

Hat das Konzil noch Gültigkeit?

Antonio Acerbi

## Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem veränderten historischen Kontext

Hat das Vorhaben des Konzils, die Kirche auf eine neue Weise in der Welt von heute gegenwärtig zu machen, eigentlich noch Gültigkeit? Oder – wenn man die Frage nicht in solch radikaler Weise formulieren will – was am Konzil behält seinen Sinn für heute und für die voraussehbare Zukunft, und was ist dagegen mit dem Verlauf der Zeit und dem Wechsel des Klimas hinfällig geworden?

Diese Frage ist nicht unberechtigt. Sie gilt für jedes Dokument, das historisch bestimmt und begrenzt ist – weil es einem ganz konkreten historischen Kontext verbunden ist und weil es daher gar nicht die Absicht hat, Sätze von abstrakter Gültigkeit auszusagen, sondern vielmehr in eine vorgegebene historische Situation hinein sprechen will – und das gleichzeitig doch mit normativer Autorität auftritt, welche die Grenzen des historischen Kontextes, in welchem es formuliert wurde, überschreitet. Wir müssen uns daher fragen, wie und in welchem Ausmaße ein Text, der «gestern» im Rahmen und in Abhängigkeit von ideellen, gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen, die nicht mehr die unseren sind, noch Sinn haben kann<sup>1</sup>.

Im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil kann man diesem Problem nicht ausweichen: weder in der Ebene der tatsächlichen Gegebenheiten, weil es nun einmal Leute gibt, die erklären, sie seien heute weder für noch gegen das Konzil, sondern sie befänden sich einfach in einer anderen Situation<sup>2</sup>; noch in der Ebene des Grundsätzlichen, weil das Konzil selbst erklärt hat, es wolle es mit den Menschen und den Problemen seiner Zeit aufnehmen, und damit konnte es seine historische Bedingtheit gar nicht verhehlen, sondern hat sie im Gegenteil ausdrücklich proklamiert. Nicht neue dogmatische

Definitionen und Grundsatzserklärungen, sondern ein umfassendes, unter pastoralen Aspekten angelegtes Überdenken der gesamten Sendung der Kirche und der vorgegebenen Bedingungen für ihre Umsetzung in die Tat angesichts der Situation des Menschen und der Weltgesellschaft unserer (oder besser: seiner) Zeit: das war das Programm des Konzils. Sein Verhältnis zum historischen Augenblick ist also nicht rein zufällig, so daß wir uns sehr wohl fragen können, ob die Aussagen des Konzils auch heute noch gelten, in einer Situation, die wir heute als zutiefst verschieden empfinden von derjenigen, welche den Konzilsdokumenten ihr Kolorit gegeben hat.

Neue Erfahrungen der Kirche, die gereift sind außerhalb Europas, und in ihrer Folge der Niedergang der zentralen Rolle der mitteleuropäischen Theologie, das Auftreten neuer ethischer und kultureller Verhaltensmuster in der westlichen Welt, die Legitimationskrise der Institutionen – all dies sind einige der Phänomene, die dazu beigetragen haben, daß sich gewisse Probleme, die das Konzil aufgegriffen hatte, heute unter einem ganz anderen Begriffsraster darstellen: Mein denke nur an die Frage des Priesteramtes, dessen Problematik sich tiefgreifend verändert hat durch die Erfahrung der lateinamerikanischen «Basisgemeinden», oder auch an die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, der Sexualität und der Autorität in der Kirche.

### *Die Veränderung des allgemeinen Klimas in der westlichen Gesellschaft*

Ich habe nicht die Absicht, jene Faktoren der Veränderung, die den überzeitlichen Wert gewisser Aussagen des Konzils ganz neu zur Diskussion gestellt haben, unterzubewerten. Ich möchte aber doch festhalten, daß der entscheidende Faktor dafür, daß uns das Konzil heute schon fremd anmutet, das allgemeine Klima in der Gesellschaft der westlichen Welt ist. Ich beschränke meine Beobachtungen auf diese Gesellschaft in der westlichen Welt, wobei ich mir bewußt bin, was diese Beschränkung bedeutet.

Es bereitet mir keine Schwierigkeiten zuzugeben, daß für manch einen – vor allem aus der Generation derer, die das Konzil miterlebt haben, und vor allem auch, soweit sie ein waches theologisches Empfinden haben – die Faktoren der Kontinuität und der fortbestehenden Gültigkeit gegenüber denen eines Bruches als die be-

herrschenden im Vordergrund stehen. Im allgemeinen aber und vor allem für die allerjüngste Generation hat die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas das Konzil in eine weite Ferne entschwinden lassen, so daß es als ein umfassendes Ereignis, als Träger eines nicht aus fragmentarischen einzelnen Aussagen zusammengesetzten Sinnes und einer Dynamik, die alle Dimensionen des kirchlichen Lebens zu einer Einheit zusammenschließt, an Bedeutung verloren hat.

In den siebziger Jahren hat die gesamte Welt ihre Erfahrungen machen müssen mit den Belastungen durch den internationalen Wettstreit um die Kontrolle über die Rohstoffquellen. In diesen Jahren schickten sich der Block der westlichen Länder und der Block der sozialistischen Länder an, eine Strategie zur Kontrolle der Energiequellen und der Bodenschätze unseres Planeten zu entwickeln, die sich in der Hauptsache auf das Prinzip einer friedlichen Durchdringung der Länder, welche im Besitz dieser Reichtümer sind, gründete. Dabei bediente man sich des Mittels der Überlassung von Technologien oder von Privilegien einräumenden Handelsverträgen. Man schloß aber auch nicht die Möglichkeit von Interventionen und militärischen Besetzungsaktionen aus. Diese Strategie, die geboren wurde aus der voraussehbaren Verknappung von Energie- und Rohstoffquellen und den apokalyptischen Vorstellungen des Massachusetts Institute of Technology und des Club of Rome formuliert das Ressourcenproblem so, als wäre es ausschließlich mit der Natur verknüpft – mit den sogenannten «Grenzen des Wachstums» – und nicht auch mit dem (guten oder schlechten) Willen des Menschen.

Es handelt sich hier also um eine brutal-realistische, konservative Strategie ohne jeden Mut zur Zukunft. In den Ansätzen zeichnet sie sich schon zu Beginn des Jahrzehnts ab, und in der Folge hat sie dann den Ost-West-Gegensatz jeder ideellen Bedeutung beraubt – weil Sozialismus und Kapitalismus offensichtlich nur zwei verschiedene Etikettierungen ein und desselben Macht- und Besitzplanes sind –, und sie hat den explosiven Gegensatz zwischen Nord und Süd, zwischen den blockfreien Ländern und den Ländern der Dritten Welt einerseits und den Ländern der beiden Blöcke andererseits nur noch verschärft. 1973, anlässlich des Jom-Kippur-Krieges, haben dann die arabischen Ölproduzenten, gefolgt von den anderen ölproduzierenden Ländern, ganz konsequent jene preispolitische Of-

fensive entfesselt, welche das Finanzsystem vieler Länder aus den Angeln gehoben hat und sie in die Krise gestürzt hat, mag es sich dabei nun um reiche oder arme Länder, um Länder des Westens oder um andere handeln.

Eine Folge von all dem war psychologischer Art: Man wurde sich bewußt, daß gewisse Sicherheiten dahingeschwunden sind, unter ihnen auch seit langem liebgewordene und gehätschelte Lebensentwürfe, und daß düstere Wolken die Aussichten auf Frieden und auf einen wachsenden Wohlstand für jeden einzelnen und für die Gesellschaft verstellten. Die siebziger Jahre werden im Gedächtnis der Nachwelt vielleicht als die Zeit des großen Alarmrufes für die Wohlstandswelt haften bleiben. Das Empfinden für die wachsende Unsicherheit der politischen und wirtschaftlichen Bedingungen der Welt breitete sich aus, was dazu beitrug, ein Empfinden des Mißtrauens aufkommen zu lassen: Keine Machtorganisation, keine Institution welcher Art auch immer und keine politische Kraft schien mehr die ausreichende Fähigkeit zu haben, Sicherheit garantieren zu können. Es kam zu einer Zunahme von Gewalt innerhalb des Gewebes der Gesellschaft, zum Niedergang der sozialen Gesinnung. Das Interesse des einzelnen und seiner Privatwelt meldete sich wieder zu Wort. Im gesamten Westen – wenn auch in unterschiedlichem Maße – war dieses Jahrzehnt gekennzeichnet durch eine Kultur des Ichs und durch ein wachsendes Interesse an den Werten der persönlichen Identität, während im Bereich der Wirtschaft die Einzelinitiative und die Mobilisierung sozialer Energien von unten her (bisweilen in korporativen und konservativen Formen) neuen Raum beanspruchten.

Der Kontrast zum Klima der sechziger Jahre konnte gar nicht größer sein. Damals schien eine Welt, die ihre endgültige Form aus den Wiederaufbaujahren nach dem Krieg angenommen hatte und die übermütig geworden war angesichts ihrer wirtschaftlichen Entwicklung und der Aussichten auf einen weltweiten Frieden, aufgebrochen zu sein – wenn auch unter den unvermeidlichen Schwierigkeiten – in Richtung auf eine Epoche des friedlichen Fortschritts und der Zusammenarbeit. Ein wahrer Strom gemeinsamer Energien, die gespeist waren aus der Einsicht in die Notwendigkeit politischer und bürgerlicher Beteiligung an der Verantwortung, schien sich wie eine befruchtende und erneuernde Flut auch über die gesellschaftlichen Institutionen zu ergie-

ßen. Diesem Klima konnten sich natürlich auch die Christen nicht entziehen, und im Konzil wird tatsächlich auch das Bild einer Welt transparent, die im Aufbruch ist und an der die Kirche zustimmend und bestätigend mitarbeiten will.

Es ist der Klimawechsel – ich wiederhole es noch einmal –, der uns zu fragen zwingt, nicht nur ob diese oder jene Aussage des Konzils eine bleibende Gültigkeit hat, sondern ob das Konzil überhaupt einen einheitlichen Bedeutungsgehalt gehabt hat und ob nicht dieser Bedeutungsgehalt auch ungeachtet, nein gerade aufgrund der geschehenen Veränderungen noch in der Kirche übernommen und durchgehalten werden kann und muß. Dieser umfassende Bedeutungsgehalt wird auch das grundlegende hermeneutische Kriterium für die Interpretation der Konzilsdokumente liefern.

### *Die Begründung einer neuen Legitimität*

Ich möchte eine These vorlegen, die ich hier nicht beweisen kann, die mir aber dazu dient, eine Antwort auf die einleitende Frage zu geben: Das Konzil ist nicht in erster Linie eine Maschine zur Fabrikation von Dokumenten gewesen. Es war vielmehr eine große geistliche Erfahrung, welche über die Bischöfe und Theologen hinaus die katholische Kirche und die gesamte Christenheit mit einbezogen hat. Diese geistliche Erfahrung hat sich als Prinzip einer neuen ideellen und praktischen Legitimität dargestellt: Manche Wirklichkeiten, die vor dem Konzil in der Kirche noch keine legitime Geltung hatten, haben so einen neuen, Legitimität und verpflichtende Kraft verleihenden Rechtstitel erhalten; und das Gegenteil ergab sich damit für andere Ideen und praktische Verhaltensweisen. Die Konzilsdokumente sind nichts anderes als die Übersetzung dieses Legitimitätsprinzips in «normative» Texte. Mit anderen Worten: Die geistliche Erfahrung des Konzils ist der «Ort», an dem die Dokumente einzuordnen sind und Sinn erhalten, und darum ist diese geistliche Erfahrung auch das grundlegende hermeneutische Kriterium.

Eine gewisse Parallele bietet sich an in der Beziehung zwischen dem antifaschistischen Widerstand in Italien in den Jahren 1943–1945 und der republikanischen Verfassung von 1948: Die neue ideelle und politische Ordnung, die von dieser Verfassung geregelt wird, findet im Widerstand die Begründung ihrer eigenen Legiti-

mität und das tragende hermeneutische Kriterium<sup>3</sup>. Der normative Text ist daher zwar revidierbar, aber nur innerhalb des Rahmens, den das Gründungsgeschehen bildet. Dieses kann tatsächlich nicht außer Kurs gesetzt werden, ohne die Legitimität der gesamten ideellen und politischen Ordnung zu untergraben.

Es ist wohl klar, daß es im Falle des Konzils nicht darum geht, diese beiden Aspekte voneinander zu trennen: ein geistliches Ereignis, das begriffen werden könnte unabhängig oder – schlimmer – gegen die Texte; oder auch Texte, die einfach in einem ganz anderen Kontext interpretiert werden könnten, der von einer andersartigen Erfahrung als der im Konzil erlebten (oder gar einer ihr entgegengesetzten Erfahrung) geliefert werden könnte. Das begründende Ereignis und die Dokumente nehmen einander in Anspruch und erhellen einander gegenseitig: Der Sinn des Ereignisses hat sich tatsächlich in die Texte hinein übersetzt und ist nicht mehr unter Absehen von diesen Texten zu erschließen; die Dokumente aber müssen, um in ihrem wirklichen Wert verstanden zu werden, durch den Raster der geistlichen Erfahrung gesehen werden, welche das begründende Geschehen war. Die Aufgabe des Interpreten ist genau die, diese wechselseitige Abhängigkeit zu begreifen und daraus die tragenden Linien der neuen Legitimität aufscheinen zu lassen, die begründet ist in der geistlichen Erfahrung und besiegelt durch die Texte. Die Interpretationsarbeit wird so auch die eventuell in den Dokumenten vorhandene Schichtung ins Licht rücken können. Es kann sich daher ergeben, daß nicht alle Texte im gleichen Maße die begründende geistliche Erfahrung widerspiegeln. Man hätte es dann in einem solchen Falle mit einer Rangordnung innerhalb der Dokumente zu tun je nach ihrer mehr oder weniger unmittelbaren Beziehung zum Begründungsgeschehen und daher auch mit einem verschiedenartigen Grad an Revidierbarkeit oder geradezu an Revisionsbedürftigkeit – immer unter der Voraussetzung, daß ein gewisser Text noch eine Sicht der Dinge widerspiegelt, die von der geistlichen Erfahrung des Konzils überwunden worden ist.

### *Die geistliche Erfahrung des Konzils*

Meines Erachtens war die Erfahrung des Konzils, wenn man sie auf eine Formel bringen will, die Reform der Kirche im Blick auf die Sendung

unter dem Zeichen des Wortes Gottes. Während des Konzils konnte man Zeuge eines einzigartigen und verblüffenden Phänomens werden: Eine sehr große gesellschaftliche Gruppe, eine jahrhundertalte und aufs stärkste gefestigte Institution begab sich mit außerordentlichem Ernst in einen Zustand der Prüfung, wie sie ihre Sendung noch getreuer ausführen könnte. Die katholische Gemeinschaft in allen ihren Schichten und in ihren bedeutendsten Exponenten, angefangen bei Papst Johannes XXIII., welcher den Anstoß zu diesem Unternehmen gegeben hatte, der dann von Paul VI. und den Konzilsvätern aufgenommen worden war, die katholische Gemeinschaft – wie ich schon sagte – stellte die Ausdrucksformen ihres Lebens, ihre bisherige pastorale Erfahrung, ihre traditionelle gesellschaftliche Struktur und ihr kulturelles Erbe zur Diskussion.

Die Reform der Kirche – denn dies ist es, worum es sich handelte – wurde aber nicht verstanden und geplant als eine Anpassung an die Zeiten oder als eine Rationalisierung nach Mustern, die von den profanen Wissenschaften entlehnt wären, auch nicht als Anpassung an die Erfordernisse des heutigen Bewußtseins. Etwas von alledem ist – wenigstens teilweise – auch im Konzilsgeschehen wirksam gewesen. Aber es hat sicherlich nicht den Ton angegeben. Die eigentliche Bedeutung des konziliaren Kraftaktes ist anderswo zu suchen. Die Kirche, die sich Fragen nach ihrer Sendung und nach der Bedingungen für die Ausübung dieser Sendung stellte, hatte die Absicht, die menschlichen Sicherheiten, die ihr aus ihrer Vergangenheit zugekommen waren, abzulegen, um sich in eine Haltung des Horchens und Gehorchens gegenüber dem Wort Gottes zu begeben und so von neuem die Freiheit und die Kraft zu gewinnen, welche ihr aus der Treue gegenüber dem Evangelium zukommen.

Die Perspektiven des kirchlichen Lebens, die sich dann im Konzil behauptet haben, sind sicherlich geschichtlich gewachsen, aber sie sind gedacht und gewollt als Weisen einer unmittelbaren und treueren Verbundenheit mit dem Wort Gottes. Von daher haben die Neuerungen des Konzils ihre Vitalität und ihre Einheit empfangen. Die Ideen, die zunächst von dem einen oder dem anderen Theologen vorgebracht und nur von einigen mehr oder weniger großen Kreisen aufgenommen worden waren, wurden nun in ein umfassendes Projekt der Erneuerung der Kirche und ihrer Anwesenheit in der Welt aufgenommen, welches all diesen zunächst noch vereinzel-

ten Ideen eine einigende Dynamik und wechselseitige Beziehung untereinander verlieh. So vollzieht sich hier in einem gewissen Sinne eine «Perichorese» zwischen diesen Ideen, in der die Erfahrung der Kirche mit einer Reform aus Treue zum Evangelium und in der Kraft des Geistes Gottes Fleisch annahm, so daß es nun nicht mehr möglich ist, die eine Idee zu bejahen und gleichzeitig die andere außer acht zu lassen, oder den einen Teil anzunehmen und den anderen abzulehnen. Die Idee der Reform selbst als einer konstitutiven, wesensbegründenden Dimension der Kirche («ecclesia semper reformanda») empfing ihre Geltung als Norm und ihre konkreten Bedeutungsgehalte aus der Idee von der Kirche als «Geheimnis», aus der Idee ihrer wesentlich eschatologischen Natur und ihrer Beziehung zum Reich Gottes, ihrer Geschichtlichkeit und der in dieser Geschichte wirksamen Sünde, schließlich aus der Idee vom relativen Charakter («Zeichen und Instrument») der institutionellen Komponenten der Kirche.

Die zentrale Bedeutung des Wortes Gottes, die konstitutive Rolle der Liturgien, die in allen Teilen des Gottesvolkes verbreiteten Charismen, die katholische Einheit der Kirche als Körperschaft, die Rolle des «Sakramentes der heilbringenden Einheit», welche man der sichtbaren Dimension der Kirche zuerkannte, waren weitere Ideen, die es ermöglichten, die Beziehungen innerhalb der Kirche und unter den verschiedenen christlichen Gemeinschaften neu zu durchdenken.

In derselben geistlichen Atmosphäre aber entfalteten sich die tragenden Ideen für eine neue und evangeliumsgemäße Beziehung zur Welt: die positive Bedeutung der Welt – auch im Gericht über die Sünde –, die Bejahung der Freiheit, die Aufmerksamkeit und das Zuhörenkönnen, mit denen man der Welt begegnet, das der Kirche und der Welt gemeinsame Ausgespanntsein in Richtung auf das Reich Gottes; und vor allem die Idee, welche der ganzen Konstitution «Gaudium et spes» zugrundeliegt, das heißt, daß die Kirche und die Welt einander treffen können auf einem gemeinsamen Boden, nämlich der Wahrheit des Evangeliums über den Menschen und des Achtens auf das Aufkommen neuer schöpferischer Möglichkeiten in der Geschichte (die «Zeichen der Zeit»).

Abschließend dazu ist zu sagen: Die Erfahrung der Kirche, die sich selbst im Geiste des Evangeliums reformiert, ist der Horizont, inner-

halb dessen die Konzilsdokumente einzuordnen sind und innerhalb dessen sich die unwiderrufflichen Gegebenheiten, die sich allen kulturellen Veränderungen entziehen, bestimmen lassen. Wenn das Konzil nur eine Anpassung an den kulturellen Kontext seiner Zeit gesucht hätte, wären im Grunde genommen jene beiden Einstellungen im Recht, die – von entgegengesetzten Seiten aus, nämlich von der progressistischen und von der konservativen Seite aus – damit enden, daß sie gerade im Namen der Geschichtlichkeit das Konzil seines Bedeutungsgehaltes berauben.

In Wirklichkeit aber schließt gerade die Hauptintention des Konzils aus, daß man es als innerlich abhängig von seinem historischen Kontext versteht. Es ist vielmehr gerade diese Intention, die es ermöglicht, das Überholte vom bleibend Gültigen zu unterscheiden. Die richtige Einstellung, so scheint mir, ist diejenige einer Rezeption der Konzilstexte im Licht der Konzilerfahrung, die als Kriterium zu nehmen ist bei der kritischen Überprüfung der Konzilstexte selbst, um so das jeweilige Maß zu erkennen, in dem sie das Zeichen einer unzureichenden Aufnahme des konziliaren Impulses tragen oder – mit anderen Worten – substantiell von der kulturellen und gesellschaftlichen Situation des Augenblicks abhängen, in dem das Konzil stattfand.

Es ist vorauszusehen, daß sich gegen diese progressive Interpretation der Konzilstexte eine talmudische Interpretation erheben wird, bei der der Respekt vor dem Buchstaben des Textes, jedes beliebigen Textes, die Ideeneinheit zetrümmert, in der diese Texte erst Leben empfangen, die es erst ermöglicht, deren eigene Grenze zu überwinden. Diese talmudische Interpretation dagegen ermöglicht die Entleerung dieser Texte mittels einer Einordnung in einen ideellen und praktischen Kontext, der gar nicht ihr ursprünglicher ist. Ein Beispiel der dem Konzil treu bleibenden Interpretation mittels der Überwindung des Buchstabens des Konzils ist bekanntlich die Liturgiereform gewesen, deren Regelungen – zum Beispiel hinsichtlich der Volkssprachen – die Normen der Konzilskonstitution «*Sacrosanctum Concilium*» weit hinter sich gelassen haben, aber in Treue zu den die Konstitution selbst inspirierenden Prinzipien.

Es scheint, daß derzeit eine der wichtigsten Phasen in der Rezeption des Zweiten Vatikanums zu Ende kommt, nämlich die Revision des Codex Iuris Canonici. Die Übertragung gewis-

ser Aussagen aus dem Kontext der vom Evangelium inspirierten Reform, in dem sie entstanden sind, in den juridischen Kontext ist eine der heikelsten und – offen gesagt – der gefährlichsten Operationen. Es wird auch von der Fähigkeit dessen, der den Codex zum Zweck der Anpassung an das Konzil revidiert hat, abhängen, ob die Rezeption des Konzils auch auf den institutionellen Wegen weitergehen wird, oder ob das Konzil schließlich der Vergessenheit anheimfällt bei denen, die dann einwenden können, es habe nicht die Kraft gehabt, die kanonischen Strukturen wirklich zu verändern, und habe im Grunde genommen nur die Funktion gehabt, innerhalb der bestehenden Ordnung die Gewichte neu zu verteilen; oder aber es wird – im Gegenteil – als ständiges Prinzip der Kritik und der Kontestation der nachkonziliaren kanonischen Ordnung angerufen werden<sup>4</sup>.

#### *Um der Treue zum Konzil willen über das Konzil hinaus*

An diesem Punkt wäre es interessant, wenn wir die Konzilsdokumente analysieren und so im Detail prüfen könnten, welche Formulierungen der grundlegenden Intention des Konzils vollkommen angemessen sind, welche im Gegenteil einer Weiterentwicklung oder einer Korrektur bedürfen und welche unrettbar überholt sind. Aber dies ist hier natürlich nicht möglich. Sicherlich ist niemand der Meinung, es genüge, eine Liste von Ideen aufzustellen und diese dann in drei Klassen einzuteilen. Andererseits hat ja dieses ganze Heft von CONCILIUM die Zielsetzung, dieses Problem zu klären.

Die zu Beginn dieses Beitrags geäußerte Diagnose, daß nämlich das Empfinden der Fremdheit gegenüber dem Konzil vor allem auf die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas zurückgehe, drängt uns nun dazu, zumindest auf ein Dokument zu reflektieren, das mehr als die anderen das Zeichen des geschichtlichen Augenblicks trägt, die Konstitution «*Gaudium et spes*» über die Kirche in der heutigen Welt.

In dieser Konstitution wurde ein kirchlicher Konsens zustande gebracht über die Aussage, daß die Kirche und die Gesellschaft in der Wahrheit des Evangeliums über den Menschen einen Ort der Begegnung und der gegenseitigen Anerkennung finden müssen. Die christliche Anthropologie als ideales «Medium» für die Beziehung

zwischen Kirche und Welt zu wählen, bedeutet, die betreffenden Bezugsgrößen radikal neu zu fassen. Das «Geheimnis» des geschaffenen und erlösten Menschen in ihren Mittelpunkt zu rücken, bedeutet zu sagen, daß im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte das «Geheimnis Christi» steht, in dem der Mensch und sein Wirken Sinn und Erfüllung finden. Im Mittelpunkt steht also *nicht* die Kirche, die zwar vielfältige und wesentliche Verbindungen mit dem «Geheimnis Christi» hat, die sich aber nicht einfach mit ihm identifizieren läßt und ihm auch nicht angemessenen Ausdruck verschaffen kann.

Diese beiden Gegebenheiten – die zentrale Stellung des Geheimnisses und die Ungleichwertigkeit zwischen ihm und der Kirche – haben dazu beigetragen, daß man ohne Ressentiments die gesellschaftliche «Marginalität», die «Randstellung» der Kirche gelten gelassen hat und daß man den gesellschaftlichen Prozeß der Säkularisierung nicht notwendigerweise als eine Ablehnung der Rolle und heilbringenden Gegenwart Christi empfindet. Die Hinnahme der gesellschaftlichen Randstellung der Kirche bringt – als die Kehrseite dieses Sachverhaltes – den Verzicht auf eine Führungsrolle in der Gesellschaft mit sich: «Die Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts hat nicht mehr die Führungsrolle in der Zivilisation und die Förderung der Entwicklung der Völker in die Hand zu nehmen; wohl aber hat sie den Sauerteig des Evangeliums in diese Zivilisation, in diese Strukturen der menschlichen Gesellschaft hineinzubringen.»<sup>5</sup>

Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist also nicht einzufangen in die Modelle einer «katholischen Soziallehre», wenigstens nicht, wenn man darunter ein abstraktes und geschichtsloses System von regulativen Prinzipien für die Gesellschaftsordnung versteht, welches auf Vollständigkeit und Unveränderlichkeit zielt, ohne jedes Empfinden für die konkreten Lebensbedingungen und die neuen Wirklichkeiten der geschichtlichen Entwicklung, ein System, in welchem sich der Wille der Kirche ausdrückt, im Blick auf die Gestaltung des Lebens und die Entscheidung der Gesellschaft eine Führungsrolle wahrzunehmen. Statt dessen vertraut die Kirche hinsichtlich ihrer Anwesenheit in der Welt auf die erhellende, kritische und aufbauende Kraft der evangelischen Botschaft inmitten der historischen Situationen.

Das versetzt die Kirche gegenüber den die Geschichte gestaltenden Bewegungen in eine

Haltung, die weder Konkurrenz noch Identifizierung, weder Unterordnung noch Oberhoheit bedeutet. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Aufgabe der Unterscheidung, wobei Sympathie und kritisches Urteil gleichzeitig sowohl die Solidarität der Christen mit der menschlichen Geschichte beweisen, insofern diese Geschichte Schauplatz der erlösenden und schöpferischen Liebe Gottes ist, wie sie auch ihr Abstandhalten sichtbar machen, insofern sich in dieser Geschichte die menschliche Gottlosigkeit offenbart.

Mir scheint, an diesem Punkt wird deutlich, daß die Wahl der christlichen Anthropologie als idealer Ort für die Ansiedlung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt so zuinnerst einerseits mit dem theologischen Denken des Konzils und andererseits mit dem Willen zu einer evangeliumsgemäßen Anwesenheit der Kirche in der Welt – nicht mittels institutioneller Mittel und mittels Macht, sondern mittels Zeugnis und Dienst – verknüpft ist, daß sie nicht abgelehnt werden kann, ohne daß man damit die grundlegende Zielsetzung des Konzils und in letzter Konsequenz die Legitimität des neuen Kurses in Frage stellen würde.

Dennoch stimmt es, daß «Gaudium et spes» diese Wahl in Begriffe gekleidet hat, die von einem beschränkten kulturellen und historischen Kontext gezeichnet sind. Im Vordergrund steht hier das Interesse an jenen Dimensionen der menschlichen Erfahrung, die vom personalistischen Denken ins Licht gerückt wurden, und sodann für jene Werte, die unveränderliche Bezugspunkte für das menschliche Leben darstellen. Nur wenig oder gar keine Beachtung finden dagegen die Auswirkungen von Gegebenheiten und die positive und nicht bloß problematische Bedeutung neuer Wirklichkeiten, die in der Geschichte der Menschheit auftreten, vor allem in unserer Zeit. Diese Grenze macht sich besonders bemerkbar bei der Behandlung gewisser Themen, die Knotenpunkte für ein evangeliumsgemäßes Verständnis des Menschen sind: Ich denke zum Beispiel an die beiden Themen Frieden und Armut<sup>6</sup>.

Die politischen und kulturellen Ereignisse der siebziger Jahre haben jedoch gezeigt, daß das Begriffspaar «Reichtum-Armut» der entscheidende Angelpunkt für das internationale politische Gleichgewicht ist (und daß es daher aufs engste verknüpft ist mit dem Thema Frieden); es hat sich aber auch gezeigt, daß dieses Begriffs-

paar ebenfalls der Ort ist, an dem sich das Bewußtsein für neue Dimensionen der menschlichen Erfahrung am lebhaftesten bemerkbar macht und der daher auch zum kritischen Angelpunkt für ein evangeliumsgemäßes Selbstverständnis des Menschen wird.

In der heutigen Situation ist das Bemühen der Kirche, die evangelische Armut zu praktizieren, nicht nur eine Sache der bloß inneren Reform, sondern es stellt den bevorzugten Schauplatz für die Begegnung zwischen der Botschaft des Evangeliums und den Erwartungen der Menschen und Völker dar, die zerrieben werden zwischen einer bloß ideologischen Verkündigung von Freiheit einerseits und der Wirklichkeit von Strukturen, die beherrscht sind von den Starken, von Strukturen, in denen die Schwachen Gefahr laufen, ausgemerzt oder als bloße Werkzeuge benutzt zu werden.

In einer Weltgesellschaft, in der das Problem des Zugangs zu den Energiequellen und zu den Rohstoffen auch die letzten ideellen Schleier zerrissen hat, die bisher die wirklichen Gründe der Regierungen und der wirtschaftlichen Apparate bemäntelt hatten, und in der die Verhärtung des Wettbewerbs die Berücksichtigung der Rechte derjenigen, die nicht die Machtmittel haben, sie durchzusetzen, brutal ausschließt, kann die Entscheidung für die evangelische Armut nichts anderes bedeuten, als sich der Abhängigkeit der Situationen der Armut von den Situationen der Macht bewußt zu werden und sich konsequenterweise auf die Seite der Armen zu schlagen und sich zu beteiligen an ihrem gemeinsamen Einsatz für das Ziel, selbst Verantwortung übernehmen zu können für ihre eigene Zukunft. Die alarmierende Erkenntnis, daß dem Wohlstand Gefahr droht, verdrängt derzeit die Armen und ihre Rechte aus dem Bewußtsein der fortgeschrittenen Nationen. Die einen und die anderen innerhalb des einen Horizontes des christlichen Bewußtseins zusammenzuhalten, ist die erste Aufgabe der Kirche. Das Ideal der Armut bedeutet für die Kirche heute vor allem eine Herausforderung zu dauernder Verfügbarkeit für diese wesentliche Aufgabe im Dienste an der allgemeinen Gerechtigkeit und des universalen Friedens, wobei die Christen auch für sich selbst ihre Erfahrungen mit der Armut und mit dem Widerstand der Mächtigen machen werden.

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils muß aber meines Erachtens auch das Annehmen der neuen anthropologischen Wirk-

lichkeiten mit einschließen, die aus der Krise der neokapitalistischen Wohlstandsideologie entstehen. Heute erkennen wir deutlicher zugespitzt als in der Vergangenheit, daß der neokapitalistische «Wohlstand» (ebenso wie die autoritär verordnete Planwirtschaft des DIAMAT) nur das Übergewicht der Nöte der «Armen» über die Nöte der «Reichen» bestätigt und auf lange Sicht zu einer ökonomistischen Nivellierung des Menschen führt. Unter dem Banner des Fortschritts der Produktion und des «Wohlstands» wird in Wirklichkeit die Unterordnung des Menschen unter den Fetisch des Konsumgegenstandes und des «Bruttonationalproduktes» eingeschmuggelt.

Wenn die Krise des Weltwirtschaftssystems im Ergebnis zu einer krassen Machtpolitik oder – bei den einzelnen – zum Überhandnehmen des Individual- oder Kollektivegoismus führt, so nimmt man doch auch in gewissen Bevölkerungsschichten, vor allem unter der jungen Generation, ein wachsendes «Kulturbedürfnis» wahr, hier verstanden als neues Suchen nach Sinn und nicht nach Zugängen zur Macht, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Kontemplation» als einer Form nichtinstrumentaler Erkenntnis, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Kommunikation» als Grundlage echterer Formen der Sozialisierung, ein Wachsen des «Bedürfnisses nach Frieden», nach einem Frieden, der ausgedehnt wird bis auf die Tiere und die natürliche Umwelt. Zugrunde liegt all dem ein anderes Bedürfnis, das sich frontal gegen die bürgerliche Tradition und die orthodox-marxistische Tradition wendet, das Bedürfnis nach einer neuen Identität, nach einem neuen Stil menschlicher Existenz, nach einer neuen Weise zu sein. In diesem Bedürfnis vereint sich das Verlangen nach einem sinnvollen und stimmigen Leben mit dem Verlangen nach einem Leben in Frieden, nach der Möglichkeit, sich in aller Freiheit zum Ausdruck bringen zu können, betrachtend erkennen zu können. All dies hat eine wahrhaft revolutionäre Kraft an sich, und obwohl es im tiefsten Wesen eine Sache von Laien ist, ist es dasjenige Element unserer heutigen Kultur, in dem die größte Nähe zum Geist des Evangeliums zum Ausdruck kommt.

Nicht eine menschliche Entwicklung ohne jede Beziehung zu ihrer materiellen Basis – denn die Befreiung des Menschen geschieht immer auf dem Wege über die Erreichung der Gleichberechtigung bei der Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse –, aber doch in erster Linie der

Fortschritt durch die Vermehrung der persönlichen und gemeinschaftlichen Freiheit zum Ausgestalten der Werte, aus denen der einzelne und die Gemeinschaft leben wollen; Fortschritt durch freiwilligen Verzicht auf Herrschaft, auf Besitz, auf Erfolg und gesellschaftliche Anerkennung: Das ist ein «Zeichen der Zeit», inmitten dessen die Kirche aufgerufen ist, der Botschaft von einem Gott Widerhall zu verschaffen, der selbst höchste Freiheit und unentgeltlich schenkende Freigebigkeit und unendliche Gabe an den Menschen ist, weil dieser sich selbst geoffenbart hat als die Freiheit, die Freigebigkeit und die Gabe seiner selbst.

Die Rezeption des Konzils – das gilt sowohl

für die Konstitution «*Gaudium et spes*» wie für die übrigen Dokumente – ist also nicht ein Akt mechanischer Übersetzung. Sie ist vielmehr eine Aufgabe, die Mut und Phantasie fordert, jene Phantasie, die auch die Enzyklika «*Octogesima adveniens*» von den Christen fordert und an der es heute in jenen Teilen der Welt, die zählen und die Sitz und Stimme in der Völkerversammlung haben, fehlt. Wird die Kirche lernen, gegen den Strom zu schwimmen? Dies zu wünschen bedeutet nicht nur, sich ein aller Mühe wertenes Ziel vorzunehmen, sondern auch sein Vertrauen auf Gottes Geist zu setzen, der die Kirche beseelt und trägt – heute genauso wie in den Jahren des Konzils.

<sup>1</sup> Mit unserer Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen wir nicht allein. Sie steht vielmehr auch im Mittelpunkt des Beitrags von Karl Rahner zum Thema «Il significato permanente del Vaticano II»: *Il Regno doc.* 1980/3, 73–77. – Über die allgemeine Thematik der Rezeption von Konzilien vgl.: Yves Congar, *Die Rezeption als ekklesiologisches Problem: CONCILIIUM* 8 (1972/8–9) 500–514.

<sup>2</sup> In diesem Sinne vgl. J.-P. Jossua, *Il metodo teologico conciliare e la teologia oggi* (relazione al convegno «Ricezione del concilio nella vita della chiesa e della società», Bologna, 3.–7. dicembre 1975): *Il Regno doc.* 1976/5, 132–133. – Zum Problem im allgemeinen vgl.: *Le déplacement de la théologie* (Actes du colloque méthodologique de février 1976), hg. vom Institut Catholique in Paris (1977). Außerdem: das Heft zum Thema «Neue Orte des Theologietreibens»: *CONCILIUM* 14 (1978/5).

<sup>3</sup> Zur Bedeutung des antifaschistischen Widerstandes für die italienische Verfassung von 1948 vgl.: J. Stuart Woolf (Hg.), *The Rebirth of Italy 1943–1950* (London 1972), vor allem den Essay von E. Gheli; R. Ruffilli (Hg.), *Costituente e lotta politica* (Florenz 1978); ds. (Hg.), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente* (2 Bde.) (Bologna 1979).

<sup>4</sup> Zum Verhältnis zwischen den Konzilsdokumenten und dem zuletzt bekannt gewordenen Entwurf einer «*Lex Ecclesiae Fundamentalis*» vgl.: A. Abelli, *Ein Grundgesetz der*

*Restauration? Zum Entwurf einer «Lex fundamentalis» der Kirche: Herder Korrespondenz* 33 (1979/1) 36–43.

<sup>5</sup> M.-D. Chenu, *Consecratio mundi: Nouv. Rev. Théol.* (1964), 615.

<sup>6</sup> Zu einer detaillierten Analyse der Konzilskonstitution «*Gaudium et spes*» und der Frage ihrer heute noch gültigen Aussagen vgl.: A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (Mailand 1979) 182–232.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### ANTONIO ACERBI

1935 in Lodi bei Mailand geboren. 1958 Promotion zum Dr. iur. an der Katholischen Universität in Mailand. 1964 Priesterweihe. 1972 Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät in Mailand. Befaßt sich mit Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie. Veröffentlichungen u. a.: *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975); *Il diritto della chiesa. Tensioni e sviluppi nella storia* (Brescia 1977); *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e società negli ultimi cento anni* (Mailand 1979). Anschrift: Istituto per le Scienze Religiose, Via S. Vitale 114, I–40. 125 Bologna, Italien.