

**Zeitschrift:** Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur  
**Herausgeber:** Gesellschaft Schweizer Monatshefte  
**Band:** 46 (1966-1967)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Gedanken zum kirchlichen Dialog  
**Autor:** Molnar, Thomas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-161852>

### **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>**

# Gedanken zum kirchlichen Dialog

THOMAS MOLNAR

Dialog ist im heutigen politischen, ideologischen und religiösen Sprachgebrauch ein Schlüsselwort, so wie vor einem Jahrzehnt der Ausdruck Kalter Krieg vorherrschend war. Zwischen den beiden Begriffen scheint eine gewisse Verwandtschaft zu bestehen, indem sie beide im Laufe der Jahre eine allgemeinere Bedeutung erlangt haben, als sie ursprünglich besaßen. Mit dem Ausdruck Kalter Krieg wurde nach 1947 nicht nur der Konflikt der beiden Supermächte, nicht nur der Zusammenprall des Kommunismus mit der freien Welt bezeichnet, sondern auch der fundamentale Gegensatz, der zwischen der «traditionellen» und der «progressiven» Weltanschauung besteht.

Der Begriff Dialog wurde ganz ähnlich auf verschiedenen Ebenen in Umlauf gesetzt: als Bezeichnung für das Gespräch zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen, zwischen Christen und Nichtchristen, ja sogar zwischen Religion und Atheismus. In der Folge wurde das Wort Dialog auch dazu benutzt, die Haltung der katholischen Kirche der diesseitigen Welt gegenüber und die Probleme unserer Zeit — einschließlich des Kommunismus und seiner ideologischen und politischen Manifestationen — zu umschreiben. Die beiden Höhepunkte des Dialogs waren die Audienz, die Papst Johannes XXIII. Alexej Adschubej im Vatikan gewährte, und die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

## *Der Wunsch nach kirchlicher Erneuerung*

Ogleich ich mich in diesem Aufsatz auf den Dialog als ein religiöses Phänomen beschränken möchte, muß, wie ich bereits angedeutet habe, jede ernsthafte Untersuchung des Dialogs auch dessen politische Aspekte berücksichtigen: seine zum Teil politische Ursache, seine politischen Auswirkungen, die politischen Hoffnungen, die er auslöst, und nicht zuletzt auch seine Ausnützung für politische Zwecke. Dabei muß betont werden, daß der Dialog trotzdem ein Phänomen von vornehmlich religiöser Bedeutung ist. Künftige Historiker werden vielleicht zum Schluß kommen, daß sein Ausgangspunkt und Inhalt politisch waren, daß der religiöse Dialog bloß eine Reaktion auf den politischen Kalten Krieg darstellte. Doch wir dürfen überzeugt sein, daß der politische Inhalt in Vergessenheit geraten und selbst der Kommunismus längst auf dem Schutthaufen der Geschichte vermodern wird, wenn das

Ergebnis des heutigen religiösen Dialogs noch zur lebendigen Wirklichkeit gehört.

Seit Jahrzehnten sind viele Katholiken der Meinung, ihre Kirche zeige sich nicht mehr auf der Höhe der zeitgenössischen Probleme. Wenn wir für den Augenblick alle jene Probleme beiseite lassen, die sich aus der Anpassung an gewisse technologische Errungenschaften ergeben, so bleiben drei Gebiete, wo von der Kirche eine Stellungnahme und oft sogar eine «revolutionäre» Neuorientierung erwartet wurde und noch wird: 1. hinsichtlich der andern christlichen Konfessionen (Ökumene); 2. hinsichtlich des Kommunismus und ganz allgemein der «progressiven» Ideologien; 3. hinsichtlich der «Dritten Welt» und anderer nichtwestlicher Zivilisationen. Daran schließt sich das Begehren an, die Kirche müsse ihre westliche, weiße Vorherrschaft aufgeben und wirklich allumfassend werden, indem sie sich andern Zivilisationen, Traditionen und Denkweisen anpasse.

Der Wunsch nach Erneuerung in dieser und auch in anderer Hinsicht wurde von den «progressiven» Katholiken befürwortet, die sich von den «konservativen» distanzierten. Bald setzten die beiden Begriffe sich allgemein durch und wurden von den Journalisten in ihren Berichten über das Konzil in Umlauf gesetzt. Wie war das möglich? Wie kam es, daß eine Anzahl von Prälaten sich so bereitwillig als Progressisten bezeichnen ließen und damit die übrigen zwangen, eine defensive Haltung einzunehmen? Der entscheidende Grund ist darin zu suchen, daß progressive Intellektuelle in der ganzen Welt, selbst solche mit keinen oder nur sehr dürftigen Verbindungen zur Religion, die Sache des *aggiornamento* zu der ihren machten. Sie sahen darin nicht nur eine Anpassung gewisser katholischer Lehren und Praktiken an die Gegenwart (wie zum Beispiel Fragen der Geburtenkontrolle und der Bevölkerungsexplosion), sondern einen zwingenden Beweis für die Richtigkeit ihrer Überzeugungen und Hoffnungen in bezug auf die fortschreitende Säkularisation der Menschheit. Die progressiven Katholiken verbanden sich mit ihren agnostischen Kollegen aus Gründen, die um einiges komplexer waren, oberflächlich betrachtet jedoch eine beinahe vollständige Identität des Zieles, ja sogar der Planung und des Vorgehens zeigten.

### *Integristen und Progressisten*

Der bekannte progressive französische Katholik M. Georges Hourdin schrieb in *Le Monde* vom 6. Juni 1957 folgendes über Integristen und Progressisten: Die ersteren «lehnen die moderne Welt ab und möchten ihre Entwicklung hemmen ... Sie fürchten, daß die zeitgenössische Zivilisation den Glauben gefährde und möchten deshalb die alte Ordnung im Wirtschaftsgefüge und in der Kolonialpolitik wiederherstellen, so wie es in Spanien geschehen ist. Die zweiten verurteilen die moderne Welt ebenfalls, aber nur,

weil sie immer noch in der kapitalistischen und liberalen Phase steckt. Sie hoffen, daß die Evolution dem Sozialismus und einer moralisch besseren Welt zum Sieg verhelfen wird . . . Sie hoffen, daß die Kirche nicht außerhalb der Evolution bleiben, sondern ganz im Gegenteil zur Beschleunigung der Entwicklung beitragen wird. Zu diesem Zweck sind die Progressisten bereit, den Kapitalismus Seite an Seite mit der kommunistischen Partei zu bekämpfen, welche die Massen repräsentiert. Das Evangelium kann erst mit Erfolg gepredigt werden, wenn Arbeiter und Bauern einen höheren Lebensstandard erreicht haben».

Die politischen Untertöne sind in diesem Text unverkennbar. Doch zeigt dies nur, daß die gesamte Kirche, einschließlich der Progressisten und Integristen, in bezug auf eine Anpassung an die heutige Zeit hintennachhinkt. Wie E. E. Y. Hales in seinem Buch über Pius IX. bemerkt, waren Marx und Bakunin zur Zeit, da Papst Leo XIII. *Rerum Novarum* veröffentlichte, in der Arbeiterbewegung längst legendäre Figuren. Ebenso waren die Ausdrücke, die M. Hourdin benutzt, 1957 bereits antiquiert, indem die Arbeiter in den westlichen Ländern sich in bezug auf den wirtschaftlichen Fortschritt und den politischen Einfluß dem Mittelstand sozusagen gleichgestellt sahen. Doch selbst im September 1965 schrieb Pater Yves Congar, ein weiterer Progressist, in den *Informations Catholiques Internationales* noch in einem Ton über «die Massen», den jeder Gewerkschaftsführer mit Entrüstung als herablassend bezeichnen würde, obgleich er schmeichelhaft gemeint war.

Es erhebt sich zwangsläufig die Frage: Soll die Kirche neue politische Positionen beziehen, nachdem sie ausgerechnet ihrer früheren Positionen wegen angegriffen wird? Im Mittelpunkt dieser Debatte finden wir das «konstantinische Prinzip» des Strebens nach politischer Macht. Dieses Machtstreben ist, wie Simone Weil und andere Kritiker hervorheben, seit den Tagen, da die Kirche den Katakomben entstieg, stets ihre große Versuchung gewesen. Andere Kritiker fügen hinzu, daß das Konzil von Trient als Reaktion auf die protestantische Bedrohung diese Tendenz durch Subordination unter weltliche Macht und durch Bündnisse mit weltlichen Herrschern förderte, die dasselbe Interesse daran zeigten, die neue Religion zu bekämpfen. Welchem Zweck würde aber heute eine politische Neuorientierung dienen? Etwa ein Bündnis mit der Arbeiterklasse statt mit dem Bürgertum, mit den farbigen Völkern statt mit der weißen Rasse, mit den Vereinigten Nationen statt mit dem Kaiser von Österreich oder den Königen von Frankreich und Spanien? Würde das nicht die «konstantinische» Praxis der politischen Bündnisse und des Favoritentums weiterführen?

Was auch immer der Sinn solcher Fragen sein mag, sie sind jedenfalls von führenden Katholiken gestellt worden, und Papst Johannes XXIII. hat die Erneuerung der Kirche sogar zur zentralen Aufgabe des Katholizismus in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts erklärt. So ist der «Dialog» zum

Kennzeichen einer neuen katholischen Politik geworden; die Häufigkeit, mit der Papst Paul VI. den Ausdruck in seiner ersten Enzyklika *Ecclesiam Suam* verwendet, ist erstaunlich und bedeutsam. Hinsichtlich der Gebiete, auf welche die Kirche ihre Aufmerksamkeit richtet, können wir sagen, daß Johannes XXIII. sie auf die folgenden konzentrierte: Definition der Haltung der Kirche andern Christen gegenüber, womit eine gemeinsame Front der Gläubigen erreicht werden sollte; und derart gestärkt: die Aufnahme des Dialogs mit ideologischen Nichtgläubigen, zum Beispiel mit den Marxisten.

Wenn wir sagen, daß die Kirche dieses Programm aufgestellt hat, dürfen wir die entscheidende Rolle nicht unterschätzen, die der progressistische Flügel bei seiner Formulierung gespielt hat. Tatsächlich finden wir das gesamte progressistische Programm in der neuen Haltung der Kirche ausgedrückt, so wie es in Hourdins Zitat in großen Zügen angedeutet ist. Selbstverständlich stimmen die Weltanschauungen und Erwartungen der religiösen und agnostischen Progressisten nicht ganz überein; das heißt aber nicht, daß sie nicht ein gutes Stück Weges gemeinsam zurücklegen können, bevor sie über den letzten, entscheidenden Fragen uneins werden und sich trennen. Dieses Zusammengehen ist in jüngster Zeit durch zwei philosophische Systeme erleichtert worden: durch dasjenige von Teilhard de Chardin und durch jene Mischung von protestantischen Theologien, die mit den Namen von Tillich, Bonhoeffer, Robinson und andern verknüpft sind. Zwar wurde die progressistische Ideologie schon lange vertreten, bevor diese philosophischen Systeme niedergeschrieben wurden; ohne ihr mehr oder weniger gleichzeitiges Erscheinen hätte der progressistische Flügel aber nie sein heutiges Ansehen erlangt. Seine Lehren wären in Gefahr geraten, noch mehr als jetzt als geistiges Attribut des marxistischen Materialismus bewertet zu werden.

### *Diskussion um Teilhard de Chardin*

Auf meinen Reisen im Fernen Osten und besonders in Japan machte ich die Entdeckung, daß katholische Professoren, unter ihnen auch Jesuiten, Teilhards Philosophie für den Unterricht ihrer buddhistischen Studenten benützten, die sich gegenüber dem westlichen Konzeptualismus skeptisch verhielten. Teilhard verlegt den Hauptakzent der katholischen Theologie vom Gleichgewicht des Glaubens und der Vernunft auf dasjenige der Gefühle und Visionen, die sich aus dem Zusammenprall mächtiger biologischer und kosmischer Kräfte entwickeln. Dies scheint mir der hauptsächliche Grund für seine Popularität zu sein, weil die Vernunft in den heutigen philosophischen Theorien ganz allgemein auf Mißtrauen stößt oder aber unfruchtbar bleibt wie im logischen Positivismus und in der mathematisch-linguistischen Analyse. Auch Henri de Lubac, Teilhards wohlwollender Kommentator, betont dessen Glauben «an den Wert der phyletischen Anstrengung der Menschheit». In



*Panthéisme et Christianisme* schrieb Teilhard selbst über «l'éveil sur terre d'un certain sens cosmique par lequel chacun de nous tend à prendre une conscience habituelle et pratique de ses liaisons avec l'Univers en évolution».

Teilhard lehrt tatsächlich, daß das Christentum, durch kosmische, biologische und soziale Kräfte beeinflußt, in Wandlung begriffen sei. Ein größeres Universum, von dessen Existenz wir nun Kenntnis erhalten, und in Verbindung damit ein evolutionärer Entwicklungsprozeß, treibt die Welt *en avant* und die Kirche *en haut*, bis Welt und Kirche eins werden. Dann wird es uns gelingen, sowohl an Gott als auch an die Welt zu glauben. Mit beredten Worten drückt Teilhard seine Intuition aus, daß er der Prophet dieser verwandelten Kirche sei, von der die heutige Kirche noch nicht hinreichend Kenntnis nehme.

Spätere Kommentatoren Teilhards werden vielleicht den Schwerpunkt seines Systems in der These sehen, daß die Kirche, wie er sagt, in der «Hauptachse der Evolution» stehe (*Le Phénomène humain*, S. 332). Die Tatsache aber bleibt bestehen, daß seine Apologetik in beunruhigendem Maße auf dem Glauben an die Menschheit und an die Welt beruht, welche in seiner Lehre beide als sich selbst genügend und sich selbst entwickelnd erscheinen. In diesem Punkt sind er und gewisse moderne, hauptsächlich deutsche Theologen sich einig, obgleich zwischen den beiden Lehren eine wichtige Unterscheidung gemacht werden muß: Teilhard erhöht den Menschen und die diesseitige Welt, weil er ein religiöser Enthusiast und ein Optimist ist. Er blieb es selbst nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Humani Generis* im Jahre 1950, in der seine Ideen einer scharfen Kritik unterzogen wurden. Die deutschen (und angelsächsischen) protestantischen Theologen setzen ihren Glauben in den Menschen, weil sie Pessimisten sind in bezug auf seine Fähigkeit, den gähnenden Abgrund je überbrücken zu können, der ihn von einem fernen und fremden Gott trennt. Wie bedeutend der Unterschied auch sein mag, der zwischen Teilhard und den deutschen Theologen besteht, so ist es doch durchaus verständlich, wenn die Anhänger und Verbreiter der Lehren, die sich nicht allzu gründlich in die Sache vertiefen, in Bischof Robinsons sozialem Optimismus Teilhards Glauben an die Welt in allen Einzelheiten wiederzufinden meinen.

### *Theologische Hoffnungslosigkeit?*

Für uns dagegen ist es notwendig, die Tiefe der modernen theologischen Hoffnungslosigkeit auszuloten, die einige scharfsinnige Kommentatoren veranlaßt, zum Beispiel Paul Tillichs grundsätzliche Haltung atheistisch zu nennen. In der thomistischen Theologie ist die absolute Transzendenz Gottes, welche die Wesenseinheit Gottes und der Welt ausschließt, Voraussetzung der Schöpfung. Gott, außerhalb des Universums stehend, schuf dieses, so wie

ein Künstler ein Kunstwerk schafft. Folglich unterscheidet der Thomist zwischen der ewigen Ordnung und der Ordnung des Universums, wo die Gesetze des Seins Anwendung finden. Da die beiden Ordnungen nicht identisch sind, stört es den Thomisten keineswegs, daß die Gesetze der Welt und der Menschen nie vollkommen sein können. Doch in den Doktrinen, die der katholischen Theologie absolut kritisch gegenüberstehen, vom Arianismus bis zu Tillichs Lehre, wird der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Recht als Skandal der Schöpfung angesehen. Die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts leugneten sogar, daß die Welt — so eindeutig vom Bösen gezeichnet — die Schöpfung eines guten Gottes sein könne und entwickelten die Hypothese eines Demiurgen, eines Weltenschöpfers, der weniger als Gott wäre. «Il y avait chez Arius», schreibt Jean Guittou in *Le Christ écartelé*, «un sentiment puissant de la transcendance, de l'inaccessibilité de Dieu. Ce sentiment, si vif à notre époque ... tient à ce que Dieu est conçu comme au-dessus de tout, au-dessus de l'être même. Appliqué jusqu'au bout, une telle doctrine rendrait Dieu impensable, détruirait même l'idée de paternité divine et l'habitude de la prière» (p. 124).

Dies ist nun genau das, was die früher genannten Theologen lehren. Bonhoeffer zum Beispiel und auch Tillich sehen im Geiste eine nahe Zukunft, wo die naturwissenschaftliche Weltanschauung alles erklären wird, so daß der Mensch nicht länger auf Gott als den Quell aller Dinge und alles Wissens angewiesen sein wird. Bonhoeffer selbst und auch sein Jünger, der Bischof von Woolwich, schlagen vor, daß die Menschheit nun, da sie ihre geistige Reife erreicht hat, sich einer Religion entledigen sollte, die auf «Mythologie» beruht — Gebet, Sakramente und andere historische Zusätze und Konzessionen an den «vornaturwissenschaftlichen Menschen» — und eine andere annehmen sollte, die sich auf die Nächstenliebe, das heißt auf die weltliche Anteilnahme am Wohlergehen der Mitmenschen stützt: anständige Wohnungen für die Armen, Rehabilitierung der Verbrecher, ausreichende Kanalisationssysteme, Stadtplanung, Fürsorge und dergleichen mehr.

Die Ideologie, die im letzten Abschnitt zusammengefaßt ist, charakterisiert sich durch ihre heterogenen Komponenten: Katholisches, Protestantisches, Weltliches und sogar Agnostisches kommt da zusammen. Die Ambiguität der Schriften, die sich im engeren und weiteren Sinn mit diesen Problemen befassen, erleichtern den Dialog, allerdings auf Kosten der Klarheit und der eindeutigen Stellungnahme. Uns interessiert die Frage, ob ein echter Dialog unter ständig sich wandelnden Voraussetzungen überhaupt möglich ist, besonders wenn der Rahmen, in dem der Dialog stattfindet, die eine Seite vor der andern begünstigt. — Untersuchen wir der Reihe nach die Vorzüge der beiden Dialoge, die wir als das Hauptanliegen Papst Johannes XXIII. erkannt haben: die katholisch-protestantische Wiederannäherung und die Entspannung zwischen Kirche und Kommunismus.

## *Katholisch-protestantische Annäherung?*

Jean Guitton weist darauf hin, daß zwischen Katholiken und Protestanten eine grundsätzliche Konfusion über den Begriff Wandlung besteht. In einer schriftlichen Debatte, die er vor mehreren Jahren mit einem protestantischen Geistlichen führte, konnte in einem Punkt keine Einigung erzielt werden, über das Beharren des letzteren nämlich, daß die Reformation nur den ersten «Protest» gegen die immerwährende Starrheit der Kirche dargestellt habe, und daß weitere Reformationen, die sich auch gegen die protestantischen Kirchen selber richten würden, in der künftigen Geschichte zu erwarten seien. Dies würde besagen, daß das Wesen des Protestantismus in der steten Wandlung begründet wäre; wie Guitton in *La France Catholique* vom 20. Oktober 1965 schrieb, «beschuldigten uns unsere protestantischen Brüder zu Beginn der Anmaßung, die Religion Jesu verändert zu haben, die besser ihre ursprüngliche Form behalten hätte. Sie betrachteten und betrachten auch heute noch einige unserer Dogmen als Abweichungen vom richtigen Weg: den Marienkult, unsere Auffassung vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes. Petrus und Maria sind in den Augen der Protestanten Auswüchse und Entartungen der ursprünglichen Form des Christentums».

Der Dialog mit dem Protestantismus (welchem? — pflegte Bossuet zu fragen) besteht infolgedessen im wesentlichen im Problem, sich auf Reformen zu einigen, die für beide Gesprächspartner annehmbar sind. Die Katholiken jedoch fragen sich, ob der Protestantismus die theologischen Erwägungen aus Rücksicht auf soziale und wirtschaftliche Stellungnahmen nicht zu wenig nachdrücklich betont hat? Luther «entmythologisierte» die christliche Religion, genauso wie die modernen Protestanten und in ihrem Kielwasser auch einige vom Erneuerungsgedanken beseelte Katholiken es verlangen. Max Weber wies mit unvergleichlicher Meisterschaft nach, wie der Calvinismus seine Aufmerksamkeit weltlichen Interessen zuwandte; die protestantischen Theologen der Gegenwart ziehen die letzten Konsequenzen aus dieser Tendenz, wenn sie Religion und Sozialarbeit (*assistance sociale*) einander gleichsetzen. Zitieren wir in diesem Zusammenhang wiederum Jean Guitton: «Sola fide! Wenn der Protestantismus eine Irrlehre ist, so ist er es im höchsten Grade. Andererseits hat er die Katholiken, praktisch gesehen, von den kirchlichen Verpflichtungen und damit vom System der Sakramente befreit.» (*Le Christ écartelé*, p. 219.)

Durch Simplifizierung und später sogar durch Geringschätzung des transzendenten Elements im Christentum hat der Protestantismus auch das ästhetische Element aus dem Leben der Kirche ausgeschlossen. In *Le Génie du Christianisme* hatte Chateaubriand keine Mühe zu beweisen, daß die Kunst des Westens ihre Inspiration in der Religion und oft in der Großzügigkeit der Kirche gefunden hat. Der Protestantismus aber stand allem Existenziellen



im Menschen ablehnend gegenüber und weigerte sich, das Sinnesleben zu fördern. Kierkegaard, das einzige religiöse Genie, das der Protestantismus hervorgebracht hat, fand in seinem religiösen Gedankengebäude keinen Raum für seine leidenschaftlichen Meditationen. Er flüchtete sich in die Verzweiflung, in Absurdität und Irrationalität.

Wir müssen uns diese Gedanken vergegenwärtigen, so scheint es mir, wenn wir ernsthaft vom katholisch-protestantischen Dialog sprechen wollen. Ganz besonders heute, da 46 Millionen amerikanische Katholiken — ein substantieller Teil des gesamten Katholizismus der Welt — stetig an Einfluß gewinnen. Weil sie in einer protestantischen, ja puritanischen Umgebung und weit weg von andern katholischen Daseinsformen leben, ergab es sich fast zwangsläufig, daß die Idee des Dialogs bei ihnen zuerst Fuß faßte. Michael Fogarty bemerkte einmal in *Commonweal*, das religiöse Panorama Amerikas entspreche etwa demjenigen der gesamten christlichen Welt des Westens, wenn das Konzil von Trient nicht stattgefunden hätte. Das heißt: wenn die Stürme der Reformation in einem Modus vivendi und einer Integration der katholischen und protestantischen Standpunkte ein glückliches Ende gefunden hätten. Man kann es gewissen amerikanischen Katholiken kaum verübeln, wenn sie die Beziehungen zu ihren protestantischen Mitbürgern im Namen der nationalen Einheit und Ordnung zu vertiefen und zu verstärken trachten, um — wie James O’Gara vor einigen Jahren in derselben Zeitschrift schrieb — «den Eindruck eines katholischen Monolithentums und Zensorentums zu vermeiden».

Es ist jedoch ebenso wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß gerade in den Vereinigten Staaten der Protestantismus, in ungezählte Konfessionen aufgespalten, in höherem Maße der Versuchung ausgesetzt war als anderswo, die Lehre Christi als ein soziales Evangelium, als einen Plan zum sozialen Handeln aufzufassen. Dies entspricht im wesentlichen dem theologischen Denken des amerikanischen Protestantismus, das entscheidend von der Philosophie William James’ und Alfred North Whiteheads beeinflusst ist. Ihre Lehre beruht auf der Vorstellung, daß Gott im Werden begriffen sei, daß Er im Laufe eines Entwicklungsprozesses, der eine Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen und eine allmähliche Annäherung an ein Ideal herbeiführt, in Erscheinung treten wird.

Wir entdecken hier natürlich die bekannten Ideen, die in Teilhards System zu finden sind. Aber wir entdecken auch die traditionelle protestantische Bejahung der weltlichen Autorität, der es zusteht, sich auch mit geistigen Problemen zu befassen. In der Vergangenheit akzeptierten die Protestanten den weltlichen Herrscher als Oberhaupt ihrer Kirche; heute scheinen sie die Urteile der weltlichen Soziologie und Psychologie als Direktiven für ihre religiöse Haltung anzuerkennen. Unter diesen Umständen tönt es für katholische Ohren vielleicht alarmierend, daß die Gerüchte im Zusammenhang mit

dem Zweiten Vatikanischen Konzil die sogenannten «progressiven» Prälaten beharrlich mit Schemata in Verbindung brachten, die auch für Protestanten annehmbar sind. Carlo Falconi, ein ehemaliger Priester, dessen Buch *Vu et entendu au Concile* in der italienischen und französischen Presse großes Aufsehen erregt hat, zog sogar eine scharfe Linie zwischen konservativen und progressiven Bischöfen, indem er argumentierte, daß, falls die ersteren Katholiken seien, die letzteren «Evangelisten» genannt werden müßten. «Dürfen die Progressiven sich weiterhin Katholiken nennen?» so fragte er. «Wenn wir mit Katholizismus die Dinge bezeichnen — und was sonst können wir damit bezeichnen? —, welche diese spezielle christliche Gemeinschaft von andern christlichen Konfessionen unterscheidet, nämlich: den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes, den Geist der Kurie und des kanonischen Rechts, den Geist der Scholastik und der wechselnden Bindungen in der Politik —, dann kann kein Zweifel mehr daran bestehen: die echten Katholiken sind im blinden Auge und in den krampfhaften Bewegungen Ottavianis zu suchen ... Die Progressiven, die die Rückkehr zum Christentum der ersten Jahrhunderte im Bereich der Ideologie und Struktur, der Liturgie und Disziplin anstreben, sind im Grunde Evangelisten ... und sie sind dazu bestimmt, die Kirche zu entkatholizieren» (S. 251/52).

Was Falconi ablehnt, ist genau das, was Jean Guilton befürwortet, wie unser früheres Zitat gezeigt hat. Der Dialog stößt also bereits in der katholischen Kirche selbst auf Hindernisse. Um wie viel ernster müssen sich diese Hindernisse erst erweisen, wenn es zu einer Konfrontation der katholischen Theologen mit ihren reformierten Kollegen kommt? Dies stellt zwar kein ernstliches Hindernis dar, sich auf zahlreichen Gebieten zu gemeinsamem Handeln zusammenzutun. In Afrika zum Beispiel entdeckte ich, daß Katholiken und Protestanten angesichts der Anziehungskraft des weniger komplizierten Islams ihr Kriegsbeil begraben und gemeinsame Projekte in Angriff genommen haben. Die Schwarzen, die zu bekehren sie sich bemühen, pflegten in der Tat höchst betroffen zu sein über Missionare, die zwei verschiedene Botschaften der Liebe im Namen ein und desselben Christus propagierten. Die intellektuelleren Gläubigen verlangen jedoch auch auf der vernunftmäßigen und theologischen Ebene entweder eine saubere Trennung oder aber eine klare Lösung. Es hätte wenig Sinn, die Forderungen zu ignorieren, die sich aus der philosophischen Problemstellung ergeben, und in aller Eile ein Haus zu konstruieren, das in zwei Lager gespalten bliebe.

### *Dialog mit dem Kommunismus?*

Die Entspannung zwischen der Kirche und dem Marxismus wird erwartungsgemäß ein viel schwierigeres Unternehmen darstellen; doch überrascht es keineswegs, zu entdecken, daß in den progressivistischen Kreisen die größten

Anstrengungen unternommen werden, auch hier eine Aussöhnung und Zusammenarbeit herbeizuführen. Es war eine der Thesen der religiösen Sozialisten in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg, daß Nichtchristen zu gewissen Zeiten die echtere Sprache finden, um nicht nur über, sondern auch für das Christentum zu reden, als die Gläubigen selbst. In geistigen Krisenzeiten sollten Sozialisten, Atheisten und sogar Marxisten angehört werden, weil — wie Tillich schon vor vierzig Jahren sagte — Gott ungewöhnliche Fürsprecher Seiner Sache zu wählen pflegt.

Die Philosophie Teilhards hat dieser These natürlich kräftigen Auftrieb verliehen. Teilhards zweite Autorität für geistige Werte ist, außerhalb der Kirche, die Welt; er schrieb sogar, er würde, falls er den Glauben an die christliche Doktrin und Heilslehre verlieren sollte, weiterhin «an die Welt glauben». Demgemäß ist es leicht, «die Welt» als etwas zu interpretieren, das in jeder Bewegung gegenwärtig ist, besonders aber im Marxismus, der für sich in Anspruch nimmt, die führende Bewegung der Geschichte zu sein. Für Teilhard und für andere Progressisten verkörpert der Marxismus die dynamische Kraft der Gegenwart par excellence, die auf den sozialisierten Menschen hinweist. In ihren Augen sind angesichts des Kommunismus und ganz allgemein der «Sozialisierung» zwei Haltungen möglich: Entweder wir stemmen uns gegen den Kommunismus und werden von ihm allmählich erdrückt, wenn er im Laufe der Evolution ganz unabhängig von unserem Willen an Boden gewinnt; oder aber wir schließen uns dem Kommunismus als einer unausweichlichen Entwicklung an und retten damit die Bewegung davor, steril zu werden.

Das sind subtile und gewagte Spekulationen, weil sie nicht nur eine Zusammenarbeit mit den Marxisten auf Grund eines christlichen Überlebens rechtfertigen, sondern den Christen überdies noch die Pflicht auferlegen, den Kommunismus vor seinem eigenen Materialismus zu bewahren. Teilhard ist nicht der einzige Verfechter dieser These. Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind französische progressistische Geistliche und Laien wie Chenu, Liégé, Congar, Jolif, Dubarle, die Zeitschrift *Esprit*, das Wochenblatt *Témoignage Chrétien*, die *Informations Catholiques Internationales* sowie die Italiener La Pira, Dossetti, Lazzati und andere. Die These dieser Männer lautet folgendermaßen: Nicht nur der bürgerliche Kapitalismus, sondern die ganze westliche Gesellschaft und Zivilisation ist in Auflösung begriffen und dazu verdammt, im unaufhaltsamen Vormarsch des Kommunismus, der höchsten, wenn auch immer noch gewaltsamen Manifestation menschlicher Sehnsucht, unterzugehen. Der Kommunismus wird zuerst Europa wie eine Dampfwalze überrennen, später auch Amerika. Die Aufgabe der Christen besteht darin, *den Sieger zu besiegen*, so wie das Christentum der Katakomben das alte Rom besiegte. Doch, ähnlich wie die ursprüngliche Kirche, muß auch die neue Kirche sich zuerst selber erneuern und läutern, sich regenerieren im Mit-

Leiden mit dem Proletariat und den unterdrückten Rassen. Der gegenwärtigen «triumphalen» Kirche, die mit den politisch-militärischen Einrichtungen des Westens alliiert ist, kann das niemals gelingen.

### *Gefährlicher Empirismus*

Dies ist ein außergewöhnliches Programm, oder vielmehr die Realisierung einer ganz neuen Ideologie. Seine auf den ersten Blick sichtbare Schwäche liegt darin, daß es von der Kirche, so wie sie heute ist, nicht ausgeführt werden kann, sondern nur, wenn der progressistische Teil der Kirche die Führung übernehmen würde. Dies jedoch würde wiederum eine gefährliche Spaltung zur Folge haben, vor der, nebenbei gesagt, viele Enthusiasten keineswegs zurückschrecken würden: Sie wären durchaus bereit, die Päpste Pius IX., X., XI. und XII. über Bord zu werfen und sprechen von einer «Johanninischen» Kirche, indem sie Paul VI. zum Konservativen stempeln. Sie sind bereit, die Erinnerung an Pius IX. als Autor des *Syllabus* und Begründer der päpstlichen Unfehlbarkeit auszulöschen und die Enzyklika Pius' XI. gegen den Kommunismus, *Divini Redemptoris*, mit Schweigen zu übergehen; sie konzentrieren dafür ihr Geschützfeuer mit Hilfe von Hochhuths Schauspiel und der willkommenen Anklagen der Herren Jacques Nobécourt und Saul Friedländer gegen Pius XII., den sie ganz offen pronazistischer Sympathien beschuldigen. Ist es aber nicht gerade eine solche innere Spaltung, welche die Kommunisten erhoffen? Lenins Mot d'ordre ist der Kirche nur zu bekannt. Es lautet: «Wollen wir die Religion zum Verschwinden bringen, ist es viel wichtiger, den Klassenkampf in die Kirche hineinzutragen, als die Religion direkt anzugreifen.»

Der Dialog mit dem Kommunismus ist durch päpstliche Erklärungen verboten. Papst Pius XI. schrieb: «Der Kommunismus ist seinem Wesen nach pervers, und niemand, der die christliche Zivilisation retten möchte, darf sich auf eine Zusammenarbeit mit ihm einlassen.» Seit diese Worte veröffentlicht wurden, hat der Kommunismus weite Gebiete erobert und Hunderte von Millionen gläubiger Christen den kommunistischen Regierungen untertan gemacht. Die Kirche mußte wohl oder übel von dieser historischen Tatsache Kenntnis nehmen; denn sie konnte es sich nicht leisten, das Schicksal der Katholiken hinter den verschiedenen Eisernen Vorhängen einfach zu ignorieren. Es erwies sich als notwendig, Konkordate und andere Vereinbarungen mit kommunistischen Regierungen zu treffen, unabhängig davon, ob die Haltung der letzteren gegenüber der Religion sich wesentlich geändert hatte oder nicht. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die katholische Kirche in den Augen von Hunderten von Millionen Menschen in der ganzen Welt alle jene Prinzipien verkörpert, die dem Kommunismus entgegengesetzt sind. Doch insofern als der Dialog vom progressiven Flügel der Kirche gewünscht



und gefördert wird, zeigt sich auch schon ein schwacher Punkt im Austausch der Argumente: Männer wie La Pira, der ehemalige Frater Montuclard, die Herausgeber von *Témoignage Chrétien* und andere glauben an die Niederlage ihrer eigenen Zivilisation und den Sieg der Zivilisation ihres Gegners. Sie beginnen, die Institutionen und das Verhalten der Kirche in Frage zu stellen, die, mit Jean Daniélous Worten, die Struktur des christlichen Milieus ausmachen. Dies hat zur Folge, daß der Dialog gleich von Anfang an zugunsten der Marxisten steht, die, im Gegensatz zu ihren Gesprächspartnern, sich nie entschuldigen und nie zu einem Kompromiß bereit sind. Wie der *Osservatore Romano* (3. März 1965) schrieb: «Wir sind Zeugen eines merkwürdigen Dialogs; auf der einen Seite bestehen die Kommunisten darauf, daß sie ihre Prinzipien weder aufzugeben noch auch nur zu modifizieren bereit sind. Auf der andern Seite sagen die Katholiken, die am Dialog teilnehmen, daß wir zuwarten und uns nicht entmutigen lassen sollen. So steht einer festen Haltung ein verschwommener, gefährlicher Empirismus gegenüber.»

Die katholisch-marxistische Konfrontation hat tatsächlich eine kurze, aber befremdliche Geschichte. Einige wenige Beispiele mögen genügen: Der vom Ex-Nationalsozialisten Boleslaw Piasecky gegründeten polnischen Pax-Bewegung — er wurde von der NKWD unter der Bedingung begnadigt, daß er die Kirche in Polen und in Frankreich kommunistisch infiltrierte — gelang es jahrelang, die Herausgeber der führenden progressistischen Zeitschriften in Frankreich zu täuschen. Bis der Vatikan schließlich intervenierte und die Organisation demaskierte, wurde Pax als Musterbeispiel einer Bewegung betrachtet, die dem Dialog dient. Die Anwesenheit von katholischen Priestern an der *Semaine de la pensée marxiste* und die Anwesenheit von kommunistischen Führern an der *Semaine des intellectuels catholiques* unterstreicht nur noch die Richtigkeit der Bemerkung im *Osservatore Romano*.

Zwei Kommunisten, beide führende Philosophen der Partei, schildern ganz aufrichtig die Erfolge ihrer Partei. Gilbert Mury (in *France Nouvelle*, 31. März 1965) spricht von der kommenden Form des Katholizismus, wie Lenin sie vorausgesagt hat, das heißt, «nachdem aller Aberglauben mitsamt der veralteten Ideologie beseitigt worden ist», und er bestätigt sein gutes Einvernehmen mit den Katholiken des Dialogs, indem er sagt: «Der religiöse Glaube ist gesellschaftlich bedingt.» Bei jeder neuen Begegnung zeigt sich, so schreibt er, daß die Kommunisten und progressiven Katholiken zusammenhalten, und daß nur eine kleine Gruppe von Integristen immer noch versucht, ihre Einigkeit zu stören.

Ein anderer Parteiphilosoph, Roger Garaudy, stellte nach dem Dialog von 1964 an der *Semaine de la pensée marxiste* mit Befriedigung fest: «Wenn Fr. Dubarle den Wert des wissenschaftlichen Materialismus zugibt . . ., wenn Fr. Jolif jene Werte, die in der materialistischen Auffassung der Ethik enthalten sind, aufzuzeigen versucht . . ., wenn beide sich dafür verwenden, daß



Katholiken und Kommunisten an der Entwicklung eines gemeinsamen Humanismus zusammenwirken könnten . . . , dann ist wahrhaftig ein Schritt nach vorn getan worden.» (*L'Humanité*, 27. Januar 1964.)

### *Einseitiger Dialog*

Man könnte die Reihe der Begebnisse und Zitate beliebig verlängern. Sie weisen alle auf den marxistischen Ton hin, der in den intellektuellen Kreisen des Katholizismus Ausdruck findet. Wenn dies der Preis für einen echten Dialog sein sollte, könnten vielleicht mildernde Umstände für die Priester und Intellektuellen geltend gemacht werden, welche das Evangelium in ein Lager tragen, in dem seine Botschaft mit Spott quittiert wird. Doch gerade dort, wo der Dialog auf politischer Ebene aufgenommen werden sollte, nämlich am Konzil, wurde offenbar, daß der Kommunismus unnachgiebig und der Dialog einseitig ist.

Alle Mitglieder der ungarischen Delegation, Priester sowohl als Laien, waren beauftragt, ihre geistlichen Vorgesetzten und nominalen Führer unter scharfer Beobachtung zu halten. Selbst Carlo Falconi gibt das zu. In Rom erklärte Zenon Kliszko, Vizepräsident des Warschauer Parlaments, das Ziel der kommunistischen Partei Polens in ihrer Beziehung zur Kirche sei der «materialistische Standpunkt, die systematische Unterdrückung des Klerikalismus, die Erreichung einer vollständigen Verweltlichung». Er schloß seine Pressekonferenz, indem er sagte, die Kirche müsse aus der «sozialistischen Realität Polens, die ihre Unnachgiebigkeit nicht aufgeben werde», ihre Konsequenzen ziehen. Piasecky kam ebenfalls nach Rom, um die Warnung auszusprechen, daß *Pax* die einzige Alternative zum totalen Verschwinden des polnischen Katholizismus darstelle.

Solche Erklärungen sehen eher nach Erpressung und Drohung, denn nach aufrichtigem Wunsch nach einem echten Dialog aus. Kann unter solchen Umständen ein solcher in den Augen des Christentums immer noch verantwortet werden? Ja, wenn die tatsächliche Bedeutung des Dialogs, des Dialogs im sokratischen Sinn, wiederhergestellt wird. Die Päpste, die sich mit dem Kommunismus haben befassen müssen, sind sich darin einig, daß die Christen den Marxismus zwar in toto ablehnen müssen, dagegen stets bereit sein sollten, mit den Marxisten zu reden. Diese Ansicht deckt sich selbstverständlich mit der sokratischen Methode: jene, welche im Besitze der Wahrheit sind (*aletheia*, nicht bloß Meinung, *doxa*) oder eine höhere Ethik verkörpern, sollten sich bemühen, ihren Gesprächspartner zur Erkenntnis dieser Wahrheit zu bringen oder zur Befolgung der moralisch höheren Grundsätze zu veranlassen. Christen sollten den Spott ihrer Gegner, sie seien altmodisch, nicht fürchten, wenn sie auf Augustins nach wie vor gültige Lehre von den zwei *civitates* hinweisen; sie sollten den fremden Lehren, ungeachtet ihrer Anziehungskraft

in der modernen Welt, Widerstand bieten, die den Bürger zwingen wollen, sein Gewissen der Kontrolle durch weltliche Organe zu unterstellen, seinen *domaine réservé* der jeweiligen staatlichen Macht preiszugeben.

An der *Semaine des Intellectuels Catholiques* im März 1965 legte Abbé Charles Wackenheim den Finger auf den wunden Punkt, als er sagte, daß «keine taktische Tapferkeit» den Kern der marxistischen These mit dem katholischen Glauben an die enge Beziehung des Menschen zu Gott in Einklang zu bringen vermöge. Der Marxist betrachtet die Religion als eine Entfremdung des Menschen von seinem wirklichen Wesen; der Christ dagegen betrachtet die Religion als freie Orientierung seines Lebens auf das Absolute hin. Der erstere besteht darauf, daß wir unser privates Leben in den Dienst der menschlichen Gesellschaft stellen sollten, der andere ist nicht dazu bereit, das Individuum dem Aufbau des Sozialismus zu opfern.

## Aktuelle Probleme der Agrarpolitik

JOSUA WERNER

*Der Aufsatz geht zurück auf zwei Vorträge, die der Verfasser am 2. Februar 1966 in Bern im Rahmen der «Volkswirtschaftlichen Gesellschaft des Kantons Bern» und am 3. Februar 1966 in Zürich im Rahmen der «Studiengesellschaft für Wirtschaftspolitik» gehalten hat.*

*Die Redaktion*

Die wirtschaftspolitischen Auseinandersetzungen der Gegenwart sind stark geprägt durch das Wachstumsdenken. Dieses sowohl auf der Ebene der Theorie wie auch auf der Ebene der Politik beträchtlichen Raum beanspruchende Denken wird aus verschiedenen Quellen gespeist. Eine besondere Intensivierung erfährt es durch Ost-West-Spannung einerseits und die Forderungen der Entwicklungsländer andererseits.

Das Ringen zwischen Ost und West weist wohl verschiedene Aspekte auf, jedenfalls ist sein wachstumspolitischer Aspekt aber unverkennbar. Von den kommunistischen Staaten wird laut die These verkündet, das von ihnen getragene Wirtschaftssystem werde die Produktionsziffern des kapitalistischen Westens bald überflügeln, ja, habe sie teilweise bereits übertroffen. Die Auseinandersetzung schlägt sich in einem Vergleichen nieder, wobei in diesem vor der Weltöffentlichkeit geführten Ringen jede Seite die Überlegenheit ihres