

Kirche und Welt

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

Von Alois Grillmeier, S. J.

Zweiter Teil

Welt und Kirche können und müssen den einen Menschen und die eine Menschheit mit ihrer ganzen Geschichte als den gemeinsamen Bereich ihres Wirkens betrachten. Sie können je nach ihrer Zielsetzung echt verschiedene Möglichkeiten aktuieren und doch einer letzten Vollendung dieses einen Menschen dienen, und zwar so, daß nichts an dessen Wirklichkeit unerfaßt bleibt. Im Menschen und in der Menschheit konkretisieren sich Welt und Kirche in der Weise, daß der Mensch als „Welt“ den Menschen als „Kirche“ fördern kann und umgekehrt.

Dies ist — kurz gefaßt — der Inhalt unserer Ausführungen im I. Teil¹, der sich nur mit der Einleitung zum IV. Kapitel der PK (Teil I) befaßt. Kirche und Welt wurden als Partner jenes gegenseitigen Tauschens und Helfens vorgestellt, worauf nun in den weiteren Ausführungen dieses Kapitels der Akzent liegt. Was ist der Inhalt dieses Tauschens? Wir brauchen nicht zu betonen, daß diese Frage nur Interesse für den hat, der das ganze Kirchen- und Weltverständnis der PK mitvollziehen kann. Der Aufriß der Antwort darauf wird in der Einleitung zu Kapitel IV gegeben, auf die wir nun nochmals zurückgreifen müssen:

„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, vor allem durch die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen menschlichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung. So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können . . . Zugleich ist sie der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der

¹ Vgl. ThPh 43 (1968) 18–34. Eine stark erweiterte Bearbeitung dieses Artikels erscheint demnächst in Buchform bei Bachem, Köln, in der Reihe: Das Zweite Vatikanische Konzil und die christliche Weltverantwortung, hrsg. von A. Rauscher. Vgl. auch M.-D. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: G. Baratina (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute (Salzburg 1967) 226–247. — Wir verwenden im folgenden den Text der Pastoralikonstitution nach K. Rabner — H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg ³1967). Bei längeren Artikeln geben wir die Unterabschnitte in der Anordnung dieser Ausgabe an (z. B. 40,1). Wo keine weitere Angabe hinzugefügt wird, bezieht sich die Zahl auf die Pastoralikonstitution (= PK, d. i. Kirche/Welt = GSp.).

menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (40, 3 und 4).

So spricht also die PK von der Hilfe, welche die Kirche als Gemeinschaft und in den Einzelchristen der Welt als Welt bringen möchte, und zwar 1. dem Einzelmenschen, 2. der menschlichen Gemeinschaft in all ihren Formen, 3. dem Menschen als Verwandler der Welt, und dies in seiner ganzen Wirksamkeit. Umgekehrt umschreibt das Konzil auch, was es als Hilfe der Welt gegenüber der Kirche betrachtet oder erwartet. Mit dieser Thematik sind wieder die drei ersten Kapitel der PK aufgenommen, die Reflexionen nämlich auf die menschliche Person, die Gemeinschaft und die Tätigkeit der Menschen, diesmal aber unter der Frage: Was bedeutet die Wirklichkeit der Kirche für diese drei Bereiche der Wirklichkeit der Welt als solcher? Die Überlegungen des Konzils haben somit eine doppelte Richtung: sie führen von der Kirche zur Welt und von der Welt zur Kirche. Zum Verständnis der Gedanken und Argumente des Konzils, zur Begrenzung der Erwartungen und Ansprüche an die Konstitution ist noch eine methodische Vorbemerkung zu machen.

Vorbemerkung

Das „genus litterarium“ der PK ist mehr oder minder das der Sozialenzykliken der Päpste seit Leo XIII. bis zu Paul VI. Der Unterschied liegt zunächst nur darin, daß hier ein Konzil spricht, und zwar bewußt in dem Stil einer „Pastoralkonstitution“, in der es also — im Gegensatz zu einer dogmatischen Konstitution — nicht um Lehrfragen, sondern um die Anwendung der Lehre auf das Leben geht. Das Leben, das hier zur Frage steht, ist aber nicht unmittelbar das personal-geistliche oder auch das innerkirchliche, sondern das humane, innerweltliche Leben des menschlichen Individuums und seiner Gemeinschaft, also des Menschen, den die Kirche auch in seinem In-der-Welt-sein ernster nehmen möchte als bisher. Um des Heiles bei Gott willen soll der Mensch auch schon in seinem irdischen Bereich geheilt werden. Die Offenbarung, die der Kirche anvertraut ist, spricht in erster Linie von dem vollen Heil in Gott, das der Sünde und dem Tode entgegengesetzt ist. Doch warum erbarmt sich Gott des Menschen, auf daß er nicht untergehe wie ein Tier? Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist (Gn 1, 27), als Geist in Fleisch, als Mann und Frau, als Person, die von Gott als freies Gegenüber betrachtet wird und schließlich zum Kind Gottes berufen ist in Christus (Röm 8, 14 19; 9, 26; Gal 4, 6 7; 1 Jo 3, 1). Kraft seiner Geistigkeit und Entscheidungsfähigkeit steht der Mensch auf einer Seinshöhe, die den aufrufbaren Ansatz zu letzter Gottgemeinschaft abgibt, wie sie die Schrift verheißt

(1 Jo 3, 2). Und wegen der inneren Einheit des menschlichen Seinsentwurfes zum In-der-Welt-sein mit der letztlich gnadenhaften Berufung zur Gottgemeinschaft läßt sich vom letzten her auf das erste hin argumentieren.

Dieser Art der Beweisführung, die vor allem dem IV. Kapitel zu eigen ist, liegt ein weiterer Unterschied der PK gegenüber den Sozialenzykliken bis zu *Quadragesimo anno* oder auch *Casti connubii* Pius' XI. zugrunde. Die genannten Enzykliken argumentieren noch vorwiegend von einem statisch-philosophischen Naturbegriff aus. In der PK wird — ohne die Berechtigung einer solchen Argumentation zu leugnen — der Mensch (als Natur und Person) betont in der Einheit der Schöpfungs- und Heilsordnung gesehen². Damit wird eine theologische Anthropologie zum Ausgangspunkt der Reflexion genommen, die zugleich geschichtlich-eschatologisch ist. Von einem nur im Glauben erfassbaren Vollbild des Menschen her wird versucht, auf gewisse Implikationen hinzuweisen, die dieses Bild für die Hebung des Menschseins als solchen enthält.

Mit Recht beruft sich also die PK auf die biblische Offenbarung über Würde und Berufung des Menschen in Christus, auf seine Gemeinschaft in der Kirche als das Angeld vollendeter Gemeinschaft überhaupt, um den „Widerschein“ dieses von Gott entworfenen Bildes schon auf den Menschen fallen zu lassen, der als solcher in dieser Welt lebt. Das ist keine Grenzüberschreitung, auch wenn die Schrift selber diese Folgerungen noch nicht zieht. Wir müssen darauf hinweisen, weil dieser Beweisführung der PK die Berechtigung abgesprochen worden ist, und zwar von falschen hermeneutischen Voraussetzungen aus. In einer neueren Stellungnahme zur Soziallehre der PK wurde stillschweigend die Annahme gemacht, daß den ersten Verkündern des christlichen Glaubens und den Verfassern des NT schon alle Implikationen der Heilsoffenbarung in Christus für den Menschen als Menschen bewußt gewesen sein mußten, wenn man daraus argumentieren wolle. Dies wird an der Stellung des NT zur Sklaverei verdeutlicht³. Dies ist eine überholte Theorie, wie sie

² Vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen von *H. de Lubac*, Natur und Gnade, in: *Künftige Aufgaben der Theologie*, hrsg. v. *T. Patrick Burke* (München 1967) 111–133.

³ Diese falsche Annahme macht *H. Barion*, Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils, in: *Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien* (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967) (187–233) 199. Er spricht von der Bezugnahme des Mitbestimmungsabschnittes der PK 68,1 auf die Gottebenbildlichkeit und meint, eine solche sei kraftlos, was er an der biblischen Stellung „zum Extremfall der Sklaverei“ erläutert: „Nun läßt es sich aber nicht dartun, daß die Sklaverei als Rechtsfigur der antiken Welt und als weltlich-rechtliche Verneinung der Freiheit und Eigenständigkeit des Sklaven in der Heiligen Schrift um der Gottebenbildlichkeit des Menschen willen oder überhaupt als unsittlich abgelehnt wird... Wenn aber die Gottebenbildlichkeit so geistlich

manchen Dogmenhistorikern und Dogmatikern zu eigen war. Wenn also in der Schrift selbst aus dem Gedanken der neuen Freiheit in Christus heraus noch nicht die Folgerung gezogen wird, daß „Sklaverei“ dieses so berufenen Menschen unwürdig sei, so darf darin nicht der Beweis gesehen werden, daß das biblische Menschenbild überhaupt nichts für eine solche Frage der „Menschlichkeit“ hergebe.

Dafür ist eben die Kirche mit ihrer langen Geschichte da, um — nach Klärung ihrer biblisch-hermeneutischen Methoden — mehr und mehr zu erkennen, was Mensch-sein in Christus auch für das Menschsein in der Welt überhaupt bedeutet. Dabei mahnt das Konzil, in der Berufung auf das Evangelium Vorsicht walten zu lassen, um daraus nicht zu schnell „eindeutige“ Folgerungen für „umstrittene“ Fragen herauszulesen (43, 3). Auf der anderen Seite erkennt die Konstitution, daß mit der theologischen Analyse auch die Auswertung der immer deutlicher werdenden Selbstaussage des Menschen in seiner ganzen Geschichte zu verbinden sei (ebd. 44). Dabei ist zu beachten, daß diese Selbstaussage eine Selbstdeutung des konkret-historischen Menschen ist, der als Mensch und als Kind Gottes faktisch untrennbar das Werk des *einen* Gottes der Schöpfung und des Heiles ist (vgl. 41, 2, Schluß). So müssen also Kirche und Welt zusammenarbeiten, um immer tiefer über den Menschen nachzudenken. Tatsächlich ist das heutige Bild des Menschen ein Gewebe, an dem Welt und Kirche, Philosophie und Theologie, Reflexion und Erfahrung mitgewirkt haben. Das Konzil ist offen genug dafür, einzugestehen, daß dabei der Anteil der Kirche noch größer sein könnte, als er es tatsächlich ist (vgl. 43, Schluß). Mit Hilfe einer entwickelteren philosophisch-theologischen Methode, aus der Reflexion auf ihr Miterleben der Selbstentfaltung der Menschheit und ihrer eigenen Geschichte kann die Kirche heute aus dem apostolischen Kerygma tatsächlich andere Folgerungen ziehen, als dies selbst den ersten Verkündern des Glaubens möglich war. Nun sieht sie deutlicher als je, daß das Christentum kraft der ihm gegebenen Offenbarung dem Menschen zu einer immer volleren Aktuierung seines Selbst verhelfen kann und muß, um auch in dieser Welt immer mehr darzustellen, was Mensch-sein in Christus heißt. Welche Aufgabe hier der Theologie noch gestellt ist, mag aus Worten *Karl Rahners* deutlich

gemeint ist, daß sie nicht einmal die weltlich-rechtliche Unfreiheit ausschließt, dann kann sie auch eine Einzelforderung des weltlichen Wirtschafts- und Arbeitsrechts wie die Mitbestimmung aller nicht stützen, wie denn auch die Menschenrechte insgesamt, nicht nur das der Sklaverei entgegengesetzte Recht auf persönliche Freiheit, in die weltlich-rechtliche, in die politische Anthropologie gehören, nicht in die geistlich-rechtliche, theologische.“ Die Situation des NT ist viel besser begriffen bei *A. Th. van Leeuwen*, *Christentum in der Weltgeschichte* (Stuttgart – Berlin 1966) 97 f.; wichtige Hinweise im Sinne unserer Stellungnahme gibt *G. Bornkamm*, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 4-51956) 189, Anm. 31. Den Hinweis verdanke ich *B. Schüller*.

werden, der vom Menschen als Thema der Philosophie spricht, die selbst vor immer neuen Entdeckungen steht:

„Dies gilt zumal, weil die vermutbare Philosophie der Zukunft, die der sozialen Verfassung von morgen entspricht, eben doch auch ihre Wurzeln in einem Teil des deutschen Idealismus, vielleicht im Linkshegelianismus und dessen Ideologiekritik hat. Wird in dieser kommenden Philosophie die Thematik sein: Hoffnung, Gesellschaft, Ideologiekritik, neue Gestalt der Freiheit in neuer gesellschaftlicher Bindung, die Erfahrung Gottes in der Erfahrung des sich planenden Menschen usw., dann ist der Mensch, sein sich selbst ins Geplante und ebenso auch ins Unverfügbare aufgegebenes Wesen nochmals das Thema der Philosophie. Und darum ist auch von der epochalen Gestalt der Philosophie von morgen her die Wendung zu einer transzendentalen Anthropologie eine Forderung an die Theologie von heute und morgen.“⁴

Nicht wenig methodisches Geschick wird dazu nötig sein, die Forderung K. Rahners zu erfüllen: die theologischen Aussagen (besonders die über den neuen Menschen in Christus) so zu formulieren, daß der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt. Da hier Philosophen wie Theologen noch auf dem Weg sind, konnte das Konzil keineswegs eine solche Anthropologie schon selber in der PK entfalten. Seine Aufgabe konnte nur die sein, den Zusammenhang zwischen göttlicher Offenbarung und dem Selbstverständnis des Menschen zu betonen: „Da es . . . der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen“ (41, 2). Einen solchen Satz einzubauen in „theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“ bleibt den Theologen überlassen, die auch die Begründung geben müssen für die „Zusammenhänge zwischen der Selbsterfahrung des Menschen und dem Inhalt der dogmatischen Sätze“⁵. Sachlich jedoch argumentiert die PK schon aus diesem Zusammenhang.

Nach diesen methodischen Bemerkungen kommen wir nun zur Sachexegese des IV. Kapitels.

Erste Richtung der Überlegungen: Von der Kirche zur Welt

Das Angebot der Kirche an die Welt ist nicht eine fertig verpackte Ware, nicht etwas, worüber sie schon ganz verfügt. Immer handelt es sich um eine Hilfe, die sie leisten „möchte“. In dieser betonten Beschränkung, die bei allen Angeboten der Kirche hinzugefügt wird (41—43), spricht sich wohl volle Bereitschaft zum Geben aus, zugleich aber das Wissen darum, daß solche Angebote eine besondere An-

⁴ K. Rahner, Theologie und Anthropologie, in: Künftige Aufgaben der Theologie, a. a. O. (Anm. 2) (31—60) 49.

⁵ Ebd. 52.

strennung von seiten der Kirche und der Christen als der Gebenden fordern, wie auch darum, daß der Angesprochene mitmachen muß. Das ist beiderseits, bei Gebenden und Empfangenden, nicht immer leicht, besonders wenn es sich nicht nur um Einzelmenschen, sondern um die schwer zu bewegende Gemeinschaft hier und dort handelt.

Hier ist die Gelegenheit, um eine Bemerkung gleichsam zur „Psychologie“ der PK zu machen oder, wenn man will, zu ihrer Grundeinstellung. Sie atmet ohne Zweifel einen gewissen „Optimismus“, der ursprünglich von ihren Vorlagen her noch viel stärker war und nur mit einer gewissen Anstrengung, vor allem von seiten der deutschen Bischöfe her, gedämpft werden konnte. *J. Ratzinger* hat (auf einer römischen Pressekonferenz) diese Vorlagen sogar eines „Teilhardismus“ beschuldigt — und das mit einigem Recht. Wenn man aber schon die „optimistische“ Grundeinstellung auch der Endform der PK nicht leugnen kann, so ist dennoch der „realistische“ Einschlag nicht zu übersehen: 1. Die PK weiß um jene „Welt“, die mit der Sünde paktiert und sich der Gefahr der Verwerfung aussetzt (vgl. 2, 2; 13; 18; 19—20). 2. Sie stellt sich die Frage: „Wie kann man ... die Autonomie als rechtmäßig anerkennen, die die Kultur für sich beansprucht, ohne daß man zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt?“ (56, 6.) Sie betont als Antwort auf solche Fragen immer wieder, daß es sich nur um eine Autonomie in der Abhängigkeit von Gott handeln könne (43, Schluß). 3. Wenn also die PK von einer Förderung dieser so autonomen Welt spricht, so meint sie damit immer nur den letztlich auf Gott hin förderungsfähigen und förderungswilligen Menschen — diesen aber auch mit seinem In-der-Welt-sein. Diesem Ziel dient auch „Entsagung“ und gerade der Gehorsam gegen die Gebote Gottes (41, 3). 4. Daß aber die Kirche zur Förderung dieses Menschen als Menschen noch nicht genug getan hat und darum noch mehr tun kann und muß, gehört eben zu neu auf dem Konzil aufgebrochenen Erkenntnissen, die zu einem Programm für die Zukunft werden sollen. Aus ihrer Geschichte heraus, auf die das Konzil oft zurückgeschaut hat, weiß aber die Kirche, daß Programme auch scheitern können — wenn der „Mensch“ als „Kirche“ und als „Welt“ sich nicht anstrengt (43, Schluß), wenn er versagt und des Gerichtes schuldig wird. Das Konzil rechnet jedoch auch mit dem Guten im Menschen — und die PK will ein einziger Anruf an alle positiven Kräfte sein, um den Menschen vor drohenden Katastrophen zu bewahren.

1. Eine „bessere Welt“ im Einzelmenschen

Die Kirche möchte mithelfen, eine bessere Welt — als Welt wohl-gemerkt — im Einzelmenschen zu schaffen. Dieser behält gerade

heute seine Bedeutung. Er soll sie sogar steigern. Der Mensch von heute ist nicht mehr der antike oder der mittelalterliche Mensch, der nur in bestimmten Schichten der Gesellschaft den Anspruch erheben konnte, seine Person voll zur Geltung bringen zu dürfen. Er ist nicht mehr das Objekt einer Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts mit ihren ungleichen Lebensbedingungen⁶. Die Revolte gegen die Scheidung des Menschen in bevorzugte und benachteiligte Klassen ist daran, sich durchzusetzen, und dies sicherer und dauerhafter dort, wo es nicht zur kommunistischen Beseitigung der herrschenden Schicht kam⁷. Der Mensch von heute⁸ wehrt sich auch immer wieder dagegen, von der Masse einverleibt zu werden, wenn er auch ihrer stärksten Waffe, den „Massenmedien“, oft leicht und gerne erliegt.

Unbezweifelbar hat der Mensch als solcher aus seiner Geschichte gelernt. Diese hat ihn dazu genötigt, immer mehr über seine Personwürde und alle damit gegebenen Rechte nachzudenken. „Der heutige Mensch ist unterwegs zur volleren Entwicklung seiner Persönlichkeit und zu einer immer tieferen Erfassung und Durchsetzung seiner Rechte“ (41, 1). Diese Feststellung wird nicht sogleich durch Warnungen und Mahnungen gedämpft, sondern positiv bewertet. Die Erinnerung an die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (10. 12. 1948) steht dahinter. Das Konzil durfte es wagen, aus der eigenen Überlieferung heraus Sätze zu formulieren, die ähnlich wie diese Erklärung klingen. Denn die Kirche hat die göttliche Charta der Menschenrechte: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums proklamiert also die Kirche die Rechte des Menschen und anerkennt und schätzt sie die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert“ (41, 3). Mit Absicht wird der Akzent auf „Evangelium“ gesetzt. Es hat eine allgemeinere Autorität als „Kirche“. Zudem war sich das Konzil der Notwendigkeit bewußt, das Evangelium durch eine besondere theologische Bemühung der Kirche zu befragen, damit es auch etwas hergebe für die Frage der Personrechte und der Personwürde. Damit war auch eingestanden, daß von den Christen keineswegs sofort all die Folgerungen — theoretisch und praktisch — gezogen worden sind, die etwa aus dem Kerygma von der Berufung aller zum neuen Menschen in Christus für die faktische Stellung des Menschen in der Welt und in der Gesellschaft gezogen werden können. Der Weg vom Impliziten zum Expliziten, von der Theorie zur Praxis ist in diesen Fragen besonders weit. Wenn des Christen neue Freiheit

⁶ Vgl. die Analysen der verschiedenen Lebens- und Sozialmodelle bei *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. (Anm. 3) Kap. IV–VI.

⁷ *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. 251–263.

⁸ Vgl. *J. Folliet*, Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit, in: *G. Barasina*, a. a. O. (Anm. 1) 141–178. F. hatte in der Theologischen Kommission besonderen Einfluß auf die Art. 4–10 (Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit).

(Röm 8, 21; 2 Kor 3, 17; Gal 2, 4; 5, 1 13; Jak 1, 25 u. ö.) und sein volles Bürgerrecht im Gottesvolk sogar an der damaligen ungleichen Stellung der Menschen und ihrer Gliederung in Hausgenossen und Fremdlinge und Beisassen (vgl. Eph 2, 19 ff.) oder am Gegensatz von Söhnen und Sklaven (vgl. Gal 4, 1—7; Röm. 8, 15—17) erklärt werden, so wurde diese Analogie zunächst ganz auf das neue innere Verhältnis des Menschen zu Gott in Christus bezogen. Paulus wäre am Wesen der Erneuerung in Christus vorbeigegangen, wenn er mit seinem soziologischen Hinweis an erster Stelle oder auch nur in gleicher Weise eine Veränderung der damaligen sozialen Verhältnisse gefordert hätte, wie er von der inneren Hebung des Menschen aus der „Sklaverei“ der Sünde zur „Freiheit“ vor Gott gesprochen hat. Auch wenn er verkündete: „Da gilt nicht mehr Jude und Hellene, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Christus (Gal 3, 28), so sollte dies zunächst die entscheidende Überwindung aller Unterschiede der Rasse, der Gesellschaft, der Geschlechter durch die Einheit und Liebe in Christus bedeuten. Daraus sofort alle möglichen Konsequenzen in sozialer Hinsicht zu ziehen, hätte nichts anderes als eine Revolution und Auflösung der damaligen äußeren Ordnung bedeutet. Damit konnte sich das junge Christentum nicht belasten, ohne seine eigentliche Botschaft zu verdunkeln oder gar seine Existenz zu gefährden.

Auch von außen her hatte das Christentum noch keinen Stimulus, um die biblischen Ansätze der Menschenrechte⁹ voll durchzudenken.

„...gegen die Sklaverei hat keiner der griechischen Philosophen protestiert, im Gegenteil: sie haben sich um ihre moralische Rechtfertigung mit den gequäl-

⁹ Zur ideengeschichtlichen Entwicklung der „Menschenrechte“ vgl. *H. Faller*, Art. „Menschenrechte“, in: *Staatslexikon V* (1960) 659–665; *R. Schnur* (Hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Wege der Forschung, XI [Darmstadt 1964]), hier zitiert: *Menschenrechte*. Wichtig ist besonders der Artikel von *G. Ritter*, *Ursprung und Wesen der Menschenrechte*, ebd. 202–237. Faller wie Ritter betonen den wesentlichen Anteil der Stoa und des Christentums an der „Ausbildung eines rationalen Systems überstaatlicher, sogenannter natürlicher Menschenrechte“. Einen interessanten Überblick über „menschliche Personwürde“ in den päpstlichen Dokumenten gab Bischof *De Smedt* im *Vaticanium II* anlässlich der Diskussion über die Religionsfreiheit (abgedruckt im *Schema Declarationis De Libertate Religiosa* 1965, 26–28). Die Entwicklung ist von zwei Polen beherrscht, die nun zu einer Spannungseinheit gebunden werden sollten: „Ubi autem in antiquioribus documentis pontificiis sermo est de vita religiosa in societate ducenda, minus attendebatur ad subiectum humanum et tota res magis considerabatur sub respectu obiecti seu veritatis admittendae et iurium Ecclesiae.“ Recht der objektiven Wahrheit und der kirchlichen Gemeinschaft steht in Spannung zu dem Recht der Person und des freien Gewissens. So schon bei *Benedikt XIV.*, *Instructio Eo* quamvis tempore, vom 4. 5. 1745. Diese beiden Tendenzen zur Wahrung sowohl der Forderung der objektiven Wahrheit wie der freien Einzelperson sollen in der Lehre von der Religionsfreiheit in eins gebunden werden. – Vgl. noch: *A. Wimmer* (Hrsg.), *Die Menschenrechte in christlicher Sicht* (Freiburg 1953); *A. Voigt*, *Geschichte der Grundrechte* (Stuttgart 1948) 161 ff.

testen Argumenten bemüht ... Am Institut der Sklaverei hat auch die stoische Philosophie nicht ernstlich gerüttelt. Es bedarf erst vieler geistiger Brücken, um vom Weltreich der Vernunft zum konkreten Staat und seiner politisch-juristischen Gestaltung den Weg zu finden. Dasselbe gilt von der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen, der Jünger Christi, die das frühe Christentum predigt: auch sie führt von der Politik hinweg, nicht hinein, auch sie bildet zunächst kein neues, staatsgestaltendes Prinzip. – Immerhin: ohne Stoa und Christentum wäre es nie zur Ausbildung eines rationalen Systems überstaatlicher, sogenannter natürlicher Menschenrechte gekommen. Das neuzeitliche Menschenrecht ist nicht einfach die Frucht der von Stoa und Christentum entwickelten spätantiken und mittelalterlichen Sozialethik; aber es ruht doch ganz und gar auf den von ihnen geschaffenen geistigen Voraussetzungen: auf den Ideen des stoisch-christlichen Naturrechts und auf dem neuen Lebensgefühl einer gleichsam doppelpolig gewordenen Gesellschaft ... Alle Menschen sind gleich, sofern sie alle ohne Unterschied Geistwesen, Teilhaber am Weltgeist sind – das ist der Ausgangspunkt stoischer Philosophie; sie sind alle gleich, sofern sie alle ohne Unterschied Sünder vor Gott und ihm verantwortlich, aber auch Gottes Ebenbild und seine geliebten Kinder sind ... – das ist der christliche Kerngedanke.“¹⁰

Wenn schon die metaphysische Reflexion auf das Wesen des Menschen ihre Bedeutung für die Wahrnehmung seiner Rechte hat, so können gerade die christliche Theologie und Philosophie hier auf wichtige Entdeckungen verweisen, so z. B. auf eine erstmalige Erfassung der Idee und des Begriffes und schließlich der Metaphysik der „Person“, wie sie sich aus der Reflexion über die Gottes- und Christusoffenbarung des Neuen Testaments ergaben¹¹. G. Ritter weist schließlich mit Recht darauf hin, daß die Existenz der Kirche allein, neben und über dem weltlichen Staat, „eine unentbehrliche Voraussetzung für das Werden der modernen Menschenrechte“ bedeutet hat, jener Rechte, „die sich ja alle zuletzt um die Forderung der Gesinnungs-, Gewissens-, Religions- und Gedankenfreiheit gruppieren. Naturrechtliche Theorie und der Kampf religiöser Eiferer gegen jede Form von Gewissenszwang oder Staatskirchentum mußten zusammenkommen, damit die moderne Lehre von den allgemeinen Menschen-

¹⁰ G. Ritter, a. a. O. 205–206. Vgl. auch unten Anm. 14. Die Auffassung Ritters von der „unsichtbaren Kirche“ ist von den Ausführungen unseres I. Teils her zu beurteilen.

¹¹ Vgl. A. Halder – A. Grillmeier, Art. „Person“, in: LThK VIII (1963) 287–292. Erst mühsam hob sich durch die Reflexion auf Einheit und Verschiedenheit in Gott und in Christus der Unterschied zwischen „Natur“ und „Person“ heraus. Auch das Personale wurde zuerst als qualitativ-individuelle Verschiedenheit an der Physis und damit noch innerhalb der „Natur“ und des Sachkategorialen erfaßt. Im 6. Jahrhundert wurde dann erstmals das unaufhebbare „Für-sich-sein“ einer geistigen Natur als das Wesen der Person erkannt, eine Entdeckung, die in der Trinitätslehre zugleich mit der anderen verbunden ist, daß „Für-sich-sein“ zugleich „Auf-den-anderen-hin-sein“ besagt, wie auch Einheit-in-Mannigfaltigkeit Grundverfassung alles Seienden ist (vgl. W. Kern, „Einheit-In-Mannigfaltigkeit“, in: Gott in Welt I, Festgabe für K. Rahner [Freiburg – Basel – Wien 1964] 207–239). Die oftmals so leichtfertig eines einseitigen Substanzenkens verdächtige griechische Theologie hat damit etwas ganz Modernes entdeckt, das dann, mit augustinischen Elementen verbunden, zu einer tiefen Deutung des Personseins bei Thomas von Aquin führte.

rechten möglich wurde¹². Etwas anderes sind dann freilich die rechtliche Formulierung und praktische Auswertung der so geschilderten Ansätze, die relativ spät sein können¹³, wie z. B. die öffentliche Anprangerung der Sklaverei¹⁴ oder die tatsächliche Verkündigung der

¹² G. Ritter, Ursprung und Wesen der Menschenrechte, a. a. O. (Anm. 9) 207. R. sieht die verschiedene Disposition, die in der Kirche als ganzer in bezug auf rechtliche und praktische Wahrung der Religionsfreiheit gegeben war. Anders war diese in der Zeit, da die Kirche selbst verfolgt war (also in einer Zeit der Mißachtung der Personrechte, unter der sie selber litt; vgl. GSp 42, Schluß), anders in der Zeit, da das Christentum sozusagen das Religionsmonopol besaß (207 f.). Allerdings muß bedacht werden, daß die Idee einer Monopolisierung zum Teil wenigstens von außen an das Christentum herangetragen wurde, nämlich durch das religiös-politische Einheitsmodell der konstantinisch-justinianischen Ära, das eine Weiterführung, Verschärfung und nur unvollständige Verchristlichung des alten römischen Modells darstellte. Das Christentum seinerseits radikalisierte das alte römische Modell durch das Bewußtsein von der einen Wahrheit und definitiven Offenbarung Gottes in Christus. Hier wurde eben nur der „eine Pol“ jener Spannungseinheit gesehen, von der oben (Anm. 9) die Rede war, das Objektive nämlich, während nun nach dem Vaticanum II (entgegen seiner Lehre) vielfach nur der „andere“ gesehen wird – das Subjektive. In der ersten Form wurde die Person dem Objektiven, in der zweiten wird die Ordnung der vermeintlichen Absolutheit der Person geopfert.

¹³ Dabei konnten etwa die Formulierungen der Menschenrechte im Positivismus des 18. Jahrhunderts zum Teil recht ausführlich sein und doch Wesentliches vergessen, wie z. B. die Abschaffung der Sklaverei in der amerikanischen Bills of Rights von 1776, während doch schon Francisco de Vitoria die natürlichen Rechte der Indianer (in Südamerika) gegen die christlichen Eroberer verteidigt hatte. Mit einer möglichst umfassenden rechtlichen Aufgliederung und Verankerung der Menschenrechte müßte eine möglichst allgemein annehmbare metaphysische Begründung eben dieser Rechte in eins gehen. Aber weder die UN-Erklärung vom 10. 12. 1948 mit ihren 30 Artikeln leistet dies noch auch das Vaticanum II. Dies ist eine so schwierige Aufgabe, daß sie nur in jahrzehntelanger Arbeit verwirklicht werden kann, vielleicht in Zusammenarbeit der Pontificia Commissione di Studio „Iustitia et Pax“ (unter Kardinal Roy) mit dem Weltkirchenrat und den UN. Zur Schwere der Frage siehe U. Scheuner, Menschenrechte und christliche Existenz, in: F. Karrenberg – J. Beckmann (Hrsg.), Verantwortung für Menschen (Stuttgart 1957) 112–124.

¹⁴ Vgl. oben Anm. 10 u. 13; ferner: J. Schmid – B. M. Bierbaum, Art. „Sklaverei“, „Sklave“, in: LThK IX (1964) 818–822; J. Vogt, Sklaverei und Humanität (Historia, Einzelschriften, H. 8 [Wiesbaden 1965]) 100 f., wo V. hinweist auf das Werk von P. Allard, Les esclaves chrétiens (Paris 1876, ⁵1914), und dessen Ergebnis kurz zusammenfaßt: „Die Gleichheit der Menschen vor Gott, von Anfang an im Kult der Gemeinde verwirklicht, mußte in der Konsequenz zur Abschaffung der Sklaverei führen. Doch die religiöse Botschaft ging nicht auf die soziale Revolution aus, sondern auf die Verwandlung der Sitten. Erst nachdem die Gesellschaft christlich geworden war, konnte die Kirche mit der Verwirklichung der christlichen Freiheit beginnen und einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Sklaverei leisten. Diese Rolle des Christentums wird mit reichem Material, als es Wallon (Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, I–III [Paris 1847, ²1879]) zur Verfügung stand, anschaulich gemacht, aber die Betrachtung ist auf das religiöse Leben und die sittliche Lebensführung beschränkt, die wirtschaftlichen Faktoren des historischen Prozesses kommen wenig zur Geltung“ (a. a. O. 101). Sehr instruktiv ist die letzte Studie von J. Vogt, Die Humanisten und die Sklaverei, ebd. 112–129, wo das erschreckende Versagen der Humanisten vor diesem Problem offenbar wird. Vgl. ferner E. G. Jacob, Grundzüge der Geschichte Afrikas (Darmstadt 1966) 98–103, wo eine kurze, aber beschämende Geschichte des Handels mit afrikanischen Sklaven gezeichnet ist; The Negro in

Gewissensfreiheit in Glaubensfragen und die Anerkennung ihrer vollen Tragweite¹⁵ oder auch die Bekämpfung und Abstellung eines Mißbrauches, wie ihn das Kastratenwesen in Italien und im übrigen Europa darstellte¹⁶.

Daß das Christentum dem Menschen tatsächlich zu einem volleren „Selbst“ verhelfen kann, begründet das Konzil damit, daß die Kirche kraft der Offenbarung über Gott als das Ziel des Menschen erst so recht den Sinn menschlicher Existenz erschließen kann. Die christliche Offenbarung bringt die ganze Wahrheit über den Menschen. Darum kann dieser gegenüber den Problemen der Religion, die im Christentum ihre große Chance und Erfüllung bekommen soll, nicht neutral sein (41, 1). Eigene Daseinsnot, die ihn nach dem Sinn seines Lebens, seiner Tätigkeit, seines Todes fragen läßt, führt ihn auf Gedankengänge, die der „Religion“ eigen sind, das heißt zu einem Suchen nach der Transzendenz und dem Transzendenten, die letzte Hoffnung begründen können. Man muß einmal die Daseinsnot etwa der alten Völker in der Umgebung Israels und des jungen Christentums, ihr bohrendes Ringen um die Bewältigung des Todes wägen¹⁷, um etwa den Widerhall zu verstehen, den die Botschaft von der Auferstehung für damals bedeutete. Unsere Welt kann diese Daseinsnot wohl weithin verdecken, aber keineswegs beheben. Wohl entwächst sie immer mehr dem Zeitalter der numinos-animistisch verstandenen Symbiose mit der Natur oder dem Kosmos — wenn nicht der so weitverbreitete Glaube an das Horoskop etwa den Menschen auch heute noch auf der Stufe der alten Geisteshaltung zurückhält; sie entlarvt mit steigendem Erfolg unbekannte Bedroher des Lebens und der Freiheit; sie schiebt den Gedanken an den natürlichen

American History. Prepared by Board of Education. City of New York... (Albany 1965).

¹⁵ Zur Verurteilung des Zwangs in Glaubensfragen siehe *B. Schüller*, Religionsfreiheit und Toleranz, in: *K. Rabner - O. Semmelroth*, Theologische Akademie, 1 (Frankfurt/M. 1966) 99-116; *K. Kippert*, Die pluralistische Gesellschaft als struktureller Bezugsrahmen für die Erziehung zur Toleranz, in: *K. Kippert* (Hrsg.), Gedanken zur Soziologie und Pädagogik, Festschrift für L. Neudorfer (Weinheim - Berlin 1967) 28-40, mit weiterer Literatur. Auf geschichtliche Fragen, wie etwa gewaltsame Judenbekehrung usw., kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei verwiesen auf *P. Browe*, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Misc. Hist. Pont., 8 [Rom 1942]) bes. 215-266; ebenso muß die Diskussion des umstrittenen Werkes von *F. Heer*, Gottes erste Liebe (München-Sesslingen 1967), den Historikern überlassen werden.

¹⁶ Näheres bei *P. Browe*, Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie (BreslStudHistTh, NF. 1 [Breslau 1936]) bes. 99-117, wo B. die weltliche und kirchliche Gesetzgebung in dieser Frage bespricht und strenge Worte über das Schweigen der Päpste und Bischöfe hat, wenn er es auch z. T. erklären kann (in Rom und im Kirchenstaat galt der Codex Iustinianus, der für die Entmannung strenge Strafen androhte, als subsidiäres Recht, so daß keine eigene kirchliche Gesetzgebung notwendig war, u. a. m.).

¹⁷ Vgl. die religionsgeschichtlichen Angaben bei *A. Grillmeier*, Art. „Höllenabstieg Christi“, in: *LThK V* (1960) 450-455.

Tod beiseite, wie auch aus unserem Städte-Alltag die Leichenzüge möglichst ferngehalten werden. Die Darstellung des gewaltsamen Todes freilich dient ihr zur Unterhaltung. Der Mensch der Zukunft wird immer mehr lernen, sein Leben, sein Erbgut, seine Welt zu manipulieren¹⁸. Die Konfrontierung mit der Bedrohung des Lebens durch Krankheit und Tod wird mehr und mehr auf eine kurze Restzeit des Lebens zusammengedrängt — wenn nicht etwas anderes eintritt, nämlich die unmittelbare Dauerbedrohung des Menschen und der Menschheit in bisher ungeahntem Ausmaß. Es berührt im Zeitalter der Menschenrechte eigenartig, wenn gemeldet wird, daß allein in den USA so viele Atombomben gespeichert sind, als erforderlich, um jede *Einzelperson* (!) auf Erden mit 10 Tonnen herkömmlichen Sprengstoffs „einzudecken“¹⁹. Wird in der Zukunft diese Bedrohung in der Gestalt kreisender Atombomben über uns aufgehängt, so wird das Wort Pauli von den „Mächten“, denen sich der Mensch selbst untertan gemacht hat, eine neue Konkretisierung gewinnen. Wird nicht dann auch die Botschaft von Christus als dem Sieger über die Mächte neuen Klang bekommen, an dessen Sieg der Mensch aber nur in freier Entscheidung (in Gnade) teilnehmen wird?

Eben um der Bezeugung dieser Hoffnung willen will die Kirche nicht aus der Welt weichen und sie als reine „secular city“ zurücklassen. Denn sie hält eine „celebration of its liberties and an invitation to its discipline“²⁰ für diese „secular city“ nur dann für garantiert, wenn sich der Mensch unter die Forderung und Perspektive der Offenbarung in Christus stellt. Auch der Leib wird davon umgriffen. Mag die Kirche auch eine Entwicklung in der Einschätzung des Leiblichen am Menschen gehabt haben²¹, so hat sie doch im ganzen eine konstante positive Mittellinie eingehalten, zu der das Auf und Ab in der Wertung des Leiblichen außerhalb ihrer selbst in schroffem Gegensatz steht. Die harte Auseinandersetzung der Kirche mit der falschen Gnosis aller Zeiten bezeugt dies zur Genüge. Doch auch hier muß sie immer neu hinzulernen. Die Auseinandersetzungen auf dem Konzil

¹⁸ Siehe P. Overhage, Experiment Menschheit (Frankfurt/M. 1967); ders., Die komplexe Frage nach bewußter Steuerung der Evolution des Menschen, in *diesem* Heft 191 — 206.

¹⁹ Vgl. Time (8. 12. 1967) 23: „The U. S. alone has enough nuclear megadestruction stored in warheads to equal the explosive power of ten tons of TNT for every person on earth.“ Daß ein solcher Tatbestand existiert und mit solch nüchternen Worten geschildert werden kann, muß als signifikativ für die Lage des Menschen in unserer Zeit erscheinen.

²⁰ So der Untertitel von H. Cox, *The Secular City* (New York 1966).

²¹ Vgl. A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (277–343) 332: „Die polaren Gegensätze der paulinischen Theologie der Ehe stellten ein Problem dar, das unter dem Einfluß gnostischer, platonischer und stoischer Strömungen oft mit einseitigen Akzentuierungen gelöst wurde.“ G. weist hin auf H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964).

über die Ehe haben gezeigt, wie sehr manche Bischöfe oder Theologen noch augustinischen und mittelalterlichen Ansätzen verhaftet waren. Die neue Biologie und Evolutionslehre werden als eine beständige Herausforderung der Kirche wirken, um sie zu immer neuem Nachdenken über den Menschen anzuregen. Eines ist ihr aber klar: Weder Biologie noch Evolutionslehre, noch Technik werden den Horizont durchbrechen, in den sie den Menschen gestellt sieht, welchen der „Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte“ (41, 2) entworfen hat.

Gerade das Verbleiben in diesem Horizont verbürgt die „rechte Autonomie der Schöpfung“, die freilich eine relative Autonomie bleiben muß. Eine Entlassung in die absolute Autonomie wäre eine Bindung des Menschen an seine eigene Vergänglichkeit und schließlich der Ruin seiner Würde (41, 3). Denn ein kreatürlich-abhängiges Wesen findet nur dann zur aufbauenden und befreienden Selbstbejahung, wenn es sich immer in Freiheit versteht und verwirklicht vom Grund seines Seins her, seinem Schöpfer und Herrn. Dieser Einklang von Selbstbejahung in Mitbejahung des Anderen, das heißt Gottes als des eigentlichen Grundes des eigenen Seins und des Vollenders der eigenen Geschichte, ist die Garantie der wahren Autonomie des Menschen²². Konkret wird dies in Christus vorgelebt und demonstriert. Das Konzil erinnert andeutungsweise an das altkirchliche christologische Dogma mit der Betonung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit in dem einen Christus. In ihm ist die vollkommenste Bindung an Gott zugleich der Grund der vollkommensten Realisierung des Menschseins. Darum ist auch die Christusbefolgung die Garantie echter Selbstverwirklichung: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (41, 1). Damit ist gesagt, daß auch Entsagung, ja das Kreuz Christi ein Weg zur Verwirklichung wahrer Menschenwürde ist. Auf der anderen Seite geht in dem Behaupten einer falschen Autonomie, das heißt in der Absolutsetzung des Menschen und im Ausleben all seiner Be-

²² H. R. Schlette, *Christen als Humanisten* (München 1967) 75, zeigt – gewiß im Anschluß an das erwähnte Werk von A. Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte* – die hebräisch-christliche Welterfahrung und Religiosität als den bestimmenden Horizont der modernen Zeit, der die wissenschaftlich-technische Zivilisation unseres Jahrhunderts in ihrer Weltweite ermöglicht. Die Beweisführung könnte bei beiden Autoren noch vertieft werden. Die atl. und ntl. Schöpfungs-idee (besonders als Schöpfung durch das Wort) in Einheit mit der Idee der Erhaltung der Schöpfung durch Gott lassen diese in ihrer Eigenwertigkeit erscheinen; die Betonung des beständigen (geistigen) Wirkens dieses transzendent bleibenden Gottes in Welt und Geschichte macht den Animismus und andere Behinderungen eines technisch-physikalischen Umgehens mit der Welt überflüssig und gibt diese und den Menschen erst so recht frei zu ihrer (relativen) Eigenständigkeit.

gierden, „die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren“ (41, 3; vgl. 20 und 75).

Gewiß scheint hier nicht viel Neues gesagt zu sein. Doch sind drei Dinge zu beachten: 1. Hier wird von der Autonomie des Menschen und der menschlichen *Person* gesprochen. Dies ist sonst in kirchlichen Dokumenten nicht allzu häufig der Fall. Auch in der PK wird sonst mehr von einer Autonomie von Sachbereichen geredet: den irdischen Wirklichkeiten (36), der Kultur (56), der Wissenschaft (36), verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens (vgl. auch Laiendekret, 1), der zeitlichen Ordnung (ebd. 7) und schließlich der Schöpfung als ganzer (GSp. 41). Wenn hier die Person des Menschen in die Mitte gestellt und von ihrer Autonomie gesprochen wird, so haben wir eine Art Synthese geschöpflicher Autonomie überhaupt. 2. Damit findet die PK einen *umfassenderen und tieferen Ansatz für die Menschenrechte*, von denen dann noch konkreter gesprochen wird (an verschiedenen Stellen des IV. Kapitels und der ganzen PK) als etwa in den so positivistisch klingenden und verfaßten *Bills of Human Rights* der Neuzeit, bis hin zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ vom 10. 12. 1948. Eine noch so vollständige *Aufzählung* der Menschenrechte kann nicht das Fehlen einer letzten *Begründung* dieser Rechte und deren Annahme aus letzten Bindungen an Gott ersetzen. Wer den Ansatz der PK mitvollzieht, wird zu einer umfassenderen Wahrung der Menschenwürde finden als der, welcher nur einem „Katalog“ solcher Rechte folgt. Hinter den modernen Fassaden positiv-rechtlich aufgebauter Menschenrechte, wie „Demokratie“, „Mitbestimmung“, „Gleichberechtigung von Mann und Frau“ usw., kann sich viel geistige und leibliche Knechtung verbergen, wenn die innere Einsicht in die Würde des Menschen fehlt. Erst die theologische Erkenntnis von Gottes souveränem Ernstnehmen des Menschen und seiner Freiheit (bis hin zur Möglichkeit der Ablehnung Gottes selbst) zeigt uns das Ausmaß der menschlich-personalen Autonomie. 3. Das Ringen um die volle und berechtigte Wahrnehmung dieser gottgewollten Autonomie des Menschen wird als eine förderliche *Dynamik* der Gegenwart anerkannt. Damit schaut die Kirche in die Zukunft. Was diese „Bewegung“ (41, 3) noch in sich birgt, wird offengelassen. Dem Konzil ist dabei das Problem einer Steuerung der menschlichen Evolution noch nicht bewußt geworden. Überlegungen zu diesem Thema werden aber den Begriff der „Autonomie“ des Menschen miteinbeziehen müssen, und dies, ob der Mensch dabei als Subjekt oder als Objekt einer solchen Steuerung betrachtet wird²³.

²³ Vgl. die beiden Artikel von K. Rabner: 1. Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen. 2. Zum Problem der Manipulation des Menschen, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln 1968).

2. Von Gemeinschaft zu Gemeinschaft

Die Kirche möchte der menschlichen Gemeinschaft helfen. Die Brücke zwischen „Kirche“ und „Menschheit“ wird durch das Wort von der „Familie“ geschlagen. Die Gesamtmenschheit ist eine Familie, in einem wahren Sinn eine Naturwirklichkeit, die in personaler Bemühung immer mehr auszubauen ist, über alle Verschiedenheiten der Rassen, der Völker, der Stämme und über alle Grenzen der notwendigen staatlichen Organisation hinaus. In der Einheit in Christus realisiert sich eine besondere Chance für die Einigung der Menschheitsfamilie, schon für diese Welt. Sie ist berufen zur einen „Familie der Kinder Gottes“ zu werden. Wir wissen, wie sehr die Christenheit selber mit dem Problem der Einheit und den konkreten Spaltungen zu ringen hat. Wie soll sie da ein Ziel wie dieses: „eine Menschheit“, glaubhaft machen? Aber das Versagen der Christen ist noch keine Berechtigung dazu, auf das Ideal als solches zu verzichten. Der Widerspruch zwischen christlicher Möglichkeit und Wirklichkeit muß allen Christen auf der Seele brennen. Die Ökumenische Bewegung — in der Einleitung angesprochen — hat hier einen Fehlbetrag im Konto der Gesamtkristenheit gegenüber der Menschheit auszugleichen. Dann, wenn die Christenheit selber eins ist und auch alle Brücken hin zu den religiösen Überzeugungen anderer — so weit möglich — gebaut hat, kann sie erst voll als Faktor der Einheit der Gesamtmenschheit wirksam werden. Eine Utopie? Ein neuer Aufruf zu gewaltsamer *Missionierung*? Politischer Katholizismus oder politisches Christentum? Wiederum ist für die Antwort der genaue Gesichtspunkt dieses IV. Kapitels zu beachten.

Die Sendung der Kirche ist nicht auf die Ordnung der Civitas terrena als solcher gerichtet, weder im politischen oder wirtschaftlichen noch im sozialen Bereich (42, 2). Dennoch sucht sich das Konzil die verschiedenen tiefgreifenden Möglichkeiten bewußt zu machen, durch die Verwirklichung der Sendung der Kirche als solcher auch dem Zusammenschluß der menschlichen Gesellschaft in all ihren gesunden Formen zu dienen. Alle echt menschlichen Gemeinschaftstendenzen können von den inneren Quellen, die in der Kirche fließen, mitgespeist werden. Die PK formuliert hier einen Satz, der in einer konziliaren Magna Charta der Menschenrechte stehen könnte:

„Die Kirche anerkennt ... was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich. Förderung der Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug, für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ (vgl. LG 1) ist.“

Wiederum ist von einer Dynamik oder einem Prozeß die Rede, der im Gange ist, dem Prozeß des steigenden Zusammenschlusses, der Sozialisation, besonders im bürgerlichen und politischen Bereich. Das Wort „Kultur“ ist hier noch nicht genannt. Denn man könnte auch an die Entwicklung der Menschheit zu einer Einheitskultur hin denken. Eine Monopolisierung oder Monotonisierung der Kultur, wie sie mit der modernen Technik mehr und mehr gegeben sein wird²⁴, wurde aber vom Konzil keineswegs als ein Ideal betrachtet. Sein Leitbild war durchwegs dieses: „Einheit in Verschiedenheit.“ So wurde gerade der Reichtum der einen Kirche auch von der Verschiedenheit der Kultur her betrachtet, welche die einzelnen Völker als Mitgift einbringen können²⁵. Sicherlich wird die Kirche oder das Christentum mehr und mehr dazu beitragen können, auch die echte geistige und religiös-kulturelle Verschiedenheit der Menschheit zu bewahren, die im Sog der kommenden „Einheitskultur“ unterzugehen droht²⁶.

²⁴ Vgl. dazu *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. (Anm. 3) 17–29. Auf diese Tendenz der Entwicklung wiesen die Bischöfe Zentralafrikas auf dem Konzil hin, um die starke Betonung der „Akkulturation“ des Christentums in den Schemata des Missionsdekretes nicht zu einer Festlegung der Mission auf Archaismen werden zu lassen. Die Notwendigkeit einer Synthese von Christentum und Kultur bleibt dabei bestehen. *H. R. Schlette*, a. a. O. (Anm. 22) 49 f., spricht von einer „mondialen Einheitsstruktur der Welterfahrung“, die christlich-anthropozentrisch konturiert sei. Tatsächlich wachsen z. B. die jungen Intellektuellen der afrikanischen Universitäten schnell in diese Einheitskultur hinein. Sie glauben damit (z. T. wenigstens) auch dem Christentum entwachsen zu können, da sie dieses vielleicht im „Busch“ in einer zu archaischen Form (d. h. in einer zu starken Symbiose mit alten animistischen Auffassungen) kennengelernt haben. Ihnen müßte gezeigt werden: „Religionsfreiheit, personale Würde, Gewissensfreiheit, politische Freiheit, Gleichheit aller, Sozialisation der menschlichen Verhaltensweisen, Zukunftsorientierung des geschichtlichen Bewußtseins – dies alles und noch mehr sind die Kennzeichen einer *strukturel christlichen Welt*“ (ebd. [Hervorhebung von mir]). Dann werden sie das Christentum als nicht fortschritthemmend erkennen und eine *neue* Synthese zwischen Glaube und afrikanischer Kultur finden können. Ähnliche Probleme stellen sich für die alten Religionen des Nahen und Fernen Ostens. Dazu *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O., Kap. VII; *H. R. Schlette*, a. a. O. 72 ff.

²⁵ Siehe LG 13; Missionsdekret 22; Liturgiekonst. 37–40, 65, 123. Dazu *K. Rahner* in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 72–74; *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. Index, unter dem Stichwort „Transkulturation“.

²⁶ *H. R. Schlette*, a. a. O. 71, sagt mit Recht: „Die spirituellen Unterschiede der Menschheit werden keineswegs einer verödenden Nivellierung Platz machen müssen; denn die Homogenität, die die Säkularisierung schafft, ist keineswegs eine totale, vielmehr eine solche, die *vornehmlich den geschichtlich-öffentlichen Bereich*, das heißt die Ebene der gesellschaftlichen Kommunikation und die Weise der Weltzuwendung, betrifft. Freilich wird eine weitgehende Angleichung der Mentalitäten sowie der soziokulturellen Anschauungen und Verhältnisse kaum zu verhindern sein, so daß sich, wie es Harvey Cox dargelegt hat, ein neuer Stil der Säkularität herausbilden wird, dessen bestimmende Kennzeichen Pragmatik und Profanität sind.“ Die alten Religionen des Ostens werden sich schwerer tun als das Christentum, dieses neue Weltverständnis mit ihren religiösen Überzeugungen zu verbinden. Dabei muß davor gewarnt werden, die Realisierung des Christlichen einerseits mit dieser säkularisierten Profanität zu identifizieren, andererseits die christliche Synthese in einer „Erneuerung der mythisch-gnostischen Erfahrungen“ zu suchen (*H. R. Schlette*, 79). (In dieser zweiten Richtung scheint sich das Buch

Der Auftrag aber, den Geist der Einheit in die Menschheit als Menschheit hineinzutragen, muß allen Christen echtes Anliegen sein. Zwei Grundzüge der kirchlichen Gemeinschaft können sich auf den Zusammenschluß der Gesamtmenschheit in besonderer Weise auswirken: ihre gesinnungsmäßige Verankerung und ihre umfassende Weite oder Universalität²⁷.

1. Die Möglichkeit des Zusammengehens von allgemeinmenschlichen und besonderen kirchlichen Bemühungen um die Einheit liegt darin begründet, daß jegliche Gemeinschaftsbildung von menschlichem Rang *personal* begründet ist. Sie muß getragen sein von Geist und Herz, von Überzeugung und Wille, vor allem von der Liebe. Wir erfahren es zuweilen, was da an Energien solcher Art im Menschenherzen verborgen sein und von da aus frei werden kann, in Zeiten der Not vor allem. Durch das Christentum, durch Christus und seinen Geist, sind die in diesem Herzen liegenden Potenzen in neuer Weise von letzten Zielen her aktivierbar geworden. So könnte (!) eine ganz neue einigende Dynamik in der Menschheit aufbrechen, wenn die Kirche ihr Potential als „Einheit in Glaube, Hoffnung und Liebe“ (LG 8, 1), als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (Kirche 4, 3) voll ausleben wollte und könnte. Solche Kräfte könnten den Abbau der Selbstsucht, der Intrige, der Spaltung in allen Bereichen der sittlichen Verantwortung des Menschen bewirken, eben dort, wo es um die Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft als solcher geht. Dabei wollte das Konzil definitiv ein Nein sagen zur Versuchung, sowohl weltliche Mittel in den Dienst eigener kirchlicher Einheitsbestrebungen zu stellen als auch in der Politik selber mitzumischen. Darum wird ausdrücklich betont: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an“ (42, 2). Darin liegt die Absage sowohl an das byzantinische System, kirchliche Einheit mit staatlichen Zwangsmethoden herzustellen oder zu erhalten²⁸, als auch an die mittelalterlich-päpstlichen Versuche zur Errichtung einer kirchlichen Theokratie²⁹. Die

von O. Eberz, *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung München – Basel 1967*, zu bewegen.) Es gibt ein Drittes: in die recht erkannte und verwirklichte Autonomie des Irdischen und Menschlichen hinein das unreduzierbar-eigene Christliche mit neuer Strahlungskraft wirken zu lassen.

²⁷ Zum Folgenden siehe J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit* (München 1960), bes. 101 ff. (Der wahre Universalismus).

²⁸ Vgl. P. Browe, *Die Judengesetzgebung Justinians*, in: *AnalGreg* 8 (1935) 109–146; *ders.*, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, in: *MiscHistPont* 6 (1942) 241 f.; Rb. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)*, in: A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1952) 95–177.

²⁹ Näheres bei W. Ullmann, *Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter*

Kirche wird am meisten zur Einigung der Menschen beitragen, wenn sie von ihrem Evangelium her den Sinn für Nächstenliebe und Gemeinschaft weckt, Selbstsucht bekämpfen lehrt und so den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, der Familie, den zivilen und wirtschaftlichen Gruppen, einen neuen Geist einhaucht. Hier läge ein großes Programm pastoraler Schulung der Christen vor, das in erschreckend geringem Maße ernst genommen wird. Der Grund dafür wird von der PK einige Paragraphen weiter genannt — die Spaltung zwischen religiösem und weltlichem Leben.

2. Eine besondere Möglichkeit, Band der Einheit für die ganze Menschheitsfamilie zu sein, liegt oder „läge“ in der Universalität der Kirche. Hier schwebte dem Konzil zunächst die engere, geschlossenere Einheit der katholischen Kirche vor Augen, ohne aber exklusiv gemeint zu sein. Auf jeden Fall steht eine „christliche Brüdergemeinde“ auch in ihrer notwendigen Geschlossenheit „nicht gegen, sondern für das Ganze“ (J. Ratzinger). Und dieses Stehen für das Ganze ist der Kirche besonders möglich, da sie „an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist“ (42, 4). Christentum ist keine national, staatlich, kulturell, wirtschaftlich oder sozial festgelegte Gruppe. Wie oft freilich die Versuchung zu solcher Festlegung aufgetaucht ist, sagt die Geschichte. Das Konzil vertritt ja auch — wie schon gesagt — in verschiedenen Dokumenten die Notwendigkeit einer Synthese von Kirche und Kultur und damit auch Nationalität

(Graz 1960); *ders.*, Papst und König (Salzburg 1960); *ders.*, Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London 1961); *ders.*, The Growth of Papal Government in the Middle Ages (London 1962). Einen umfassenderen Überblick über die hier einschlägigen Fragen (auch über das Christentum hinaus) versucht *A. Th. van Leeuwen* in seinem schon öfter genannten Werk zu gewinnen. — Mit diesen eben gemachten Einschränkungen ist also nicht jede Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat oder auch gegenseitige Einflußnahme abgelehnt. Sie soll nur auf dem Boden gegenseitiger Autonomie vor sich gehen. Hier steht das Problem „Kirche – Staat“ nicht zum Thema. Darüber handelt das IV. Kapitel des zweiten Teils der PK. Wichtige Bemerkungen zum Problem (Kirche und Politik, Gesellschaft, Wirtschaft) macht *A. Langner* in dem von ihm herausgegebenen Werk: Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa (Köln 1966) 62–76, mit Hinweis auf das Godesberger Programm der SPD (1959), worin die Konzilsaussage zu unserem Problem von der „anderen Seite“ beleuchtet werde: „Der Sozialismus ist kein Religionsersatz. Die Sozialdemokratische Partei achtet die Kirchen und Religionsgemeinschaften, ihren besonderen Auftrag und ihre Eigenständigkeit. . . Zur Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne einer freien Partnerschaft ist sie stets bereit.“ Vgl. auch „Gesellschaftspolitische Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Weltkirchenkonferenzen“, in: *H.-D. Wendland*, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht (1963) 69–119. Angesichts dieser Erklärungen und bei der Zurückhaltung des Vaticanum II sollte ihm nicht der Vorwurf eines „politischen Katholizismus“ gemacht werden. Vgl. *K. G. Steck*, Lumen Gentium?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 16 (1965) 90, und dies mit Hinweis auf die Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche auf dem Konzil; *ders.*, Kritik des politischen Katholizismus (Frankfurt/M. 1963).

der verschiedenen Völker. Aber Synthese soll keine Bindung an konkrete Kulturen oder Nationen sein. Konflikte zwischen kirchlicher Universalität und nationalen Verpflichtungen werden nicht zu vermeiden sein. Aber haben die Christen schon die Möglichkeiten ihrer eigentlich so tief verankerten Einheit in den Konflikten der Welt schon genügend ausgenützt? Weil diese Einheit auf einer anderen Ebene als der politischen, der wirtschaftlichen und sozialen liegt — obwohl echt menschliche Kräfte aktiviert werden —, so darf die Kirche nicht mit einer „fünften Kolonne“ verwechselt werden — ein Verdacht, den „totalitäre Systeme“ gegenüber einer jeden „übernationalen“ Gemeinschaft hegen. Das Wort „übernational“ genügt aber nicht, um das innere Verhältnis der Kirche zu den einzelnen Gemeinschaften innerhalb der Menschheit zu bezeichnen. Sie sucht eine je variierende Synthese mit allen von ihnen, sofern in ihnen die Personwürde, die Freiheit, insbesondere die religiöse Freiheit, und alle Rechte der Person gewahrt werden (42, Schluß). Sie will durch diese Synthese sich ausdifferenzieren und ihre Katholizität entfalten, die der Ausdruck ihres Mitlebens mit den verschiedenen Völkern und Kulturen ist (vgl. LG 13).

Grundsätzlich geht also dieser Artikel 42 wiederum von der Idee der Autonomie der irdischen Gemeinschaften aus. Die Kirche selbst will darum auch nicht die Initiative zur Bildung oder Gründung von Vereinigungen ergreifen, die im Bereiche der „Welt“ liegen (wie etwa politische Parteien, wirtschaftliche Zusammenschlüsse) und von ihr betrieben werden. Nur eine Ausnahme erwähnt das Konzil: „Werke der Barmherzigkeit oder andere dieser Art.“ Die Anregung dazu kam besonders von portugiesischen und südamerikanischen Bischöfen, die der Kirche einen gewissen freien Raum für jene Wirksamkeit sichern wollten, die ihr von ihrer Sendung her auferlegt ist³⁰. Die Beachtung der Autonomie der weltlichen Gemeinschaftsbildung soll aber in eins gehen mit einem lebhaften Interesse an ihrem Gedeihen. Darum erklärt das Konzil auch, „daß die Kirche alle diese Einrichtungen unterstützen und fördern will, soweit es von ihr abhängt und sich mit ihrer Sendung vereinbaren läßt“ (42, Schluß). Schließlich gehören eben auch diese Gemeinschaften in den Bereich der Weltaufgaben der Christen, die von den Laien vor allem wahrgenommen werden sollen.

3. Kirche und Weltaufgabe der Christen

a) *Ein Gewissen — doppelte Verantwortung.* Die Christen sind Glieder eines doppelten Ordnungsgefüges: das eine ordnet sie ein in

³⁰ Zu ähnlichen Fragen in Deutschland vgl. *F. Klein*, Selbsthilfe aus christlicher Verantwortung, m. e. Vorwort v. *O. v. Nell-Breuning* (Recklinghausen 1967) 146–155 (Männer der Kirchen und Wissenschaften).

das innerweltliche Zusammenleben der Menschheit, das andere schließt sie zur endzeitlichen Heilsgemeinschaft, sichtbar in der Kirche, zusammen. Christsein dispensiert nicht davon, die Weltaufgabe des Menschen ernst zu nehmen. Diese Weltverpflichtung wiederum darf nicht aus der christlichen Zielsetzung herausführen. Tatsächlich steht anstelle einer Synthese — die irgendwie immer nur recht und schlecht verwirklicht wird — oftmals eine Art von moralischer Schizophrenie zwischen weltlicher und christlicher Verantwortung. Das Konzil nennt dies eine sehr schädliche moderne Häresie: „Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit“ (43, 1). Im Grunde geht es hier um die Bereinigung einer gegenüber der Welt zu negativ eingestellten Ascese oder positiv um die Schaffung einer ganzheitlichen Glaubenshaltung oder einer Spiritualität, welche auch die täglichen und alltäglichen weltlichen Pflichten als Bewährungsfeld christlicher Verantwortung betrachtet. Johannes XXIII. erklärt in *Mater et Magistra*: Wir sollten nicht törichterweise einen künstlichen Gegensatz erträumen — wo in Wirklichkeit keiner besteht — zwischen der eigenen geistlichen Vollkommenheit und dem eigenen aktiven Kontakt mit der Alltagswelt, als ob der Mensch nur dann vollkommener Christ sein könnte, wenn er alle zeitliche Tätigkeit beiseite läßt³¹. Das Problem hat einen sehr weiten Umfang und verschiedene Anwendungsbereiche, die hier im einzelnen nicht besprochen werden können³². Wie die Priester im „Dekret über Dienst und Leben der Priester“ (12—14) dazu angehalten werden, ihr Streben nach Heiligkeit nicht *neben* ihrer priesterlichen Tätigkeit anzusiedeln, sondern es vor allem *in* ihr und *durch* sie zu verwirklichen, so gilt das gleiche auch von der Alltagsarbeit der Christen überhaupt.

„Die Christen sollen vielmehr froh sein, in der Nachfolge Christi, der als Handwerker gearbeitet hat, ihre ganze irdische Arbeit so leisten zu können, daß sie ihre menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten zu einer lebendigen Synthese verbinden; wenn diese Werte nämlich die letzte Sinnggebung bestimmen, wird alles auf Gottes Ehre hingeeordnet“ (43,1).

Den Nutzen aus dieser Synthese sollen beide Seiten haben: das religiöse Leben der Christen soll einheitlicher, umfassender und reicher werden; die „Welt“ soll durch die Arbeits- und Verantwortungsfreudigkeit des Christen, die aus seinem Glauben fließt, menschlicher und schöner werden. Wie immer bei einer „Synthese“, so kann auch

³¹ *Jobannes XXIII.*, *Mater et Magistra* (255), in: AAS 53 (1961) 460.

³² Es geht hier um die Begriffe der „Heiligkeit“ und der „Vollkommenheit“, wie sie auf dem Vaticanum II diskutiert wurden (LG, Kap. IV—VI, u. Ordensdekret; vgl. dazu *L. Kaufmann*, *Evangelium suprema regula*, in: *J. Ch. Hampe* [Hrsg.], *Die Autorität der Freiheit II* [München 1967] 291—334).

hier bald der eine Pol, bald der andere stärker betont werden. Nur muß eine Synthese aufrechterhalten werden, das heißt, es darf keiner der beiden Pole liquidiert werden. Letzteres geschähe etwa dann, wenn nun Christentum reduziert würde auf eine reine Religion der „Mitmenschlichkeit“ in dem Sinne, daß rechte Gottbeziehung und Gottesliebe sich völlig konvertierten zum Dienst am Menschen oder einfachhin zum Dienst an der Welt. Selbstverständlich ist eine solche Einpoligkeit für die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie“³³, welche die letzte Radikalisierung einer Lehre ist, die nach *H. U. v. Balthasar* heute viele Katholiken und Christen bedroht und die für sie die „große Befreiung für die Christen unserer Zeit“ ist.

„Sie löst uns ja doch aus der engen, in ihrer positiven Gesetzlichkeit unverständlich gewordenen Kirchlichkeit und bindet uns wieder in eine Solidarität mit allen Menschen; im Grunde so, daß das wirkliche Gesetz, unter dem alle immer schon stehen, von den Christen gewußt wird, die den andern verkünden dürfen, was sie je schon sind: geliebte Kinder des Vaters in Jesus Christus . . . Der Anschluß an die Kultur der Zeit scheint, nach einer Periode der ‚inneren Emigration‘, wiedergefunden. Und alles Kirchlich-Positive scheint durchsichtig auf die gemeingültigen Gesetze von Kosmos und Menschheit – und damit gerechtfertigt. Das ‚Weltamt der Christen‘ scheint gesichert, der Raum des Laien (um den Denker wie Michels so lange gekämpft haben) als *der* authentisch christliche Raum erobert. Dunkle Schatten aber fallen auf die bisherigen Umzäunungen und ‚Klausuren‘: manches war Weltflucht, geradezu Weltangst und Weltverketzerung bis zum Manichäismus, selbst die ‚Strukturen der Kirche‘ (nicht nur die äußeren ‚Bastionen‘) erscheinen in ihrer Mittelhaftigkeit und Relativität . . .“³⁴

Die Lehre, welche das Vaticanum II von der Kirche hat und in der PK voraussetzt (40, 1), erlaubt keine Reduktion des Christlichen auf reine Mitmenschlichkeit und Innerweltlichkeit oder andere Formen eines „verkürzten Kirchenprogramms“, wie *H. U. v. Balthasar* es mit Recht verwirft, aber doch wohl zu schnell bei manchen katholischen Theologen vorfindet³⁵. Nur als Sakrament des Heils in Christus (als

³³ Vgl. *R. L. Riebard*, *Secularization Theology* (New York) 1967; *H. Zabrt*, *Die Sache mit Gott* (München 1966) 356–381.

³⁴ *H. U. v. Balthasar*, *Rechenschaft* 1965 (Einsiedeln 1965) 11–12.

³⁵ *H. U. v. Balthasar*, *Cordula oder der Ernstfall* (Basel 1966 [mit Ergänzung in der 2. Aufl.]). Seine eigene Position entfaltet v. Balthasar wohl am eindrucksvollsten in „Herrlichkeit“ (vgl. die Rezensionen von *A. Haas* in *dieser* Zeitschrift 38 [1963] 266–272; 42 [1967] 259–261; 43 [1968] 252–256). – Über die Position der protestantischen Theologen (P. Tillich, D. Bonhoeffer, H. Braun) vgl. *H. Zabrt*, a. a. O.; zu *Harvey Cox* (*The Secular City and God's Revolution and Man's Responsibility* [Valley Forge, Pa., 1965]) siehe *D. Callaban* (Hrsg.), *The Secular City Debate* (New York – London 1966). *H. Cox* will „Kirche“ nicht einfach auf „Welt“ reduzieren, aber sie auch nicht so von ihr unterscheiden, wie es die PK will. Dem Vorwort zum zweiten Buch nach fühlt er sich unter anderem Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Gerhard v. Rad, Richard Niebuhr verpflichtet. Sicherlich kann er nichts anfangen mit der Idee von der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche, wie sie die PK voraussetzt, vor allem auch deshalb, weil er – im Vergleich zur christlichen Überlieferung – einen ganz ungenügenden Sakramentsbegriff hat (vgl. *God's Revolution*, a. a. O. 79–99). In der Diskussion mit *H. Cox* muß also erst geklärt werden, was für ihn Wort, Sakrament und

Einheit der an Christi Wort Glaubenden und in seinen Sakramenten Geheiligten und in der Gemeinschaft des Hirtenamtes Geeinten) steht die Kirche der „Welt“ gegenüber. Daß aber diese Welt in ihrer (relativen) Autonomie (als Gültigkeit der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und Tätigkeit) nur mit wechselndem Glück von der kirchlichen Verkündigung und Praxis adäquat ernst genommen worden ist, darf auch nicht übersehen werden. Erst nachdem man sich über das Wesen von Kirche und von Welt mehr und mehr klar wird — und dieser Prozeß muß weitergehen —, leuchtet auch die Spannungsweite der christlichen Synthese „Christ in Welt“ auf, in der auch Entsagung ihren Platz haben muß. Dabei braucht nicht jeder *einzelne* diese Synthese nach beiden Polen hin *voll und ganz* zu verwirklichen. Die Kirche *als ganze* muß dies tun, wobei den einen mehr die Verwirklichung des Kirchlichen, anderen mehr das In-der-Welt-Sein als Aufgabe zukommt. Aber „Synthese“ muß es — je nach Berufung — auf jeden Fall sein, ob wir in der Welt oder im Kloster leben, ob wir Priester oder Laien sind. Auch in Jesus, Paulus, Franziskus, den großen „Entsagern“, war sie verwirklicht. Vielleicht wird sie — je in der eigenen Art — nur wenigen gelingen. Die Schar der „Schwachen“, welche diese Spannung nicht aushalten, wird sich teilen in solche, die sich weiterhin in eine isolierte, unproblematische, unapostolische Kirchlichkeit oder negative Aszese flüchten und weltliches Tun nur als „Abfall“ davon betrachten, oder in solche, die im Ausleben einer „autonomen“ Welt auf jede „Kirchlichkeit“ verzichten und nur die Religion reiner Mitmenschlichkeit verwirklichen wollen oder gar — und sie sind wohl von den eben Genannten zu unterscheiden — einer Absolutsetzung des Weltlichen und ihrer eigenen Begierden erliegen (vgl. 1 Petr 1, 14) und so „der Welt gleichgestaltet werden“ (vgl. Röm 12, 2).

H. U. v. Balthasar sieht die Möglichkeit, die Spannung zwischen Christ-sein und Mitmensch-sein voll auszuleben und zu verwirklichen, vor allem in den „Weltgemeinschaften“ (Instituta saecularia) gegeben. „... sie sind daher, als Gestaltgebung, zweifellos die verbindende Mitte der Kirche: sie bilden die Brücke zwischen Weltstand und Gottesstand, Laien und Religiosen, und zeigen damit nicht nur die existentielle Einheit der Kirche, sondern auch ihre immerwährende und ‚modernste‘ Sendung in die Welt“³⁶ (vgl. Ordensdekret 1. 11; Missionsdekret 40).

Ministerium bedeutet. Vgl. *A. Grillmeier*, Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift M. Schmaus (München – Paderborn – Wien 1967) 1467–1488. Ferner *K. Bismarck – W. Dirks* (Hrsg.), Neue Grenzen, Ökumenisches Christentum morgen I (Stuttgart – Berlin 1966); darin die Artikel von *H. Berkhof*, *J. B. Metz* u. *A. Auer* (162 ff.).
³⁶ *H. U. v. Balthasar*, Rechenschaft 13–14.

Das Konzil hat aber noch ein besonderes Anliegen: die Weltverantwortung des Christen wird aufgerufen aus dem Bewußtsein heraus, daß der Bereich der menschlichen Tätigkeit einer ungeheuren Entfaltung bedarf, um den gegenwärtigen und den kommenden Problemen der Menschheit zu begegnen — Probleme, mit denen sich der zweite Teil der Konstitution näher befaßt. Mehr als je trägt die existierende Generation der Menschheit schon die Verantwortung für die Zukunft. Die Christen dürfen diese Sorge nicht auf die Politiker und Wirtschaftler abladen. Ihr „Glaube“ und ihre Brüderlichkeit müssen zum Apostolat der Weltverantwortung werden, zugleich aber auch zur Zusammenarbeit mit allen jenen aufrufen, die in der Lage sind, die Zukunft zu planen.

b) Irdische Tätigkeit und die Laien. Wo es um die menschliche Tätigkeit als solche geht, muß der Laie angesprochen werden, und zwar der Laie in der Welt. Dahinter steckt zunächst die nüchterne Einsicht in den Mangel an Seelsorgern, die mit Aufgaben hingehalten werden, die eben Laien tun können, um sie selbst für das eigentlich Priesterliche frei zu machen. Hinter der Betonung der Laiensendung heute steht aber auch die illusionslose Wahrnehmung von der Abwesenheit der Kirche in weiten Bereichen der Welt, leider auch die Beobachtung, daß es ihr an fachlich qualifizierten Laien fehlte, um ihren Anspruch an der Mitgestaltung der Welt glaubwürdig vertreten zu können. Der Klerus hatte einen übergroßen Einfluß, in bewußter oder unbewußter Übertragung seiner geistlichen Stellung auf das gesamte öffentliche Leben dort, wo die Kirche überhaupt noch Geltung hatte. So vollzieht die PK eine gewisse Grenzberichtigung, wenn sie — übrigens vorsichtiger als andere Dokumente des Konzils³⁷ — sagt: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten“ (43, 2). Durch diese Einschränkung soll keine Tür offengehalten werden für die so verschriene „klerikale Bevormundung“ des Laien oder gar für eine Theokratie. Es soll nur dem Priester oder dem Theologen die Chance gelassen werden, sich gegebenenfalls um die weltlichen Dinge zu kümmern oder auch sich den Profanwissenschaften zu widmen. Bei der steigenden Bedeutung etwa der Grenzgebiete zwischen Theologie und Naturwissenschaften oder — in sozialer Hinsicht — etwa der Fragen der Erziehung und der Entwicklungshilfe werden Kenner beider Sachgebiete, des kirchlichen und des weltlichen, besonders geschätzt sein.

Dem Konzil schwebt aber als Leitbild nicht sozusagen der „doctor utriusque iuris“ vor — weil ein Beherrschen zweier differenzierter

³⁷ Vgl. LG 36,2 und 31. Maßgebend für die Stellungnahme des Konzils war Johannes XXIII., *Pacem in Terris*, Nr. 160. Vgl. *A.-Fr. Utz*, *Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII., Pacem in Terris* (Freiburg 1963) 136,

Fachgebiete immer schwieriger wird, nachdem sie je einzeln für sich ins Ungemessene wachsen. Ihren Beitrag zur Gestaltung des Profanlebens möchte die Kirche auf dem Wege eines „teamwork“ erreichen, wobei die Verkünder des Evangeliums zusammengehen mit den Laien als Vertretern der weltlichen Sachgebiete. So ist es der PK daran gelegen, für beide Teile dieses Teams die *Kompetenz* abzuzeichnen und ihre *Initiative* je nach ihrem Gesetz anzuregen. Zunächst ist von den Laien die Rede. Ein starker Akzent wird auf die Empfehlung eines guten fachlichen Wissens und Forderung besonderen Könnens in den einzelnen Sachgebieten gelegt. Der „brave“, aber nicht genügend qualifizierte Katholik allein genügt nicht, um ihn etwa mit kirchlicher Hilfe an besonders wichtige Stellen zu lanzieren. Fachliches und sachliches Können zusammen mit einer guten Schulung des Gewissens und ausgebildeter Verantwortlichkeit machen den christlichen Laien des öffentlichen Lebens, wie ihn sich das Konzil vorstellt.

Damit ist gesagt, daß dem Laien auch für das öffentliche Leben, das nicht unmittelbar kirchlich ist, von seinem Sachwissen und Fachkönnen her die eigentliche Entscheidung überlassen werden muß. Diese Verlagerung der Gewissensentscheidung hat einen ersten Grund in der sich steigernden Differenzierung und Ausweitung der einzelnen Tätigkeitsbereiche im Leben der profanen Gesellschaft und einen zweiten konsequenterweise darin, daß nun der Priester seine Stellung als des bevorzugten Trägers der Bildung und der geistigen Autorität, wie er sie in Landgemeinden bis weit in unser Jahrhundert hinein hatte, nicht mehr beibehalten kann. Bei der autoritativen Stellung des kirchlichen Amtes und der Stringenz der moralischen Prinzipien, die es vertrat und vertritt, lag und liegt es nahe, im Namen des Glaubens und der Sittlichkeit, um des kirchlich verstandenen *bonum commune* willen, gläubige Politiker, Wirtschaftler oder einfachhin Männer des öffentlichen Lebens auf die kirchlichen Konzeptionen festzulegen. Zwei Dinge konnten und können dabei zu kurz kommen: 1. der politische, wirtschaftliche, soziale Sachverstand, den die Laien vertreten sollen; 2. die Rechte einer pluralistischen Gesellschaft, die sich nicht an streng kirchliche oder konfessionell bedingte Standpunkte gebunden fühlt; dies besonders in Staaten, in denen der Katholizismus Staatsreligion ist oder eine beherrschende Stellung einnimmt, so daß ungläubige und andersgläubige Minoritäten Gesetzen folgen müssen, an die sie sich von ihrem religiösen Gewissen her nicht gebunden fühlen. Indem das Konzil die pluralistische Gesellschaft anerkannt³⁸ und das Dekret über die Religionsfreiheit verabschiedet hat, hat auch der katholische Politiker die Möglichkeit, etwa im Parlament

³⁸ Dies zeigte besonders die Diskussion um das Dekret über Kirche und nicht-christliche Religionen.

um des bonum commune dieser differenzierten Gesellschaft willen, für Gesetze zu stimmen (z. B. Ehescheidung, zivile Wiederverheiratung), die der katholischen Praxis widersprechen³⁹. Die Einsicht in die wahre Sachlage ist hier entscheidend, daß einerseits der christliche oder konfessionelle Standpunkt nicht mehr geschlossen vertreten wird, und andererseits doch um des allgemeinen Wohles willen eine Ordnung getroffen werden muß. Letzte Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, werden freilich bleiben. Dies wird der Öffentlichkeit nach den verschiedenen Naziverbrechen (Tötung Geisteskranker und körperlich Geschädigter, Euthanasie, Zwangssterilisation, Konzentrationslager, Judenverfolgung) genügend zum Bewußtsein kommen. Doch werden immer neue Grenzfälle und Gewissenskonflikte auftauchen (z. B. Fragen der Manipulation des Menschen)⁴⁰, die keine Sofortlösung finden können. Hierfür gibt die PK eine offenherzige Weisung: Die Laien sollen die Priester oder die kirchlichen Amtsträger nicht als Automaten betrachten, die sofort konkrete Lösungen für Grenzfragen geben können. Sie brauchen oft langes Studium und vor allem engen Kontakt zwischen Theologen und Laien der einzelnen Fachgebiete. Es ist auch eine Predigt der Priester an sich selbst, wenn zu den Laien gesagt wird:

„Von den Priestern aber dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes – es wird hingewiesen auf *Johannes XXIII.*, *Mater et Magistra* – darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen“ (43,2).

So ist also der christlichen Lehre und Sittlichkeit, dem weltlichen Sachverstand, dem Gewissen, der menschlichen Forschung und der Entwicklung freier Raum zuerkant. Auch mit Verschiedenheiten im katholischen oder christlichen Lager selbst wird gerechnet. Das Konzil spricht den Fall an, daß aus bester persönlicher Überzeugung heraus die Gläubigen in Fragen der Gestaltung des öffentlichen Lebens in verschiedene Gruppen gespalten sind (vgl. Schulfrage). Auf beiden Seiten wird man das Evangelium oder die Autorität der Kirche für sich in Anspruch zu nehmen suchen, um so die Entscheidung zugunsten der eigenen Richtung herbeizuführen, obwohl keine klare Äußerung der Kirche vorliegt. In diesem Falle soll darum die Kirche auch nicht auf eine bestimmte Lösung von einer der streitenden Parteien her

³⁹ Zu diesem Problem vgl. *F. Böckle*, Strafrecht nicht zur Förderung der Moral, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 9. 1. 1968, 9. Der Staat braucht sich in seiner Gesetzgebung nicht von den Forderungen einer religiösen oder profanen Hochethik leiten zu lassen. Er kann sich mit den Ansprüchen einer sog. „einfachen Sittlichkeit“ begnügen.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 23.

„festgelegt“ werden. Man muß eben bekennen: die Frage ist offen und ist in sachlicher Weise, in Liebe, im Blick auf das Gemeinwohl zu diskutieren (43, 3).

Die Rolle, welche die Kirche in der Welt spielen soll, ist also in erster Linie von den Laien zu übernehmen. Sie tragen damit die Hauptlast der Verchristlichung der irdischen Tätigkeiten in all ihren Bereichen. Wenn hier die Laienposition im *säkularen Bereich* so betont wird, so bleibt alles in Geltung, was die Konstitution „Licht der Völker“ und das Dekret über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem*) über die Stellung und Tätigkeit der Laien in der *Kirche* und im innerkirchlichen Leben und für die Bezeugung des christlichen Glaubens selbst gesagt haben (43, 4). Die kirchlichen Amtsträger, Bischöfe und Priester, und auch die Ordensleute werden dagegen — für ihren Weltauftrag — in erster Linie auf die Bedeutung der Strahlungskraft ihrer Lebensführung und ihres kirchlichen Berufseifers verwiesen. „In Leben und Wort sollen sie zusammen mit den Ordensleuten und Gläubigen beweisen, daß die Kirche mit all ihren Gütern schon durch ihre bloße Gegenwart eine unerschöpfliche Quelle jener sittlichen Kräfte ist, deren die heutige Welt so sehr bedarf“ (43, 5). Auch von ihnen und gerade von ihnen wird Qualität in ihrem eigenen Bereich und „Fach“ für den Dialog mit der Welt und den Menschen aller Weltanschauungen verlangt. Wo sie versagten, hat es sich besonders gerächt, wie das Konzil zugibt (43, 6). Vermissen unsere Laien nicht oft an unseren Priestern und Theologen reiche Bildung, lebendiges Interesse an den Problemen der Gegenwart, vor allem Kompetenz in ihrem eigenen Bereich, der Theologie? Rechter Kontakt mit der Welt ist eine schwere Kunst, und das Konzil hat einen bemerkenswerten Satz — mit dem Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft der Kirche — geschrieben: „Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß“ (43, Schluß). Dieser Satz ist formuliert aus dem Blick auf die großen Epochen besonderen Kontaktes oder besonderer Auseinandersetzungen mit der Welt, auch aus der Erinnerung an den Galilei-Prozeß (vgl. PK 36). Die Beziehung Kirche — Welt ist hier im positiven Sinn gemeint: das heißt, daß die Kirche erst im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende lernen muß, alle Möglichkeiten dieses Verhältnisses auszuschöpfen und es recht — nach allen Versäumnissen — zu ordnen und zu leben. Eine Kirche des „Elfenbeinernen Turms“ wäre sicher leichter zu verwirklichen als eine „Kirche der offenen Tür“. Nur entspricht letztere eindeutig ihrer Sendung, erstere würde ihren Heils- und Weltauftrag versäumen.

Das Konzil hat so sein Interesse an der Verwirklichung dieser Sendung gegenüber einer förderungsfähigen und förderungswilligen

„Welt“ erklärt. Sie darf die Hoffnung hegen, daß es auch „im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen“ (44, 1). Oder will sich die Welt zur geschlossenen Festung und zur absolut kirchenfreien „secular city“ entwickeln und so sich in ihren eigensten Interessen schädigen⁴¹?

Zweite Richtung der Überlegungen: Von der Welt zur Kirche

Wenn schon von einem gegenseitigen Tauschen und Helfen die Rede ist, so mußte sich das Konzil auch eine gewisse Vorstellung davon machen, was die Gegengabe der Welt an die Kirche sein kann. Die Frage als solche schien manchen Vätern absurd zu sein. Erzürnt schrieb ein Bischof zum Entwurf von Artikel 44: „Omne bonum ab Ecclesia!“ Darum sei der ganze Abschnitt wegzulassen. Hat dieser Vater nicht an die kaiserlichen Postkutschen gedacht, mit denen einst die Bischöfe zu den Konzilsorten der alten Kirche befördert wurden, nicht an die Flugzeuge und den modernen technischen Apparat, der allein die so schnelle und umfassende Organisation und Durchführung des Vaticanum II ermöglichte? Wann hat die Kirche je ohne die Welt gelebt? Nur andeutungsweise konnte der Anteil der Welt an dieser Symbiose aufgezeigt werden.

1. Kultur und Kirche

Die Kirche lebt mit aus den Gesamterfahrungen der Menschheit, aus ihrer Geschichte, aus dem Fortschritt der Wissenschaften, aus allen Entfaltungen der verschiedenen Kulturen. Darin offenbart sich der „Mensch“, mit dem es das Evangelium zu tun hat; alle Wege der Wahrheit sind auch Wege der Begegnung mit der Kirche. Die Offenbarung Gottes erging in diese menschlichen Voraussetzungen hinein, und die Verkünder des Evangeliums mußten die Kunst der göttlichen Anpassung immer neu variieren. Sie ist ein „Gesetz aller Evangelisation“ (44, 2). Die Vorstellungswelt, die Sprache, das Genie der einzelnen Völker, die Weisheit der Philosophen: all dies wird zu einem Anspruch an das Christentum, so daß es auf der Wanderschaft durch die Kulturen erst recht in seinem Gehalt sichtbar gemacht wird. Jedes Volk trägt darum zur Ausfaltung der Kirche, zu ihrer „Katholizität“ bei⁴². Ein Nationalkirchentum wäre eine Abkapselung und Verarmung des Christlichen. Auch die Festlegung der Theologie auf eine Epoche — mag diese noch so wichtig und „klassisch“ sein — würde ein Erlahmen

⁴¹ Vgl. K. Lebmann, Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, Kap. 4, § 1–2; A. Böhm, Macht und Hinfalligkeit der Großideologien, ebd. § 3.

⁴² Vgl. LG 13.

der Dynamik bedeuten, welche das Christentum jeweils zeitnah macht.

Heute fordert dieser Prozeß der Anpassung und des geistigen Tausches eine besondere Anstrengung wegen des schnellen Wandels der Verhältnisse und der Vielfalt der Denkweisen des modernen Menschen⁴³. Das Hineinwachsen der Menschheit in das technische Zeitalter, in das damit verbundene neue Erleben des eigenen Selbst und der rapide Wandel der Erfahrungen lassen der Kirche weniger Zeit zur Umformung als die von den Formen der alten Kultur und den philosophischen Systemen beherrschten und geprägten Epochen der Vergangenheit. Vom Platonismus, Neuplatonismus, vom Stoizismus oder auch noch von den großen neuzeitlichen philosophischen Systemen aus an die geistige Verarbeitung des Christlichen heranzugehen, konnte man auch in der Wüste, in den Klöstern oder in den Hörsälen leisten. Heute hat sich die Welt so differenziert, daß die Hilfe der „in der Welt Stehenden“ in besonderer Weise nötig ist, um „eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete“ und der in ihnen arbeitenden „Mentalität“ zu gewinnen, womit die Kirche zu tun haben wird. Schon haben die „Laboratorien“ Forschern den Schlüssel zu Erkenntnissen über den Menschen in die Hand gegeben, die vielleicht umwälzender sein werden als die atomare Technik. Auf die christliche Anthropologie kommen ganz neue Fragen zu. Die Kirche wird — und zwar bald und nicht erst nachträglich, nach schon gesetzten Fakten — mit den „Ingenieuren des neuen Menschen“ ins Gespräch kommen müssen, um mit ihrem Menschenbild nicht hoffnungslos zu veralten und um auch vielleicht eine letzte Unantastbarkeit des Menschen zu garantieren⁴⁴.

2. Kirche und soziale Entwicklung der Menschheit

Die Kirche hat eine „sichtbare und gesellschaftliche Struktur“, wenn auch eigener Art, wie die Einleitung des IV. Kapitels gezeigt hat. Zu dieser gesellschaftlichen Bindung gehört das gemeinsame Glaubensbekenntnis, das gemeinsame liturgische und sakramentale Leben, die Einheit und Verschiedenheit in Leitung und Ordnung. Das Konzil hält — wie schon betont — daran fest, daß die soziale Struktur der Kirche wenigstens fundamental von Christus (nicht bloß von seinen positiven Setzungen, sondern auch von seinem Wesen und seiner Geschichte) her grundgelegt ist. Es ist eine sakramentale Struktur, die also nicht auf noch so ideale Verwirklichung von Mitmenschlichkeit

⁴³ Vgl., was *H. R. Schlette*, a. a. O. (Anm. 22) 53–83, zum Thema „Säkularisierung und Religionen“ sagt; vgl. auch *S. v. Kortz fleisch*, Religion im Säkularismus (Stuttgart – Berlin 1967).

⁴⁴ Vgl. *K. Rabner*, a. a. O. (Anm. 23).

reduziert werden kann. Weil diese aber eben doch an menschliche Formen und Bedingungen der Gemeinschaftsbildung angeknüpft wird, so ist für die Kirche „die Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann“ (44, 3). Auch dieser Satz war für manche Väter derart ungewohnt, daß lebhafteste Proteste einsetzten. Nichts ist aber geschichtlich leichter zu erweisen als dies, daß der Phänotyp einer sich im wesentlichen durchhaltenden Grundstruktur der sozialen Verfaßtheit der Kirche sich gebildet hat nach den sozialen Formen der jeweiligen Umwelt und Epoche. Eine Untersuchung über diese Interferenz kirchlicher und weltlicher Sozialformen im ganzen fehlt noch⁴⁵. Ohne weiteres ist es aber verständlich, daß sich etwa das Verhältnis der Leiter der Kirche zum Kirchenvolk anders in einer absolutistischen, anders in einer leidenschaftlich demokratisch denkenden Zeit darstellen wird. Anders wird das innerkirchliche Leben in einer autoritär regierten und dem Regime sich anpassenden Umwelt sich gestalten als in einer pluralistischen Gesellschaft; anders wird die Kirche in einer konservativ denkenden und anders in einer rapid voranschreitenden Zeit reagieren, sofern sie nur einen Kontakt mit ihrer Umwelt hat. Die Menschheit selbst lernt, sich mehr und mehr als Gemeinschaft zu verstehen und als Gesellschaft zu verwirklichen — oft aufgrund von Revolutionen und harten inneren Kämpfen. Sie will heraus aus der Aufteilung der ganzen Menschheit oder einzelner ihrer Gruppen in Freie und Sklaven, in Feudalherren und Leibeigene, in Klassen höheren und minderen Rechts (sei es rassisch, ökonomisch oder in der sozialen Stellung), in reiche und hungernde Völker. Diese Dynamik muß eine analoge Anwendung im sozialen Empfinden der Kirche selbst finden, sofern es dem Wesen des Menschen und seiner Gemeinschaft noch nicht voll gerecht wird. Das Konzil hat sowohl im Verständnis des ganzen Wesens der Kirche als auch in den Weisungen für die einzelnen Gruppen in der Kirche die Grundlagen für einen neuen „Stil“ des Gemeinschaftslebens in all ihren Schichten gelegt, einen Stil, der nicht nur das Äußere, sondern die Haltungen selbst betrifft. Darum dankt die Konstitution auch allen wahren Reformern der menschlichen Gesellschaft, weil sie mit der Höherführung der Menschheit auch der Kirche neue Möglichkeiten der Selbstverwirklichung geben.

⁴⁵ Die meisten Hinweise bietet wohl noch *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. (Anm. 3); ferner *Ch. Duquoc*, Kirche und Fortschritt (Wien 1967); *J. A. Rios*, Person, Sozialstruktur und Kultur, in: *G. Baraúna*, a. a. O. (Anm. 1) 369–386.

Schluß

Damit sind die wesentlichen Gedanken des Konzils zur Rolle der Kirche in der modernen Welt umschrieben, soweit sie zu den grundsätzlichen Überlegungen des IV. Kapitels der PK gehören. Kaum ein anderer Text des Konzils hat zu so widersprüchlichen Äußerungen und Deutungen Anlaß gegeben wie dieser. Einer ziemlich starken Gruppe von Konzilsvätern bedeutete er Verrat am eigentlichen Wesen der Kirche, nichts anderes als Philanthropismus und Säkularisierung im negativen Sinn. Außenstehende sahen darin nichts anderes als den Versuch, den alten totalen Autoritätsanspruch der Kirche der „Welt“ gegenüber aufrechtzuerhalten und in einer angepaßt-modernen Sprache wieder geltend zu machen. Beides ist falsch. Wer verstanden hat, daß mit „Kirche“ und „Welt“ immer der eine Mensch mit sich selber zu tun hat, kann von diesem Menschen her fortschreiten zu dem, was für ihn Kirche und was für ihn Welt bedeuten kann; er kann verstehen, wie sich das Sein, die Gemeinschaft und die Tätigkeit dieses einen Menschen sowohl „kirchlich“ wie „weltlich“ entfalten und vollenden soll; er kann auch begreifen, wie die „kirchliche“ Existenz des Menschen seiner „weltlichen“ dient und umgekehrt. Das ist in erster Linie mit dem Dialog und dem Tausch gemeint, von dem die PK spricht.

Dieses Kirche-Welt-Verhältnis hat schon begonnen mit der Existenz der christlichen Gemeinde von Anfang an. Neu daran ist nur die konziliare Reflexion auf seine Geschichte, sein Auf und Ab, seine Möglichkeiten und Aufgaben für die Zukunft. Wenn sich die Kirche von ihrer Heilssendung her auch darauf besinnt, was sie gerade in der Verwirklichung dieser Sendung auch zur Vermenschlichung der Welt beitragen kann, so aus einer vertieften theologischen Einsicht in die Einheit und doch Unterschiedenheit der Welt- und Heilsberufung des Menschen und in den Zusammenhang zwischen irdischer Geschichte und Endzeit. Die Gestalt der irdischen Geschichte scheint aber bivalent zu sein. Bald erscheint diese in der Schrift nur als der Gegenstand des Gerichts und der restlosen Vernichtung zugunsten des Kommend-Ewigen, bald leuchtet in ihr die Möglichkeit eines irdischen Paradieses auf, das käme, wenn nur der Mensch in Ordnung wäre. Die Kirche ist realistisch genug eingestellt, um kein Paradies auf Erden zu erwarten. Aus der Einsicht in die Geschichte und in das Mysterium des Kreuzes weiß sie, daß rein humanistische Träume keine Chance haben. Ja nicht einmal ihrer selbst ist sie so sicher, daß sie verheißen könnte, ihr Beitrag zur Vermenschlichung von Welt und Geschichte würde in Zukunft voll und ganz geleistet. Ihr Gewissen aber ist geweckt, und in dieser Wachheit wird es zum immer neuen Antrieb, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Menschen, was des Menschen ist. Der ganze Mensch aber soll Gottes sein.