

Spezialisierte Funktion der Pfarrei

In einer Stadt ist es unmöglich, daß eine Pfarrei für sämtliche pastoralen Funktionen zuständig ist. Die pastorale Aktivität wird von der örtlichen Lage der Pfarrei abhängen. Für eine Großstadtpfarrei in einem Elendsviertel wird natürlich in der Seelsorge die soziale Arbeit stärker im Vordergrund stehen. Man wird dort einen Hort brauchen, eine Stellenvermittlung oder irgendeine Art von Freizeitzentrum.

In den Vororten wird die seelsorgliche Tätigkeit mehr auf die Familien, die Alten und die Kranken abzielen. Pfarreien in Universitätsstädten erfordern eine andere Art von Seelsorge als Pfarreien in Industriezentren.

Alle diese Sonderfunktionen müssen innerhalb einer Diözese oder einer Seelsorgezone zusammengefaßt sein, so daß der richtige Typus Seelsorge am richtigen Fleck geleistet wird. Geschieht das, dann kann die Kirche eindrucksvoller bezeugen, daß Christus für alle Menschen und all ihre Nöte da ist.

Der soziale Wandel in den Rollen und Institutionen führt zu neuen Definitionen und neuen Interpretationen. Keine dieser in Entwicklung befindlichen Anregungen kann eine Dauerlösung bieten, und eine Dauerlösung soll auch gar nicht angestrebt werden.

Allen Menschen die Botschaft des Evangeliums zu bringen, ist ein Auftrag, der sich ständig wandelt – eine permanente Herausforderung. Bleibt die Kirche aber den Zeichen der Zeit gegenüber offen, so werden sich entsprechend den Erfordernissen immer wieder neue Möglichkeiten enthüllen, denn die ›institutionelle‹ Kirche ist ein Dienst der lebendigen Kirche in der Welt.

Ferdinand Kerstiens Kirche als Trägerin der Revolution:*

Die Frage nach der Revolution ist heute auf der ganzen Erde aktuell; die Proteste gegen den Vietnamkrieg, die Rassenfrage in den USA, die Lage Lateinamerikas und der übrigen Dritten Welt, die Aufdeckung repressiver Tendenzen in den Industrieländern durch Marcuse und andere und die damit verbundenen Studentenunruhen haben nach Ansicht vieler die vorhandene Gesellschaftsordnung auf der Welt als fragwürdig und veränderungsbedürftig erwiesen und zugleich gezeigt, wie sehr die herrschenden Gesellschaftsschichten sich gegen grund-

* Dieser Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den der Verfasser auf den ›Kieler Wochen‹ 1968 gehalten hat. Er konkretisiert Überlegungen, die der Verfasser bereits in einem Aufsatz dieser Zeitschrift (2 [1967] 81–91) unter dem Titel ›Glauben als Hoffen‹ vorgelegt hat.

legende Veränderungen sträuben. Dadurch ist überall, wenn auch in unterschiedlichem Maße, revolutionäres Bewußtsein gewachsen.

Kann der Theologe etwas zu diesen Fragen und zu dieser Situation sagen? Muß er es nicht den politischen Gruppen, den Soziologen und Wirtschaftswissenschaftlern überlassen? Zu den erstaunlichsten Phänomenen heutiger Theologie gehört die immer drängendere Frage nach einer ›Theologie der Revolution‹, die vor allem von Lateinamerika her gefordert wird.¹ Die Kirchen werden vielfach als Stabilisierungsfaktor der vorhandenen Gesellschaftsordnung erfahren. Aber, so wird gefragt, müßten sie nicht vielmehr selber der Motor der Veränderung sein, unter Umständen sogar der Motor der Revolution, um die vorhandene Gesellschaftsordnung zugunsten einer besseren abzuschaffen? Die Frage ›Kirche als Trägerin der Revolution?‹ ist damit gestellt. Wenn die Antwort darauf theologisch verantwortet werden soll, dann muß zunächst die Offenbarung selber befragt werden. Gewiß ist die Problemstellung neu, sie kommt aus unserer und nicht aus der biblischen Zeit; aber neue Fragestellungen können neue Seiten der Offenbarung ans Licht treten lassen.

I. Die Offenbarung als Verheißung

a) Die Mitte der Offenbarung ist Jesus Christus selbst. Diese Offenbarung ist wohl endgültig, aber sie ist noch nicht zu Ende, noch nicht die Vollendung. Im Kreuz und in der Auferweckung Jesu wurden die Grenzen dieser Welt durchbrochen und ein universaler Heilshorizont eröffnet. Die Zukunft dieses Jesus von Nazareth, die Auferweckung allen Fleisches, der neue Himmel und die neue Erde, die offenbare Gottesherrschaft müssen mitbedacht werden, wenn die Offenbarung Gottes verstanden werden soll. Denn Gott teilt nicht irgendeine Wahrheit mit, sondern sich selbst als das Heil und die Zukunft der Menschen und ihrer Welt. Er will eine Geschichte haben mit den Menschen, innerhalb derer sie sich als freie Partner seiner Liebe erweisen können.

Die Rechtfertigung des Sünders im Glauben ist endgültige Gabe Gottes, die den Menschen in Dienst nimmt und auf den Weg der Vollendung schickt. Die Rechtfertigung ist selber Verheißung der Vollendung in Herrlichkeit. Die Glaubenden haben die hereingebrochene Gottesherrschaft nicht in Besitz und Verfügung, sondern nur als Erbe durch Christus in der Weise des Angelds durch den Geist. Die Übermacht des Todes, der Sünde, der Weltelemente, der Mächte, der Furcht ist durch Christus zerbrochen. Die neue Freiheit, zu der er befreit, ist die Freiheit zum neuen Leben in der Hoffnung auf die

¹ Vgl. das im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, zusammen mit Chr. Kaiser Verlag, München, erscheinende Buch: E. FEIL/R. WETH, *Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹*, München/Mainz 1969.

Herrlichkeit. Diese Freiheit will betätigt sein, dieses neue Leben will sich auswirken in der Liebe. Gottes Offenbarung als Verheißung ist nicht billige Vertröstung auf ein besseres Jenseits, sondern nimmt den Menschen selber in Dienst für die Vollendung. Die Gnade Gottes ist so groß, daß sie den Sünder als Gerechtfertigten für diesen Dienst befähigt. Trotz und wegen der erfahrenen Liebe Gottes, trotz und wegen des geschenkten Lebens und Geistes Gottes lebt der Gläubige »nur« in der Hoffnung. Denn die Offenbarung Gottes und die Annahme durch die Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe zielen auf die Vollendung, die in der Auferweckung Jesu angebrochen und verheißen ist. Diese Vollendung liegt noch als unausdenkbare, neue Zukunft vor den Menschen: »Christus in euch – die Hoffnung auf die Herrlichkeit« (Kol 1, 27).

Die Fülle dieser Offenbarung Gottes als Verheißung ist vom Menschen nicht einzufangen oder auszusagen. Sie sprengt jedes geschlossene System, jede in sich abgerundete Glaubenslehre, nicht nur, weil das bereits wirklich Geschehene die Dimensionen menschlicher Erfahrung und menschlicher Sprache übersteigt, sondern vor allem, weil dieses Geschehene auf das noch nicht Wirkliche der Vollendung verweist. Keine Formulierung in menschlicher Sprache kann deswegen die Offenbarung als Verheißung ausschöpfen oder endgültig deuten, auch nicht die Schrift selber, schon gar nicht die Summe der Dogmen. Es bedarf der ganzen Geschichte der Menschen einschließlich der bleibenden Vollendung, um die Fülle zu erfahren.

Das
universale Heil

Die erhoffte Zukunft wird in der Schrift vornehmlich unter den Bildern des sozialen Heils der Gerechtigkeit, des Friedens, der Versöhnung und der universalen Gemeinschaft in Freude vorgestellt. Der einzelne kann seine Hoffnung auf das eigene Heil nur innerhalb dieser universalen Hoffnung auf das Heil aller und der ganzen Welt verstehen und üben. Die Aneignung der Verheißung geschieht nicht nur in dem Vertrauen, daß Gott »es schon machen werde«, sondern geschieht auch und immer zugleich im tätigen Verantworte[n] dieser Hoffnung, geschieht in dem Bemühen, die schon durch Christus frei gewordenen Kräfte des Friedens, der Versöhnung und Vergebung zugunsten der Geringsten seiner Brüder zu verwirklichen. Karl Barth hat dies einmal prägnant ausgedrückt: »Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes.«²

Folgerungen

Präzisieren wir diese Überlegungen im Hinblick auf unser Thema, dann besagen sie
1. daß die Hoffnung sich nie innerweltlich erfüllen kann,

daß kein Gesellschaftszustand ihr entspricht, daß die Hoffnung in jeder gesellschaftlichen Situation Möglichkeiten der Veränderung, Ansatzpunkte der Kritik findet, da sie jede Gegenwart auf die erhoffte Zukunft bezieht. Dann besagen sie

2. daß die Hoffenden selber verpflichtet sind, die Gegenwart auf die erhoffte Zukunft hin zu verändern, daß sie dem seit Christus in diese Welt hinein wirkenden Frieden, der sich erst in der *communio sanctorum* mit Christus erfüllen wird, Raum schaffen müssen, daß sie in Wandlungs- und Vergebungsbereitschaft die Entstörungskräfte der Liebe in das gesellschaftliche Leben einbringen müssen. Alle Veränderungen der Welt und der Gesellschaftsordnung werden also nur relative Änderungen sein können, relativ, das heißt in Beziehung, in Richtung auf die erhoffte Zukunft hin, ohne die Zukunft selber herstellen zu können. Dann besagen diese Überlegungen aber auch

3. daß man aus der christlichen Hoffnung kein klares und eindeutiges innerweltliches Zukunftskonzept ableiten kann. Christliche Hoffnung läßt sich nicht adäquat in innerweltliche Planungsziele umlegen. In der Kritik der Gegenwart können die Christen sich einig werden, im positiven Zukunftsentwurf gibt es verschiedene Möglichkeiten, von denen keine schlechthin den Namen ›christlich‹ verdient. Deswegen können Glaube, Hoffnung und Kirche nicht zu einer geschlossenen innerweltlichen Ideologie umfunktioniert werden.

Was ist
Revolution?

b) In den vorangegangenen Überlegungen haben wir darzulegen versucht, woher die Kirche Jesu Christi sich zu verstehen und wie sie sich in dieser Welt darzustellen hat.

Nun noch einige Überlegungen zum zweiten Begriff des Themas. Was ist eigentlich Revolution? Zunächst müssen wir feststellen, daß dieser Begriff weder philosophisch, soziologisch noch theologisch geklärt ist. Er umfaßt die Phänomene einer raschen Evolution (so spricht man z. B. von der industriellen Revolution), einer mit Energie betriebenen gesellschaftlichen Veränderung (so z. B. in der CSSR im Frühjahr 1968 oder in den Sozialprogrammen Chiles), der Politik des gewaltlosen Einsatzes und des gewaltsamen politischen Umsturzes, der von wenigen (Marcuse) oder von einer Klasse (Marx) betrieben wird. Bei den folgenden Überlegungen wird ›Revolution‹ gebraucht im Sinn der vom Menschen bewußt und mit besonderem Einsatz vorangetriebenen Veränderung und Verbesserung der gesellschaftlich-politischen Situation, mag diese Veränderung im Rahmen legaler Gewalt erfolgen oder nicht. Der so gefaßte Begriff enthält eine Variationsbreite in fließenden Übergängen. Er ist wohl geeignet, wenn über das Verhältnis von Kirche und Revolution gesprochen werden soll.

II. Kirchliche Selbstkritik

a. Wie muß nun eine Kirche aussehen, wenn sie als Trägerin einer solchen Revolution infrage kommen kann? Die Hoffnung läßt Gott die Herrschaft und die Vollendung, destruiert dadurch allen sakralen Anspruch irdischer Macht und übergibt das politische Tun der Verantwortung aller Beteiligten und Betroffenen. Die Christen galten im alten Rom als Atheisten, als staatsgefährdende Revolutionäre, weil sie die sakrale Sanktionierung der politischen Macht, des Kaisers, nicht mitmachen konnten und wollten. Gott allein gebührt die Ehre und die heilige Herrschaft. Solange allerdings noch die Staatsethik wie im katholischen Katechismus unter dem 4. Gebot, also unter dem Stichwort des Gehorsams und nicht der Verantwortung verhandelt wird, sind die Kräfte der Kritik gelähmt, da Veränderungswille und Widerstand gegen den Staat und die ihn tragenden Mächte in die Nähe des Ungehorsams und der Auflehnung gegen Gott geraten. Die offiziellen Instanzen der Kirchen haben denn auch die Veränderbarkeit der politischen Verhältnisse nicht ernst genug genommen und dadurch die bestehenden Verhältnisse fälschlicherweise sanktioniert. Sie tun es auch jetzt noch, nicht nur in den traditionell katholischen Ländern, sondern auch hier in Deutschland. Diese Allianz zwischen Kirchen und politischem Konservatismus widerspricht der christlichen Hoffnung, welche die Vollendung in der Zukunft erwartet und nicht in einem heilen, verlorenen Paradies der Vergangenheit oder in der Stabilisierung der Gegenwart sucht. Die Hoffnung befreit zur ständigen Umkehr. Nur eine Kirche, die sich selber ändert, kann sich für die Veränderung der Gesellschaft einsetzen. Hier wird deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Revolution auch ein brisantes innerkirchliches Thema ist, das Sprengstoff für die innerkirchliche Entwicklung in sich enthält. Hier zeigt sich, daß alle durch die Hoffnung freigesetzten Kräfte der Kritik der jeweiligen Gegenwart immer zugleich kirchliche Selbstkritik sein müssen. Eine erstarrte Kirche kann nie in Beziehung zu einer Revolution gebracht werden, sie ist vielmehr, wie die Geschichte es gezeigt hat, das erste Opfer.

Kirchliche Gesellschaftskritik

b. Eine Kirche, welche die Vollendung der ganzen Welt gemäß der Verheißung Gottes in der Zukunft erwartet, erkennt, was in der vorhandenen Welt noch nicht der Verheißung Gottes entspricht, was dieser Verheißung am meisten widerspricht. Deswegen befreit die Hoffnungsbotschaft zur Kritik der Gegenwart und deckt dadurch die Veränderungsmöglichkeit, die Veränderungsbedürftigkeit auf. Diese Kritik hat zunächst die Gestalt einer Information, einer Aufklärung, welche die ideologischen Verkürzungen der Wahrheit in der Deutung der Gegenwart und in den Zukunftsplanungen bloßstellt und überwinden hilft. Diese Kritik bedarf je nach der ge-

sellschaftlichen und politischen Lage auch des Mutes zur Provokation, um unüberhörbar auf die Mißstände zu verweisen. Von hier aus sollte man gerade in der Kirche mehr Verständnis für den studentischen Protest aufbringen, als es gemeinhin geschieht. Der bloße Ruf nach Ruhe und Ordnung steht der Kirche Jesu Christi schlecht an. Worauf wird sich die Kritik der Kirche heute vor allem richten? Zunächst gilt es die Verzweiflungstat der totalitären Ideologien zu entlarven, welche die Zukunft, die sie sich in ihren Gesellschaftsutopien vor Augen stellen, durch einen Gewaltstreich herstellen wollen und dabei einzelne Menschen, Gruppen oder gar Generationen verplanen und verbrauchen. Die Hoffnung überläßt die Vollendung Gott und öffnet dadurch den Raum für sinnvolle Verbesserungen. Das Beste, oder was man dafür hält, ist der Feind des Guten. Eine beste Gesellschaftsordnung herstellen zu wollen, ist menschliche Hybris und führt notwendig zum inhumanen Totalitarismus. Die Hoffnung der Christen entdeckt die Möglichkeiten der Veränderung mit einer Phantasie für das Mögliche, mit einer ständig neuen, wachen Initiative, mit einem Realitätssinn, der auf das Heute und Morgen schaut und nicht die Gegenwart über einer utopischen Zukunft aus den Augen verliert, aber dennoch in dem universalen Verheißungshorizont Jesu Christi seinen Grund und seine Orientierung findet.

Die Kritik der Kirche, das heißt der Glaubenden und Hoffenden selber, deckt die falschen Verfestigungen der Ungerechtigkeit, des Unfriedens und der Feindschaft zwischen den Menschen und Völkern auf, indem sie in einer Liebe bis hin zum Feinde sehend wird für das Gute auf allen Seiten, sich vor Verketzerung und vor aller Kreuzzugsideologie hütet und beide Seiten für die gemeinsame Zukunft gewinnt. Dies ist gerade heute wichtig, da die auf uns zukommenden Aufgaben einer menschlicheren Zukunft für alle Menschen, für die ganze Welt nur gemeinsam von Ost und West, von Nord und Süd, von Schwarz und Weiß, von atheistischem Humanismus und Gläubigkeit gleich welcher Art zu meistern sind. Für den Glauben, der sich auf Christus beruft, sind alle Mauern zwischen den Menschen anachronistisch geworden. Es gilt, diese Anachronismen auch wirklich zu überwinden.

In dieser Hoffnung ist das unabdingbare Eintreten für alle eingeschlossen, denen aus irgendwelchen Gründen das Lebensrecht streitig gemacht wird und die man deswegen auszurotten versucht. Gerade in der angespannten Situation unserer Tage geraten so leicht Gruppen von Menschen unter die Räder des Fortschrittsprozesses, da sie im Wege zu stehen scheinen, da es zuviel Aufwand bedürfte, sie mitzunehmen. Für sie einzutreten, ist legitime und notwendige Nachfolge des Herrn, der sich zum

Ärger der Frommen und Mächtigen gerade diesen zuwandte. Wer wollte bestreiten, daß dieses Eintreten den Mächtigen von heute, die ihre Ideen durchsetzen wollen, koste es, was es wolle, nicht gleich unbequem wäre. Da liegt schon revolutionäre Kraft, beharrliche Unruhe für eine Gesellschaft, die nur an ihrem eigenen Fortbestehen und Wohlergehen interessiert ist. Die Kritik der Kirche wird sich aber nicht nur an die totalitären Tendenzen der Ideologie und Machtsysteme wenden, sondern ebenso an den braven, bürgerlichen Egoismus, der nur das eigene Schäfchen ins Trockene zu bringen versucht. Dieses Schäfchen kann auch eine fromme Mütze tragen. ›Rette deine Seele, heißt es dann. Gib Almosen, damit du selber dir den Himmel verdienst. Tue Gutes, diesem oder jenem, damit du das Bewußtsein hast, etwas aus Liebe getan zu haben. So billig, so bequem und privat kann der Christ nicht seine universale Hoffnung verantworten! Dieses ›Tuet Buße und kehret um!‹ gilt ständig und jedem. Gerade und ständig auch dem Christen selbst! Der Stachel der noch unerfüllten, erhofften Zukunft ist unerbittlich in das Fleisch jeder Gegenwart zu treiben.³

III. Theorie und Praxis – Hoffnung und Veränderung der Welt

Die öffentliche, orientierte und orientierende Kritik ist schon Engagement, ist schon Tat und Praxis, ist schon Revolution im Sinne unserer Definition. Doch so wichtig die Kritik ist, sie reicht nicht aus. Die Christen müssen auch die in ihrer Kritik entdeckten Möglichkeiten der Veränderung selber wahrnehmen. Sie sitzen nicht abseits von der Welt auf dem neutralen Richterstuhl der Kritik. Sie leben mitten in der Welt, sie sind selber Welt, jene Welt nämlich, die sich von der Verheißung Gottes her versteht und mit der übrigen Welt auf diese verheißene Zukunft hin unterwegs ist. Als allgemeine Ansicht der katholischen Kirche darf heute wohl festgehalten werden, daß es nicht nur darum geht, die bereits entstandene Not der Menschen durch direkte Hilfe individuell zu lindern, sondern daß es der christlichen Liebe auch und vor allem darum gehen muß, die Ursachen des Elends und der Not zu beseitigen, um so den ›Armen‹ nicht in ständiger, unwürdiger Abhängigkeit zu halten, sondern ihn als Partner der gemeinsamen Zukunft zurückzugewinnen. Die Konstitutionen des Vatikanum II über das Laienapostolat und über die Kirche in der Welt von heute sowie die Sozialenzykliken der letzten Päpste ›*Pacem in terris*‹ und ›*Populorum progressio*‹ sind von diesem Anliegen geprägt. Die Kirche muß ihre Glieder zum Einsatz inspirieren, der nicht etwa deswegen schon desavouiert oder zur Beliebigkeit ver-

urteilt ist, weil es dafür unter Christen verschiedene Meinungen geben kann. Die Variationsbreite möglicher Entscheidungen wird auf der einen Seite begrenzt von falscher Passivität, die mitschuldig an dem überwindbaren Unrecht macht, auf der anderen Seite von dem Fehlen einer absoluten innerweltlichen Zukunftsvorstellung, das eine totale und totalitäre Manipulation der Menschen und der Gesellschaft verbietet. Die Hoffnung muß sich aber bewahrheiten in einer Veränderung der Wirklichkeit in Richtung auf die verheißene Zukunft, die schon seit Christi Auferstehung in diese Welt hineinwirkt und ihre volle Wirklichkeit mit durch die Christen finden will. Diese Verantwortung der Hoffnung läßt die Christen in der Gegenwart nicht zur Ruhe kommen und wehrt zugleich einer Funktionalisierung der eschatologischen Hoffnung zum Prinzip einer Revolution.

Sicherlich sind aus der Verpflichtung der Liebe und aus der Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes heraus zunächst alle normalen Wege auszunützen, die Ursachen der Not zu überwinden, vorhandene oder neue Organisationen, vorhandene oder neue Parteien (wo sie möglich sind) für das Ziel einzusetzen, durch Meinungsbildung und verantwortliche Forschung die Öffentlichkeit zu mobilisieren, durch ›Unterwanderung‹ aus dem Geiste des Evangeliums, der Liebe und der Verantwortung, mit Phantasie, Initiative und Mut die Verhältnisse in Bewegung zu bringen und zu ändern. Hier stellt sich die Frage nach der Toleranz. Sie ist, christlich verstanden, nicht die Haltung einer entscheidungslosen Gleichgültigkeit. Sie dient vielmehr dem fairen, leidenschaftlichen Streit um den Menschen, in dem alle Seiten ihre Wahrheit, ihre Erkenntnis mit in die gemeinsame Zukunft einbringen können.

Es scheint dem Geist der christlichen Liebe besonders zu entsprechen, die ›Macht der Gewaltlosen‹ ins Spiel zu bringen, die auch politisch nicht unterschätzt werden darf, die allerdings nur zum Erfolg führen kann, wenn sie sich auf eine breite Mehrheit im Volke stützen kann (vergleiche die unterschiedlichen Erfahrungen Gandhis, Martin Luther Kings und der CSSR bei der Okkupation im August 1968).

Was aber, wenn all diese Mittel entweder nicht ausreichen oder gar verboten sind? Wenn Gesetze die Ungerechtigkeit nur stabilisieren? Wenn die Herrschaftsverhältnisse noch nicht einmal Kritik zulassen?

Paul VI. sagt in seiner Enzyklika ›*Populorum progressio*‹ zu dieser Problematik: »Trotzdem: Jede Revolution – ausgenommen im Falle der eindeutigen und lang dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet – zeugt neues Unrecht, bringt neue

Gewaltsame
Revolution

Störungen des Gleichgewichtes mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man darf ein Übel nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.«⁴ Hier ist manche Frage offen gelassen: Dauernde Gewaltherrschaft – gilt dies nur für einen Polizeistaat oder nicht auch für eine Diktatur der wirtschaftlichen Macht, für politische Sanktionierung eines ungerechten Sozialstatus? Eindeutige Gewaltherrschaft – nach welchen Kriterien hat sich das Urteil darüber zu richten? Überhaupt: Wem steht das Urteil über die Verletzung der Personrechte und des Gemeinwohls zu? Wie kann die Größe des alten und des neuen Unrechts gegeneinander abgewogen werden? Nach der Zahl der betroffenen Menschen? Nach der Gefährdung des allgemeinen Friedens? Die Abschätzung des Übels, das durch Revolution hervorgebracht wird, ist in der Regel kaum möglich, die Zukunft einer gewaltsamen Revolution ist meistens offen. Diese Fragen sind um so dringender, je raffinierter die Propaganda das Informationswesen manipuliert und je weniger die Wahrheit deswegen zu greifen ist.

Gewalt
vor ›Recht‹?

Blinde gewalttätige Revolution ohne gewisse Vorstellung der neuen Ordnung und ohne in etwa abschätzbare Möglichkeit, sich durchzusetzen, erhöht nur das Elend und das Unrecht und ist deswegen für den Christen unerlaubt. Wenn beide Bedingungen aber erfüllt sind, kann auch für den Christen eine gewalttätige Revolution erlaubt oder sogar geboten sein. Die Ungewißheit der Entscheidung und die Unübersehbarkeit der Folgen gehören jedoch bei aller verantwortlichen Überlegung zur Pilgersituation des Menschen. Die praktische Vernunft kann sich bei ihren Initiativen nicht völlig auf vorherige, vollständige Erkenntnis der theoretischen Vernunft berufen. Die Entscheidung hat Wagnischarakter. Aber gerade dadurch kann sie zu neuer Wahrheit und Wirklichkeit führen.

Sicher stehen wir hier vor dem Problem der Gewalt, doch wenn die herrschende legale Gewalt den Unrechtsstatus und die Verletzung der Personwürde und des Gemeinwohls sanktioniert, kann dann nicht die revolutionäre ›illegale‹ Gewalt als legitimer Gebrauch der staatlichen Macht verstanden werden, die nach Röm 13 dazu da ist, die Guten zu belehren und die Bösen zu bestrafen? Wie weit geht das Recht, ungerechte legale Gewalt für die Mehrheit des Volkes hinzunehmen, und wo beginnt die Pflicht, dagegen aufzutreten, weil man sich sonst mitschuldig macht? Wo beginnt die Pflicht, für das legitime Recht derer einzutreten, die sich selbst nicht helfen können? Diese Fragen lassen sich schwer eindeutig beantworten. Zudem stellt sich das Problem der Revo-

⁴ PAUL VI., *Populorum progressio*, Nr. 31, deutscher Text: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 222.

lution in der Regel im örtlich begrenzten Raum. Von außen ist die Situation oft nicht zu durchschauen. Hier wächst den Teilkirchen eine besondere Bedeutung zu. Doch auch die Teilkirche kann sich nur bei eindeutigen Situationen in gewaltsamer Revolution engagieren, da es im allgemeinen unter Christen legitimerweise verschiedene Formen des Engagements für die Veränderung der Unrechtssituation gibt. Eine dieser Formen kann dann aber auch unter den genannten Bedingungen für einzelne Christen oder Gruppen die verantwortliche Entscheidung zu einer gewaltsamen Revolution sein.

Die Christen werden in allen Situationen des sozialen Machtkampfes und der Revolution immer wieder die Versöhnung der Parteien suchen müssen, damit durch Kompromisse das Unrecht nicht noch anwächst. Der Kompromiß soll aber wie die Toleranz nicht dazu dienen, die gerechte Ordnung zu verwässern. Er muß vielmehr als Offenheit für die Wahrheit der anderen verstanden werden. So will der Kompromiß nicht weniger, sondern mehr an Gerechtigkeit und Frieden ermöglichen.

Die Christen dürfen sich nicht unter dem Vorwand einer falschen Kreuzestheologie aus der Auseinandersetzung heraushalten und das Unrecht für die anderen einfach hinnehmen. Eine Theologie der Sozialordnungen und der Revolution muß ständig nach beiden Seiten kämpfen, sie muß dem ungerechten Status quo und der blinden, ideologisch-totalitären neuen Gewalt wehren und dazwischen einen Raum der Verpflichtung, der Verantwortung und des Einsatzes für die Christen offen halten, innerhalb dessen auch unter Christen verschiedene Meinungen möglich sind und bleiben müssen.

Die Revolution trägt ihren Sinn nicht in sich selbst, deswegen ist die ›Theologie der Revolution‹ von Richard Shaull abzulehnen, der Gott nur im Herzen einer jeden Revolution am Werke sieht und deswegen die Beteiligung der Christen an der Revolution fordert, »was auch immer dahinter liegen mag!«⁵ Revolution kann nur als Mittel zum Zweck einer besseren Gesellschaft in Kauf genommen werden, wenn andere Mittel nicht mehr ausreichen. Die gewalttätige Revolution ist ein Übel, wenn auch unter Umständen ein notwendiges oder zumindest ein verantwortbares Übel, um größeres Übel zu überwinden.

Antwort

Unsere Antwort auf die Frage: Kann die Kirche Trägerin der Revolution sein? lautet also so: Im Sinne der unerbittlichen, öffentlichen Kritik der Ungerechtigkeit, des Unfriedens: unbedingt ja; im Sinne des Einsatzes für eine ständige, tabulose Veränderung der Gesellschaft

⁵ Vergleiche R. SHAULL, *Revolution in theologischer Perspektive*, in: TÖDT/RENDTORFF: *Theologie der Revolution*, Frankfurt 1968, 117–139, besonders 119f und 128f.

zugunsten der Armen und Unterdrückten, zugunsten einer menschlichen Zukunft für alle: unbedingt ja; im Sinne der gewaltsamen Revolution für die ganze Kirche: in der Regel: nein, für Gruppen von Christen oder für eine Teilkirche: unter den genannten Bedingungen möglicherweise: ja.

Johannes Neumann
Möglichkeiten des
kanonischen Rechts
für die Seelsorge
an konfessions-
verschiedenen Ehen

Das derzeitige kanonische Eherecht sieht die Ehe wesentlich unter vertragsrechtlichen und sachenrechtlichen Gesichtspunkten. Als Vertrag ist die Ehe unter Christen zugleich auch immer Sakrament und als Sakrament immer auch Vertrag. Kanon 1012 des kirchlichen Gesetzbuches sagt: »Christus, der Herr, hat den Ehevertrag unter Christen zum Sakrament erhoben.« Damit ist der Rechtsakt (= Ehevertrag) zum konstitutiven Element des Sakramentes erklärt und vom Glauben der Vertragsschließenden abgelöst. Somit wird das heilsbedeutsame Geschehen dieses »Sakramentes« grundsätzlich unabhängig sowohl vom Wollen als auch vom Glauben der Vertragsschließenden verstanden, sofern sie nur den Vertrag als solchen wollen. Dementsprechend stellt Kanon 1012 § 2 folgerichtig fest: »Daher kann zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen, der nicht »eo ipso« Sakrament ist.« Ein »gültiger« (und damit sakramentaler) Ehevertrag kann jedoch für *alle Christen* nur nach den Normen des kanonischen Rechtes zustande kommen. Somit unterliegen auch die nichtkatholischen Christen gemäß Kanon 1016 grundsätzlich dem kanonischen Recht, solange sie nicht *ausdrücklich* von seiner Beachtung »dispensiert« sind. Dem Staat wird in Bezug auf die Getauften eine Zuständigkeit nur hinsichtlich der bürgerlichen Wirkungen der Ehe zuerkannt. Wenn auch der Ehe eines Getauften mit einem Ungetauften der sakramentale Charakter fehlt, so gilt dennoch, wegen der Unteilbarkeit des Ehevertrages (weil ein der kirchlichen Hoheit unterworfenen Partner daran beteiligt ist), auch diese Ehe in *vollem* Umfang als der Kompetenz der römisch-katholischen Kirche unterworfen. Daß die Kirche unter bestimmten Umständen für sich das Recht beansprucht, selbst auch über Ehen Ungetaufter zu urteilen, zeigt die Praxis der römischen Kurie, braucht hier aber nicht behandelt zu werden.¹

¹ Es sei aber hingewiesen auf einige Untersuchungen, die diese Problematik wenigstens ausschnitthaft beleuchten: I. GAMPL, *Privilegium uti aiunt Petrinum*, in: *Im Dienste des Rechtes in Kirche*