

Kirche und Weltverständnis

Jörg Splett

Üblicherweise steht am Beginn eines Berichts wie des hier versuchten eine wenigstens vorläufige Definition der Begriffe, damit klar sei, worüber die Rede geht. In diesem Fall aber kennzeichnet die Begriffsbestimmung in ihrem geschichtlichen Wandel selber eben das, wovon berichtet werden soll: das Weltverständnis der Christen und darin die Artikulation ihres eigenen Selbstverständnisses als Kirche angesichts der Welt. Christliches Kirchen- und Weltverständnis bestimmen einander, jedes bestimmt sich selbst am anderen, und das Spiel dieser Wechselbestimmung entwirft jeweils den Horizont für die epochalen Gestalten theologischer Denkbemühung wie konkreter Lebensgestaltung. „Begriffsgeschichte“ ist Geschichte des Begreifen- und Ergreifenwollens und so Geschichte des Ergriffenen und des Ergreifenden zumal, Geschichte von Kirche und Welt, Geschichte des Menschen in beidem (und als beides).

Geschichte des Weltbegriffs

„Welt war für Israel wohl überhaupt mehr ein Geschehen als ein Sein“ (G. v. Rad). Nicht der Schöpferglaube, sondern erinnernder wie hoffender Glaube an den geschichtlich handelnden Retter ist das Fundament seiner religiösen Existenz. Dem göttlichen Heilshandeln ist Gottes Schaffen unter- (bzw. als dienende Bedingung vor-)geordnet. Gott schafft die Welt in absoluter Souveränität auf den Menschen hin und für ihn. Zwar kündigt sie als sein Werk von seiner Weisheit und Macht. Die Weisheitsliteratur sucht ihre Ordnung schließlich sogar realistisch-rational zu durchdringen und zu bewältigen. Aber auch hier (ganz deutlich wird das im Buch Job, das das Scheitern dieses Versuchs zeigt) handelt Gott, Jahve, in der Welt und durch sie hindurch.

Seine Treue, nicht Naturgesetze, gewährleistet den Bestand und die Ordnung der Welt (Noe-Bund). Auf ihn geht alles zurück: Licht und Finsternis, Gnade und Verstockung, Leben und Tod. Er sendet sie in seinem unerforschlichen Ratschluß, im Dienst seiner Geschichte mit dem widerspenstigen Menschen, von der Verderbnis der Schöpfung durch den Urfall über die Prüfungen des Volkes Israel bis zum drohenden Ende des Tages Jahves, der die Völkerwelt zerschlagen und den Herrn als den Gott aller Völker erweisen wird, auch derer, die jetzt noch anderen Göttern dienen.

Dieses heilsgeschichtliche Weltverständnis und Selbstverständnis Israels als des auserwählten Bundesvolkes seines eifernden Herrn und Allherrschers der Welt wandelt sich in der spätjüdischen Apokalyptik zu einer streng trennenden Zwei-Welten-Lehre. Über dieser Welt, die im argen liegt und deren Geschichte das Maß des Bösen zunehmend auffüllt, ist in der oberen Welt das Heil der kommenden Weltzeit aufbewahrt. Sie wird zur vorbestimmten Stunde auf die Erde herabkommen. Ihrer zu harren ist der einzige Sinn des qualvollen Daseins, und den Zeitpunkt ihres Anbruchs sucht die Apokalyptik mit immer neuen Methoden in Erfahrung zu bringen.

Von dieser Schau ist auch das urchristliche Weltverständnis mitbedingt. Die Erfahrung des Todes Jesu und das Erlebnis der Verfolgung der jungen christlichen Gemeinde kommen hier noch hinzu. Doch das entscheidende Maß ihrer Sicht ist Jesu Wort über die Welt. Sie ist von Gott geschaffen und wird von der Vorsehung des Vaters gehalten; für sie hat Gott seinen Sohn gesandt, und für sie bestimmt Jesus selber die Frohbotschaft, mit der er seine Jünger sendet.

Aber sie bedarf dieser Botschaft; denn sie steht in der Verlorenheit, und in dieser Verlorenheit verweigert sie sich zugleich dem Wort, das ihr ihre Verlorenheit sagt. Die Jünger werden wie unter reißende Wölfe gesandt. Satan herrscht über die Welt. Sie wird darum den Katastrophen der Endzeit verfallen, ja, sie ist (so vor allem bei Johannes) jetzt schon im Gericht und gerichtet.

In der Welt, oder gar von ihr ist kein Heil zu erwarten, wiederholt auch Paulus immer von neuem in seinen Briefen. Andererseits kann man sie nicht verlassen; der Unterscheidung in den johanneischen Abschiedsreden „in der Welt – nicht von der Welt“ (Joh 17, 15 f.) entspricht bei Paulus das „Gebrauchen als ob nicht“ (1 Kor 7, 31). Gewiß findet sich bei ihm die Aussage des Weisheitsbuches vom Zeugnis der geschaffenen Welt für Gott (Röm 1, 20) und die Mahnung zu Bürgerruhe und Ordnung (Röm 13, 1–7; 2 Thess 3, 6–12); aber sie sind wohl im Sinn des „als ob nicht“ gemeint und wollen vor allem sagen, daß zwar das Heil nicht in der Welt zu erwarten ist, aber doch auch nur durch sie hindurch: in Leiden und Geduld, in der Hoffnung aus dem Glauben auf den grundsätzlich schon erfochtenen Sieg Christi über die Mächte und Gewalten dieser Welt¹.

So ist die Welt, um dasselbe noch einmal johanneisch zu sagen, Finsternis, weil sich selbst dem Lichte Gottes versagend, aus dem sie doch stammt; aber doch schon verborgen überwunden von der Herrlichkeit des Lichtes, das in sein Eigen gekommen ist und das befreiende Gericht der Wahrheit vollzogen hat, um alle zu retten, die der Vater erwählt hat (Joh 1, 1–18; 3, 16–21; 8, 32; 16, 8–11; 17).

Diese biblische Sicht trifft nun in der Theologie der Väter mit dem griechischen Denken zusammen. Dort ist die Einheitserfahrung geordneten Daseins (Kosmos – Schmuck), wie sie den Mythos und die Vorsokratik kennzeichnet, in der „sophisti-

¹ H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg 1958).

schen Krise“ zerfallen, und diese hat als Antwort die Metaphysik heraufgerufen. Deren Bemühen geht zwar gerade dahin, die Einheit der Welt zurückzugewinnen; aber sie steht von vornherein innerhalb dieser Konzeption einer geteilten Welt. Das gilt nicht nur von Platon, sondern auch von Aristoteles, der die getrennten Bereiche Platons vereinigen will, aber die Scheidung von Geist und Stoff ebensowenig einholen kann, sondern selber voraussetzt.

Tatsächlich steht ja die Welterfahrung des Menschen überhaupt unter einem Doppelaspekt. Die Welt wird als an sich, von sich aus, „ursprünglich“ gute erfahren und diese Erfahrung im Bild des Goldenen Zeitalters, des Paradieses oder wie immer vergegenwärtigt. Zugleich aber wird dieser „Sinn“, diese heile Ganzheit immer von der Erfahrung des Zerfalls, des Sinnlosen, der Wirre aus gemacht. Der Anfang wird nur als verlassen erfaßt: verloren durch den Urfall, den Neid der Götter, die Revolte von Gegen(halb)göttern usf. Der Versuch, beide Aspekte zu einen, geht nun in der griechischen Metaphysik dahin, eine „eigentliche“, „wahre“ Über-Welt, den „Kosmos noetós“ über der den Sinnen zugänglichen Welt, dem „Kosmos aisthetos“, zu statuieren; und damit ist er – wie Heidegger gezeigt hat – für die ganze abendländische Philosophiegeschichte bestimmend geworden, bis hin zu Nietzsche selbst, der doch in schärfster Form gegen die „Hinter-Welt“ und die „Hinter-Weltler“ protestiert hat.

Was bei den großen Begründern der Metaphysik noch Welt дистанz gegenüber der Sinnenwelt ist, verschärft sich in der Popularphilosophie des Hellenismus und in der Gnosis zu eigentlichem Dualismus und zu Weltverachtung. Der Vorrang der Theorie vor der Praxis (und die Verachtung der Arbeit) radikalisiert sich zur Askese und Mystik des mittleren Platonismus und vor allem des Neupythagoreismus.

Und wenn auch der Neuplatonismus in Plotin noch einmal eine „Kosmodizee“ der durch ihre Teilhabe am Urprinzip guten und schönen sichtbaren Welt erstellt, so ist eben diese Welt durch ihre Materialität zugleich böse und schlecht, und der Mensch aus ihr und seiner schmachvollen Leiblichkeit hinaus zur Einsamkeit mit dem Einen gerufen.

Unterscheidet sich die patristische Theologie auch schärfstens darin vom griechischen Denken, daß ihr die Welt aus nichts geschaffen, Geschöpf des absolut allmächtigen und allguten Gottes ist, so ergibt sich doch ein unauflösliches Geflecht von Linien gegenseitiger Beeinflussung und Übernahme. Grundsätzlich baut sie sich selbstverständlich auf der biblischen Weltaussage auf. In einem klassischen Text seines Psalmenkommentars² spricht Augustinus vom doppelten Schriftgebrauch des Wortes Welt: „Welt, die Gott gemacht hat; Welt, die der Teufel regiert, d. h. die Liebhaber der Welt. Die Menschen selbst nämlich hat Gott gemacht; (aber) zu Lieb-

² En. Ps. 141: Migne PL 37, 1841 f.

habern der Welt hat er sie nicht gemacht. Die Welt zu lieben ist nämlich Sünde; die Sünde aber hat Gott nicht gemacht.“

Damit ist der Dualismus theoretisch abgewiesen; praktisch jedoch überwiegen Mißtrauen und Abkehr, Ermahnungen zu Flucht und Weltverachtung. Indem die im Menschen selbst liegende Versuchung, sich die Dinge und Verhältnisse der Welt zur Gefahr werden zu lassen, objektiviert und bestimmten Gegebenheiten „draußen“ zugewiesen wird, kommt es zur „manichäischen“ Abwertung von Leiblichkeit, Geschlecht, Ehe, Weltlichkeit, Kunst, Beruf usw. Denn die griechische Philosophie hatte die ungegenständliche Eigenwirklichkeit von Freiheit noch nicht in den Blick bekommen, der jüdisch-christlichen Freiheitserfahrung hinwieder fehlte das begrifflich-philosophische Instrumentarium, so daß sie zunächst von der ausgebildeteren griechischen Sichtweise überdeckt wurde.

Was sich in einer Gestalt wie Franz von Assisi, aber auch in der Hochscholastik, vor allem bei Thomas, ankündigt, kann sich noch nicht durchsetzen. Erst im Nominalismus der Spätscholastik wird der Eigenwert des Individuellen, Realen, der existierenden Welt, der Dinge wie des Subjekts (und nicht zuletzt des politisch-staatlichen Bereiches) allgemein spürbar.

Da es an einer lebenbestimmenden einigenden Gesamtschau mangelt, fallen im „Herbst des Mittelalters“ weltfeindlich-„mönchischer“ und weltlich-verweltlichter Lebensvollzug immer mehr auseinander. Eine Antwort auf diesen Zerfall ist die Reformation. So sehr einerseits gegen ihre verschärft-augustinische Weltabsage Humanismus und Barock der Gegenreformation stehen, so bildet sich andererseits gegen ihre Theologie des Berufs, der Ehe als weltlich Ding, ihre Verwerfung von Priestertum und Ordensstand eine sich versteifende Gegen-Position. Mißtrauen gegenüber der Welt wie der Wissenschaft und den neuen politischen Formen, Trennung von Glauben und Leben, „Frömmigkeit“ und Beruf, Verhärtung des „Amtlichen“ in der Kirche, während die Welt das Gefährlich-Feindliche „draußen“ ist, vor dem man sich und die einem Anvertrauten zu bewahren hat, um seine und deren Seele zu retten, dies alles braucht man nicht näher auszuführen, da die Tatsachen bekannt sind und das „katholische Milieu“ inzwischen mehrfach analysiert worden ist³.

Öffnung zum Dialog mit der Welt

Erfreulicher und wichtiger ist, daß nach verschiedenen Ansätzen im 19. Jahrhundert (vor allem Kardinal Newman sei hier genannt) in der Gegenwart eine Wende eingesetzt hat. Zwar herrscht weithin noch das alte Fühlen und Denken; aber was einzelne Männer und Frauen (nicht ohne mitunter schwere persönliche Belastungen)

³ Vgl. neuestens: Bilanz des deutschen Katholizismus, hrsg. von N. Greinacher und H. Th. Risse (Mainz 1966).

angestrengt haben, hat auf dem vergangenen Konzil seine amtliche Legitimation und weltweite Auswirkung gefunden.

„Vom Anathem zum Dialog“, dieses Wort, mit dem R. Garaudy das neue Verhältnis der Kirche zum Marxismus kennzeichnet⁴, kann man auch für die Wende des kirchlichen Weltverständnisses überhaupt gebrauchen.

Theoretisches Moment dieses neuen Verständnisses ist eine selbstkritisch entideologisierende (oder entmythisierende) Formalisierung des Weltbegriffs⁵. Um sowohl den ständig drohenden Dualismus wie eine indiskrete „Weltfrömmigkeit“ zu vermeiden, muß man nämlich „Welt“ derart formal verstehen, daß sie den positiven wie negativen Welt-Aussagen der Offenbarung voraus- und zugrundeliegt. Damit ist nicht gemeint, man müsse mit einem fertigen Weltbegriff an die Offenbarung herangehen, sondern vielmehr: die unmittelbaren Aussagen der Offenbarung sind rückzubefragen auf das ihnen zugrundeliegende, in ihrer Doppelheit sich aussprechende eine Offenbarungswort über die Welt, um so die Offenbarung selbst besser und richtiger zu verstehen.

Zu diesem Verständnis wächst der Mensch lernend im Gang seiner Geschichte, und es ist vor allem die Begegnung mit der modernen Philosophie, die uns „Welt“ heute geschichtlich und anthropologisch-anthropozentrisch verstehen läßt, nicht mehr griechisch als fixen Raum und Rahmen, sondern als Menschenwelt und Geschichte des Menschen mit sich selbst und seinem Gott – wie sie schon die Bibel gesehen hat.

In der neuzeitlichen Denkgeschichte rückt der Mensch als Subjekt deutlich in die Mitte. Dies zwar zunächst in einer erneuten Verschärfung seiner Distanz zur verfügbar, sachlich gesehenen Welt; aber vom deutschen Idealismus an, erst recht in der Idealismuskritik der Linkshegelianer, dann in der Phänomenologie und vollends bei Heidegger wird Welt immer deutlicher erfaßt als die nie völlig zu vergegenständlichende Situation, ja als Selbsthabe des Menschen, als Wesensgestalt (als Leib des Leibes könnte man sagen) seiner geschichtlich in Mitsein stehenden Existenz.

Damit wird ein adäquateres Verständnis der Verfallenheit der Welt wie auch der Verheißung einer neuen Welt möglich, die mit Christus schon begonnen hat und am Ende offenbar werden wird. Wie der Mensch nicht nur im Leib handelt, sondern durch ihn und mit ihm und ihn selber dadurch umgestaltend, so auch hinsichtlich seiner Welt. Wie er vor Gott nicht isoliert steht, sondern in Bund und Kirche, so kann er nicht aus der Welt fliehen, sondern nur „mit der Welt ‚nach vorn‘“, mit der Welt gegen diese, mit den Menschen gegen sie; mit sich gegen sich, in einer unscheidbaren Einheit von Weltbejahung, Weltverneinung, Weltwirken und Welt-erleiden.

⁴ R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile* (Paris 1965).

⁵ J. B. Metz, *Welt II, Systematisch*, in: LThK X (1965) 1023–1026; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Heidelberg 1960).

Weltliche Welt

Dies theoretische Moment ist aber nicht das Erste und Grundlegende. Es entspringt einer Selbstbesinnung auf die christliche Botschaft, die durch die Erfahrung der modernen Welt herausgefordert worden ist, wie ja der Mensch – eben als geschichtliches Wesen – über sich selbst (und so auch die Kirche über sich) dadurch zu neuer Einsicht kommt, daß ihn der Anruf seiner Situation dazu nötigt, reflex und deutlich zu erfassen, was er an sich schon weiß, aber nicht reflektiert, und unter Umständen auch bisher gehegte Vorstellungen aufzugeben, die dieser neuen, tieferen Selbsteinsicht nicht mehr entsprechen. Erst der Anstoß wirft uns auf uns selbst zurück (so sind die großen trinitarischen und christologischen Lehrentscheidungen zustandegekommen, in denen sich die Kirche mit häretischen Fehlinterpretationen auseinandersetzen mußte). Damit ist gewiß eine Grenze der jeweiligen Selbsteinsicht angezeigt (weil Gegenstellung immer auch verstellt); aber das ist Index unserer Endlichkeit, die prinzipiell unaufhebbar bleibt, sosehr sich im Lauf der Geschichte aus den verschiedenen Anstößen das Selbstwissen weitet und vertieft. Und diese Endlichkeit ist zugleich Aufruf zu hoffendem Vertrauen auf den Geist, der eben auf diesem Weg in die Wahrheit einführt (Joh 16, 13).

Wie ist nun diese moderne Welt zu charakterisieren? Angesichts des ausgebreiteten Schrifttums hierzu seien nur einige Stichpunkte genannt⁶.

Der Mensch hat ein aktives Verhältnis zur Welt erlangt, während er früher der bergenden oder drohenden Natur anheimgegeben war. In ihr begegnet er sich selbst, seinem Können und „unternehmerischen“ Gestalten, aber auch seiner Endlichkeit und Armut (und nicht der Größe und Herrlichkeit Jahves), seiner uneinholbaren Vielheit einander widersprechender Sichten, Antriebe, Entscheidungen (im vielberedeten „Pluralismus“). In dieser unvereinbaren Vielheit ist diese Welt aber zugleich doch eine, ohne mythisch ausgeklammerte Bereiche, ohne Wunder und Geheimnis, und darum grundsätzlich durchschau- und praktisch manipulierbar. Das heißt: nicht nur die „Sachen“ sind machbar geworden (H. Freyer), sondern – gemäß unserem anthropologischen Verständnis von Welt – der Mensch selber, auf Grund der gewonnenen Kenntnisse der Psychologie, Pharmakologie, Soziologie, Genetik usw.

Die traditionelle Gestalt der Frömmigkeit, des Weltverhältnisses, des Kirchenverständnisses wird dadurch überholt. Und zwar, soweit man hier Prognosen aufstellen kann, nicht vorübergehend, sondern je länger, desto tiefergreifend und entschiedener: wir scheinen erst am Anfang dieser neuen Welt zu stehen.

Gibt es dieser Situation und ihrer Zukunftsaussicht gegenüber nur die Möglichkeit und Notwendigkeit des Anathems? Was zunächst stutzig machen müßte, ist

⁶ Siehe, auch für das Folgende, den eben erscheinenden II. Band des Handbuchs der Pastoraltheologie, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Freiburg 1966). Sein Hauptthema ist der „Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt“. Dort findet sich auch die einschlägige Literatur.

die inzwischen mehrfach formulierte Einsicht in den christlichen Ursprung dieser „Verweltlichung der Welt“⁷. Es war das jüdisch-christliche Verständnis, das die Gestirne zu „Lampen“, die Welt zur Schöpfung, zum „Machwerk“ degradierte, sie entgöttert und damit der Naturforschung freigegeben hat. Das jüdisch-christliche Verständnis hat den Menschen als jene souveräne Freiheit erfaßt, die in ihrem eigenen Entschluß, in Ja oder Nein ihre ewige Endgültigkeit entscheidet und so die tiefstgreifende „Selbstmanipulation“ vollzieht, die sich denken läßt. Schließlich, und zuhächst, ist in Jesus Christus als der absoluten, unüberholbaren Offenbarung Gottes nicht irgendetwas anderes, sondern „der Mensch“ (Jesus) zum „Mittler“ (1 Tim 2, 5), zur Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt geworden. Gott in seiner Schöpfung und ebenso die Schöpfung vor ihrem Gott erscheinen im Menschen. Diese theo-logische (d. h. von Gott her, weil von Gott selbst – in seinem Wort – gesagte) „Anthropozentrik“ ist es, von der her die neuzeitliche „Wende zum Subjekt“, zur Person, bedacht und beurteilt werden muß (und umgekehrt: zu deren Bedenken diese Wende „anstößt“).

Unbestreitbar ist das moderne Bewußtsein weithin gegen die Kirche gewachsen. Nicht die Kirche hat die Welt zu sich freigegeben, sondern die Welt hat sich „emanzipiert“. Der Aufstand selbstherrlicher Ratio gegen den Glaubensanspruch, des Autonomiewillens gegen die Lebensgebote der Offenbarung sind in dieser Entwicklung treibende Kräfte gewesen, ebenso wie von seiten der Kirche unberechtigte Forderungen gestellt wurden. Aber dieser Prozeß ist nicht nur eine Geschichte der Schuld, er ist auch eine Geschichte schmerzlich verständlichen Irrtums, des Selbstmißverständnisses beider „Kontrahenten“, denen eine Gestalt des wahren Gott-, Welt- und Kirchenverhältnisses als einzig mögliche erschien, so daß man auf der einen Seite im Namen des Unaufgebbaren Aufgebbares verteidigte, auf der anderen um des Aufzugebenden willen auch das Unaufgebbare meinte verwerfen zu müssen.

Lag zunächst kirchlicherseits noch eine Frontstellung nahe (wenn auch nicht ohne den Preis betrüblicher Verengungen), so stellte sich mit der wachsenden Einsicht in die Unumkehrbarkeit, die Notwendigkeit und das zunehmende Ausmaß der „Säkularisierung“ die Frage, ob man sie nur als Schuld und Irrtum oder nicht auch positiv, zum mindesten als in sich selbst neutral (bzw. ambivalent) sehen könne, ja müsse. Dies jedenfalls dann, wenn man das Wort der Offenbarung über den Menschen ernst nehme. Denn auch wenn man sich nicht (noch vortheologisch) auf das bleibende Freiheitswesen des Menschen berufen will (warum sollte die Menschheit nicht kollektiven Selbstmord verüben können, leiblich wie – nach dem Bild der Utopien eines G. Orwell und A. Huxley – geistig?): die Offenbarung jedenfalls sagt uns nicht nur (Mt 16; 18; 28, 20) das Bleiben der Kirche zu (sie könnte auch nur als verfolgte Minderheit, in „Katakomben“ weiterbestehen, wie die Geheime

⁷ Vgl. Weltverständnis im Glauben, u. Mitarb. v. J. Splett hrsg. v. J. B. Merz (Mainz 1965).

Offenbarung zeigt, und wird tatsächlich mehr und mehr die kleine Herde, Diasporakirche sein), sondern vor allem den ernsthaften Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber (1 Tim 2, 4), und dies bei gleichzeitig ebenso ausdrücklich bekundeter Notwendigkeit des Glaubens an Christus für dieses Heil (Joh 3, 5; Mk 16, 16 u. ö.), wonach es also „nicht nur auf den guten Willen ankomme, sondern darauf, ob man erkennend die absolute Wirklichkeit selber tatsächlich ergriffen habe, weil in diesem Ergreifen, das auch (wenn auch nicht nur) wesentlich ein Erkennen ist, das Heil selbst besteht“⁸. Was mit dieser Problematik angesprochen ist, ist der Sachverhalt des „Extra ecclesiam nulla salus – Außer der Kirche kein Heil“. Und man könnte das Thema unseres Berichts ganz durch die Darlegung der Verständnissgeschichte dieses Satzes erfüllen. Im Sinn dieser Problematik lautet nun die Grundaussage des II. Vatikanums über Kirche und Weltverständnis heute (und sein Wort ist nicht „mehr politisch-taktischen als theologisch-sachlichen Überlegungen und Zielsetzungen entsprungen“, wie etwa V. J. Willi meint⁹, sondern es sagt das theologische Selbstverständnis der Kirche aus, zu dem sie durch ihre Geschichte lernend gereift ist): die Kirche ist das Sakrament des Heiles der Welt.

Sacramentum Mundi¹⁰

Früher war die Kirche im christlichen Bewußtsein die Arche im allgemeinen Schiffbruch und Wassertod der Welt, und dieses Bewußtsein stand als ungeheure Triebkraft hinter ihrem Missionsbemühen; für diejenigen aber, die man nicht überzeugen und gewinnen konnte, schien die Kirche das Zeichen des Unheils und der Verdammnis zu sein.

Gewiß war das niemals die ausdrücklich-ausschließliche kirchliche Lehre. Man dachte über die Gerechten vor dem Kommen Christi nach. Es gab den Satz von Gottes allgemeinem Heilswillen aus dem Timotheusbrief und das Beispiel der Pauluspredigt in Athen; aber es gab eben auch die Sätze von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche, und es gibt diese Sätze selbstverständlich auch noch heute. Nicht als ob wir heute schon genau und klar wüßten, wie sie nun „richtig“ zu vereinen seien. Das Konzil als „Anfang des Anfangs“ (K. Rahner) stellt eben dies der gegenwärtigen und künftigen Theologie zur Aufgabe.

Aber „scheinbar selbstverständlich und harmlos, als ob es nicht anders sein könnte“¹¹, sagt das Konzil in der Einleitung zur dogmatischen Kirchenkonstitu-

⁸ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln 1962) 532 (Was ist Häresie?).

⁹ F. J. Willi, *Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme* (Zürich 1965) 365, Anm.

¹⁰ *Sacramentum Mundi* ist (nach der Formulierung einer früheren Textfassung der Kirchenkonstitution) der Titel eines internationalen theologischen Lexikons (deutsche Herausgeber: K. Rahner, A. Darlap), dessen erster Band aller sechs Ausgaben (deutsch, englisch, französisch, spanisch, italienisch und niederländisch) im Herbst dieses Jahres erscheinen soll.

¹¹ K. Rahner, *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, in: *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln 1965) 479–498, Zitat: 493.

tion, die Kirche sei das Sakrament der Einheit der Menschheit mit Gott und in sich selber (Nr. 1). Und das Konzil erklärt weiter in dieser Konstitution, es sei „dieses messianische Volk, obwohl es in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfängt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“; als Kirche zusammengerufen, „damit sie allem und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser (nämlich Christi) heilbringenden Einheit sei“ (Nr. 9). Und sie ist diese Hoffnung, wie es im 2. Kapitel heißt, auch für die, die sie nicht kennen und anerkennen, aber doch Gott als Schöpfer anbeten; ja, „auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht fern, da er allem Leben und Atem und alles gibt und als Erretter alle Menschen heilmachen will. Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, unter dem Einfluß der Gnade (man beachte dieses Wort) seinen im Aufruf des Gewissens erkannten Willen in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (Nr. 16).

So aber steht die Kirche, als „allumfassendes Heilszeichen“ („universale salutis sacramentum“, Nr. 48), der Welt nicht eigentlich als Fremdem gegenüber. Vielmehr, wie sie sich selbst als „zum Gehorsam erweckte Welt“ erfährt¹², so weiß sie auch die Welt als schon angerufen. Und wie der Glaubende nie absolut reflex gewiß sagen kann, ob er sich wirklich zum Gehorsam des Glaubens hat erwecken lassen, so weiß er nie, ob nicht der „Ungläubige“, die Welt, auf die er zugeht, schon (vielleicht ihrem eigenen Selbstverständnis zum Trotz) zum Glaubensgehorsam erwacht ist, und er kann, ja soll von ihr (wie von sich selber) hoffen, daß sie tatsächlich Ja gesagt hat. So kann die Kirche den anderen Religionen und der Welt überhaupt in der Haltung Pauli begegnen: Was ihr nicht kennt und doch verehrt, das künde ich euch (Apg 17, 23). Denn ungewußt, „implizit“ (E. Schillebeeckx), „anonym“ (K. Rahner), „allgemein-heilsgeschichtlich“ (A. Darlap) mag sie im Vollzug ihres Daseins schon glaubend Christus gehören, in jener Tiefe von Erkennen und Lieben, die der eigenen Reflexion uneinholbar tragend zugrundeliegt. (Siehe die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, das Dekret über die Missionstätigkeit.) Die Kirche muß also die Welt nicht so sehr auffordern, zu verbrennen, was sie bisher angebetet hat, sondern zu fassen und bewußt zu übernehmen, was sie schon hat und ist (so sehr sie diesem ihrem gnadenhaft geschenkten Über-Wesen immer auch schon zuwidergehandelt hat, Bekehrung darum nicht nur den „Knotenriß“ der Reife, voranschreitende „Evolution“¹³ meint, sondern „Umsinnung“, Absage mit verlangt).

¹² G. Gloege, Welt, dogmatisch, in: RGG VI (1962) 1595–1603.

¹³ Mehr als dieser Hinweis auf die Teilhard-Diskussion sei hier nicht gegeben. Über Wert und Grenze seines wichtigen Beitrags zum christlichen Weltverständnis heute läßt sich nicht kurz hin befinden. Vgl. L. Polgár, Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1965 (Freiburg-München 1966).

Auf gemeinsamem Weg

Wird damit nun die Kirche in neuer Weise auf die Sakristei zurückverwiesen, weil alles andere gleich gültig Ausdruck „anonymen Christentums“ sein könne und darum eben ihr gleichgültig zu sein habe? Gewiß hat die Kirche klarer den Eigenwert und die Eigengesetzlichkeit des Weltlichen sehen gelernt als in früheren Zeiten. Sie hat damit auch in der Differenzierung von Kirche als Volk Gottes und Kirche als diesem Volk dienendem Amt ein deutlicheres Wissen um sich selbst gewonnen.

Das Amt hat nicht nur die Selbständigkeit vieler Weltbereiche zu respektieren; auf Grund der immer größeren Kompliziertheit und Undurchschaubarkeit der Strukturen und der zu berücksichtigenden Momente kann es zunehmend weniger mit konkreten Anweisungen und „Imperativen“ zu den Aufgaben in diesen Bereichen Stellung nehmen. Doch auch hier besitzt es noch den Auftrag zur Verkündigung und Vertretung der zu wahren Prinzipien.

Positiv und konkret aber hat die Kirche in ihren Gliedern – das Gottesvolk, der Laie – an der Lösung dieser Aufgaben mitzuwirken. (Siehe außer dem IV. Kapitel der Kirchenkonstitution das Dekret über das Apostolat der Laien, die Erklärung über die christliche Erziehung, das Dekret über die publizistischen Mittel, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.) Die Vorstellung des „Welttheaters“, wo die Spieler für eine äußerliche, letztlich beliebige Rolle hinterher mit dem Gold der Ewigkeit ausgezahlt werden, ist verlassen. In der Welt und durch sie hat die menschliche Freiheit das Antlitz ihrer Endgültigkeit zu erwirken, das dann zugleich das Antlitz der Welt sein wird: des neuen Himmels und der neuen Erde. Gewiß kann diese neue Welt, die absolute Zukunft nur geschenkt werden; sie ist nicht von uns errichtbar, wie etwa der Marxismus glaubt; aber sie soll auch nicht ohne uns werden, und das Mühen um eine wohnliche Welt, um ein menschenwürdiges Dasein für alle, um eine gerechte Sozialordnung über die Liebestätigkeit hinaus gehören unmittelbar und engstens zum Auftrag der Gemeinde Jesu, die für ihren Meister vor allem anderen durch ein Leben der Liebe Zeugnis ablegen soll (Joh 15, 9–17; 17, 23).

Die Kirche weiß sich als Dienerin, nicht als Herrin dieser (und der werdenden) Welt, darum nicht nur als Lehrerin, sondern auch selber als lernend, auf dem Weg, und, obwohl mit der unfehlbaren Verheißung der Wahrheit und Heiligkeit besiegelt, doch auch unaufhebbar (in heilsgeschichtlichem „Muß“, Mt 18, 7) von Verfehlung, Irrtum und Sünde gezeichnet¹⁴.

Im Dialog mit der anfordernden Welt lernt sie sich selbst und ihren Herrn tiefer verstehen, und sie kann den Weg dieses Gesprächs nicht vorausverfügen: auch sie wird geführt und geführt, wohin sie oft nicht will (Joh 21, 18).

¹⁴ K. Rahner, *Pilgernde Kirche*, in: *Schriften* VI, 301–367.

Heißt das, sie solle sich einfach von den Verhältnissen führen lassen? Keineswegs. Die Doppelspannung der biblischen Welt-Aussagen bleibt bestehen. Auch der *aggiornamento* steht unter dem Wort: *nolite conformari*, macht euch der Welt nicht gleich (Röm 12, 2). Darum wird er (wörtlich etwa: sich dem Tag öffnen und stellen, heute werden) mit „Anpassung“ nicht glücklich übersetzt. Aber war es nicht gerade Paulus selbst, der auch geschrieben hat, er sei allen alles geworden, und damit sicherlich kein Mimikry gemeint hat (1 Kor 9, 22)?

Hier bedarf es der „Unterscheidung der Geister“, einer „Logik der existentiellen Erkenntnis“, da die allgemeinen Prinzipien nicht ausreichen, um hier und jetzt den Willen Gottes, den Ruf der „Stunde“ zu erkennen. Innerhalb der Spannung von Distanz und Einsatz sind ja die Möglichkeiten je geforderter Akzentuierung unabsehbar und nicht abzuleiten.

Die Inkarnation, aus der heraus man die Forderung auf „Heimholung der Welt“ wie im Gegenteil auf deren „Freigabe zur Weltlichkeit“ ableitet, ist ja ebenso als die Geburt zum Kreuzestod zu bedenken (Hebr 10, 5–10). Und dieser Tod bedeutet die Erlösung der Welt nur als deren Gericht. In Gericht wie Erlösung aber geht es vor Mensch und Welt um Gott und seine Ehre (Joh 17), um Gott, der auch als der Vater Jesu (Joh 14, 9 f.) der Heilig-Ganz-Andere bleibt, der absolut Größere als alle Welt, die dazu da ist, seiner „Herrlichkeit“ zu dienen.

Aus der Furcht, dieser Vorrang könnte verkannt werden, die Kirche in selbst-zerstörerischer Weise in der Welt aufgehen, entspringt das Beharren auf einer bestimmten traditionell-sakralen Kirchenkonzeption, das heißt, einer Art Staats- oder Überstaatsvorstellung, wie sie zum Teil für vorchristliche Religionen (soweit sie nicht einfach das sakrale Moment des Staates oder Bürgerwesens selbst bildeten) notwendig war, aber durch die Botschaft Christi grundsätzlich überholt worden ist, obgleich sie im Mittelalter und (nochmals anders) in der Kirchengestalt der Neuzeit auch eine christliche Form gefunden hat. Die Kirche muß unstreitig auch als Kirche bleiben; das will sagen, gerade weil die Welt heute als schon in ihrer Profanität heilig und geheiligt erkannt wird, sie selbst also nicht sakralisiert werden braucht und darf, muß doch das Heilige über diese anonyme Gegenwart hinaus in Ausdrücklichkeit präsent sein, wenn auch seine Macht und Wirkung über den Raum solcher amtlichen Präsenz hinausreicht: es muß also auch heute und gerade heute und in Zukunft Kirche als sakralen Weltbereich geben. Aber damit ist noch nicht gesagt, welche Gestalt diese Sakralität haben muß (so wenig sie im Kirchenbau an Spitzbogen und Farbglass gebunden ist, so wenig sind konkrete traditionelle Formen der amtlichen Kirche mit ihrer bleibenden „Amtlichkeit“ und deren Ämtern identisch). Ob man es fürchtet oder vielmehr hofft, es steht zu erwarten, daß die künftige Kirche „ärmer“, unscheinbarer, „weltlicher“ und darin „brüderlicher“ sein wird.

Das „*Signum levatum in nationes*“ des I. Vatikanums, das „Zeichen, aufgerichtet unter den Völkern“ hat H. Rahner auf dem Kölner Katholikentag von 1956

nicht als Panier unseres Ruhmes, sondern als „Gottes Kraft in menschlicher Schwäche“ gepredigt. In diesem Geist beruft sich gegenüber dem „Haus voll Glorie“ und „festgegründet“ das neue Kirchenverständnis auf die biblischen Bilder vom Samen, vom Sauerteig und vom Salz der Welt (Mt 13, 1–43; 5, 13). Der Eingang und Untergang der Kirche in die Welt, der mit diesen Bildworten angezeigt wird, schließt eine entschiedene Unterscheidung nicht aus, der Sauerteig ist nicht das Mehl (wie könnte er es sonst wandeln), das Salz soll salzen. Aber die Weise, in der hier das „non conformari saeculo“, die Unterscheidung von der Welt verlangt ist, besagt zugleich die „configuratio“, die Gleichgestaltung mit Christi Tod (Phil 3, 10). Es geht also nicht um ein Festhalten der Sakralität wie eines Raubes (Phil 2, 5–8), sondern um das Festhalten, das Bleiben der Selbsthingabe: in die Welt hinein und für diese.

Und dies auf jenes Ende hin, da die Kirche sich und damit die Welt als ihr entgegenstehend aufgehoben hat – oder vielmehr hat aufheben lassen durch ihren Herrn: in das eine Reich Gottes, in dem Gott alles in allem und allen ist (1 Kor 15, 28).

Fauvismus und Expressionismus: Der Aufstand des religiösen Gefühls vom Leben

Herbert Schade SJ

Die Ausstellung „Der französische Fauvismus und der deutsche Frühexpressionismus“, die Anfang des Jahres in Paris und vom 26. März bis 15. Mai in München zu sehen war, hat ihren Eindruck nicht verfehlt¹. Farbe und Form der Bilder wirkten nach einem halben Jahrhundert noch so stark, daß man zur Überzeugung kam: hinter den Werken und Künstlern steht mehr als das Suchen nach neuen ästhetischen Möglichkeiten. Die Fragestellung, was „früher“ oder „besser“ war, die Deutschen oder die Franzosen, ist dem Wesen der Werke ebenfalls fremd². Die „Wilden“ und die Expressionisten hat das Nationale nicht mehr bewegt. Zu einem

¹ Der französische Fauvismus und der deutsche Expressionismus. Katalog. Redaktion: M. Michel Hoog, Conservateur-adjoint au Musée National d'Art Moderne, und Prof. Dr. Leopold Reidemeister. Mit Einleitungen von Bernhard Dorival und L. Reidemeister (München 1966).

² Die Bilder waren in München nach kunstwissenschaftlichen Gesichtspunkten gehängt, die einen Vergleich der gleichzeitigen Werke verschiedener Künstler ermöglichten.