

Kirche und Welt

(Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Vaticanum II)

Von Alois Grillmeier, S. J.

Erster Teil

Mit wenigen anderen Texten ist das Vaticanum II so in Verlegenheit und Not geraten wie mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. Jedes Kapitel hat seine eigene Geschichte, jedes hatte seine eigene Last an Problemen. Mit dem IV. Kapitel des ersten Teiles wird so etwas wie eine Synthese des Vorausgehenden und eine Grundlegung des Kommenden versucht, dies unter dem Motto des Dialogs zwischen Kirche und Welt oder eines gegenseitigen Tauschens und Helfens. Blickt man als Theologe in die Akten des Vaticanum I oder des Trienter Konzils, so beneidet man die damaligen Schöpfer dieser Texte: sie konnten ungehindert ihre theologische Fachsprache gebrauchen und sich bei allen Differenzen der Meinungen doch relativ leicht miteinander verständigen. Das Vaticanum I hatte keine Beobachter, keine Laien in der Konzilsaula. Die damalige Kirche war fast ganz isoliert von den nichtkatholischen Konfessionen, noch mehr von den anderen Religionen und schließlich auch stark von der politischen Umwelt. Auf dem Vaticanum II war — im Vergleich dazu — die Lage entweder von vornherein ganz umgekehrt, oder sie hat sich im Laufe des Konzils entscheidend gewandelt. Kaum etwas anderes ist dafür so signifikativ wie dieses Kapitel: „Die Rolle der Kirche in der modernen Welt.“ Hier merkten die Bischöfe und Theologen, wie sie aus ihren gewohnten Gedankengängen herausgerissen wurden. Sie mußten ohne ein scharfes Begriffsinstrumentar arbeiten und dabei mit ganzen Komplexen von Problemen ringen: Dialog, Tausch, gegenseitiges Helfen zwischen Kirche und Welt von heute! Mühsam und langsam hoben sich die Vergleichspole heraus, die heute schwieriger zu fassen sind denn je.

Ohne die beiden Vergleichs- oder Beziehungspartner schon näher bestimmen zu wollen, sei doch kurz daran erinnert, daß nichts so schwer zu meistern war als die rechte Begegnung beider. Im Verhalten der Christen finden sich in einem gewissen Wechsel übertriebene Weltflucht und verhängnisvolle Weltnähe, wenn auch nur in extremen Gruppen. Wird nicht der Kirche gleichsam im selben Atemzuge Weltfremdheit und Neigung zur Verweltlichung vorgeworfen? Denken wir nicht auch bei „Welt“ sofort an zwei ganz verschiedene Haltungen ihrerseits gegenüber der Kirche: Verlockung und Verfolgung? Dazwischen scheint es auch die harmonische

Mitte zu geben. Zu gewissen Zeiten hatten sich beide Partner offensichtlich so gefunden, daß schon die rechte Weltordnung in Sicht zu sein schien. Doch da entdeckte entweder die Kirche oder die Welt, daß die Synthese auf ihre Kosten ging. Durch Jahrhunderte hindurch dachte man sich diese Ordnung so, daß die Gesamtheit des Kosmos wie in eine Pyramide eingeschlossen von der Spitze her gelenkt wurde. In der byzantinischen Ära und in der feudal-mittelalterlichen Welt kämpften Kaiser und Päpste um diese Spitze, beide um im Namen Gottes die ganze Ordnung zu bestimmen. Die Neuzeit bedeutet eine neue Phase dieses Ringens: „Ideen“ und „Ideologien“ (idealistischer und materialistischer Art) treten mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft dem Christentum gegenüber, das seinerseits behauptet, „die“ Religion zu sein: totale Verchristlichung der Welt oder totale Säkularisierung! So lautet das Dilemma.

Wo stehen wir mit dem Vaticanum II? Frühere Konzilien, die sich wie dieses als Reformkonzilien verstanden, traten der Verweltlichung der Kirche entgegen, sie waren in irgendeiner Form von jenem flammenden „Allein“ beseelt, das Ignatius in seinem *Soli Deo gloria* als die Leidenschaft seines Lebens formuliert hat, in der zugleich das dreifache reformatorische „Allein“ — sola scriptura, sola gratia, solus Christus — mitumgriffen und innerkirchlich aufgehoben erscheint. Jene Konzilien waren beseelt vom Drang nach Vergeistlichung, nach der Radikalität des Christlichen, das sich vom Weltlichen reinigt und in seinem unbedingten Anspruch und Sinn wieder deutlich darstellt als Abscheidung von dem, „was nicht Christus ist“¹. Ebenso radikal erhob sich dann der Geist der „Welt“, dessen Programm Voltaire formulierte: „Écrasez l'infâme!“, dessen Sieg mit der französischen, mit der russischen, mit der chinesischen Revolution angebrochen zu sein schien oder scheint.

Keines dieser „Allein“ hat den vollen Sieg errungen. Das Zeitalter der Koexistenz scheint — wenigstens vorläufig — angebrochen zu sein, das Zeitalter auch des Dialogs. Das Konzil vollzog — entgegen einer noch von dem „allein“ beherrschten Vorbereitung — die Wende zu dieser neuen Haltung, weg von der alten „geistlichen Leidenschaft“. „An Stelle des ausschließenden Allein formulierte es viel eher ein einschließendes Alles: Alles ist von christlichen Kräften durchdrungen. Alles steht für Christus offen, für alles muß die Kirche offenstehen. Es hatte — so scheint es — nicht Entweltlichung, sondern Öffnung zur Welt zum Ziel; statt des trennenden und reinigenden Anathems bot es die klärende Interpretation, die selbst im Atheismus noch den verborgenen Trieb zum Christlichen hin erkennt.“²

Soll also ein neues Zeitalter der Beziehung „Kirche — Welt“ anbrechen? Wie könnten wir es bestimmen? Von vornherein müssen wir auf eine Analyse der tatsächlichen Lage beider verzichten. Das Konzil will ja auch nicht darüber eine Aussage machen, sondern nur die Bereitschaft der Kirche zu einer Öffnung zur Welt hin, zu einem *commercium*, einem Dialog mit ihr erklären. Von ganz verschiedenen Seiten her wurde aber diese Absicht des Konzils in ihrer Möglichkeit angezweifelt. Was heißt hier „Kirche“, was „Welt“, was gegenseitiges Helfen und Tauschen? Gibt es so etwas wie eine Partnerschaft zwischen Kirche und Welt? Wir wollen uns diesen Fragen stellen und versuchen, den Standpunkt der Pastoralkonstitution in etwa klarzumachen.

¹ Vgl. J. Ratzinger, *Weltoffene Kirche?*, in: *Tb. Filthaut*, Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil (Mainz 1966) 273—291 [273].

² Ebd.

I. Die Partnerschaft zwischen Kirche und Welt

1. Die Kirche als Partnerin der Welt

Sprechen wir zuerst von der Kirche. Die besonders seit der Reformation in Gang gekommene Diskussion um die Sichtbarkeit der Kirche zeigt, daß je nach Kirchenverständnis diese Partnerschaft ganz verschieden, dichter oder dünner, verstanden werden kann, wenn sie überhaupt als möglich betrachtet wird. Je mehr die Kirche spiritualisiert wird, um so weniger gewinnt sie an Gestalt für eine Begegnung mit der Welt. Je mehr Wirklichkeit sie in dieser Welt bekommt, um so weniger scheint sie wahre Kirche zu sein.

So findet etwa Luther die römische Kirche seiner Zeit nur allzusehr im Gespräch mit der Welt; aber es ist nicht die Kirche Christi, die da spricht. Er findet in der Papstkirche nur noch Fassade und Schein, „*facies*“ — ein Ausdruck, mit dem er ihren Verfall in leidenschaftlicher Weise geißelt³. Was an dieser Kirche „*facies*“ ist, steht im Gegensatz zur inneren eigentlichen Kirche⁴. Denn „*Regnum Christi ... prorsus sine facie in spiritu consistit et cornu spiritali pugnatum, quod est verbum dei*“⁵. Von seiner Sicht aus ist die katholische Kirche seiner Zeit weder geistliches noch weltliches Reich. Sie kommt also gar nicht in Frage für ein Zwiegespräch. Damit ist aber für Luther nicht das letzte Wort über die Sichtbarkeit der Kirche als solcher gesagt. Ihre wahre Wirklichkeit ist konstituiert durch Taufe, Abendmahl und Evangelium. Die römische Kirche dagegen habe ihre Wirklichkeit auf das Recht gebaut und auf vieles andere, was nicht kirchenbildend sei. Freilich hat auch Luther mit der Bindung des abgespaltenen Teils der Kirche in Deutschland an das Landesfürstentum eine Entwicklung grundgelegt, die eine eigenartige (Teil-)Synthese von „Kirche“ und „Welt“ mit sich brachte⁶. Wie seine Stellung zu Rom, so ist auch Luthers Stellung zum Staat sehr situationsbedingt⁷. Jedenfalls ist seitdem das umfassendere Problem der wahren Kirche und ihrer Sichtbarkeit akut und innerhalb der evangelischen Theologie selbst verschieden gelöst⁸. Wir können uns mit den verschiedenen protestantischen Positionen nicht auseinandersetzen, müssen uns aber mahnen lassen, in der Darstellung unserer Problematik sehr vorsichtig zu sein.

Das Konzil durfte voraussetzen, daß die verschiedenen christlichen Kirchen oder Gemeinschaften über alle Differenzen in der Lehre von

³ *M. Luther*, Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini ... responso, in: WA (705—778), p. 728 ff. (im Anschluß an Dn 8, 23). — Das Vaticanum II spricht von der „*facies Ecclesiae*“ in einem anderen Sinn, um damit zur Reform der Kirche aufzurufen: LG, Art. 15, vgl. Art. 28, 4; GSp, Art. 43, 5. Vgl. *A. Grillmeier*, Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns, in: Wahrheit und Verkündigung, hrsg. von *L. Scheffczyk* — *W. Dettloff* — *R. Heinzmann* (Festschrift M. Schmaus) (Paderborn 1967) 1467—1488.

⁴ Nicht umsonst taucht in Luthers Schrift das Wortspiel auf: *facies* — *feces*; op. cit., WA 7, p. 729.

⁵ Ebd., WA 7, p. 729.

⁶ Vgl. *W. Maurer*, Die Entstehung des Landeskirchentums in der Reformation, in: *W. P. Fuchs* (Hrsg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte (Stuttgart 1966) (69—78), 76 f.

⁷ Vgl. die vorzügliche Übersicht von *W. v. Loewenich*, Luthers Stellung zur Obrigkeit, bei *W. P. Fuchs*, a. a. O. 53—68.

⁸ Vgl. *H. Bacht*, Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart, in: Lebendiges Zeugnis 2/3 (1964) 41—58, mit weiterer Literatur; *U. Valeske*, *Votum Ecclesiae* (München 1962) 60—65.

der Sichtbarkeit der Kirche hinaus sich wenigstens unter gewissen Rücksichten als innerweltliche Realität betrachten. So können diese Kirchen auch den Anspruch erheben, als Partner eines allgemeinchristlichen Dialogs zu gelten, den das Konzil eigens hervorhebt und in seine Aussage miteinschließt⁹. Es waren nicht zuletzt das Vorbild des Ökumenischen Rates der Kirchen und seine lebendige Fühlungnahme mit den Fragen der modernen Welt, die das Vaticanum II veranlaßt haben, die Pastorkonstitution zu planen und zu verabschieden. Manche Beobachter des Konzils haben die Abfassung eines solchen Dokumentes zum Testfall der Aktualität und Modernität der Kirchenversammlung gemacht. Darin offenbarte sich ein gewisser consensus darüber, daß es einen christlichen und kirchlichen Partner in der Beziehung zur Welt geben kann.

Das Konzil wollte aber diese Partnerschaft der Kirche nicht bloß auf der Ebene eines solchen consensus, wie er sich etwa vom Blickwinkel des World Council of Churches her darstellt, bestimmen. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr die in „Lumen Gentium“ entwickelte theologische Schau der Kirche¹⁰. Durch die Totalschau des „Mysteriums Kirche“ und des „Volkes Gottes“, wie sie in den beiden ersten Kapiteln von „Lumen Gentium“ geboten wird, gewinnt die Lehre von der Sichtbarkeit der Stiftung Christi gegenüber früher an Tiefe, erreicht aber auch notwendigerweise eine gewisse Komplexität. Sie ist aber seit langem von einer Gegensätzlichkeit belastet.

Ein Beispiel: Wohl wußten sowohl Thomas von Aquin wie auch Kardinal Bellarmin um das ganze Geheimnis der Kirche. In ihrer wissenschaftlichen Analyse kamen beide aber zu einem sehr verschiedenen Ansatz. War bei Thomas — zum Unterschied vom Neuen Testament und der Vätertheologie — die sichtbare Seite der Kirche hinter ihrer inneren unsichtbaren Gnadenwirklichkeit zu sehr zurückgetreten¹¹, so stellt Bellarmin diese Sichtbarkeit zu isoliert von der Unsichtbarkeit dar. Um in der Zeit der Kirchenspaltung des Westens die Unterscheidungsmerkmale der römisch-katholischen Kirche gegenüber den neu sich bildenden Gemeinschaften herauszustellen, betont er in einem bis dahin kaum gegebenen Maße die Sichtbarkeit sowohl der Kirche wie der Kirchengenossenschaft: „Die Kirche . . . ist eine Gemeinschaft von Menschen, so sichtbar und faßbar, wie es die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig sind.“¹² Hätte Thomas sich sehr schwer getan, die Kirche als sichtbare Partnerin eines Dialoges mit der Welt zu bestimmen, um so leichter wäre dies für Bellarmin gewesen. Wären aber

⁹ GSp, Art. 40, 4: „Unbefangen schätzt zudem die katholische Kirche all das hoch, was zur Erfüllung derselben Aufgabe die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Zusammenarbeit beigetragen haben und noch beitragen.“ Vgl. Paul VI., Allocutio in Consilio Nationum Unitarum, in: AAS 57 (1965) 878.

¹⁰ GSp, Art. 40, 1: „Unter Voraussetzung all der bisherigen Aussagen dieses Konzils über das Geheimnis der Kirche ist sie nun darzustellen, insofern sie gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt.“

¹¹ S. th. III q. 8 a. 1 corp. Vgl. *M. Nothomb*, L'Église et le Corps Mystique du Christ, in: Irénikon 25 (1952) 226—248.

¹² *Bellarmin*, De Concilio III, cap. II: ed. Fèvre (1870), p. 318.

damit nicht Kirche und Welt auf dieselbe Ebene gestellt? Wäre nicht auch die Gefahr eines falschen Verständnisses des gegenseitigen Helfens und Tauschens beider gegeben gewesen? Diese so isolierte „Sichtbarkeit“ wäre das rechte Fundament gewesen für die Kirche des diplomatischen Agierens, wie sie doch zu Bellarmins Zeiten geblüht hat. Die diplomatische Weltbühne konnte als die engste und erstrangige Kontaktstelle zwischen Kirche und Welt erscheinen. Weder Welt noch Kirche konnten aber dabei voll ins Spiel kommen.

Die „Kirche“, welche die Pastoralkonstitution meint, wird in der Einleitung von Kapitel IV beschrieben: es ist die Stiftung Christi als eine unauflösbare Einheit von „sichtbar-unsichtbar“, als eine „komplexe Wirklichkeit“¹³. Eine äußere und eine innere Seite gehören so zusammen, daß die äußere Wirklichkeit kraft Christi und seines Geistes zum wirksamen Zeichen einer inneren Verbindung der Einzelnen mit Gott in Christus und aller untereinander wird. Christi Gemeinde muß sich aber geschichtlich verwirklichen und wird erst in der Endzeit ihre volle Gestalt annehmen. Die sichtbare Kirche wird gebildet durch ein dreifaches Band: 1. durch die Gemeinschaft im einen Glaubensbekenntnis zusammen mit der Bezeugung der einen Hoffnung und der einen Liebe; 2. die sich so zu Christus bekennen, empfangen die Taufe als sichtbare Besiegelung dieses Bekenntnisses und werden so aufgenommen in die Gemeinschaft der wahren Verfolger Gottes in der Wahrheit und im Geiste, d. h. in die eucharistische Gemeinschaft; 3. in dieser Gemeinde ist Christus das Haupt, der aber seine Autorität ausübt durch die von ihm bestellten Apostel und ihre Nachfolger¹⁴.

Diese Spannung von „sichtbar-unsichtbar“ wird in „Lumen Gentium“ zusammengefaßt in der Idee: Kirche ist eine Art von Sakrament, ein universales Heilszeichen Gottes in der Welt oder ein Instrument, um die neue Einheit der Menschheit zu schaffen¹⁵. Die Sichtbarkeit der Kirche ist die Sichtbarkeit eines Sakramentes. Dieses wird sichtbar gespendet oder empfangen; seine volle Wirklichkeit und Wirkung sind unsichtbar und können nur im Glauben erfaßt werden. So ist die Kirche von einer eigenartigen Stellung in dieser unserer irdischen Welt und unserer Geschichte. Sie hat eine andere Herkunft und eine andere Zukunft¹⁶, eine

¹³ LG, Art. 8, 1: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig ...“ Die Konstitution spricht von einer „einzig komplexen Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (ebd.). Vgl. auch die Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche in LG, Art. 14, 2, wo wiederum die „sakramentale“ Einheit von „sichtbar-unsichtbar“ zugrunde liegt.

¹⁴ Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zu LG, Kap. I, in: Herder-Kommentar, Das Zweite Vatikanische Konzil (1966) 158.

¹⁵ Vgl. LG, Art. 1, 1; 9, 3; vgl. 26, 1; besonders 48, 2; vgl. die Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 5, 2; Paul VI., Eröffnungsrede zur Zweiten Sitzungsperiode des Konzils: „Ecclesia enim ... interea apparet ut fermentum vivificum et instrumentum salutis eiusdem humnae consortionis“ (AAS 55 [1963] 854—855).

¹⁶ Wir zitieren nur die Hauptstelle aus GSp, Art. 40, 2: „Hervorgegangen aus der Liebe des ewigen Vaters, in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser, geeint im Heiligen Geist, hat die Kirche das endzeitliche Heil zum Ziel, das erst in der künftigen Weltzeit voll verwirklicht werden kann.“

andere Daseinsstruktur als rein innerweltliche-zeitliche Gemeinschaften. Ob ihrer sichtbaren Eigenart kann sie in dieser Welt und Zeit existieren und wirken¹⁷. Sie bezeugt sich durch ihr Glaubensbekenntnis, ihren Kult, ihre Ordnung, auch denen gegenüber, die ihr Selbstverständnis nicht mitvollziehen können. Sie weist aber in eben dieser Sichtbarkeit über sich hinaus.

Wollen wir die Kirche als Partnerin des Dialogs mit der Welt richtig verstehen, so müssen wir von dieser ihrer religiös-sakramentalen, komplexen Wirklichkeit ausgehen. Damit kommt die Quelle des eigentlichen Wirkens der Kirche auf die Welt als Welt zum Vorschein. Das Konzil will von einer Kirchenkonzeption abrücken, in der die äußere Seite — sei es theologisch, sei es praktisch — zu sehr von der inneren Wirklichkeit isoliert wird. Damit würde das „Institutionelle“ an ihr weder in seinem Bezug auf das Unsichtbare und auf Christus noch als Medium des Kontaktes zur Welt hin voll ins Spiel kommen. Das Beste, was die Kirche der Welt als Welt geben kann, kommt also aus ihrem vollen Wesen als Zeichen des Heils oder aus ihrer „komplexen Wirklichkeit“, auch wenn nicht das Heil als solches zur Rede steht, sondern vorausgesetzt wird. Wer an dieser Absicht der Konstitution vorbeigeht, muß sie notwendigerweise mißverstehen¹⁸. Das Evangelium, Christus, der Geist bleiben die letzte Quelle der Einwirkung der Kirche — im Medium ihrer Sichtbarkeit — auf die Welt als solche. Je mehr sich darum die Kirche in ihrem rechten Wesen verwirklicht, um so mehr wird sie auch der Welt dienen können, wie diese auch verstanden werden mag. In der Theologie der „Kirche-Welt-Beziehung“ ist also diese Einheit von „sichtbar-unsichtbar“ grundlegend. Es geht um die *ganze* Kirche, nicht um irgendeine isolierte Schicht, wie etwa äußere Organisationen oder auch besondere Hilfsaktionen, die im Namen der Kirche gebildet werden und arbeiten.

Die Komplexität der Kirche zeigt noch eine andere Schichtung, die ihre Partnerschaft differenziert. Das Volk Gottes hat verschiedene Gliedgruppen in seiner Gesamtheit: das amtliche Priestertum und die Laien; Ordensleute und Menschen in der Welt. Will man die Kirche als Partnerin bestimmen, so darf man nicht der einen oder anderen Gruppe einen ausschließlichen Vorrang einräumen. Jede von den genannten Gliedgruppen hat auf ihre Weise ein Anrecht, für eine mögliche Partnerschaft in Frage zu kommen. Es wäre auch falsch, nur das Amtspriestertum als „Ganzheit“ (als collegium, als ordo) ein-

¹⁷ GSp, Art. 40, 2: „Sie ist aber schon hier auf Erden anwesend, gesammelt aus Menschen, Gliedern des irdischen Gemeinwesens . . .“

¹⁸ Weil diese Absicht des Kapitels in einer durch eilige Kürzungen entstellten Form der Einleitung nicht deutlich zum Ausdruck kam, konnte eine Anzahl von Vätern in einer der letzten Abstimmungen die Anklage auf Philanthropismus, ja sogar Modernismus gegen das Kapitel IV erheben. Daraufhin wurde die Einleitung neu redigiert und der Ausgangspunkt des Kapitels deutlich umschrieben.

zuschalten und auf der Seite des Laientums nur „einzelne“ Christen mit der Welt zu konfrontieren. Wenn es schon eine Wirksamkeit auf die Welt als Welt gibt, so ist jede Gliedgruppe als Ganzheit daran beteiligt, wenn auch in größerer oder geringerer Geschlossenheit. Gewiß handelt im „einzelnen“ Bischof das Kollegium von vornherein mehr mit als im „einzelnen“ Laien die Gesamtheit der Laienschaft. Denn das Bischofsamt ist kollegial verfaßt. Je ausgesprochener ein Getaufte für den Dienst an der Kirche in Anspruch genommen und dafür ausgerüstet wird, wie besonders in der Weihe zum Priestertum in seinen verschiedenen Graden, um so mehr kann er Kirche vertreten. Aber jeder Getaufte hat Vollbürgerrecht im Volke Gottes und steht so in einer Ganzheit. Auch in der Kirche-Welt-Beziehung darf man den Laien nicht von vornherein als „Einzelnen“ sehen. Der Ganzheit des Laientums der Kirche als solcher kommt wie in der Verwirklichung der Kirche selbst, so auch in der Begegnung der Kirche mit der Welt eine besondere Funktion zu. Doch hat hier der „Einzelne“ seine besondere Chance und Berufung.

Noch ein letzter Akzent ist zu setzen: Bei der Frage „Kirche-Welt“ kommt naturgemäß die Rede schnell auf die Kirche als „Institution“. Oft meint man damit nur das, was wir als den äußersten Rand der notwendigen geschichtlichen Konkretisierung der Kirche beschrieben haben. Sehen wir auf den „Verwaltungsapparat“ der Kirche, ihre Organisationen, ihre diplomatischen Dienste, ihre wirtschaftlich-finanziellen Einrichtungen! Scheint hier nicht die eigentliche Kontaktstelle für die Begegnung von Kirche und Welt zu liegen — wobei schon ein besonderes Verständnis von Welt mitschwingt, das sich nachher als ungenügend erweisen wird? Jedenfalls unterscheiden sich manche dieser Dienste und Einrichtungen der Kirche nicht von den entsprechenden Organisationsformen, unter denen uns im Alltagsverkehr auch die Welt begegnet. Ja, hier könnte die „Welt“ (nun in einem negativen Sinn genommen, der eine Teilsicht darstellt) allzu leicht den Rollenanteil der „Kirche“ übernehmen, wenn auch getarnt unter geistlichem Gewand. Die Kirche will aber nicht Partnerin der Welt auf dieser Basis einer isolierten und oftmals falsch verstandenen „Institutionalität“ sein. „Institution“ im Vollsinn ist die sichtbare Seite an dem Vollsakrament „Kirche“. Durch das eine Glaubensbekenntnis, den gemeinsamen Gottesdienst und das Leben aus den Sakramenten, durch die eine und zugleich gegliederte Leitung erhält die Kirche ihre Form, ihre Sichtbarkeit, ihre Existenz in der Welt¹⁹. Auch deren

¹⁹ Vgl. LG, Art. 14, 2: „Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft.“

letzte Ausgliederungen, wie wir sie eben genannt haben, müssen in diese sakramentale Institutionalität zurückgebunden bleiben. Nur so gibt sich die Kirche als die Gesprächspartnerin, als die sie nach Christi Willen der Welt gegenüber treten soll.

Wird aber die Welt dieses Selbstverständnis der Kirche mitvollziehen und damit auch ins rechte Gespräch treten können? Wie sieht „Kirche“ von der „Welt“ her gesehen, aus? Wollten wir eine Antwort auf diese Frage geben, so ergäbe sich ein noch viel differenzierteres „Kirchenbild“, als es im Spektrum innerchristlichen Kirchenverständnisses aufscheint. Das Konzil hat sich nicht darum bemüht, das Bild von der Kirche in der Sicht der Welt zu skizzieren, obwohl die Reflexion auf dessen Verschiedenheit im Laufe der Arbeit an der Pastoral konstitution immer stärker geworden ist. Vielleicht könnte man zur Entlastung des Konzils darauf hinweisen, daß im täglichen Kampf ihrer Auseinandersetzung mit der Welt der Kirche genügend deutlich wird, wie man „draußen“ über sie denkt und wie man sie sieht; wie man etwa ihre liturgischen Formen im kirchlichen Raum und ihr Auftreten auf der Bühne der Welt empfindet. Aber braucht es eine solche Entlastung? War es überhaupt nötig, all das formuliert auszusprechen, was die Welt über die Kirche denkt? Eines jedenfalls war dem Konzil bewußt: man betrachtet die Kirche immer kritischer. Und eines will es der Kirche für alle Zukunft empfehlen: auf diese Kritik „von außen“ zu hören, um dadurch auch glaubwürdiger für die Welt zu werden²⁰. Aber was ist dieses „außen“, was ist die „Welt“ in diesem Dialog?

2. Die Welt als Partnerin der Kirche

Was die Pastoral konstitution unter „Welt“ versteht, sagt sie nicht in diesem IV. Kapitel, sondern vorher, wenn auch nur kurz²¹. Den-

²⁰ Vgl. GSp, Art. 43 (Schluß) sowie die im II. Teil folgenden Ausführungen.

²¹ Vgl. GSp, Art. 2, 2: „Vor seinen (des Konzils) Augen steht also die Welt der Menschen, d. h. die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschen, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen.“ Das Konzil geht also von einem theologischen Begriff „Welt“ aus, der die fundamentale Beziehung zu Gott als Schöpfer miteinbezieht, in geschichtlicher Schau die Unheils- und Heilsgeschichte des Menschen umschreibt und die volle Wertung des Menschen in seiner irdischen Existenz und der irdischen Wirklichkeiten selbst ermöglicht. Wie schwierig der Begriff „Welt“ zu fassen ist, zeigen verschiedene Beiträge in: *J. B. Metz* (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1965); zum Begriff „Welt“ in der Pastoral konstitution nehmen Stellung: *E. Schillebeeckx*, *Kirche und Welt*, ebd. 127—142; *J. Ratzinger*, *Der Christ und die Welt von heute*, ebd. 143—160, mit Hinweis auf die verschiedene Konzeption bei *A. Auer*, *J. B. Metz*, *H. U. v.*

noch gehört es zu unserer Aufgabe, die Welt als Partnerin des Dialoges und des Tausches mit der Kirche einzuführen. Dies ist keine leichte Aufgabe. Wie es innerhalb des Christentums viele Formen des Kirchenverständnisses gibt, so auf seiten der Welt ein verschiedenes Selbstverständnis. Wäre die Pastoralkonstitution logisch vorangegangen, so hätte sie entsprechend der Darlegung des eigenen Selbstverständnisses der Kirche auch ein Bild vom Selbstverständnis der heutigen Welt zeichnen müssen. In einem gewissen Maß ist dies auch geschehen, da die lange Einführung der Pastoralkonstitution die „Situation des Menschen in der heutigen Welt“ zu umschreiben versucht. Eine volle Bestimmung des Partners „Welt“ — und zwar wie dieser sich selbst versteht — würde freilich mehr erfordern. Aber wäre das Konzil damit nicht überfordert gewesen? Als solches ist es nur kompetent für eine *theologische* Bestimmung des Partners der Kirche. Indem — als Gegenüber zur Selbstdarstellung dieser Kirche — der Welt ein solches Bild ihrer selbst vorgehalten wird, soll dieser deutlich werden, auf welcher Ebene das Gespräch geführt werden soll. Bevor gegenüber einer solchen Auffassung vom Dialog gleichsam protestierend der Saal verlassen wird, möge man noch auf eine Erklärung hören.

„Kirche“ und „Welt“ können gar nicht einfachhin als zwei vollkommen getrennte Partner betrachtet werden, oder wenn schon, dann nur unter einer Teil- oder Fehlsicht. Denn in Wirklichkeit werden die Figuren von „Kirche“ und „Welt“ auf der Weltenbühne von ein und demselben Schauspieler dargestellt, dem Menschen! Welt und Kirche begegnen sich voll nur im Menschen und in der Schicksals-einheit der Menschheit und Menschheitsgeschichte. Bei Kirche und Welt geht es um denselben einen Menschen, das eine Menschengeschlecht, die eine Erde, die eine untrennbare Geschichte, freilich unter verschiedener Sicht. Verschiedene Sicht bedeutet aber nicht etwas rein Subjektives, sondern zwei aufeinander abgestimmte Weisen der von Gott her aufgerufenen Selbstverwirklichung des Menschen und der Menschheit. Die Pastoralkonstitution drückt dies so aus, daß sie den Menschen als Bürger eines doppelten Gemeinwesens bezeichnet²². Dabei soll der Mensch nicht zerrissen werden. Denn es

Balthasar (158, Anm. 12). Ferner: J. G. Gerhartz, Die Kirche in der säkularisierten Welt, in: K. Rabner — O. Semmelroth (Hrsgg.), Theologische Akademie, 3 (Frankfurt 1966) 88—109.

²² Die Vorstellung von zwei getrennten Partnern entsteht, wenn man bei dem Bemühen um die Abgrenzung von Kirche und Welt zunächst vom „Institutionellen“ ausgeht oder vom Recht und damit von Teilsichten. So stehen sich etwa bei diplomatischen Verhandlungen Vertreter des Staates und der Kirche gegenüber und schließen „Konkordate“. Geht man dagegen vom konkreten Menschen aus, so ergibt sich, daß zunächst *rechtlich* so geschiedene Bereiche wie Kirche und Staat von einer einzigen sittlichen Verantwortung aus getragen werden und schließlich nur zwei verschiedene, aber innerlich aufeinander zugeordnete Weisen der Verwirk-

handelt sich um den einen Entwurf Gottes für Mensch, Welt und Geschichte, der aber in sich gestuft und gegliedert ist. Zunächst ist der Mensch und die Menschheit auf ein In-der-Welt-Sein hin entworfen, das aber in der Konkretheit seines Entwurfes schon die Bestimmung zu einer transzendent-endzeitlichen Vollendung erkennen läßt. So zeichnen sich in der Sicht der Kirche zwei Weisen der personalen und sozialen Verwirklichung des menschlichen Daseins ab, die ineinandergreifen. Wohl können sie in einem Abstraktionsprozeß je für sich, nach ihren Grundgesetzen, Möglichkeiten und Zielen annäherungsweise umschrieben werden, aber dies nur in der Perspektive der göttlichen Offenbarung. Denn „dieses Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens kann nur im Glauben begriffen werden, ja es bleibt ein Geheimnis der menschlichen Geschichte, die bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes durch die Sünde verwirrt ist“²³. Damit nimmt das Konzil für sich nicht nur ein eigenes Kirchenbild in Anspruch — wofür man es gerne als kompetent, wenn auch vielleicht nicht als glaubwürdig anerkennen wird —, sondern auch ein eigenes Bild von der „Welt“.

Hier wird ihm aber entschieden ein Gegenentwurf vor Augen gehalten, und zwar von einer sich resolut innerweltlich und rein weltlich verstehenden Welt, die der Atheismus und mit besonderer Wucht der marxistische Atheismus vertreten. Die Pastoralkonstitution zeichnet diesen Entwurf in kurzen Strichen nach (vgl. Art. 19—21). Auf den ersten Blick scheint sich hier der Partner „Welt“ echter und kompetenter vorzustellen als etwa in den ins Unendliche verlaufenden Linien der Kirche. Das Konzil sieht aber in der so atheistisch und atheistisch-marxistisch verstandenen „Weltlichkeit der Welt“ das Ergebnis einer Kompetenzüberschreitung und einer Blickverengung (vgl. Art. 19 und 20). Obwohl die Kirche nun das Gespräch mit einer sich falsch verstehenden Welt aufnehmen will — und dies in ehrlichem Bemühen, wie es Art. 21 ausspricht —, so anerkennt sie doch das Selbstverständnis dieses Partners nicht. Sie versteht ihren Gesprächspartner anders und möchte ihn dabei doch in seiner „Weltlichkeit“ ernst nehmen. Ihre Grundvoraussetzung bleibt dabei, daß es eine voll getrennte Existenz von Kirche und Welt hier auf Erden und in dieser

lichung des einen Menschen (als Individuum und Gemeinschaft) sind. Vgl. *W. Besson*, Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie, in: *W. P. Fuchs*, a. a. O. 201—216, mit einem Zitat (212) aus *K. Hesse*, Freie Kirche im demokratischen Staatswesen, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 11 (1965) 337—362: Staat und Kirche erweisen sich „als Ausformungen menschlichen Wirkens in der einen Welt mit unterschiedlicher Rechtfertigung, unterschiedlichen Aufgaben und unterschiedlichen Mitteln, aber doch von denselben Menschen getragen und darum existenziell aufeinander bezogen“. Diese Worte müssen freilich richtig verstanden werden

²³ Vgl. GSp, Art. 40, 3, wo das Wort von der „terrestris et caelestis civitatis compenetratio“ gebraucht ist.

Geschichte nicht geben kann. Denn auch Kirche bildet sich immer aus Welt, und Welt ist in ihrer Konkretheit immer auf Kirche — in ihrer letzten Bestimmung — angelegt, dies aber im Menschen und in der einen Menschheit. Wir müssen also noch einmal ansetzen, um den Gesprächspartner „Welt“ noch schärfer zu fassen.

Wenn keine volle Trennung oder getrennte Verwirklichung beider Existenzweisen möglich ist, so doch eine gewisse Scheidung oder Unterscheidung. Zwar fällt diese nicht aus in dem Sinne der neuscholastischen Opposition von „Natur“ und „Übernatur“, sofern man geglaubt hat, einen reinen *ordo naturalis* von einem *ordo supernaturalis* säuberlich abheben zu können. Die *civitas terrena* ist nicht gleich *Natur*, und die *civitas caelestis* nicht gleich *Übernatur* (im neuscholastischen Sinn). Die Tatsache, daß jeder Mensch, die ganze Menschheit und die Geschichte im einen *Ordo* des Heils stehen, macht eine solche Abhebung unmöglich. Dennoch sind beide *civitates* nicht identisch. Die irdisch-diesseitige Sphäre des Weltlichen läßt sich einigermaßen umschreiben, und dies heute leichter als in vergangenen Epochen der Theologie und Philosophie.

Der Rationalismus, die Emanzipierung der modernen Wissenschaft und andere Tendenzen der modernen Zeit haben die Kirche dazu genötigt, die Welt in ihrer Weltlichkeit schärfer zu sehen und ernster zu nehmen als im Altertum und im Mittelalter. Doch ist hier um der Gerechtigkeit willen etwas anderes zu beachten: Wenn von einer gewissen Zeit ab (besonders seit Augustinus) etwa Materie, Leib, Geschlechtlichkeit, Ehe, menschliche Kultur oder eben „Welt“ mit einem negativen Vorzeichen versehen und in ihrer Autonomie gefährdet waren, so waren die Ursachen nicht so sehr rein intern-christliche Ansichten, sondern offene oder versteckte gnostisch-manichäische Einflüsse, die Augustin's Neuplatonismus nur ungenügend entgiften konnte. Eine besondere Stellung hat hier freilich die mönchische Bewegung, in der das Irdisch-Weltliche vom Geistlich-Himmlichen absorbiert zu werden drohte. Evagrius Ponticus zeigt aber, wie sehr auch hier außerchristliche Einflüsse beteiligt sein konnten. Das Ergebnis war ohne Zweifel eine gewisse Einseitigkeit im Verständnis von Welt und Geschichte. „In der Geschichte sieht man weniger, was geschieht und geleistet wird, als das, was vergeht.“²⁴ Aszeten und Prediger betonten mit Bossuet: „Vor uns liegt nie etwas anderes als ein Augenblick und das Nichts.“²⁵ Der Dialog zwischen Kirche und Welt wird so gleichsam zum Monolog der Kirche. Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben: Bald nach Bossuet hat die „Welt“ in einem mächtigen Vorstoß die Alleinrolle und den Monolog auf der Bühne an sich zu reißen gesucht.

Das Konzil betrachtete es zunächst als seine Aufgabe, die Grundzüge eines ausgewogeneren Verhältnisses von Kirche und Welt darzulegen und die Grundsätze zu einer volleren Wertung des Welt-

²⁴ Vgl. Y. Congar, Kirche und Welt, in: J. B. Metz, a. a. O. 102—126, besonders 103. Vgl. auch die Pastoralkonstitution, Art. 36, 4: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern.“ Vgl. J. G. Gerbartz, a. a. O. 98, Anm. 12.

²⁵ Zitiert bei Y. Congar, a. a. O. 104.

lichen aufzustellen. Die Bereinigung des Grundsätzlichen ist dabei ohne Zweifel wichtiger als eine konkrete Analyse der gegenwärtigen „Welt“, die doch schon im nächsten Augenblick überholt sein kann und muß. Diese Analyse muß darum immer neu gemacht werden. Dazu fordert das Konzil eindeutig auf. Entscheidender ist: Das Konzil hat den Mut gehabt, die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Werte des Personalen, des Sozialen, des Politischen, des Ökonomischen, anzuerkennen und den Antrieb zu geben, sie weiter durchzudenken, und zwar von diesen Bereichen selbst her²⁶. Die Kirche würde sich selbst verleugnen und auch den objektiven Tatbestand verfälschen, wenn sie diese Autonomie als eine absolute verstünde. Sie sieht nach wie vor alles in der Einheit der einen Heilsordnung Gottes in Christo. Aber die moderne Entwicklung der Wissenschaften hat die so gerne als „Nichts“ erachtete Welt zu einer nicht mehr geistig zu bewältigenden Größe und so auch zu einer neuen Offenbarung Gottes werden lassen. Welt und Gott stehen so im neuen Licht vor den Augen der Kirche. Der Gesprächspartner „Welt“ hat ihr also heute mehr zu sagen als in vergangenen Jahrhunderten. Darum ist die Kirche auch bereit, auf die Selbstdeutung der Welt zu hören und von ihr her zu erfahren, was in ihr liegt²⁷, sosehr es dann auch Aufgabe der Kirche bleibt, die Selbstinterpretation der Welt nach ihren eigenen Perspektiven zu Ende zu denken. Auch diese grundsätzliche Bereitschaftserklärung zum Hören auf die Welt ist mehr wert als eine Konkretisierung dieser Selbstinterpretation der Welt in den Konzilstexten. Diese ereignet sich vor den Augen der Kirche jeden Tag neu.

Dennoch bemüht sich das Konzil um das Vernehmen einiger konkreter Selbstaussagen der Welt, um so auch den Partner ihres Dialoges von ihm selbst her deutlich werden zu lassen. Wie die „Kirche“ trotz der nur im Glauben erfassbaren gegenseitigen Durchdringung der beiden civitates in einer gestuften Weise sich sichtbar machen kann, so kann auch die „Welt“ in einer größeren oder geringeren, wirklichen oder vermeintlichen Eigenheit auftreten. Am sichtbarsten wird die Welt in ihren Organisationen, und dies im politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bereich. Am fühlbarsten wird sie für

²⁶ Vgl. GSp, Art. 36: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen . . .“ Vgl. GSp, Art. 41, 3; 62.

²⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O. 133—136.

die Kirche als atheistische oder als verfolgend-gegnerische Welt. Doch von dieser letzten Form des „Dialogs“, der sich in Kampf verwandelt, spricht das Konzil nur kurz, wie es auch die Realität einer gottfeindlichen Welt mehr voraussetzt als beschreibt²⁸. Worauf es den Vätern ankam, war die Betonung der positiven Gegebenheiten in allen Bereichen des Weltlichen und die Anerkennung ihrer relativen Autonomie. Das eigentliche Interesse des Konzils ging aber auf die Person des Menschen, seine Freiheit, seine Verantwortlichkeit, und auf die Gemeinschaft des Menschen, vorgängig zu allen Konkretisierungen im politischen und gesellschaftlichen Zusammenschluß. Hier kommt ihr „Welt“ am verständlichsten und zugleich am grundsätzlichsten entgegen. Denn Welt und Kirche sprechen in erster Linie diesen Menschen, und zwar den *verantwortlichen* Menschen an, wie er sich auch immer verstehen mag²⁹.

Damit kommen wir auf die nächste Frage nach Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens zwischen Kirche und Welt. Vom Folgenden her nehmen dann auch beide Partner konkretere Gestalt an.

II. Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens

Die Pastoralkonstitution sagt zu Ende von Art. 40: „Zur sachgemäßen Förderung dieser gegenseitigen Beziehung und Hilfe in jenem Bereich, der Kirche und Welt gewissermaßen gemeinsam ist, werden hier einige allgemeinere Grundsätze vorgelegt.“ Was oder wo ist der Bereich, der der Kirche und der Welt gewissermaßen gemeinsam ist? Sicherlich steht hinter diesem Satz nicht die Vorstellung von einer geradezu geographischen Aufteilung der Welt: hier kirchlicher, hier weltlicher Bereich und zwischen beiden entweder ein Niemandsland oder ein Streifen gemeinsamen Besitzes. Es muß sowohl der Kirche wie der Welt ums Ganze gehen: um diese unsere ganze Welt, unsere ganze Zeit und Geschichte, also in erster Linie um den Menschen, und zwar um den ganzen Menschen als Individuum und Gemeinschaft, in seiner Person und in seiner Tätigkeit. Die „Welt“ hat von sich her ihre Möglichkeiten und auch Verpflichtungen, dem ganzen Menschen, als Einzelnem und als Gesamtheit, zu dienen.

²⁸ Vgl. GSp, Art. 44 (Schluß): „Selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“ Vgl. Art. 37 (Sünde); Art. 38 (Kreuz und Ostern).

²⁹ „Verantwortung“ spielt in der Deutung des modernen Weltverhältnisses des Christen eine größere Rolle. Vgl. *F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Stuttgart 1956); jetzt bei *H. Cox, The Secular City. A Celebration of its Liberties and an Invitation to its Discipline* (New York 1966). Die wichtigsten Ergebnisse der katholischen Theologie siehe *Handbuch der Pastoraltheologie*, hrsg. von *F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber*, II/1 (Freiburg 1966) 178 ff. (mit umfangreicher Literatur).

Das gleiche gilt von der Kirche in ihrer Weise. Diese je der Welt und der Kirche eigenen Möglichkeiten und Zielsetzungen dürfen weder in ihrer Verschiedenheit verwischt noch in der Verwirklichung voneinander getrennt werden. Diese Mahnung ist berechtigt. Denn man könnte bei der Betonung der Verschiedenheit von Kirche und Welt und ihrer (relativen) Autonomie etwa folgern: die Welt hat ein natürlich-diesseitig-zeitliches Ziel; die Kirche fängt dort an, wo die Welt aufhört, und verfolgt mit dem Menschen ein überweltlich-jenseitig-endzeitliches Ziel. Also wären die Kompetenzen genau abgegrenzt. Kirche und Welt würden sich nur insoweit treffen, als sie tatsächlich am selben Menschen bauen, ohne aber unmittelbar miteinander zu tun zu haben. Beide glichen dann etwa zwei Firmen, die an ein und derselben Straße getrennte Bauabschnitte übernehmen. Sie brauchen nur ihre Arbeit recht zu machen, nach ihren Vorschriften, ohne sich zu begegnen. Ja, um dieses Bild zu Ende zu führen: der Bauabschnitt der „Welt“ würde an einem Abgrund enden, die Kirche würde am anderen Ufer weiterbauen. Zwischen beiden Baustrecken wäre keine Brücke geplant. So gesehen, ginge die Kirche völlig am innerweltlichen Wohlfühlen des Menschen, an seiner Person, seiner Gemeinschaft, seinem Tun, kurz an der ganzen „Welt“ als „Welt“ vorbei. Ebenso ergäbe sich, daß unter solchen Voraussetzungen die Welt nicht zur „praeparatio Evangelii“ werden könnte. Die Pastoralkonstitution sieht in einer solchen Konzeption ein falsches Kirchen- und Weltverständnis. Ihm würden — in letzter Konsequenz — die Vertreter einer einseitig supranaturalistischen Auffassung des Kirche-Welt-Verhältnisses ebenso verfallen³⁰ wie die Propagandisten der vollkommen naturalistisch verstandenen „secular city“³¹.

Um den richtigen Ausgangspunkt für das Verständnis der Pastoralkonstitution zu finden, müssen wir wieder vom konkreten Menschen und seiner Gemeinschaft her denken. Kirche und Welt haben einen gemeinsamen Bereich, an dem sie sich treffen, um den sie sich mühen: den Menschen in seiner innersten Verantwortung, in seiner personalen Freiheit, für sich und für die ganze Menschheit. Diese Verantwortung stellt den Menschen vor Gott, auch wenn sie weltliche Pflichten zum unmittelbaren Objekt hat. Welt und Kirche haben es mit diesem einen Menschen zu tun; und dieser eine Mensch ist auf beide hingebunden.

³⁰ Vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, a. a. O., hier: K. Rahner, Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt (203—228), bes. 209 ff.; Y. Congar, *Kirche und Welt*, a. a. O. 102—106.

³¹ Vgl. K. Rahner — N. Greinacher, Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 222 ff. (Vielschichtigkeit des „Säkularisierungsprozesses“), bes. 224 ff.: Grunderfahrungen der „weltlich“ gewordenen Welt. Zum Thema der Säkularisierung sei verwiesen auf die ebd. 223, Anm. 4 angegebene Literatur (mit Verweis auf *Handbuch* III/1, Kap. 5, §§ 1—3); ferner auf J. G. Gerhartz, a. a. O. 88—109.

Denn seine Verantwortung konkretisiert sich auf eine doppelte Weise, und dies zu seiner eigenen Vollendung und zum Wohle der menschlichen Gemeinschaft: 1. in der Berufung zum Gottesdienst, und dies über den Dienst an der Welt und der menschlichen Gemeinschaft; 2. in der Berufung zum neuen Menschen und zur neuen Gemeinschaft in Christus und der Kirche. Durch den Glauben und die Taufe wird der sündige Mensch zur neuen Wahrnehmung seiner Ur-Verantwortung erleuchtet und befähigt, im neuen Dienst vor Gott, in der Welt, an der menschlichen Gemeinschaft. In der Kirche konkretisiert sich also für den Menschen die neue Möglichkeit zur Vollendung seines Menschseins kraft der Gnade Christi. Die auf die Welt bezogene und die von Christus und der Kirche her neu konkretisierte Verantwortung des Menschen sind nicht hintereinandergeschaltet. Sie durchdringen sich innerlichst: immer ist der ganze Mensch mit seiner ganzen Geschichte, auch mit seiner ganzen Gemeinschaft betroffen.

Das IV. Kapitel entwickelt diese Anthropologie nicht näher; sie wird vorausgesetzt. Sein Anliegen ist es, eine in der Theologie zu wenig beachtete Seite dieser komplexen Schau des Menschen, der Menschheit und ihrer Geschichte ins Licht zu stellen: nämlich was neues Menschsein in Christus, neue menschliche Gemeinschaft in der Kirche auch schon hier in dieser Zeit für den Menschen und die Menschheit als solche bedeuten können.

„In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen...“³² „So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können.“³³

Erstmals wird so in einem Konzilsdokument auf eine Theologie der „Menschlichkeit“ der Kirche hingewiesen. Dies mag banal erscheinen. Im Lichte der Geschichte der Kirche und der Theologie erscheint es weniger selbstverständlich³⁴. Gerade in der Sorge für das endzeitliche Heil soll die Kirche auch schon einen innerweltlichen und

³² GSp, Art. 40, 4.

³³ Ebd., Art. 40, 5.

³⁴ Vgl. A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 277—343; 288: „Der Verdacht, der den Zeitgenossen der Kirche gegenüber beunruhigt, läßt sich auf eine kurze Formel bringen: Das Christentum, vor allem der Katholizismus, verdirbt den Charakter und bedroht die *Menschlichkeit des Menschen*“ (Hervorhebung von mir). G. geht das Problem von der Psychologie her an. Es ist aber sehr vielschichtig, und die Frage nach der „Menschlichkeit“ der Kirche müßte unter verschiedenen Rücksichten, und dies auch geschichtlich, behandelt werden, besonders was das Verhalten zu Ungläubigen und Ketzern und vor allem auch zu den Juden anbetrifft. Vgl. die Bemerkungen von J. Splett in: J. B. Metz, a. a. O. 269—286, und von B. Schüller, Das irrige Gewissen, in: K. Rahner — O. Semmelroth, Theologische Akademie, 2 (Frankfurt 1966) 7—28.

zeitlichen Beitrag zur Hebung des Menschen, seiner Gemeinschaft, seiner Tätigkeit leisten — und dies nicht in einer Überschreitung ihrer Kompetenz, sondern in der echten Erfüllung ihres eigentlichen Seins, neue, vollere Realisierung des Menschen und seiner Gemeinschaft in Gott und Christus zu sein. Die Konstitution möchte sichtbar machen, für Kirche und Welt, wie dieser Bereich der Menschlichkeit des Menschen ein Bereich gegenseitigen Helfens und Tauschens sein kann und muß. Ein beiderseitiger Kurzschluß ist zu vermeiden: auch wenn es der *Kirche* um das Endheil des Menschen und der Menschheit gehen muß, so ist es für diesen Endstand nicht gleichgültig, welche Gesamtentwicklung die Menschheit mit all ihren Möglichkeiten schon in dieser irdischen Geschichte genommen hat. Die Lehre des Konzils über das Verhältnis der menschlichen Werte zur Katholizität der Kirche könnte hier ein Ansatzpunkt sein³⁵. Eine *theologia crucis* hat dabei ihren guten Platz — weil das Kreuz ja nur die Eliminierung des Falschen und Sündigen am Menschen und der Menschheit ist. Auch in der Abzeichnung der Ziele der *irdischen Civitas* ist ein Kurzschluß zu vermeiden. Ihre Verantwortung betrifft den ganzen Menschen mit seiner ganzen Geschichte. Wohl hat sie nicht über Glaubenswahrheiten zu entscheiden und nicht dafür zu sorgen, daß nur *eine* Religion und *eine* Kirche bestehe. Sie hat aber jeden Menschen für die Wahrnehmung seiner Gewissenspflichten, so wie dieser sie erkennt, freizugeben³⁶. Es bleibt auch bestehen, daß eine echtere und vollere Verwirklichung von „Welt“ als „Welt“ auch eine besondere Vorbedingung — nicht innere Ermöglichung — von Kirche als Kirche ist.

So ist also der eigentliche Ort des gegenseitigen Tauschens von Kirche und Welt der eine Mensch und die eine Menschheit. Immer geht es um den Menschen, um seine Verantwortung vor Gott und deren Konkretisierung³⁷. Diese Konkretisierung nennen wir „Welt“ und „Kirche“. So ergibt sich ohne weiteres die Folgerung, daß für das Konzil ein möglichst umfassender Begriff von beiden vorausgesetzt werden muß.

Jede Verschiebung im Kirchen- und Weltverständnis wird sofort auch eine Veränderung der Vorstellung von dem Bereich gegenseitigen Tauschens und Helfens. Es braucht sich nicht einmal um Häresien im Kirchen- oder Weltbegriff zu handeln, wie sie etwa in einem extrem monistischen oder einem extrem dualistischen Verständnis des Verhältnisses beider gegeben wären. Der Blick auf den vollen Bereich des gegen-

³⁵ Vgl. LG, Art. 13 und meine Bemerkungen im Herder-Kommentar.

³⁶ Vgl. zu diesem Problem die wichtigen Bemerkungen von B. Schüller, Religionsfreiheit und Toleranz, in: K. Rahner — O. Semmelroth, Theologische Akademie, 1 (Frankfurt 1966) 99—116, wo bes. 109 ff. die Beziehungen des Staates zur Religion (im Blick auf das II. Vaticanum) besprochen werden.

³⁷ Vgl. H. de Lubac, Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen, in: J. Metz, a. a. O. 63—79.

seitigen Helfens und Tauschens wird schon durch „unvollkommene“ philosophische oder theologische Ansichten, etwa vom Menschen, von der Welt, der Geschichte, von Staat und Kirche usw., verstellt. Ein ungenügendes Verständnis von „Natur“ und „Übernatur“ hat seine unmittelbaren Folgen für die Deutung des Verhältnisses von Kirche und Welt³⁸. Ebenso hat die Entwicklung der Teilsicht des Verhältnisses von Kirche und Staat seine Bedeutung für die Intentionen von Kapitel IV³⁹. Weder „Staatskirchentum“ noch „Kirchenstaatswesen“ geben den Blick auf die Bereiche gegenseitiger Hilfe und deren Autonomie frei. Aber vor allem hat die verhängnisvolle Verdünnung der Isolierung der Beziehung von „Kirche“ und „Staat“ in der Neuzeit die Fülle des möglichen Kirche-Welt-Verhältnisses verdeckt. Wir denken dabei vor allem an die Betonung des Diplomatischen, des Politischen, des Juridischen im Zeitalter der Konkordate zwischen Kirche und Staat⁴⁰. Wie sich aber heute der Begriff der „Kirche“ gefüllt hat, so tritt auf der anderen Seite der Begriff des „Staates“ zurück, um umfassenderen Sichten Platz zu machen. Mit Recht wird heute betont: Mit der Freigabe des gesellschaftlichen Raumes zur eigenverantwortlichen Gestaltung stehe der Kirche als entscheidender Partner für ihre öffentliche Wirksamkeit nicht der Staat, sondern vornehmlich die Gesellschaft gegenüber. Hier hat wieder der Mensch den Vorrang.

So führt uns die Frage nach dem Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens zwischen Kirche und Welt wieder zum selben Ergebnis wie die Frage nach den Partnern dieses Tausches. Wie der eine Mensch der „Treffpunkt“ von Kirche und Welt ist, so sind Kirche und Welt nicht anders zu fassen als Konkretisierungen der Verantwortung dieses einen Menschen vor Gott und der Gemeinschaft der Menschen, und zwar als je autonome⁴¹ Bereiche dieser Verantwortung.

(Fortsetzung folgt)

³⁸ Vgl. K. Rabner und Y. Congar in der oben (Anm. 30) zitierten Literatur.

³⁹ Es sei verwiesen auf die verschiedenen Aufsätze in: W. B. Fuchs, a. a. O.; J. Listl, Staat und Kirche in Deutschland, in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, VI (Mannheim 1967) 117—165.

⁴⁰ Vgl. die Beiträge von H. Rumpel, H.-J. Schoeps, K. Obermeyer in: W. P. Fuchs, a. a. O.

⁴¹ Der Begriff der „Autonomie“ übt in der Pastoralkonstitution in gewisser Hinsicht die Funktion dessen aus, was mit Säkularität oder dem recht verstandenen Problem der „secular city“ gemeint ist. Vgl. J. G. Gerbartz, a. a. O. G. fragt: „Sind christliche und säkularisierte Welt, christliches und säkularisiertes Denken schlechthin Gegensätze? Ist Säkularisierung ... der große Abfall vom Christentum ...? Mir scheint, das zu behaupten, ist eine Verkenning der geschichtlichen und auch der theologischen Situation. Die Säkularisierung der Welt ist primär nicht ein religiös-dogmatischer Vorgang, sondern sie ist zuerst eine geistig-kulturelle Entwicklungsstufe, eben die geistig-kulturelle Form des Weltverhältnisses des modernen Menschen, die ein Ergebnis der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften ist. Es ist ein Weltbild, wie es zuvor andere Weltbilder gegeben hat ... Die Säkularisierung an sich hebt den Glauben nicht auf. Sie ändert aber grundlegend die Voraussetzungen, in denen der Glaube gelebt und entfaltet werden muß ... Der Kern der Säkularität der Welt ist ihre *Autonomie* (Hervorhebung von mir), d. h. die Eigengesetzlichkeit oder Eigenständigkeit des Menschen, der Gesellschaft, der Wissenschaft, Kunst, Politik, Wirtschaft; in einem Wort: die Eigenständigkeit der Welt.“ G. bemerkt richtig: die Pastoralkonstitution „spricht von der säkularisierten Welt vornehmlich als der autonomen Welt“ (a. a. O. 95—97).