

Katholikentage im Wandel von Gesellschaft und Kirche

Notizen zum gesellschaftlichen Ordnungsbild der deutschen
Katholikentage seit 1948

Von Joachim G i e r s , München

Der 84. Deutsche Katholikentag 1974 in Mönchengladbach steht unter dem Leitwort »Für das Leben der Welt«. Die Wahl des Ortes Mönchengladbach, des langjährigen Sitzes des Volksvereins für das katholische Deutschland und des Mittelpunktes der katholisch-sozialen Bewegung, ist mit der Verpflichtung verbunden, sich der Frage zu stellen, welcher Beitrag etwa heute von katholischen Christen auch für die Gesellschaft zu erwarten sei¹⁾.

Eine solche Fragestellung scheint jedoch angesichts der Veränderungen, denen Gesellschaft und Kirche in den letzten Jahrzehnten unterlagen, problematisch. Die Voraussetzungen, die in früherer Zeit gegeben waren, um den Ort eines gesellschaftspolitischen Engagements katholischer Christen zu bestimmen, fehlen uns heute oder sind fragwürdig geworden. So gibt es nicht mehr die von starken Verbänden getragene »katholisch-soziale Bewegung« und es gibt nicht mehr ein Kirchenverständnis, das katholische Christen zu einem möglichst geschlossenen Block mit einer einheitlichen Überzeugung und zu einer gemeinsamen Aktion vereinen könnte. Die katholische Soziallehre, unter dem Einfluß katholisch-sozialer Bewegung ausgebildet und von dieser Bewegung propagiert, führt ein weithin akademisches Eigenleben, sie besitzt keine gesellschaftliche Basis und nach dem Urteil vieler auch keine Wirksamkeit. Sie steht einer gesellschaftlichen Entwicklung gegenüber, mit deren Tempo und Kompliziertheit sie nicht Schritt halten kann. Sie begleitet die Entwicklung mit dem Angebot ihrer Prinzipien, sie weist aber kaum in die Zukunft mit eigenen Ent-

¹⁾ Die Arbeitsabschnitte des Katholikentages tragen die Überschriften: Fragen an das Leben – wie antworten Christen? Aufgaben für die Zukunft – wie handeln Christen? (Informationen zur Thematik 84. Deutscher Katholikentag Mönchengladbach 11.–15. September 1974).

würfen, die als Ziel gesellschaftlichen Bemühens dienen könnten. Neue »Theologien« treten an die Stelle der Soziallehre: politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der Befreiung. Noch ist es nicht gelungen, diese Ansätze, die aus dem Impuls des Evangeliums oder in Erfüllung des Evangeliums Unrecht überwinden und Heil des Menschen in der Gesellschaft verwirklichen wollen, mit der christlichen Soziallehre und ihrem Bemühen um soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe zu verbinden. Auch das Bild der kommenden Gesellschaft, die die Mängel einer Freizeit-, Leistungs- und Konsumgesellschaft – oder was immer als Kennzeichnung der Gesellschaft dienen mag – überwindet, ist nicht klar zu erkennen. Es gibt Kräfte, die in unserer Gesellschaft nach wie vor eine Klassengesellschaft sehen, die nur mit den adäquaten Mitteln des Klassenkampfes nach marxistischer Ideologie überwunden werden könne. Andere erwarten von einem technokratisch-funktionalen Staat bei größtmöglicher Bewahrung der Freiheit neue »Lebensqualität«.

Es kann also sicher nicht angeknüpft werden an die Positionen, von denen früher ein soziales Engagement katholischer Christen ausgehen konnte. Jeder Katholikentag muß sich daher neu die Frage stellen, wie er seinen Dienst an Welt und Gesellschaft erfüllen kann, wenn er sich zu diesem Dienst berufen weiß. Jeder Katholikentag steht aber auch in einer Tradition, die er nicht verleugnen kann. Es scheint daher der Versuch berechtigt und notwendig, einmal die Voraussetzungen im Gesellschafts- und Kirchenverständnis aufzuzeigen, welche die gesellschaftliche Thematik der Katholikentage seit 1948 bestimmten. Es geht nicht um die vielen, sozial wichtigen und drängenden Einzelprobleme, die auf den Katholikentagen der Nachkriegszeit behandelt wurden, sondern um die grundlegenden Ordnungsvorstellungen, von denen man auf den ersten Katholikentagen ausging (1), die auf den späteren im Wandel der Gesellschaft ebenfalls einem Wandel unterliegen (2), wozu auch der Wandel im kirchlichen Selbstverständnis bestimmend beiträgt (3)². Da spezielle Untersuchungen

²) Als Quellen dienen die Dokumentarberichte über den 72.–83. Deutschen Katholikentag (1948–1970), hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage (72. Katholikentag Mainz 1948: *Der Christ in der Not der Zeit*), vom Generalsekretariat des

über die Katholikentage in ihren gesellschaftlichen, religiösen, kirchenpolitischen und soziologischen Dimensionen fehlen, können die folgenden Ausführungen nur als Notizen verstanden sein, die einer weiteren Bearbeitung bedürfen³⁾.

1. Elemente christlich-sozialer Tradition

Der erste Katholikentag nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 in Mainz stand unter dem Leitwort »Der Christ in der Not der Zeit«. Ein starker, caritativ-sozialer Gedanke bestimmte die Überlegungen dieser Versammlung. Die materielle und ideelle Hilfe für die Menschen, die die Geschieke der Kriegs- und Nachkriegszeit erlebten und zu tragen hatten, stand im Vordergrund. Da der Katholikentag zur Zentenarfeier der ersten Katholikenversammlung 1848 in Mainz stattfand, wurde bewußt an die große Vergangenheit angeknüpft, die sich mit der Gestalt Wilhelm Emmanuel von Kettelers verband. Er wird als Kündler einer christlichen Lebensordnung gezeichnet, in welcher Freiheit, Menschenwürde und Recht der einzelnen wie der Ge-

Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage (73. Katholikentag Bochum 1949: Gerechtigkeit schafft Frieden; 74. Katholikentag Passau-Altötting 1950: Zuerst das Reich Gottes) und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (75. Katholikentag Berlin 1952: Gott lebt; 76. Katholikentag Fulda 1954: Ihr sollt mir Zeugen sein; 77. Katholikentag Köln 1956: Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern; 78. Katholikentag Berlin 1958: Unsere Sorge der Mensch – Unser Heil der Herr; 79. Katholikentag Hannover 1962: Glauben, Danken, Dienen; 80. Katholikentag Stuttgart 1964: Wandelt euch durch ein neues Denken; 81. Katholikentag Bamberg 1966: Auf Dein Wort hin; 82. Katholikentag Essen 1968: Mitten in dieser Welt; 83. Katholikentag Trier 1970: Gemeinde des Herrn).

Im folgenden wird zitiert nach Ort und Jahr des Katholikentages und Seite des betreffenden Dokumentarberichtes. Ausführliche Berichte über die Katholikentage finden sich in der Herder-Korrespondenz 3 (1948) – 24 (1970).

³⁾ Zum Ganzen siehe Johannes B. Kisling, Geschichte der Deutschen Katholikentage. 2 Bde Münster 1920, 1923; Ludwig Lenhart (Hrsg.), Idee, Gestalt und Gestalter des ersten Deutschen Katholikentages in Mainz 1848. Ein Gedenkbuch zum Zentenar-Katholikentag 1948, Mainz 1948; Ephrem Filthaut, Deutsche Katholikentage 1848–1958 und Soziale Frage, Essen 1960; Karl-Heinz Grenner, Katholikentage im Ruhrgebiet, Essen 1968; ders., Die deutschen Katholikentage. Entwicklung ihrer Ziele und organisatorischen Struktur. In: Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften 8 (1969) 104–125. Lexika-Artikel: Th. Legge, Katholikentage. In: LThK V (1933) 898–901; K. zu Löwenstein, Katholikentage. In: RGG ³III (1959) 1194–1196; K. Buchheim, Katholikentage. In: LThK ²VI (1961) 69–72.

meinschaften ihren unangefochtenen Platz besitzen. Als gestaltende Kräfte für das gesellschaftliche Leben werden als Erbe Kettelers die soziale Gerechtigkeit und die Liebe genannt⁴⁾. Zugleich wird in dieser Besinnung auf das Erbe einer christlich-sozialen Vergangenheit am Anfang eines Neuaufbaus aus den Trümmern, die ein Krieg zurückließ, die Überzeugung Kettelers beschworen: »Jede Frage, die sich mit der Abhilfe gegen eine Not beschäftigt, ist zunächst einmal eine christliche Frage«⁵⁾. Ebenso wird das Wort Kettelers in Erinnerung gerufen: »Der katholischen Kirche ist die Lösung der sozialen Frage vorbehalten«⁶⁾.

Die grundsätzliche Besinnung auf die Ziele der christlich-sozialen Tradition führt auf dem ersten Katholikentag der Nachkriegszeit – fast überraschend – zu der Frage nach den Ursachen der Vertrauenskrise zwischen Arbeiterschaft und Kirche. Jedoch wird hiermit ebenfalls auf das Wirken Kettelers zurückgegriffen, denn auch der Katholikentag Mainz 1911 zum Gedenken an den 100. Geburtstag Kettelers hatte die »Wiedergewinnung der abseitsstehenden Arbeiterwelt für das christliche Glaubensleben« als ein vordringliches Seelsorgsproblem in Erinnerung gerufen⁷⁾. Ob man glaubte, in dem sozialen Aufbruch der ersten Nachkriegszeit die Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche überwinden zu können? Emil Muhler tritt mit Leidenschaft für die Propagierung der christlichen Soziallehre ein, die die Maßstäbe für das Handeln in Gesellschaft und Wirtschaft setzen würde und deren Beachtung – in Verbindung mit einer starken Arbeiterbewegung – die Berge von Mißtrauen und Vorurteilen weiter Kreise des Proletariats gegenüber der Kirche abbauen könnte⁸⁾.

⁴⁾ Vgl. besonders Mainz (1948) 279ff., 295ff.

⁵⁾ Ebenda 302. Vgl. Wilhelm E. v. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*. In: Joh. Mumbauer, *Wilh. E. v. Kettelers Schriften*, Bd. III: *Soziale Schriften und Persönliches*, ²München 1924, 1–144,2.

⁶⁾ Mainz (1948) 303. Das Wort ist von Ketteler auf dem ersten »Katholikentag« in Mainz 1848 gesprochen worden. Vgl. *Verhandlungen der ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 3. 4. 5. und 6. Oktober zu Mainz*. Mainz 1848, 52.

⁷⁾ Mainz (1948) 277; Bericht über die Verhandlungen der 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz vom 6. bis 10. August 1911. Hrsg. vom Lokalkomitee, Mainz 1911, 238f. (Bischof Michael Faulhaber).

⁸⁾ Ebenda 68f.

Auch die Überlegungen über »Forderungen und Grundlagen einer neuen sozialen Betriebsverfassung« (Guido Fischer) dürften ein Anliegen aufgreifen, das seit Ketteler im christlich-sozialen Denken Beachtung gefunden hat. Die Ausführungen münden in die Forderung: »Im Sinne der sozialen Gerechtigkeit und der christlichen Liebe muß er (sc. der Mensch) stets im Wirtschaftsbereich Subjekt, muß er die Voraussetzung, der Mittelpunkt und das Ziel alles wirtschaftlichen und betrieblichen Arbeitens sein.«⁹⁾

Im ganzen ist das Bemühen dieser Katholikenversammlung darauf gerichtet, den Aufbau der Gesellschaft in Deutschland nach der Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs im Geist der überkommenen katholischen Soziallehre, die in den Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. ihre dokumentarische Form gefunden hat, zu fördern. Man glaubte, wie Ketteler es glaubte, daß christlicher Geist von sozialgestaltender und sozialreformerischer Kraft sei. Man hielt es nicht für notwendig, ein neues Ordnungsbild der Gesellschaft zu entwerfen, sondern man vertraute den in der kirchlichen Soziallehre entwickelten Ordnungsvorstellungen mit den grundlegenden Werten der Gerechtigkeit und der Liebe.

Von dieser Haltung ist auch der Katholikentag in Bochum 1949 beseelt, der als »der sozialhaltigste aller Katholikentage« bezeichnet worden ist und als »eine Zusammenschau aller sozialen Zeitanliegen und Lösungsmöglichkeiten«¹⁰⁾. Bewußt wird der »Umbau der gesellschaftlichen Ordnung nach den Lebensgesetzen christlicher Gerechtigkeit« im Geiste Kettelers wie der päpstlichen Sozialzyklen angezielt¹¹⁾. Die Papstansprache, die öffentlichen Vorträge und die Referate der Arbeitsgemeinschaften der Vertretertagung sprechen in gleicher Weise von dem Bemühen wie von der Überzeugung, in christlich-sozialem Geist die vielfältigen Fragen, die der soziale Neuanfang stellt, anzugehen und sie einer Lösung näherbringen zu können. Eine systematische Zusammenfassung aller Vorträge und Referate ergäbe ein Kompendium einer christlichen Soziallehre mit ihren

⁹⁾ Ebenda 60.

¹⁰⁾ E. Filthaut, Deutsche Katholikentage und Soziale Frage 333.

¹¹⁾ Ebenda 334; Bochum (1949) 23.

ethischen und sozialphilosophischen Grundlagen, ihren Sachaufgaben und ihren Zielen.

Zwei Themen werden für das Ordnungsbild der Gesellschaft bestimmend, das Thema der Mitbestimmung und das der berufsständisch-leistungsgemeinschaftlichen Ordnung. Auf die Forderung des Mitbestimmungsrechtes in der II. Arbeitsgemeinschaft, die Formulierung in der Entschließung des Gesamtkatholikentages sowie die Interpretation der Proklamation des »natürlichen Rechts in gottgewollter Ordnung« als »hohe natürliche Angemessenheit, der man sich beim heutigen Stand der Entwicklung nicht mehr grundsätzlich widersetzen kann«, soll hier nicht eingegangen werden¹²⁾. Wichtiger ist, daß das Anliegen des Mitbestimmungsrechtes mit der Forderung einer berufsständisch-leistungsgemeinschaftlichen Ordnung verbunden wird. »Wie durch das Mitbestimmungsrecht aller das gemeinsame Interesse des gesamten Betriebs gefördert wird, so entspricht es der Natur der menschlichen Gesellschaft, daß auch sonst alle Menschen, die durch gemeinsame Leistung verbunden sind, ihre gemeinsamen Angelegenheiten selbstverantwortlich in einer berufsständisch-leistungsgemeinschaftlichen Ordnung verwalten«¹³⁾. Das, was hier als »der Natur der menschlichen Gesellschaft« entsprechend bezeichnet wird, ist in den Referaten einer eigenen Arbeitsgemeinschaft in seinen Grundlagen und Folgerungen erörtert worden¹⁴⁾. Man wird erinnert an die Überlegungen, die nach Erscheinen der Enzyklika *Quadragesimo anno* auf der Studientagung des Instituts für Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung an der Zentralstelle des Volksvereins (Mai 1932) und auf der Ersten Sozialen Woche des Volksvereins für das katholische Deutschland (Oktober 1932) angestellt wurden¹⁵⁾. Das

¹²⁾ Vgl. hierzu J. B. Hirschmann, Was sagte Bochum zum Mitbestimmungsrecht? (Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholikentage) Paderborn 1951.

¹³⁾ Bochum (1949) 114f. (aus der Entschließung des 73. Deutschen Katholikentages).

¹⁴⁾ Ebenda 373ff. (VIII. Arbeitsgemeinschaft der Vertretertagung: Berufsständisch-leistungsgemeinschaftliche Ordnung).

¹⁵⁾ Vgl. hierzu Josef van der Velden (Hrsg.), Die berufsständische Ordnung. Idee und praktische Möglichkeiten. Köln 1932; ders. (Hrsg.), Wirtschafts- und Sozialpolitik in der berufsständischen Ordnung. Erste Soziale Woche des Volksvereins für das katholische Deutschland. Köln o. J. (1933).

Anliegen der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung wurde in Bochum so ernstgenommen, daß ein eigenes wissenschaftliches Institut gefordert wird, welches sich dem Studium aller mit der berufsständischen Ordnung zusammenhängenden Fragen widmen sollte. Es wurde weiterhin gefordert, auf gesetzgeberischem Weg alle Möglichkeiten zur schrittweisen Verwirklichung derselben wahrzunehmen¹⁶⁾. Auch die Arbeitsgemeinschaft »Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt« erklärt in einer EntschlieÙung: »Der Staat hat die Entwicklung zu Leistungsgemeinschaften zu fördern«¹⁷⁾.

Mit diesen Forderungen waren klassische Ziele der katholisch-sozialen Bewegung aufgegriffen und vertreten. Sie werden auch auf späteren Katholikentagen wiederholt. So greift Passau (1950) die Idee der berufsständisch-leistungsgemeinschaftlichen Ordnung wie der Mitbestimmung auf¹⁸⁾, auch Berlin (1952) spricht von der »Selbstverwaltung von Gesellschaft und Wirtschaft« im Sinne von Quadragesimo anno¹⁹⁾. Aber mit der Zeit treten diese Ziele in den Hintergrund. Es fehlt wohl in zunehmendem Maße die Überzeugung, daß unter den gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten eine leistungsgemeinschaftliche Ordnung, verbunden mit der Verwirklichung von Mitbestimmungsrechten und neuen Formen des Miteigentums der Arbeitnehmer, eine allgemeine Anerkennung finden könnte. Die Entwicklung der Gesellschaft wird anerkannt, es kommt nicht mehr zu einem Entwurf gesellschaftlicher Gestaltung im Geiste der Tradition.

2. *Katholische Soziallehre und Gesellschaftsverständnis im Wandel*

Wenn in der folgenden Zeit auch traditionelle Ordnungsbilder aufgegeben werden, so doch nicht die Prinzipien einer katholischen Soziallehre, die nun allerdings in zunehmendem Maße auf die sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse angewendet werden. In Berlin (1952) erstattet Heinz Brauweiler ein Referat über »Die christ-

¹⁶⁾ Vgl. Bochum (1949) 396.

¹⁷⁾ Ebenda 441.

¹⁸⁾ Passau-Altötting (1950) 79ff. (Arbeitsgemeinschaft II: Soziale Frage).

¹⁹⁾ Berlin (1952) 173.

lichen Ordnungsprinzipien für das Gemeinschaftsleben«, das eine Zusammenfassung der grundlegenden Ideen der katholischen Soziallehre bietet²⁰). Die in diesem Referat vorgetragene Ordnungsvorstellung wird durch den Arbeitskreis »Wie rettet der Christ das Recht?« unterbaut. Die Gründung des Rechts in Gott, die Anerkennung des Naturrechts und die Funktion des Gewissens für Recht und Gerechtigkeit sind die Grundlagen, auf denen eine Ordnung gesellschaftlichen Lebens errichtet werden soll²¹). Fulda (1954) bietet in der Arbeitsgemeinschaft »Christliches Zeugnis in Geben und Nehmen« eine Fülle von sozialphilosophischen und sozialtheologischen Einsichten in die sozialen Urakte, die in einer Ordnung gesellschaftlichen Lebens ihre Wirksamkeit erweisen könnten²²).

Die Papstbotschaft an den Katholikentag in Köln (1956) bietet ein Bekenntnis zur sozialen Tätigkeit der Kirche und zur Soziallehre, das für die damalige Zeit und Überzeugung charakteristisch ist: »Die katholische Kirche kann ohne Überheblichkeit darauf hinweisen, daß sie im Laufe ihrer Geschichte Gewaltiges geleistet hat zum Aufbau und Besten des gesellschaftlichen Lebens, und die historische Forschung hat ihr dies schon längst bestätigt. Die Kirche hielt auch wahrlich die Augen nicht verschlossen vor der abgründigen sozialen Unordnung, die das Zeitalter der Technik und des Kapitalismus brachte. Daß sie allein die soziale Frage lösen könnte, hat sie nie vermeint. Sie darf aber erhobenen Hauptes hinweisen auf die Werte, die sie zu deren Lösung bereitgestellt hat und bereithält. Ein solcher Wert ist ihre Soziallehre, bis zum letzten orientiert am Naturrecht und am Gesetz Christi. Sie hat sich bewährt und als sehr fruchtbar erwiesen, gerade auch bei euch in Deutschland. Die Kirche braucht in wesentlichen Dingen an ihrer Soziallehre keinen Abstrich zu machen. Sie bleibt in Geltung«²³). Dennoch ist nicht zu verkennen, daß bereits auf dem Katholikentag in Köln trotz aller Bekenntnisse zur Soziallehre die soziale Frage nur für die Interessierten gestellt zu sein scheint. Die Beschäftigung mit der gesellschafts- und staatspolitischen Thematik

²⁰) Ebenda (1952) 176–184.

²¹) Ebenda 193ff.

²²) Fulda (1954) 183ff.

²³) Köln (1956) 17.

führt ein Eigenleben und ist nicht mehr in ein Gesamtbewußtsein integriert, wie es auf den ersten Katholikentagen der Fall war²⁴).

Die folgenden Katholikentage setzen diese Linie fort. Hannover (1962) bietet jedoch einen eigenen Akzent, indem eine soziale Aktion angeregt wird. In »christlichem Realismus« – im Hintergrund stand die Gestalt von Ludwig Windthorst, dessen 150. Geburtstags man gedachte und dessen Wirken in zwei Reden gewürdigt wurde – wollte man Impulse für den Dienst aus dem Glauben geben, die zu einer »Aktion Hannover« führen sollten. Es handelte sich um ein Sozialjahr auf freiwilliger Basis für Mädchen, um die Weckung der Bereitschaft unter jungen Männern, sich als Entwicklungshelfer zur Verfügung zu stellen, um die Sorge für die Studierenden aus den Entwicklungsländern und um die Betreuung der Gastarbeiter²⁵). Hiermit waren Aufgaben genannt, in denen sich christliche Haltung in Zeit und Gesellschaft bewähren sollte. Es war sicher ein Fortschritt, über Deklarationen zu Programmen zu gelangen. Inwieweit der Aufruf zu Erfolg geführt hat und führen konnte, kann hier nicht beurteilt werden. Sicher konnte jedoch die Anregung zur Aktion auch zu einer Besinnung über konkrete Notstände in der Gesellschaft führen.

Auf dem Katholikentag in Stuttgart (1964) wird etwas von dem Geist des Rundschreibens *Mater et magistra* spürbar, wenn neue Forderungen für Gesellschaft und Gesellschaftslehre gestellt werden, die sachnäher bestimmt sind. Es wird zwar von neuem betont, daß die Kirche »sich nicht nur mit der Lösung spezifischer sozialer Fragen befassen soll, sondern auch konstruktive Wege zu einer neuen Gesellschaftsordnung aufweisen will«. Hierzu sei es jedoch notwendig, sich mit der Sachordnung der Wirtschaft, »d. h. mit den Funktionen aller gesellschaftlichen Gruppen, die am Wirtschaftsprozeß beteiligt sind«, auseinanderzusetzen, was aber auch heiße, »daß alle diese Gruppen an der Weiterentwicklung der Gesellschaftslehre teilnehmen müssen«²⁶). Dem entsprechen die Forderung, die christliche Sozial-

²⁴) Vgl. auch Walter Dirks, *Der 77. Katholikentag und die folgenden*. In: *Frankfurter Hefte* 11 (1956) 697–701.

²⁵) Hannover (1962) 61ff., 392ff.

²⁶) Stuttgart (1964) 238f.

tradition müsse lebendig werden für unsere Zeit, und die Überzeugung, unsere christliche Soziallehre sei »die Hoffnung für die Industrie- und Wohlfahrtsgesellschaft«²⁷⁾. Über allgemeine Forderungen gehen die Referate allerdings nicht hinaus, sie bleiben der christlichen Sozialtradition im Sinne einer ethisch orientierten Sozialreform verbunden, die aber in einer Gesellschaft, die sich als Wohlstandsgesellschaft erfährt, neu entworfen werden muß.

Das katholisch-soziale Anliegen findet auf dem ersten nachkonziliaren Katholikentag 1966 in Bamberg eine besondere Beachtung durch die »Gedenkfeier 75 Jahre *Rerum novarum*«. Paul Becher zeigt in seinem Referat »*Rerum novarum*« – der Weg der Kirche in die moderne Gesellschaft«²⁸⁾, daß die grundsätzlichen Aufgaben, die Leo der Kirche und den Christen gestellt hat, auch bleibende Aufgaben sind, so die sozialpolitische Aktion, die Ordnung der Wirtschaft, die gesellschaftliche Strukturaufgabe und der besondere Beitrag der Kirche zur Lösung der sozialen Frage. Es wird betont, daß die »gesellschaftliche Strukturaufgabe«, die mit der Enzyklika *Rerum novarum* gestellt war und durch Pius XI. in der leistungsgesellschaftlichen Ordnung eine besondere Ausprägung fand, noch nicht gelöst ist. Becher macht jedoch aufmerksam, daß die Väter des Konzils den »ständischen Gedanken« endgültig fallengelassen haben, jedoch seien die Formen, die »zur Überwindung des verbandsegoistischen Pluralismus« in der Gesellschaft führen könnten, noch nicht gefunden. In dem Streben nach solidarischer Verbundenheit der Gruppen wie der Menschen in der Gesellschaft käme gerade den Christen eine eigene Bedeutung zu, da aus der Idee der Heilsgemeinschaft sich auch die verantwortliche Gemeinschaft unter den Menschen zwingend ergebe²⁹⁾. Im ganzen ist damit der Versuch gemacht, auch für die gesellschaftliche Ordnung eine »Erneuerung in Kontinuität« zu suchen³⁰⁾.

Essen (1968) bietet ein anderes Bild. Noch stärker als zuvor in Bamberg sollte das Bewußtsein der Christen für den Weltauftrag

²⁷⁾ Ebenda 251f.

²⁸⁾ Bamberg (1966) 322–331.

²⁹⁾ Vgl. ebenda 329ff.

³⁰⁾ Ebenda 99 (Schlußwort des Bamberger Erzbischofs auf der Eröffnungskundgebung).

im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils geweckt werden. Es konnte nicht erwartet werden, daß die Standortbestimmung der Christen »mitten in der Welt« in letzter Gültigkeit gelingt, hierzu sind die Gegebenheiten, mit denen der Christ in der Gesellschaft konfrontiert ist, zu komplex. So ging man von der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus, die Forderung eines Gesellschaftsentwurfs oder einer Gesellschaftslehre, wie sie auf den früheren Katholikentagen vertreten wurden, trat dagegen in den Hintergrund oder wurde negiert. In seinem »Ja zur weltlichen Welt« fordert N. Greinacher für die Kirche die Beachtung ihrer »kritisch befreienden Funktion in dieser Gesellschaft«. Eine »normative Soziallehre, die leider manchmal nur allzugern die vorhandene Situation ideologisch legitimiert oder überhöht«, hätte vor dieser Funktion der Kirche zurückzutreten³¹⁾. Es bleibt jedoch die Frage, nach welchen Maßstäben denn Kritik geübt werden soll, wenn nicht eine *Soziallehre* sie setzt? Es müßte sicher auch die Überlegung eintreten, was »frei« bedeutet, in welchen Dimensionen Freiheit sich verwirklicht und wie Kirche diese gesellschaftliche Freiheit im eigenen Bereich leben und für die Gesellschaft fruchtbar machen kann.

Anregungen zu einer Besinnung auf Gesellschaft bot das Forum »Unser Staat«, insbesondere das Referat von Hans Buchheim »Die Demokratie fordert uns«³²⁾, in welchem die Gedanken anklingen, die später in den »Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie« des politischen Beirats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1971) ihren Niederschlag gefunden haben dürften³³⁾. In einer Phase gesellschaftlichen Denkens, in der die Forderung einer »Demokratisierung« zugleich die Gefahr einer Politisierung aller sozialen Lebensbereiche heraufbeschwört, wird der notwendige Versuch unternommen, zwischen den politischen und gesellschaftlichen Aufgaben zu unterscheiden, um das Gesellschaftliche in seinem Sinngehalt zu wahren. Das bedeutet nicht, daß bereits ein Gesellschaftsbild als verbindlich und unabänderlich vorausgesetzt wird. Es ist die Rede von der

³¹⁾ Essen (1968) 185–200, 198f.

³²⁾ Ebenda 452–465.

³³⁾ Vgl. hierzu Hans Buchheim – Felix Raabe (Hrsg.), *Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie. Eine Dokumentation*, Stuttgart 1972.

»freien Gesellschaft«, in welcher die Kirche ihren Standort finden müsse, was aber auch heiÙe, daß sie »die inneren Gesetze dieser freien Gesellschaft akzeptieren« müsse³⁴). In dem Forumgespräch »Der katholische Christ in der pluralen Gesellschaft« gewinnt die freie und plurale Gesellschaft einige Konturen, indem sie abgehoben wird von einer »geschlossenen Gesellschaft, die durch weltanschauliche Homogenität charakterisiert« sei. Pluralität wird als die »einzige Möglichkeit einer fortschrittlichen und friedlichen Gesellschaft« erkannt, die den Christen zugleich die Möglichkeit biete, ihren Beitrag als Chance in Freiheit vorzutragen³⁵). Allerdings gewinnt das klassische Prinzip des Gemeinwohls wieder entscheidende Bedeutung, dessen Wahrung sich für den Christen »nicht nur aus einem innerweltlichen Zweckmäßigkeitsdenken, sondern aus dem göttlichen Auftrag« ergebe³⁶). Es liegt in der Linie der neueren Sozialverkündigung, wenn vom humanen Fundament jeder gesellschaftlichen Gestaltung die Rede ist³⁷). Die kirchliche Soziallehre sieht ja ebenfalls ihre Begründung in dem Beitrag, den sie um des Menschen willen, des von Gott geschaffenen und damit auch zu einem menschenwürdigen Leben berufenen Menschen leistet. Bei aller Unruhe, die diesen Katholikentag auszeichnet, hält sich eine Linie des sozialen Denkens durch, das die gesellschaftliche Wirklichkeit annimmt, sie auf das Wohl des Menschen hin analysiert und zu einer Zusammenarbeit in einer pluralen Gesellschaft bereit ist, wenn nur das Ziel des gemeinsamen Wohls verwirklicht wird.

Es entspricht der Erfahrung der Wirklichkeit von Gesellschaft, wenn auf dem Katholikentag in Trier (1970), der unter dem Leitwort »Gemeinde des Herrn« steht, Johannes Schasching über den Wandel der Gesellschaft spricht, der auch für den Wandel des Gemeindeverständnisses zu beachten ist³⁸). Der Mensch lebt einerseits in der Anonymität und Kollektivität der Gesellschaft, andererseits bleibt die Möglichkeit der Schaffung neuer Freiheitsräume personaler und gruppenhafter Art. Von besonderer Bedeutung ist jedoch das

³⁴) Essen (1968) 478.

³⁵) Ebenda 508.

³⁶) Ebenda 509.

³⁷) Ebenda 509. Vgl. hierzu J. Giers, Der Weg der katholischen Soziallehre. In: Jahrbuch für Christl. Sozialwissenschaften 13 (1972) 9–25.

³⁸) Trier (1970) 151–166: Wandel der Gemeinde im Wandel der Gesellschaft.

Bewußtwerden der gesamtgesellschaftlichen Prozesse, das nun aber auch zu eigenen Konflikten in der Gesellschaft führt. Schasching spricht von der »Gesellschaft mit Konflikten«³⁹⁾. Hiermit ist sicher ein Anstoß auch für die Soziallehre gegeben. Offensichtlich genügt der auch auf Katholikentagen so oft geäußerte Appell an das Solidaritätsgefühl nicht mehr. Auch die Soziallehre muß die Gegebenheiten einer organisierten Gesellschaft mit ihren Implikationen ins Auge fassen, um gesellschaftsgerecht und zugleich im Sinne ihres Solidaritätsprinzips argumentieren zu können.

Wiederholt wurde auf den Katholikentagen der Nachkriegszeit die Pflicht der katholischen Christen zu verantwortlicher politischer Mitarbeit im demokratischen Staat betont. J. B. Hirschmann und Hans Maier hatten in Bamberg (1966) über den politischen Auftrag des Christen gesprochen, in der Überzeugung, daß hier ein ureigenes Feld der Betätigung katholischer Laien liege⁴⁰⁾. Hans Maier forderte überdies, »daß die katholische Soziallehre den weiten Bereich des Politischen entschlossen in ihre Betrachtung einbezieht«⁴¹⁾. Neue Ansätze liegen von seiten der angesprochenen Soziallehre wohl noch nicht vor, obwohl gerade »Pacem in terris« Anregungen zu der von Hans Maier geforderten Ergänzung der Soziallehre durch eine »politische Ordnungslehre« bieten könnte. Zunächst wird noch im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Konzils nach dem »Ort« der katholischen Christen im politischen Raum gefragt. Es wird mit dem Konzil unterschieden »zwischen dem, was die Christen, einzeln oder in Verbänden, im eigenen Namen als Bürger tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun« (GS 76)⁴²⁾. In Trier wird nun auch die Frage nach dem politischen Mandat der Gemeinde gestellt⁴³⁾.

Diese Frage, die letztlich auf die Zuständigkeit für den »Umsetzungsvorgang der christlichen Heilsbotschaft in konkrete, politisch relevante Handlungsziele und Imperative und ein entsprechendes

³⁹⁾ Ebenda 160.

⁴⁰⁾ Bamberg (1966) 140ff., 150ff.

⁴¹⁾ Ebenda 176.

⁴²⁾ Ebenda 165.

⁴³⁾ Trier (1970) 262ff., 276ff. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Ernst Feil sprechen zu dem Thema: Politische Theologie – Politisches Mandat der Gemeinde.

praktisch-politisches Verhalten« verweist⁴⁴), wird sehr zurückhaltend beantwortet. Ernst Feil spricht der Kirche – und entsprechend der Gemeinde – kein »unmittelbares politisches Mandat nach Art einer politischen Institution« zu, »wohl aber unausweichlich eine auch politisch-gesellschaftliche Funktion«, die von der geschichtlichen Situation her bestimmt sein wird⁴⁵). Damit ist aber auch die Notwendigkeit einer theologischen Ethik des Politischen überhaupt gegeben, die dem Anliegen einer »ständigen Bemühung um die Findung politisch-sozialer Gerechtigkeit und Wahrheit« dienen müßte⁴⁶). Ob allerdings der Arbeitskreis »Politisches Engagement der Gemeinde«, in welchem die zeitgenössische Strömung der politischen Theologie zu Wort kommt, diesem Anliegen entsprach, darf bezweifelt werden⁴⁷). Wenn »politische Theologie« christliche Botschaft und christliches Heil im weltlichen und politischen Handeln des Christen aufgehen läßt, gerät sie in die Nähe einer Ideologie, die nicht besser ist als andere, gegen die anzutreten sie unternimmt.

Wenn auf dem Katholikentag praktische Fragen anstehen, wie im Arbeitskreis »Gemeinde und Arbeitswelt«, wird auch die Soziallehre wieder in Erinnerung gerufen. Ausdrücklich wird »ein intensives Studium der Gesellschaftslehre, vor allem der katholischen Soziallehre« gefordert⁴⁸). Allerdings soll diese Soziallehre nicht bloß »christliche Belange« in der Gesellschaft vertreten, sondern insgesamt von dem Bestreben beseelt sein, dem Menschen zu dienen⁴⁹).

Auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz wurde das Wort Kettelers aufgegriffen, daß es der Kirche vorbehalten sei, die soziale Frage zu lösen, in Trier heißt es nun, »daß es keine gesellschaftspolitische Aufgabe gibt, die nur von Christen gelöst werden könnte«⁵⁰). Zu dieser Erkenntnis tritt zugleich die Anerkennung des Pluralismus von Lösungsversuchen auch unter Christen. Die Grenze

⁴⁴) Ebenda 267f.

⁴⁵) Ebenda 284.

⁴⁶) Vgl. ebenda 285f.

⁴⁷) Ebenda 801ff. Arbeitskreis 26: Politisches Engagement der Gemeinde.

⁴⁸) Ebenda 727.

⁴⁹) Ebenda 723.

⁵⁰) Trier (1970) 768ff. Bericht des Arbeitskreises 24: Christliche Gruppen in der Gesellschaft – Christen in den Gruppen der Gesellschaft 781.

des Pluralismus »liegt da, wo er ideologisch oder praktisch z. B. die Selbstentfaltung des Menschen und die soziale Gerechtigkeit behindernde Herrschaft bedeutet oder konserviert. In Grundsatzfragen muß es Parteilichkeit geben«⁵¹). Hiermit werden letztlich wiederum Prinzipien der katholischen Soziallehre benannt. Es zeigt sich, daß in allem Wandel der Einstellung zur Gesellschaft und ihrer Gestaltung und damit auch zur christlichen Gesellschaftslehre ein Rückgriff auf die Sozialprinzipien notwendig scheint, um überhaupt eigene Positionen in der Gesellschaft beziehen und Beiträge leisten zu können, die christlichem Denken entsprechen.

3. *Der Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses*

Die ersten Katholikentage der Nachkriegszeit, auf denen die sozialen Ordnungsvorstellungen Pius' XI. und der christlich-sozialen Tradition vorgetragen wurden, waren geprägt von dem Bild einer lehrenden Kirche, die ihre Autorität aufs Ganze gesehen bewahrt hatte und als Ordnungsfaktor gewertet werden mußte. Ihre Soziallehre ist verbindlich, da sie, wie es Pius XII. in einer Botschaft sagt, auf dem Gesetz Gottes aufgebaut ist⁵²). Von den Gläubigen wird die »Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche« bejaht, als Grundlage des Apostolates wird die Gliedschaft am mystischen Leib Christi wiederholt in Erinnerung gerufen⁵³).

Die Gliedschaft am mystischen Leib Christi wird in Passau-Altötting (1950) zentrales Thema. Josef Höfer spricht über »Die katholische Wirklichkeit im Lichte der Enzyklika ›Mystici corporis‹«⁵⁴). Denken und Handeln des Christen, wie es auf den vorangegangenen Katholikentagen angeregt wurde, soll »in den Zusammenhang des

⁵¹) Ebenda 781.

⁵²) Mainz (1948) 6.

⁵³) Ebenda 309 (aus den Entschliefungen des Katholikentages). Siehe auch Bochum (1949). R. Egenter fordert bei dem Tun vom Menschen zum Menschen den »Blick auf die Gemeinschaft des mystischen Herrenleibes und die in diesem eingeordneten natürlichen Vergemeinschaftungen« (136). Adolph Geck verbindet die Wahrnehmung der sozialen Ordnungsaufgabe durch den Christen mit dem Gedanken der Gliedschaft am corpus Christi mysticum (444).

⁵⁴) Passau-Altötting (1950) 32ff.

Organismus der Kirche« eingeordnet werden. Es geht um die Erfahrung des Wesens und der Wirklichkeit »des geheimnisvollen Leibes Christi, der die Kirche ist, dieses wahrhaft sozialen Organismus, in dem alle Glieder von einem Geist erfüllt und bewegt sind und doch ein jedes seinen eigenen Ort und seine Bedeutung für sich wie für das Ganze hat . . .«⁵⁵). In den Arbeitsgemeinschaften werden allerdings die Fragen des sozialen Lebens wie gewohnt behandelt, neue Impulse auf Grund eines neuen Verständnisses von Kirche treten nicht hervor. Es erhebt sich die Frage, ob die Lehre vom *corpus Christi mysticum* für das soziale Engagement, wenn damit mehr als Apostolat oder katholische Aktion gemeint ist, genügt, um Aussagen über das gesellschaftliche Tun des Christen zu verdeutlichen. Offensichtlich bedurfte es noch eines neuen Anstoßes, der die verantwortliche Arbeit des Laien in der Gesellschaft auch von der Gesellschaft selbst her motiviert, wie es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschieht.

Die Katholikentage von Berlin zeigen zunächst noch das Bild der einen, großen, katholischen Volkskirche. Mit »Gott lebt« (1952) und »Unsere Sorge der Mensch – Unser Heil der Herr« (1958) waren religiöse Zielsetzungen ausgesprochen, wegen der Beteiligung der Katholiken aus dem Osten wurde auf politische und gesellschaftliche Themen verzichtet. Der Katholikentag 1952 wurde zur »Wallfahrt von Berlin«, auch 1958 fiel das Wort von der »Wallfahrt«⁵⁶). Es war das Erlebnis der *einen* katholischen Kirche und einer Verbundenheit über Grenzen hinaus, ein Erlebnis des »Katholischen« für die Diasporakatholiken, die den größten Teil der Besucher stellten. In der Linie des ersten Katholikentages von Berlin liegt auch der von Fulda (1954) mit seinem Leitwort »Ihr sollt mir Zeugen sein«. Auch er trägt den Charakter eines »Kirchentages«. »Diese Selbstdarstellung der Kirche ist von großer Bedeutung für das innerkirchliche Leben. Es ermöglicht nicht nur ein Erlebnis der Einheit und trägt zu ihrer Verwirklichung bei. Sie enthält auch ein gut Stück wertvoller Verkündigung nach innen und außen«⁵⁷).

⁵⁵) Ebenda 33, 35.

⁵⁶) Berlin (1952) 439 (Schlußansprache des Bischofs W. Weskamm); Berlin (1958) 56 (Eröffnungskundgebung).

⁵⁷) J. B. Hirschmann, Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag. In: Stimmen der Zeit 155. Bd. (1954/1955) 161–168, 163.

Wurde Kirche auf den eben genannten Versammlungen in einer selbstverständlichen Weise gelebt, so wird sie nun aber auch Thema auf dem Katholikentag in Köln (1956): »Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern«. Das Bild, das den Teilnehmern in den öffentlichen Vorträgen geboten wurde, ist ein Bild der Kirche in ihren Sakramenten, in ihrer Verkündigung und in ihren Ämtern, in ihrem Mysterium wie in ihrer sichtbaren Gemeinschaft, in ihrer Herrlichkeit und ihrer Schwachheit, in ihren Erfolgen und Mißerfolgen. Ein »leuchtendes Bild«, das »weiterleuchte vom Grund der Seele herauf, hinein ins eigene Leben und in das Leben der Glaubensgenossen; damit es aber auch leuchte als ein Zeugnis vor denen, die anders glauben oder nicht glauben, oder die den Glauben und die Gläubigen anfeinden«⁵⁸). Es liegt ein noch unangefochtenes und frommes Kirchenbewußtsein vor, das durch die bereits erwähnte Botschaft Pius' XII. noch verstärkt wird⁵⁹). Die kritische Besinnung auf den möglichen Beitrag der Kirche in der sich wandelnden Gesellschaft hat noch nicht eingesetzt.

Noch einmal wird in Hannover (1962) in dem Referat von Gustav Gundlach auf der Delegiertenversammlung der katholischen Verbände ein Bild der Kirche von eindringlicher Kraft und Überzeugung gezeichnet⁶⁰). Der in der Geschichte und Gesellschaft fortlebende Christus ist als Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Dieser Gedanke, von Gundlach formuliert und von Pius XII. aufgenommen, war schon in den Papstbotschaften an die Katholikentage von Bochum (1949) und Berlin (1958) enthalten⁶¹). Das »Mitssein« der von Christus gestifteten Kirche mit der menschlichen Gesellschaft will der Gesellschaft zur Erkenntnis und Bewahrung der ihr

⁵⁸) Köln (1956) 51 (B. Hanssler, Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern 51ff.).

⁵⁹) Vgl. ebenda 16ff.

⁶⁰) Hannover (1962) 98–111 (Standort und Aufgabe der katholischen Verbände in Kirche und Gesellschaft).

⁶¹) Bochum (1949) 9; Berlin (1958) 10. Pius XII., Ansprache an das Heilige Kollegium v. 20. II. 1946 (Utz-Groner, Soziale Summe Pius XII. Bd. II, n. 4106). Siehe auch G. Gundlach, Christlich-soziale Bewegung. In: LThK II (1931) 927–931; ders., Katholische Gesellschaftslehre. In: StL ⁶IV (1959) 909–930, bes. 919f.; ders., Gesellschaft und Kirche. In: StL ⁶III (1959) 842–844.

eigenen Ordnungsstrukturen verhelfen⁶²). In diesem Dienst stehen nun die Vereinigungen »als Träger dessen, was Kirche als ›fortlebender Christus‹ oder Kirche als ›Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft‹ ist«. Bei diesem Kirchenverständnis ist das Entscheidende die Lebendigkeit des Laien und ihrer Vereinigungen, denen mit Pius XII. das Wort gesagt wird: »Ihr gehört nicht nur zur Kirche, ihr seid die Kirche«. Die Erkenntnis der Ordnungsstrukturen und ihre Sicherung stehen für Gundlach im Dienste des Humanum: »Unsere katholischen Vereinigungen sollen im Sinne der Kirche als des ›Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft‹ gegenüber den gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen des ›Humanum‹ *helfend* sein . . .«⁶³). Hiermit war in einem weiten Blick die soziale Aktion der Christen in ein Verständnis von Kirche und Gesellschaft eingeordnet, das der Dynamik des Tuns Raum bietet, zugleich auf Bleibendes gerichtet ist und in allem das Humanum und seine Verwirklichung sucht.

Diese Sicht eines Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, gewonnen in dem sozialphilosophischen und sozialtheologischen Denken während einer langen Epoche christlich-sozialer Bewegung, blieb einzigartig. Die folgenden Katholikentage, die unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen, suchen ein neues Verständnis von Kirche und Gesellschaft. Sie befinden sich in einem Stadium der Diskussion, das notwendig sein mag, aber noch keine Ergebnisse zeigt. Auf dem Katholikentag von Stuttgart (1964), der als erster im Zeichen des Aufbruchs der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils steht, sollten die »Schritte der Kirche nach vorn« verdeutlicht werden⁶⁴). Sie sind jedoch noch nicht so sicher zu erkennen, daß Folgerungen für ein neu motiviertes Handeln auch im gesellschaftlichen Bereich gezogen werden könnten. Der Katholikentag von Bamberg (1966) steht bereits im Zeichen der »Erneuerung« der Kirche nach dem Konzil, im Zeichen der »Aneignung« oder der »Eindeutschung des Konzils«⁶⁵). In den Arbeitsversammlungen wie in den öffentlichen Vorträgen findet vornehmlich eine Besinnung statt auf die

⁶²) Vgl. Hannover (1962) 100. Zum folgenden ebenda 100–102.

⁶³) Ebenda 109

⁶⁴) Stuttgart (1964) 180ff. (H. Jedin, Schritte der Kirche nach vorn).

⁶⁵) Bamberg (1966) 89 (B. Hansler in der Ansprache zur Eröffnungsfeier).

innerkirchliche Situation, die auch zu der Erkenntnis der neuen Möglichkeiten gesellschaftlichen Wirkens führen soll. Es werden die Infrastrukturen des »corpus catholicum« neu gesehen oder gewertet, die Verbände, die neuen Formen der Pfarrausschüsse oder anderer Laiengremien. Gestalten eines neuen »Apostolats« werden jedoch noch nicht sichtbar⁶⁶⁾. Im Hintergrund aller Überlegungen über die erneuerte Kirche steht nun das Kirchenbild vom »Volk Gottes«, das sich anschickt, sich neu zu verstehen in dem Verantwortungsbewußtsein für die Kirche, füreinander und für die Gesellschaft. Die Umschreibung der Wirklichkeit der Kirche im Begriff des »Volkes Gottes« wird für die Weckung dieses Verantwortungsbewußtseins für geeigneter gehalten, als die frühere vom »mystischen Leib Christi«⁶⁷⁾. Es muß jedoch erwähnt werden, daß Otto Semmelroth auf dem Katholikentag über die Kirche als »Sakrament des Heiles« spricht und damit einen anderen Aspekt der Kirchenlehre des Konzils heranzieht⁶⁸⁾. Der in der Pastoralconstitution wohl geläufigste Ausdruck der Kirche als »Familie Gottes«, die in einer besonderen Beziehung zur Menschenfamilie steht, findet offensichtlich keinen Widerhall⁶⁹⁾.

Die Katholikentage von Essen (1968) und Trier (1970) stellen ebenfalls die Frage nach den innerkirchlichen Strukturen. Essen sollte ein »fragender Katholikentag« sein, er war zugleich ein »fordern-

⁶⁶⁾ Vgl. ebenda 112–136 (Heinrich Köppler, Unsere Zusammenarbeit in der erneuerten Kirche). Siehe hierzu auch Joh. B. Hirschmann, Laienapostolat nach dem Konzil. Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland. In: Stimmen der Zeit 180 (1967) 289–298. Auf die Äußerungen und Veröffentlichungen zu Fragen des »Verbandskatholizismus«, der »Neuverfassung des deutschen Katholizismus« (H. Maier), des »Laienapostolats« wie der Neuordnung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Hier liegen theologische und organisationssoziologische Fragen vor, die einer eingehenden Untersuchung bedürfen.

⁶⁷⁾ Ebenda 123.

⁶⁸⁾ Bamberg (1966) 333–350 (Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche).

⁶⁹⁾ Vgl. zum Ganzen J. Giers, Aspekte des Kirchenverständnisses in der Sozialverkündigung der Kirche. In: Die Kirche im Wandel der Zeit (Festschrift für Joseph Höffner), Köln 1971, 393–405, bes. 400ff.; ders., »Familie« als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. Ein Beitrag der kirchlichen Sozialverkündigung zum Verständnis der Gesellschaft. In: Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen (Festschrift für Richard Egenter), Düsseldorf 1972, 299–319.

der«⁷⁰). »Mitten in dieser Welt« will sich die Kirche besinnen auf sich selbst und die Welt, in der und mit der sie lebt. Man konnte sicher nicht erwarten, daß diese Besinnung auf Anheb zu gültigen Erkenntnissen führen würde. Die Unsicherheit, die man empfand, führte zunächst zu den mannigfach erhobenen Forderungen nach einer zeitgemäßen Entwicklung der kirchlichen Strukturen und nach der Verwirklichung der vorgesehenen Räte des Laienapostolats, der Pfarrgemeinderäte, Katholikenausschüsse und Diözesanräte. Auch die Forderung nach einem Nationalkonzil oder einer Nationalsynode diente dem Anliegen, allen Kräften und Gruppen, die sich als Kirche verstehen, Gehör zu schenken und ihnen für verantwortliche Aktivität in der Kirche Raum zu geben. Was »Kirche als Kirche« nun wirklich in der Welt ist – nach Mario von Galli »als Schafe unter den Wölfen« – wurde, wenn überhaupt, wohl nur sehr gebrochen sichtbar⁷¹).

In Trier suchte man die Kirche zu verstehen als »Gemeinde des Herrn«. Hierzu bedurfte es der theologischen Reflexion über Kirche und Gemeinde, wie sie auf dem Katholikentag etwa von Wilhelm Breuning vorgetragen wurde⁷²). Ganz sicher sind in der Gemeintheologie neue Ansätze auch für die Aktivitäten der Christen gegeben. Die Arbeitskreise des Katholikentages konnten es versuchen, die »Gemeinde« in ihrem Leben, in ihren sozialen Verflechtungen und vielseitigen Aufgaben zu erfassen. Es bleibt aber die Frage, wie die Vielfalt der Aktivitäten in einer »Einheit« aufgehoben wird, die es ebenfalls zu entwickeln und darzustellen gilt, da sie für die Wirksamkeit der Kirche in der Gesellschaft notwendig scheint. Vorerst bietet sich die bereits genannte Umschreibung der Kirche als »Familie Gottes«

⁷⁰) Essen (1968) 72. Zum Ganzen auch Friedrich Kronenberg, Rückblick auf den 82. Deutschen Katholikentag. In: Berichte und Dokumente. Hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken. 2 (Juni 1969) 3–14; D. A. Seeber (Hrsg.), Katholikentag im Widerspruch. Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen. Freiburg 1968.

⁷¹) Essen (1968) 612–623 (Unruhe in der Kirche – Gefahr oder Hoffnung?) 617.

⁷²) Trier (1970) 230–246 (Ist die Kirche Gemeinde – ist die Gemeinde Kirche?). Siehe hierzu auch Klaus Hemmerle, Einführung in die Thematik des 83. Deutschen Katholikentages. In: Berichte und Dokumente. Hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. 5 (Dezember 1969) 3–18. Zum Ganzen auch Berichte und Dokumente 9 (Juni 1970): Programmstudie.

an. Diese Aussage darf nicht von der »Intimität« eines Familienverständnisses in der modernen Industriegesellschaft her mißverstanden werden. Es muß in ihr vielmehr eine grundsätzliche Erklärung über Einheit, Solidarität und das gemeinsame Gute gesehen werden, die für alles gesellschaftliche Wirken richtung- und maßgebend ist⁷³).

In der Papstbotschaft an den Katholikentag von Trier werden Gesellschaft und Kirche mit einem Wort aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer biblisch-sozialorganischen und sozial-dynamischen Verbundenheit gesehen: die Kirche ist »gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuern und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gemeinschaft« (GS 40)⁷⁴). Dieses Bildwort bietet im Wandel von Gesellschaft und Kirche auch für die Katholikentage einen weiten Raum für immer neue Überlegungen und Orientierungen zur Verwirklichung der Aufgaben, vor der Christen sich gestellt wissen.

⁷³) Vgl. J. Giers, »Familie« als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft 311ff., 314ff.

⁷⁴) Trier (1970) 12.