, unser Beziehungsfeld, in dem wir leben, vor allen Dingen als Instrument einer asketischen und kontemplativen Spiritualität betrachtet worden ist. Im Sinne des in 1 Kor 7,31 ausgesprochenen „*hos me*“ — umzugehen mit der Welt, als ob man nicht zu ihr gehöre, in der Welt sein, aber nicht von der Welt sein, wie es bei Johannes heißt — wird die Welt als ein Ort der Bewährung von Gott betrachtet und als ein Instrument des verzichtenden Umgangs, um möglichst in geistiger Weise mit den himmlischen Dingen zu kommunizieren.

Die Aufwertung der Welterfahrung als „*vita activa*“ ...

Diese Instrumentalisierung der Welt für die christliche Vollkommenheitslehre hat eigentlich erst in unserer Gegenwart ihr Ende gefunden. Dennoch kann man sagen, daß schon in der Geschichte, je mehr das Christentum

⁴ Der göttliche Bereich, Olten u. Freiburg i. Br. 21962, 48.

⁵ Zitiert nach N. Brox, a.a.O. 815.

in die Welt hinein ausgriff, gleichzeitig auch eine Aufwertung der Welterfahrung im Christlichen selbst stattgefunden hat. Diese Aufwertung der Welterfahrung in der christlichen Spiritualität fällt zusammen mit der Aufwertung der „vita activa“ gegenüber der „vita contemplativa“. Die Aufwertung der vita activa scheint mit der Bewegung des Christentums in das Abendland, vor allen Dingen in die römisch-praktische Welt, verbunden zu sein, theologisch gekennzeichnet etwa durch Augustinus⁶.

Augustinus gibt sich große Mühe, die durch die griechische Philosophie und Spiritualität der Väter eingeschränkte vita activa — auch hier gibt es Ausnahmen, z. B. Chrysostomus — wieder aufzuwerten, indem er ihren geistlichen Tadel, etwa gegenüber der Marta (Lk 10), zurücknimmt, und indem er im Vergleich von Petrus und Johannes davon spricht, daß gerade dem höchsten Amt in der Kirche, dem Petrusdienst, die vita activa übertragen sei, und daß dieses gerade in seiner Welt-haltigkeit und seinem aktiven Dienst der vita contemplativa, der „johanneischen“ Existenz, vorzuziehen sei. Diese fortschreitende Aufwertung der vita activa, von Augustin begonnen, kann man durch die Geschichte betrachten. Vielleicht genügt der Hinweis auf die ignatianische Spiritualität, die vom „contemplativus in actione“ spricht, also die Vorstellung enthält, daß man gerade für die Gottbeziehung keine Trennung vom Werk, von der Tätigkeit, vom In-der-Welt-Sein, vom Engagement nötig habe. Dies ist nicht so zu verstehen, als könnte man Spiritualität ausschließlich nur in Bewegung, Engagement, Tätigkeit usw. vollziehen. Die ignatianischen Exerzitien würden dem widersprechen. Die Welt ist jedoch nicht bloß Instrument christlicher Spiritualität, sondern erscheint auch als Ort und Ziel christlicher Spiritualität, die Gestaltung der Welt wird in Verlängerung der welt-schaffenden und welterhaltenden und welterlösenden Tätigkeit Gottes zu der Aufgabe, die spirituell den Christen prägt, die die aktive Gestalt seiner Gotteser-fahrung ausmacht.

... aufgrund des
alttestamentlichen
„Mutes zum
Weltlichen“

Es hat in der Geschichte immer wieder Aufbrüche im Christentum gegeben, in denen diese Weltlichkeit in besonderer Weise betont worden ist, in der man gleichsam zurückgriff auf jenen „rätselhaften Mut zum Weltlichen“ im Alten Testament. So ist beispielsweise an die lite-

⁶ Vgl. D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 15), Regensburg 1969, 84 ff.

rarische Frührenaissance im Spätmittelalter zu denken, etwa an einen Gottfried von Strassburg, der sich eindeutig gegenüber bisherigen Traditionen abgrenzt, indem er die Formel prägt: „wir, die zer welte haben muot“, wir, deren Sinn auf die Welt gestellt ist. Auch in der Hochscholastik, bei Thomas von Aquin, findet sich die Eigenwertigkeit der Welt. Renaissance und Humanismus im historischen Sinne, Aufklärung und Idealismus haben diese Sinnhaftigkeit der Welt in besonderer Weise entwickelt. Der fortschreitenden Aufwertung der *vita activa* in der Spiritualität entspricht eine philosophische Entwicklung, vor allem in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Hegel, noch verstärkt bei Karl Marx.

Theologisch scheint dies gerade bei Teilhard de Chardin in intensivster Form zum Ausdruck gebracht zu sein, wenn er etwa darauf hinweist, daß Gott unseren Blick nicht von der Tätigkeit ablenkt, die er uns auferlegt hat. Wir haben also nicht gleichsam eine Außenseite, in der wir uns zu unserem Engagement in der Welt hinwenden, und eine Innenseite, in der wir uns von unserem Engagement in der Welt abwenden, nach der Formel der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempton: „Lerne deine Außenwelt verschmähen und dich an deine Innenwelt hinzugeben“⁷. Teilhard sagt stattdessen: „Gott lenkt den Blick nicht vorzeitig von der Arbeit ab ... im Gegenteil. Er ist ja gerade in dieser Arbeit ertastbar. Nein, er läßt die Einzelheiten unserer irdischen Ziele in seinem starken Licht nicht verblassen; denn die Innigkeit unserer Vereinigung mit Ihm hängt ja geradezu von der gewissenhaften Vollendung ab, die wir dem kleinsten unserer Werke geben. Üben wir uns bis zur Sättigung in dieser grundlegenden Wahrheit, bis sie uns ebenso vertraut ist wie das räumliche Sehen oder das Lesen einer Schrift. Der lebendige Gott ist ... nicht außerhalb der greifbaren Sphäre.“

These:

Von daher ergibt sich nun meine These: *Die Wirklichkeit Gottes darf nicht als Unterdrückung, sie muß als Erschließung der Welterfahrung präsent werden, als Erschließung des gesamten Beziehungsfeldes menschlichen Daseins um uns und in uns.* Denn dieses Beziehungsfeld ist auf Sinn hin offen. Die Erschließung dieses Sinnes geschieht in den Kontrasterfahrungen, in den Sinnerfahrungen und Motivationserfahrungen der „Weltchristen“. Mit den Kontrasterfahrungen, Sinnerfahrungen und mit den Motivationserfahrungen der „Weltchristen“ ist der Umschlagplatz der Welterfahrung gemeint, in dem die

⁷ *Imitatio Christi*, 2. Buch, 1, 2.

Gotteserfahrung in
Kontrasterfahrung,
Sinnerfahrung,
Motivationserfahrung

Gotteserfahrung präsent wird. Die Kontrasterfahrung, die uns aufzeigt, was in dieser Welt nicht geht; die Sinnerfahrung, die uns deutlich macht, was uns in dieser Welt aufgeht und einleuchtet; und die Motivationserfahrung, die uns deutlich macht, was uns in dieser Welt unausweichlich angeht. Dabei wird immer eine Art produktive Kollision deutlich zwischen jener Glaubenserfahrung, die uns vermittelt unserer Welt und Umwelt immer schon geprägt hat, und der Begegnung mit der weltlichen Welt, die vom Christentum nicht mehr durchdrungen ist. Diese produktive Kollision bedeutet das Wachstum unserer Kontrasterfahrung, unserer Sinnerfahrung und unserer Motivationserfahrung.

Nicht Weltflucht,
sondern
Unterscheidung
der Geister

Das Spezifikum christlicher Welterfahrung ist also nicht die Weltflucht oder die Distanz zur Welt, sondern die Unterscheidung der Geister in der Welt. Damit begegne ich dem Ausgangspunkt dieser ersten Überlegung zum geschichtlichen Wandel der Welterfahrung des Christen. Denn das Neue Testament hat diese Weltzeit und die im Wesen gute Schöpfung auseinandergehalten und die Unterscheidung zwischen ihnen vorgenommen. Wir sollten gerade vom christlich-eschatologischen Ansatz her unterscheiden lernen: zwischen der Welt als „Wirklichkeit“, d. h. der Welt, in der eine Reihe von Kräften wirksam sind, die jeweils auch auf ihren Sinn hin untersucht werden können, die also auf Sinn hin offen sind, und der Welt als platte Realität, der Welt der Tatsachen, in der diese Weltzeit, d. h. die Beherrschtheit der Welt von den negativen Folgen der Schuld des Menschen insbesondere zum Ausdruck kommt.

2. Die Krisen der
bürgerlichen Welt und
die Herausforderung
der christlichen
Verantwortung

Nach diesen allgemein bleibenden Bemerkungen über den geschichtlichen Wandel der Welterfahrung des Christen ist nun über die aktuelle Welterfahrung des Christen angesichts der Krisen der bürgerlichen Welt zu reden.

In den Krisen der bürgerlichen Welt finden wir einige Merkmale, die uns in der Kontrasterfahrung vertraut werden: die Umweltkrise, die Wachstumskrise, die Systemkrise und die Wertkrise. Ich erspare mir hier Bemerkungen über die Umweltkrise und die Wachstumskrise, von denen wir tagtäglich in der aktuellen Diskussion hören. Ich möchte nur auf die System- und Wertkrise der bürgerlichen Welt des Fortschritts zu sprechen kommen.

Die technische und
die soziale
Fortschrittsideologie

Die bürgerliche Welt ist im wesentlichen durch zwei Fortschrittsideologien geprägt: einmal durch die mit liberalem Denken verbundene technische Fortschrittsideologie und zum anderen durch die mit sozialem Denken

Krise der
Sozialtechnologie als
Systemkrise ...

verbundene soziale Fortschrittsideologie. Die beiden Möglichkeiten sind: mittels einer Naturtechnologie einen linearen Fortschritt zu erzielen, das Überleben und Besserleben des Menschen zu sichern, bzw. mittels einer Sozialtechnologie die gesellschaftlichen Bedingungen zu reformieren. Dabei verstehe ich die Sozialtechnologie sehr weit: sowohl als eine Staatstechnologie marxistischer Prägung als auch eine von den Humanwissenschaften ausgehende Vorstellung, man könnte den Menschen quasi sozialtechnologisch verbessern. Sowohl die naturtechnologische als auch die sozialtechnologische Ideologie des Fortschritts sind in die Krise geraten. Die sozialtechnologische Krise ist am Scheitern einer Reihe von noch so gut gemeinten strukturellen Reformen deutlich geworden — und kennzeichnet damit die Systemkrise einer bürgerlichen Welt des Fortschrittsdenkens. Diese Systemkrise geht gleichzeitig Hand in Hand mit der Schwierigkeit, daß die bürgerliche Welt des Fortschritts ja gerade universal gedacht hat, und zwar bis hin zum Punkt des „planetarischen“ Denkens. Ein solches planetarisches Denken, also die Vorstellung, daß sich der Mensch allmählich immer weiter in seinem Raum ausbreitet, ja bis in den Weltraum hinaus ausbreitet, findet man etwa noch bei Karl Jaspers. Dieser sagt: „Als technische und wirtschaftliche Probleme scheinen alle Probleme planetarisch zu werden. Der Erdball ist nicht nur zu einer Verflechtung seiner Wirtschaftsbeziehungen und zu einer möglichen Einheit technischer Daseinsbemeisterung geworden; immer mehr Menschen blicken auf ihn als den einen Raum, in welchem als einem geschlossenen sie sich zusammenfinden zur Entfaltung ihrer Geschichte. Der Weltkrieg war der erste Krieg, in dem die gesamte Menschheit engagiert war“⁸. Nun ist aber gerade die Frage, ob dieses Planetarischwerden unserer Existenz tatsächlich auch eine fortschrittliche Ausweitung unserer Existenz bedeutet. Ralf Dahrendorf wendet dagegen ein: „Die Tatsachenaussage (des Planetarischwerdens unserer Probleme) ist eigentümlich wahr und unwahr zugleich, und daher verdächtig eindimensional. Tatsächlich beobachten wir eine doppelte Entwicklung relevanter sozialer Räume. Sicherlich leben Atomphysiker, Direktoren multinationaler Unternehmen, vielleicht auch Generäle in einem Raum, der den größten Teil der Erde umfaßt. Immer mehr Menschen blicken aber im Gegenteil auf engere Räume und auf eigene

⁸ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), zitiert nach R. Dahrendorf, in: J. Habermas (Hrsg.), *Stichworte zur „geistigen Situation der Zeit“*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, 216.

Beteiligung an dem, was in ihnen entschieden wird. Der Wohnort, der Arbeitsplatz gewinnen an Bedeutung. Indem sie an Bedeutung gewinnen, wächst die Kritik an der Entfernthet technischer und wirtschaftlicher Räume ... Möglicherweise sind wir dem Traum der Weltbürgergesellschaft so fern wie nur je⁹. Neben dem Versagen der linearen Fortschrittsideologien sei ein Merkmal unserer Systemkrise, daß eine Ausweitung ins Planetarische die Probleme, die im einzelnen Vorort in den Gemeinden entstehen, überdeckt, statt sie zu lösen, und daß deswegen ein Aufstand der Provinz gegen die Universalität stattfindet, sichtbar etwa in der Autonomiebewegung in Zürich.

... und als
Wertkrise

Mit der Systemkrise ist eine Wertkrise verbunden. Die bürgerliche Wertwelt war im wesentlichen an Werten für die Verantwortung der Folgen interessiert. Diese Werte sollten gleichzeitig auch die Erfolge, die Produkte eines Handelns darstellen. An ihnen sollte ablesbar sein, was das Resultat des Handelns ist. Demgegenüber erkennt man heute, daß dieses resultat-orientierte Wertdenken, das ja schon im Wertbegriff, der aus der Wirtschaft genommen ist, zum Ausdruck kommt, unter Umständen tatsächlich zu einer Bedrohung des Menschen werden kann, weil der Mensch sich dabei der Illusion hingibt, er könne alle Resultate seines Denkens und seines Verhaltens gleichsam im Vorhinein einrechnen und einplanen. Von dieser Krise her gesehen geschieht gleichsam auch eine Rückkehr zu jener Form der Werthaltung, in der nicht so sehr an das Resultat unseres Verhaltens, als an den Ursprung, an den Sinn unseres Verhaltens gedacht wird. Was Max Weber als den entschiedenen Fortschritt bürgerlicher Lebenswelt betrachtet hat, nämlich die Verantwortungsethik im Sinne der Verantwortung für die Folgen, zeigt sich als nur eine begrenzte Lösung des Wertproblems und führt in die alte Problematik der „Gesinnungsethik“ wieder zurück¹⁰.

Die Universalwelt
und die Krise des
bürgerlichen
Christentums

Die bürgerliche Welt ist zum ersten Mal in unserer Welt geschichtlich gesehen eine Universalwelt, der Bürger ist der Universalbürger, der Weltbürger. Das Fortschrittsdenken der bürgerlichen Welt ist planetarisch und universal zugleich. Gerade darin ist es in eine entscheidende Krise geraten. Diese Krise erleben wir in unserem Alltag mit. Ihr entspricht eine Krise des bürgerlichen

⁹ A.a.O. 216 f.

¹⁰ Am Sinn orientierte Ethik läßt sich nicht auf die formale gute Absicht beschränken. Sie besteht nur darauf, daß die Folgen des Handelns an Sinnkriterien zu messen sind. Daher ist auch eine theologische Ethik daran interessiert, Folgen nicht nur zu kennen, sondern auch zu bewerten.

Christentums und seiner von der Gesellschaft zugestanden Funktionen. Das bürgerliche Christentum gibt es freilich noch nicht so lange wie den Weltbürger der Neuzeit, sondern es hat sich eigentlich erst — bei den protestantischen Kirchen etwas früher, in den katholischen Kirchen etwas später — im Zusammenhang mit dem 19. und 20. Jahrhundert entwickelt. Und ohne daß ich auf diese Entwicklung im einzelnen eingehen möchte, will ich nur darauf aufmerksam machen, daß den etablierten Kirchen heute in der Gesellschaft — ganz gleich, wie sie vom einzelnen gesehen oder anerkannt werden — die Aufgabe zugemutet wird, die Komplexität unserer Lebenswelt so zu reduzieren und so zu kompensieren, daß die Menschen innerhalb dieser Komplexität leben können. Adäquate Reduktion von Komplexität stiftet den Lebenssinn der Menschen — so hat das N. Luhmann als Systemtheoretiker ausgedrückt. Es kommt für alle sinnproduzierenden Gruppen in der Gesellschaft darauf an, daß sie für ihre Mitglieder die Komplexität der modernen Lebenswelt so zusammenfassen, integrieren und gleichzeitig vereinfachen, daß das Leben in dieser Gesellschaft möglich ist. Daher ist die Religion in möglichst vereinfachter und in möglichst unproblematischer Weise in die Gesellschaft einzugliedern, und dies geschieht am besten dadurch, daß sich die Religion erstens um das Glaubensleben der Gläubigen kümmert, zweitens um die Sinnkrisen unserer Existenz, beispielsweise Lebensproblematiken an den Rändern unserer Existenz aufgreift, wie das Suizidproblem, daß die Religion drittens bereitsteht, die nötigen Symbole über den Lebensentscheidungsprozessen aufzubauen und daher ein Service darstellt für Lebensereignisse wie Geburt, Hochzeit, Tod. Diese Reduktion der Vitalkraft der Religion der bürgerlichen Gesellschaft auf das Potential an Sinn, das notwendig ist, damit diese Gesellschaft funktioniert, dürfte von den Kirchen so nicht akzeptiert werden und wird auch immer weniger von den Kirchen so akzeptiert. Das bedeutet aber, daß das Christentum oder die christliche Lebenswelt, denn von dieser reden wir hier, zu der bürgerlichen Welt in einen Gegensatz gerät. Dieser Gegensatz ist vielleicht weniger an Verlautbarungen ablesbar, als an dem Versuch verschiedener Weltchristen, einen neuen Lebensstil alternativ zu der bürgerlichen Fortschrittsideologie zu prägen. Diese Kontur eines neuen Lebensstils macht aber gerade nun die entscheidende Vitalkraft des Christentums überhaupt aus. „Die bewegende Substanz des Christentums besteht weniger (in

Mehr als bloße
Sinnstiftung

der Regel) in den bereits dogmatisch formulierten Bestandteilen der Tradition, als in der Verknüpfung der moralischen Elemente der christlichen Botschaft (z. B. Armut, Missionsauftrag, Nachfolge Christi) mit Programmpunkten kirchlicher oder sozialer Reform“¹¹. Daß die Verknüpfung moralischer Elemente der christlichen Botschaft mit Programmpunkten kirchlicher und sozialer Reform eine ungeheure Lebenskraft, eine vitale Wirksamkeit ausstrahlen kann, zeigt sich z. B. an der Befreiungstheologie.

3. Konturen eines neuen Weltethos

Es gibt vier Merkmale, in denen sich deutlich zeigt, daß ein neuer Lebensstil gesucht wird, der nicht mehr in dieser Wachstums- und Fortschrittsideologie beheimatet ist.

3.1 Gegen Ausdehnung von Besitz und Herrschaft ...

Zu beobachten ist das Sich-Verweigern gegenüber der Ausdehnung von Besitz und Herrschaft, das darin deutlich wird, daß etwa unsere Jugendlichen, wenn in der Gesellschaft mehr Mangel entsteht, deswegen keineswegs zu größerer Leistung und damit zur Kompensation des Mangels an Wachstum aufzurufen sind, sondern daß neuerdings der Mangel bei den Jugendlichen Desinteresse am Wachstum erzeugt. Das ist eine ungeheure Umkehrung der Mentalität. Mangel und Not erzeugen nicht Leistung, sondern Mangel und Not erzeugen Desinteresse an der Leistung, die letztlich auch nur zustandegebracht hat, was die Nichtleistung zustandebringt, nämlich eine Einschränkung unserer Existenz. Auf dieser Basis wird deutlich, daß tatsächlich eine neue Mentalität, im Sinne einer mehr „enteigneten“ Existenz, eine Existenzweise, die nicht so sehr auf Eigentum und auf die Besitzstrukturen bürgerlichen Daseins ausgerichtet ist, möglich wird.

... eine mehr „enteignete“ Existenz

3.2 Gegen bloße Produkt- und Effizienzorientierung ...

Diese Konturen eines neuen Lebensstils verweigern sich gegenüber der Effizienz- und Produktorientierung unserer ökonomischen Strukturen, die zugleich unsere Mentalität befrachten oder befruchten.

Diese Verweigerung gegenüber der Produkt- und Effizienzorientierung geschieht jedenfalls nicht im Zeichen einer radikalen Unfruchtbarkeit, einer bloßen Autonomie in den Nischen der Kultur, einer neuen Weltflucht, diesmal als recht weltliche Sache gemeint, oder einer „Archaisierung der Moderne“, wie es ein Soziologe einmal ausgedrückt hat, sondern diese Abwehr gegenüber der Produktorientierung geschieht mit dem Leitbild kultureller Propheten wie etwa Erich Fromm unter dem

¹¹ F. X. Kaufmann—G. Stachel, Art. „Religiöse Sozialisation“, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg—Basel—Wien 1980, 117—164, hier: 129.

... das „Schöpferisch-Sein“

Gesichtspunkt einer produktiven Orientierung. Schaut nicht nur darauf, was ihr schafft, sondern schaut darauf, daß ihr schöpferisch seid, so könnte man diese Lehre von der produktiven Orientierung bei Erich Fromm in eine Formel fassen.

Das Rückwirken des Werkes auf den Menschen, der es tut, und der dadurch sich selbst als schöpferisch erfährt, erscheint als der entscheidendere Prozeß als das, was hergestellt, geleistet und im Sinne des Effektes getan wird.

3.3 Gegen die Manipulation des Menschen ...

Angesichts der Erkenntnisse sowohl naturtechnologischer als auch sozialtechnologischer Durchformung der Welt, die letztlich immer unter der Gefahr der Manipulation des Menschen steht, wird heute unter den Konturen eines neuen Lebensstils eine Praxis der Freiheit gesucht, die sich zwar nicht der Illusion hingibt, sie könne sich allen Beeinflussungen und Determinationen menschlichen, sozialvermittelten Daseins entziehen, aber eine Praxis der Freiheit, in der der Mensch betont, daß er selbst es ist, der sich zu diesen verschiedenen Beeinflussungen verhält. Darum ist das Stichwort der „Autonomie“ jetzt plötzlich nicht mehr ein Stichwort der Philosophen und Theologen in ihren internen Veranstaltungen geworden, sondern ein Stichwort einer Lebensbewegung, so wie etwa früher die „Natur“ ein Stichwort einer Lebensbewegung, etwa im Sinne der Jugendbewegung, gewesen ist. Es geht um autonome, d. h. freie, selbstschöpferische, selbstverwirklichende Praxis gegenüber der Manipulation durch naturale und soziale Technik.

... eine autonome Praxis

3.4 Gegen bürgerliche Selbstverfügungs-ideologie ...

Diese Kontur eines neuen Lebensstils ist von einer Zunahme an Bereitschaft zur religiösen Erfahrung geprägt, die gerade das bekämpft und ablöst, was man als die bürgerliche Selbstverfügungs-ideologie bezeichnen könnte. In der bürgerlichen Selbstverfügungs-ideologie ist erstens „jeder seines Glückes Schmied“ und zweitens ist jede Beziehung zwischen den Menschen gerade so viel wert, wie sie dem einzelnen, der daran beteiligt ist, bringt. — „Was bringt es mir?“ ist hier die Frage. Die Freiheit dieser Selbstverfügung ist „gnadenlos“ geworden¹². Dort gibt es keine Verbindung von Freiheit und Gnade mehr, da die Freiheit nur diejenige ist, die ich mir nehme, und weil der Effekt der Freiheit nur daran ablesbar ist, was es mir bringt.

... religiöse Befreiung

Die neue religiöse Erfahrung ist gerade der Versuch, gegenüber dieser „gnadenlosen“ Freiheit, diesem Grund-

¹² Vgl. D. Sölle, Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden, in: Concilium 17 (1981) 74—79, hier: 77 f.

satz neuzeitlicher Lebensbewegung „Freiheit kann dir keiner geben, die mußst du dir selbst nehmen!“, erfahrbar zu machen, daß Freiheit auch als religiöse Befreiung, damit als Geschenk der gnadenhaften Befreiung zu verstehen ist.

4. Der neue Lebensstil der „Weltchristen“ und das humanistische Weltethos

Diese kurze Skizze eines neuen Lebensstils, der ausgeht vom Gesichtspunkt enteigneter Existenz, produktiver Orientierung, befreiter Praxis und von einer Mitwirkung der Gnade im Sinne von einer Mitschöpfung, von einem Mitschöpferischsein des Religiösen, diese Konturen eines neuen Lebensstils des „Weltchristen“ prägen aber nicht nur diesen „Weltchristen“ selbst, sondern sie prägen eine ganze Reihe von Menschen, die sich *nicht* als christlich erfahren und bekennen würden. Man muß diese Konturen eines neuen Lebensstils des „Weltchristen“ mit den Konturen eines humanistischen Weltethos zusammensehen.

4.1 Gemeinsames

Ich möchte auf zwei Gesichtspunkte zu sprechen kommen im Sinne dieser Verbindung von Konturen eines neuen Lebensstils des Weltchristen mit einem humanistischen Weltethos. Zu dieser Verbindung gehören die Erfahrung der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit und das Ethos der Glaubwürdigkeit.

Die Erfahrung der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit

Manche haben früher in der christlichen Jugendbewegung gelernt, man solle auf jeden Fall unzeitgemäß sein. Christliches Dasein sei eine Gegenbewegung gegen die Zeit, eine „Gegensatzbewegung“. Und in der Tat, aus dem, was ich vorhin dargestellt habe, aus dem Gegensatz von bürgerlicher Weltkrise und den eigentlichen Anliegen eines praktischen Christentums scheint ja diese Gegensatzbewegung hervorzuleuchten. Nur ist die Frage, wenn sich das Christentum in einer Gegensatzbewegung zu den Weltläuften befindet, ist es eine Gegensatzbewegung, die sich an den Gegensätzen von gestern orientiert, oder ist es eine Gegensatzbewegung, die sich an den Gegensätzen von heute orientiert? Es ist z. B. keine zeitgemäße Unzeitgemäßheit, wenn ich die heutige Komplexität der Weltkirche durch monarchisch eingeengte Partizipationsstrukturen einzufangen versuche. Wenn ich also meine, die fest geschlossene, hierarchisch gegliederte und entsprechend von oben nach unten geordnete Gesellschaft Kirche sei aufgrund ihrer noch bestehenden Einheitlichkeit in der Lage, die Pluralität der Welt mit Sinn zu erfüllen. Wenn ich also gleichsam eine Verfassung von gestern, die von der Welt ja ebenfalls mitbeeinflusst worden ist, benutze, um eine Gegensatzkritik an der Welt von heute zu üben. Eine Gegensatzbewe-

gung zur Welt von heute, und das bedeutet ja gerade der Zusammenhang zwischen christlichem Weltethos und humanistischem Weltethos, muß aus den inneren Widersprüchen der Welt von heute selbst geboren sein, d. h. sie muß an dem anknüpfen, was die Entwicklung dieser Welt selbst an Positivem aus sich herausgesetzt hat, und nicht nur das Negative von heute mit dem Positiven von gestern verbinden. Das ist gemeint mit „zeitgemäßer Unzeitgemäßheit“.

Natürlich gibt es so etwas wie eine „produktive Ungleichzeitigkeit“ (J. B. Metz), die ihre Chancen daraus gewinnt, daß man hinter der Zeit zurückgeblieben ist. Metz konstruiert ja gerade aus der Zurückgebliebenheit, weltlichen Zurückgebliebenheit des katholischen Christentums, vor allen Dingen in Ländern, in denen es nicht unter der Herausforderung des konfessionellen Zeitalters gestanden ist, die Chance, daß das Nichtmitmachen der bürgerlichen Erneuerung gleichzeitig auch ein Potential sein kann, um in eine angemessene Gegensatzbewegung einzutreten¹³.

Nicht Vertreter der „guten alten Zeit“, sondern Verfechter einer sinnvollen Zukunft sein!

Wenn wir schon unsere Ungleichzeitigkeit des Christentums gegenüber der modernen Welt nutzen wollen, dann sollten wir tatsächlich den Gegensatz zu sehen versuchen, aber diesen Gegensatz nicht so zu sehen versuchen, daß wir sagen: wir sind es noch, die die alten guten Zeiten repräsentieren, sondern wir sollten den Gegensatz doch so verstehen, daß wir es sind, die uns für eine sinnvolle Zukunft dieser Welt einsetzen möchten, und zwar mit jenen Kräften, die den inneren Widerspruch, die Systemkrise dieser bürgerlichen Lebenswelt ebenfalls erfahren und erfaßt haben.

Das Ethos der Glaubwürdigkeit

Das zweite, worauf ich zur Vereinbarkeit von christlichem und humanistischem Weltethos verweisen wollte, ist das Ethos der Glaubwürdigkeit. Karl Rahner hat darauf aufmerksam gemacht¹⁴, daß es eine Tugend geben müßte, für die es eigentlich keinen Namen gäbe, nämlich jene Tugend, die heute wieder in besonderer Weise gefragt ist, nach der die Jugendlichen vor allen Dingen suchen, in der die Einheit von dem, was wir denken und was wir sind und was wir praktisch leben, zum Ausdruck kommt. Die Jugendlichen fragen nicht so sehr darnach, was der warum sagt, der da spricht, sondern mehr darnach, wie der ist, der das sagt und ob das glaubwürdig ist, was der da denkt und sagt, weil es vermittelbar ist mit seiner eigenen Existenz. Diese

¹³ Vgl. J. B. Metz, Produktive Ungleichzeitigkeit, in: J. Habermas, a.a.O. 2, Frankfurt 1979, 529–538.

¹⁴ Vgl. B. Welte—K. Rahner, Mut zur Tugend, Freiburg i. Br. 1979.

existentielle Glaubwürdigkeit, die in der gegenwärtigen jugendlichen Welt Vertrauen stiftet, könnte man schon mit einem Namen bezeichnen, mit dem Namen, den sie in der Jugendbewegung einmal gehabt hat, der aber inzwischen durch den Mißbrauch der Worte in der Werbung verspielt worden ist, nämlich mit dem Namen „Echtheit“.

Von solchem Ethos der Welt lernen!

Die Teilnahme an der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit des humanistischen Weltethos, die Teilnahme an der Bemühung um ein Ethos der Glaubwürdigkeit, das Denken, Leben und Handeln miteinander in eine einheitliche Verbindung bringt, das sind auch Charakteristika eines christlichen Weltethos. Insofern dies bereits in der Welt vorhanden ist, dies bereits in der Welt gelebt wird, auch unabhängig vom Christentum, insofern kann man sagen, daß das Weltchristentum vom Ethos der Welt zu lernen hat und auch immer wieder etwas Neues lernen kann.

Ernstnehmen der Inkarnation

Wir sollten uns deswegen nicht scheuen, das „Ethos der Welt“ gelegentlich auf uns als Christen als Kriterium anzuwenden. Das entspricht auch einem tiefen theologischen Gedanken; wenn man die Inkarnation ernst nimmt, sollte man nicht nur unter der Behauptung der Göttlichkeit Christi gleichsam immer gleich das Göttliche zum Kriterium des Weltlichen machen, sondern durchaus auch einmal unter der Behauptung der Menschlichkeit Christi das Weltliche und Menschliche zum Kriterium des „göttlichen“ Bereiches machen. Warum sollte nicht ein humanistisches Weltethos, in dem — wie Meister Eckhart einmal sagt — die Heiden besonders stark sind, weil die Heiden die Tugenden bis aufs einzelste scharfsinnig erkennen¹⁵, während wir Christen darin ungenau sind, weil wir immer Gott und Welt zugleich im Blick haben — warum sollten wir nicht aus dieser Scharfsichtigkeit im Hinblick auf die inneren Differenzen der Welt etwas lernen können? Und warum sollten wir nicht, wenn Jesus Christus Mensch geworden ist, und gerade dadurch das Menschsein gleichsam auch zu einem Ort des Göttlichen geworden ist, an diesem Menschsein — selbst wenn es nicht vorher durch die Kirche geheiligt worden ist — die Erfahrung machen, was heute und hier im Sinne einer zeitgemäßen Unzeitgemäßheit christliches Weltethos sein könnte? Genau dieser Gedanke entspräche auch „Gaudium et spes“, weil „Gaudium et spes“ zum ersten Mal deutlich gemacht hat, daß auch die Kirche Hilfe von der Welt erfährt. Diese Hilfe von

¹⁵ Vgl. *Meister Eckhart* (Auswahl, hrsg. v. D. Mieth), Olten—Freiburg i. Br. 1979, 158.

der Welt ist nicht nur das Zur-Verfügung-Stellen technischer Apparaturen, ist nicht nur das Verwandeln der Kirche unter dem Aspekt des modernen Nachschubdenkens in eine glänzende, funktionierende Organisation, sondern diese Hilfe, die die Kirche von der Welt erfährt, ist auch eine Hilfe in der Sinnerschließung und im Ethos in dieser Welt.

4.2 Unterschiede

Das ändert aber nichts daran, daß die Spiritualität des Weltchristen sich dennoch von dem humanistischen Weltethos unterscheidet, und zwar signifikant unterscheidet. Diese signifikante Unterscheidung liegt etwa darin, daß die Erfahrung der Grenzen der Weltverfügung, von der wir vorhin gesprochen haben, die neue Eröffnung für die religiöse Erfahrung im Horizont des christlichen Glaubens explizit als die Gnade Jesu Christi erschlossen ist. Diese Gnade Jesu Christi, die es uns erlaubt, weil wir sie kennen und benennen können, nicht nur nach religiösen Erfahrungen zu suchen wie die Menschen dieser Welt und unsere Selbstverfügung darin zu begrenzen, nicht nur nach dem Faszinierenden und nach dem Numinosum in dieser Welt zu suchen, sondern die es uns möglich macht zu beten. Gerade das Gebet ist etwas, das

Das Gebet ...

die Differenz und die Konvergenz zwischen christlichem Weltethos und humanistischem Weltethos doch sehr verdeutlicht. Auf der einen Seite ist das Gebet in seiner ausdrücklichen Zuwendung zu einem Gott, der nicht im numinosen, faszinierenden Dunkel der Weltlichkeit bleibt, sondern der ein Gesicht hat, das Gesicht Jesu Christi, tatsächlich eine personale Hinwendung zu Gott; auf der anderen Seite könnten wir aber gerade aus der Erfahrung des religiösen Gesprächs, das die Welt ebenfalls hat, und nicht nur das Christentum, lernen, daß das Gebet heute nicht nur in der einfachen Form der Hinwendung, Zuneigung und Unterwerfung, Bereitschaft für Gott erfahren wird, sondern daß das Gebet heute durchaus auch erfahren werden kann als ein Charakteristikum des intensiven religiösen Gesprächs zwischen den Menschen. Dies ist mir außerordentlich wichtig: das Gebet als ein Charakteristikum des intensiven religiösen Gesprächs zwischen den Menschen. Wenn wir nun gerade vom Weltchristen in einer spezifischen Weise reden wollen, d. h. von jenem Christen, der in der Welt die Weltlichkeit der Welt — im Hinblick auf ihren Sinn — voll assimiliert und dennoch die christlichen Motivationserfahrungen präsent macht, dann müssen wir auch sehen, daß wir etwa von einem Weltchristen nicht ohne weiteres verlangen können, daß er nur im Sinne besonderer Ge-

... als personale
Hinwendung
zu Gott ...

... und als
Charakteristikum des
religiösen Gesprächs

betszeiten und besonderer Gebetsnormen seine Christlichkeit der Existenz zur Darstellung bringt. Ich sage nicht, daß wir das nicht verlangen können, ich sage, wir können es nicht ohne weiteres verlangen, denn gerade dieser Weltchrist hat ja längst erfahren, daß seine Art der Begegnung im religiösen Gespräch ein Gebet ist. Das religiöse Gespräch zwischen zwei oder mehreren Menschen, etwa in einer Familie, läßt Gott präsent und anredbar werden.

Das Gebet ist nur ein Beispiel dafür, daß es in vielen spirituellen Normen, die wir in unserem Leben tragen, einer Umformulierung bedarf, wenn wir die „Weltchristlichkeit“ des Christen wirklich ernst nehmen wollen.

Die voll entfaltete
Menschlichkeit ...

Ich kann diese Umformulierungen hier im einzelnen nicht vortragen. Ich möchte nur neben dem Gebet noch auf ein weiteres Merkmal der signifikanten Unterscheidung des Christen aufmerksam machen. Fragen wir uns: welche Forderungen stellte z. B. der Humanist Erich Fromm an die Entstehung eines neuen Menschen im Sinne eines humanistischen Weltethos, und inwieweit unterscheiden sich diese Forderungen von dem, was im Christentum als Kriterium eines neuen Menschen in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt? Dieser Vergleich wäre eines längeren Nachdenkens wert. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß sich bei Erich Fromm eine Formulierung findet, in der ganz deutlich wird, daß der Kulminationspunkt des humanistischen Weltethos doch ein anderer ist als der Kulminationspunkt des christlichen Weltethos. So heißt es z. B. an einer Stelle: „Sich bewußt sein, daß die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist“¹⁶. Hier haben wir doch noch etwas von jenem Bildungskonzept der Neuzeit, das gleichsam jeweils die perfekte Entfaltung des einzelnen als das Hauptziel der Entwicklung betrachtet. Selbstverständlich ist hier die personale Entwicklung in Gegensatz gebracht zu einer rein technologisch-äußeren Entwicklung. Aber es wird doch deutlich, daß eigentlich der Sinn jedes menschlichen Lebens nur in der Entfaltung der eigenen Existenz und im Dienst an der Entfaltung des Mitmenschen erfahren werden kann.

... nicht das
höchste Ziel

Vielleicht werden Sie erstaunt fragen: Ist denn das nicht auch unsere Aufgabe? Ja, das ist auch unsere Aufgabe. Dennoch würden wir niemals sagen, daß das menschliche Leben sein höchstes Ziel nicht erreicht hat, wenn es

¹⁶ E. Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1977, 168.

nicht voll zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen gereicht hat. Das heißt, wir würden auch einen defizienten Modus der Existenz des Menschen für mit dem höchsten Ziel menschlichen Daseins vereinbar halten, was uns nicht davon entschuldigt, an einem besseren Modus menschlicher Existenz zu arbeiten. Dazu kommt, daß der Charakter der Verdanktheit der vollen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit im Christentum konstitutiv ist, so daß wir nicht erwarten, man könnte aus irgendeiner sublimen „Antisozialtechnologie“, die doch wiederum deren Mitteln verhaftet bleibt, gleichsam den neuen Menschen „herstellen“. Manchmal habe ich den Eindruck, daß im humanistischen Weltethos und ähnlich in der Befreiungstheologie etwa eines Cardenal oder eines Paolo Freire die Möglichkeit allzu emphatisch für wirklich gehalten wird, durch eine antitechnologische, soziale Beeinflussung — eine Sozialtechnologie gegen die Sozialtechnologie — die volle Entfaltung des neuen Menschen gleichsam herstellbar zu machen, oder die neue Gesellschaft tatsächlich präsent zu machen. Hier ist doch die christliche Erfahrung an einen anderen Kulminationspunkt gebunden, nämlich daran, daß Gott den Menschen auch dort annimmt, wo er nicht voll entfaltet ist, daß Gott den Menschen nicht zum höchsten Ziel bestimmt, daß er eine eigene Persönlichkeit wird, sondern daß er in Gemeinschaft lebt zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen, Geschädigten und Ungeschädigten, Versagenden und Erfolgreichen. Dieses Angenommensein von Gott, unabhängig von der Art und Weise und vom Entfaltungsgrad der eigenen Persönlichkeit, dieses Umfangensein von der vorwegnehmenden Liebe Gottes macht den Kulminationspunkt der christlichen Existenz entscheidender aus, als der Dienst an der vollen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen.

Wenn das so ist, wie ich an den beiden Beispielen deutlich zu machen versuchte — am Beispiel des Gebetes und am Beispiel der Entfaltung der Persönlichkeit —, dann kann man sehr wohl sagen, daß die Spiritualität des Weltchristen nicht nur *vom Ethos der Welt* lebt, sondern eben doch auch *eigene Quellen* hat, aus denen sie in geschichtlicher Durchformung schöpft. Sie schafft neue praktisch gelebte Überzeugungen in der Kirche, indem sie sich beides — die lebendige Tradition und die lebendige Welt von heute — anzuwandeln versucht.

Vielleicht darf ich mit einem Gedicht von Günter Eich ¹⁷

¹⁷ Ausgewählte Gedichte, Frankfurt a. M. 1960, 51.

Annahme auch
des „unvollkommenen“ Menschen
durch Gott

schließen, das den Aufruf zur zeitgemäßen Unzeitgemäßheit sehr schön zum Ausdruck bringt:

„Nein, schlaft nicht, während die Ordner der Welt beschäftigt sind!

Seid mißtrauisch gegen ihre Macht, die sie vorgeben für euch sich erwerben zu müssen!

Wacht darüber, daß eure Herzen nicht leer sind, wenn mit der Leere eurer Herzen gerechnet wird!

Tut das Unnütze! Singt die Lieder, die man aus eurem Mund nicht erwartet! Seid unbequem! Seid Sand, nicht Oel, im Getriebe der Welt!“

Dietmar Mieth

Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Welt- verantwortung

1. Die Zielvorstellung:
Spannungseinheit von
Gotteserfahrung und
Weg in die Welt

1.1 Keine Trennung
und Wertung ...

Wie können wir eine Spiritualität der Weltverantwortung vermitteln? Wie können wir eine entsprechende Erfahrung aufbauen und verstärken?

Die Zielvorstellung ist die Spannungseinheit von Gotteserfahrung und Welterfahrung, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Es geht um diese Spannungseinheit, die die Gotteserfahrung von der Weltwirklichkeit her erschließt, die sie in der Wirklichkeit präsent und für die Wirklichkeit fruchtbar macht.

Diese Spannungseinheit entspricht auch dem Vokabular der Tradition, denn die Tradition hat immer die Einheit von Gotteserfahrung und Engagement in der Welt zu formulieren versucht. Dies geschah in verschiedenen Sprachformen, die vorrangig die Orden geprägt haben: „Kontemplation und Aktion“ im griechischen Mönchtum, „Ora et labora“ bei den Benediktinern, die moderner klingende Formel „Askese und Engagement“, die urchristliche Formel der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Ausgehend von der Befreiungstheologie könnte man auch von Emigration und Immigration sprechen. Emigration ist im Sinne des Exodusmotivs gemeint. Man versucht, aus den Verhältnissen, die Unfreiheit stiften, erst einmal auszuziehen. Immigration bedeutet, doch wiederum umgestaltend in sie einzuziehen. Beides ist mit den biblischen Motiven des Exodus und der Landnahme verbunden. Das Landnahme-Motiv erscheint bei E. Cardenal, in seinen „Reden über Nicaragua“¹. Auch die europäische politische Theologie drückt diese Spannungseinheit aus, wenn etwa J. B. Metz von der Einheit von Mystik und Politik spricht². Offensichtlich kann man

¹ Frankfurt 1980.

² Vgl. Zeit der Orden, Freiburg—Basel—Wien 1977.