

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 113 (2019)
Heft: 3

Artikel: Dialektik der Freiheit : 1968 und die katholische Kirche
Autor: Bossart, Rolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-868062>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Dialektik der Freiheit. 1968 und die katholische Kirche

Rolf Bossart

Die 1960er Jahre stehen für den Wandel. Das Zweite Vatikanum und «1968» lassen sich in einer gemeinsamen Dynamik finden – aber auch in einem Spannungsverhältnis.

Die katholische Kirche hatte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Aufbruchsbewegung von 1968 vorweggenommen. Das Konzil, von vielen als längst überfällig empfunden, weckte einen geradezu revolutionären Geist der Erwartungen. Es entstand in der Kirche eine Stimmung, die dem zivilgesellschaftlichen Kairos von 1968 in vielem glich und weit über das katholische Milieu hinauswirkte.

Nebst den gespannten bis überspannten Erwartungen zeigt sich dies vor allem retrospektiv. Das Konzil und die 68er-Bewegung sind vielfältig erzählbar geworden: in ihrer revolutionären Ereignishaftigkeit, als Abfolge symbolischer Akte, institutioneller Kontrollverluste und spontaner Handlungsketten und also insgesamt als Mythos, der seine Wahrheit nicht primär im tatsächlich Erreichten als vielmehr im Geist hat. Denn die Ergebnisse waren und sind bei beiden Ereignissen ja oft nicht sehr eindeutig.

Der niederländische Theologe Ton Veerkamp hat dies vor zehn Jahren wie folgt zugespitzt: «Der Mythos 68 ist eine Erzählung. Es gibt ihn, weil er erzählt wird. Was nicht erzählt wird, existiert nicht. 68 ist ein richtiger Mythos, eine Wirklichkeit, die in der Erzählung zur überhöhten Wirklichkeit wird. Ich will und kann

die Erzählung nicht entmythologisieren. Dann ginge die Erzählung und die Wirklichkeit, die sie erzählt, verloren.»¹

1968 und das Konzil: unabgeoltene Erwartungen

Mythisch ist bei Veerkamp die Erzählung nicht, um die Wirklichkeit der Ereignisse nach einem Ideal zurechtzustutzen. Mythisch ist sie vielmehr, weil im Stoff des Mythos das Unerledigte, Unabgeoltene als Energiequelle des Erinnerns immer mitenthalten ist und deshalb auch stets eine Potenzialität zur Wiederholung in sich trägt – for better or worse.

Ein schönes Beispiel für einen institutionellen Kontrollverlust ist jene Begebenheit am ersten Sitzungstag des Konzils, als der 87-jährige Kardinal Liénard von Lille in beinahe jugendlichem Übermut das Wort ergriff und darum warb, die von der Kurie vorgelegte Sitzungsordnung zu missachten. Worauf starker Applaus folgte, der Plan der Kurie, durch eine starre Ordnung die Kontrolle zu behalten, zunichte war und die Eigenynamik des Konzils ihren Lauf nahm.

Am Konzil wurde viel Mut sichtbar, aber auch das Erschrecken vor seinem dekonstruktiven und vielleicht auch destruktiven Potenzial. Und so kehrten die einen ermutigt heim und trugen den Geist des Konzils weiter, der sich an vielen Orten mischte mit dem entstehenden Geist von 68. Es entstanden in Westeuropa politisierte und kreative Laieninitiativen, die sich – wiederum vergleichbar mit 68 – zugleich als Bewegung und in institutionellen Neugründungen konstituierten. In Lateinamerika führte 1968 der Konzilsgeist zur wirkmächtigen Manifestation für eine Kirche der Armen: Es war an der zweiten allgemeinen lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín. Kirchliche Gruppen solidarisierten sich vielerorts mit den politischen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, der Schwarzen, der Frauen und der Studentinnen und Arbeiter.

Verschmelzung von Gerechtigkeit und Freiheit

Die liberale Kritik an Kirche und Gesellschaft stützte sich ja vor allem auf zwei sich im Prinzip widerstrebende Gesellschaftstheorien: einerseits auf den Marxismus und seine Forderung nach Gerechtigkeit,

andererseits auf den Liberalismus und seine Forderung nach Freiheit. Nach 68 aber verschmolzen diese zwei Konzepte durch die gleichzeitige Kritik am real existierenden Sozialismus und am Kapitalismus zum Linksliberalismus, der die Versöhnung des Widerspruchs zwischen Gerechtigkeit und Freiheit behauptet. Dieses Konzept geht aber nur auf, solange man weder Genesis noch Geltung der herrschenden Gesellschaftsformen in Rechnung stellt. Das linksliberale Streben nach Gerechtigkeit muss daher tendenziell vom «Streben nach dem Guten» oder von «Werten», die die Menschen auch immer in ihrer Freiheit einschränken, abstrahieren und auf sogenannt neutrale, also technische Lösungen setzen. (Wer kennt nicht den innerkirchlichen Konflikt zwischen den Progressiven, die den Werten der Nächstenliebe misstrauen und strukturelle Lösungen anstreben, und den Konservativen, die jeder abstrakten Regelung allein ihren «guten Willen» entgegensetzen?) Ist aber die gerechte Gesellschaft um der Freiheit der Individuen willen eine technische und keine moralische Frage mehr, dann wird auch der Linksliberalismus zurück an den kapitalistischen Liberalismus verwiesen, an Smiths «unsichtbare Hand», die den alleinigen Anspruch auf «Gerechtigkeit ohne gefährlichen moralischen Zwang» erhebt.

Der Liberalismus, wie er nach dem Konzil im Geist von 68 die Kirche reformierte, stiess also nicht nur bei konservativen oder reaktionären Kräften auf Widerstand. Er hat auch eine zwangsläufige Grenze in der Konstitution der Kirche, insofern diese nie ganz auf normative Setzungen, moralische Werte und also vom Standpunkt des Liberalismus auf unstatthafte Beschränkungen der Freiheit und auf Ausschluss anderer Positionen wird verzichten können.

Die Kirche muss die uneingeschränkte menschliche Freiheit immer ablehnen, solange sie die transzendente Position Gottes nicht aufgibt. Denn wo sie sagt, das kann nur Gott, das ist nur Gottes Aufgabe, sagt sie das primär nicht auf der Basis eines gesicherten Wissens über Gottes Kompetenzen, sondern vielmehr aus dem auf Erfahrungen gegründeten und historisch gewachsenen Misstrauen gegenüber der Kompetenz der Menschen. Was Gott kann und will, ist das, was der Mensch nicht kann oder nur kann um den

Preis seiner Beschädigung bis Selbstzerstörung. Diese religionspsychologische Binsenweisheit, die aber zugleich ein produktives Axiom moderner Theologie sein könnte, ist der tiefere Grund für die Zweideutigkeit aller Reformen nach 68, die immer Zufriedenheit und Besorgnis auslösen und einmal vorangetrieben und ein andermal abgewürgt werden.

Die Tragik der päpstlichen Enzykliken

Diese kirchliche Zerrissenheit den Anliegen der 68er gegenüber zeigte sich in aller Schärfe in den zwei Enzykliken von Papst Paul VI.: *Populorum Progressio* von 1967 und *Humanae Vitae* aus dem Jahr 1968. In *Populorum Progressio* formulierte der Papst eine von heute aus betrachtet ziemlich radikale Eigentumskritik, die sehr nahe am befreiungstheologischen Postulat einer «Befreiung durch Gerechtigkeit» ist. «Das Privateigentum ist also für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht [...]. Sollte ein Konflikt zwischen den wohl erworbenen Rechten des einzelnen und den Grundbedürfnissen der Gemeinschaft entstehen, dann ist es an der staatlichen Gewalt unter aktiver Beteiligung der einzelnen und der Gruppen eine Lösung zu suchen. [...] Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung, wenn ein Besitz wegen seiner Grösse, seiner geringen oder überhaupt nicht erfolgten Nutzung, wegen des Elends, das die Bevölkerung durch ihn erfährt, wegen eines beträchtlichen Schadens, den die Interessen des Landes erleiden, dem Gemeinwohl hemmend im Weg steht.»

Nur ein Jahr später fährt dann mit *Humanae Vitae* der antiliberaler Hammer nieder, der Millionen von KatholikInnen allmählich von der Kirche entfremden sollte oder auch der allmählichen Entfremdung von vielen einen guten Grund gab: die fundamentale Einschränkung der Freiheit in der Geburtenkontrolle, durch eine dogmatische Engführung einer moralischen Frage. Hans Küng schätzte die historische Bedeutung des päpstlichen «Pillenverbots» von *Humanae Vitae* richtig ein: «Jedenfalls wird man sich der tiefen Tragik bewusst bleiben, dass gerade der Papst, der gemässigt fortschrittlich sein wollte, sich immer mehr zu reaktionären Taten verpflichtet fühlte, dass

gerade er, der durch verschiedene Kompromisse persönlicher wie sachlicher Art alle in der Kirche befriedigen wollte, wie selten ein Papst vor ihm zur Partei geworden war.»² Obwohl Küng die Enzyklika zweifellos für eine grosse zeitgeschichtliche Dummheit hält, ordnet er den Vorgang zugleich auch in den überzeitlichen Rang des Tragischen, gewissermassen Ausweglosen ein.

Denn was damals vom theologischen über den psychologischen bis hin zu einem Public-Relations-Standpunkt eine Dummheit war (und gewissermassen noch immer ist), hat mit fünfzig Jahren Abstand und beispielsweise mit Blick auf eine sich immer mehr entgrenzende Reproduktions- und Sterbemedizin eben auch ein tragisches Moment. Es gibt wohl immer klügere und dümmere Positionen zu den moralischen Problemen jeder Zeit. Aber um den Fakt, in einer die Wahlfreiheit oft bedingungs- und folgenlos absolut setzenden Gesellschaft zuweilen als dumm zu gelten, kommt die Kirche nur um den Preis der Positionslosigkeit und letztlich auch Theologielosigkeit herum. Auch wenn unsicher ist, inwieweit ein solcher Profilverlust überhaupt noch wahrgenommen würde, denn die Kirche steht ja ohne die nach dem Zweiten Vatikanum endgültig eingebüsste Macht mit ihren Positionen (zum Glück) immer irgendwie auf verlorenem Posten.

Wie auch immer man dazu stehen mag, die letzten fünfzig Jahre liberaler Kritik an der katholischen Kirche, ihre Erfolge und ihr Scheitern haben gezeigt: Es sind nicht nur die einflussreichen, sturen reaktionären Kräfte, die die Anpassung an den liberalen Zeitgeist torpedieren, es sind auch die Grundlagen der Kirche selbst, die immer ein wenig weltfremd sind. Die Kirche und gewissermassen auch die Theologie können letztlich im Sinn von 68 nicht liberal sein. Sie müssen auf der Spannung und dem zuweilen unversöhnlichen Widerspruch von Freiheit und Gerechtigkeit bestehen und auf die einschränkenden Bedingungen der Freiheit hinweisen. Dass diese zwar eine Bestimmung, aber keine hinreichende Bedingung des Menschseins ist und sie sich zwar immanent entfalten, aber nicht immanent begründen lässt, ist der unaufgebbare Glaube der christlichen Kirchen. Diesen Freiheitsbegriff haben *Populorum Progressio* und *Humane Vitae* trotz ihrer unterschiedlichen politischen

Richtung gemein: Die Befreiung durch Gerechtigkeit führt nur über die Anerkennung der einschränkenden Bedingungen der Freiheit selber.

Der Umstand, dass heute der Geist von Papst Franziskus viele Menschen fasziniert und inspiriert, während sein Buchstabe oft irritiert und konsterniert, verweist nicht nur auf seinen Charakter, sondern auch darauf, dass er diese Dialektik offener, wahrscheinlich auch naiver, vielleicht daher gefährlicher und wirksamer angeht als seine Vorgänger.

Trotz einer gewissen kirchenhistorischen Logik von *Humane Vitae* bleibt festzuhalten, dass sie ein unverzeihlicher Fehler war, weil sie die Zeichen der Zeit, die auf Befreiung standen, sträflich missachtet hat. So sagte Johannes XXIII. bereits in der Eröffnungsrede zum Konzil, dass eher die Zeit der Barmherzigkeit als der Verurteilungen gekommen sei.³ Jedoch ist hier anzumerken, dass die notwendige kontextuelle Verortung der Theologie, die ja ebenfalls als Errungenschaft von 68 gelten kann, die Zeichen der Zeit immer wieder neu gegen die Mächte, die den Menschen zu einem «geknechteten, erniedrigten Wesen» (Marx) machen, gebürstet werden müssen. Ging es in diesem Sinn 1968 in vielen Kontexten noch um die Dekonstruktion des Gesetzes, so muss es heute unter den Bedingungen neoliberaler Deregulierung nicht selten um dessen Verbindlichkeit und Rekonstruktion gehen. Auch Jesu befreiender Umgang mit dem Gesetz setzte ja die grundsätzliche Geltung des Gesetzes voraus und ist kontextuell nur auf dieser Basis zu lesen.

Zwischen Macht und Ohnmacht menschlicher Existenz

Zurück zur Erzählung von 68: Hannah Arendt schreibt zum Geist des revolutionären Ereignisses: «Ganz gleich, ob sie im Erfolg endet oder in die Katastrophe mündet [...] der Sinn von Revolution ist die Verwirklichung eines der grössten und grundlegendsten menschlichen Potenziale, nämlich die unvergleichliche Erfahrung, frei zu sein für einen Neuanfang, woraus der Stolz erwächst, die Welt für einen *Novus Ordo Saeculorum* geöffnet zu haben.»⁴ Zu bedenken wäre demnach auch der Stand der Nachgeborenen, die nie das Mögliche, sondern immer nur das Gewordene erfahren haben und nie

jenen für alle Revolutionen konstitutiven Moment, wo die eigene, als Unterdrückerin erkannte Institution (Kirche, Staat, Partei) – im revolutionären Ereignis für kurze Zeit aller Macht entkleidet – plötzlich auch alle guten Möglichkeiten sichtbar werden lässt, für die sie einmal angetreten war. Denn die gute Anfangserzählung ist ja der grösste Schatz der Kirche, der sich in jeder Krise wieder aufs Neue freisetzt. Nur eine Sache, die auch im Niedergang nichts Gutes mehr zeigen kann, ist zum Verschwinden verurteilt.

Und wer, wenn nicht die Theologie, ist dazu berechtigt, der Postmoderne, die die grossen revolutionären Erzählungen unter Totalitarismusverdacht angekettet und ihr Ende verkündet hat, diese wieder zu entwenden und für die Hoffnung der Menschen brauchbar zu machen? Die Erinnerung an die Freiheit von 68 stellt uns folgende Fragen: Welche Erzählung trägt mich nach vorne? Welches Ereignis kann noch in meinem Herzen entbrennen? Aber das aktualisierende Nachdenken über eine dringend notwendige grosse Erzählung fehlt weitgehend. Denn die Relevanz von Kirche und Theologie, die diesen Aufbruch bedeutsam gemacht haben, ist heute genauso geschwunden wie die Kirchenverankerung der AkteurInnen. Auch die Kritik, die den Machtapparat Kirche erfolgreich attackiert hat, ist mit diesem zusammen belangloser geworden.

Wohin geht dann der kritische Weg? Seltsam, wie unreflektiert die mehr oder weniger leise Entfremdung von Kirche und Theologie der einen und das unbeeirrte Festhalten am biblischen Gott der anderen geblieben sind. Was erzählen diese unterschiedlichen Entwicklungen aus demselben Geist heraus?

Als ein mögliches kritisches Fazit wäre der durch 68 globalisierte liberale Fortschritts- und Machbarkeitsglaube auf den theologischen Prüfstand zu stellen. So müsste vielleicht dem aktivierenden Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, der die Zuversicht einer quasi autonomen, gerechten Praxis in die theologische Gesellschaftsanalyse einbrachte, angesichts der zersplitterten, unübersichtlichen Wirklichkeit ein zweiter, kontemplativer an die Seite gestellt werden, der auch das Nicht-Tun oder das Nicht-mehr-Tun mit einschliesst: Betrachten – Sehnen – Erwarten. Die Spannung zwischen Macht und Ohnmacht menschlicher

Existenz ist gerade aufgrund der Erfolge und des Scheiterns von 68 neu zu bestimmen. Hatte der Geist von 68 die gute Nachricht der Aufklärung, dass menschliche Ohnmacht nicht gottgewollt oder naturbestimmt ist, endlich universalisiert, so könnte gerade die theologische Analyse von 68 den Umkehrschluss, dass alles in der Menschen Macht steht, relativieren – ohne die «unvergleichliche Erfahrung, frei zu sein» zu verraten.

Um es in Anlehnung an Ernst Bloch zu sagen: Nach der Befreiung beginnt die Geschichte nochmal neu. Denn die grosse Erzählung des menschenfreundlichen Gottes ist in unserer am Abgrund stehenden Welt zwar mehr denn je als aktivierende Hoffnung der Armen und Schwachen notwendig. Aber zugleich ist sie auch als regulative Idee wirklicher Transzendenz wichtig, die alles Souveräne, Erhabene, Mächtige, Faszinierende beinhaltet, das aber im Interesse der begrenzten Erde und Menschheit besser mehr oder weniger im Himmel verbleibt. Nur so können Glaube und Gottesdienst uns der Selbsterkenntnis als unterdrückte und unterdrückende, bedürftige und zerstörerische, freie und abhängige Geschöpfe näherbringen. Denn vergessen wir nicht: Gott hat nach dem Wort aus Jesaja 57,15 zwei Wohnungen. Die Theologie der Zukunft arbeitet mit beiden: eine unten bei den Menschen und eine oben im Heiligtum: «Ich, der Hohe und Erhabene, der ewige und heilige Gott, wohne in der Höhe, im Heiligtum. Doch ich wohne auch bei denen, die traurig und bedrückt sind. Ich gebe ihnen neuen Mut und erfülle sie wieder mit Hoffnung.»

○ Rolf Bossart, *1970, ist Theologe, Dozent für Religionswissenschaft und Mitarbeiter für Theorie beim International Institute of Political Murder. Er war von 2008–2012 Redaktor bei *Neue Wege*.

rossbart@gmx.ch

Dieser Beitrag ist in einer langen Version im Juni 2018 erschienen im theologischen Feuilleton feinschwarz.net.

- 1 Kuno Füssel, Michael Ramminger (Hg.): *Zwischen Medellin und Paris. 1968 und die Theologie*. Luzern 2009, S. 180.
- 2 Hans Küng: *Unfehlbares Lehramt?* In: *Attempto* (1968) Heft 29/30, S. 34–45.
- 3 z. B. Ludwig Kaufmann, Nikolas Klein: *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*. Fribourg/Brig 1990, S. 137–141.
- 4 Hannah Arendt: *Die Freiheit, frei zu sein*. München 2018, S. 38.