

# Zuwendung zur Welt

## *Öffnung der Kirche für die Dimension der Welt als pastorale Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*

(Zwischen Konzil und Bischofssynode)

*Von Johannes Gründel*

### *I. Einleitung*

Das II. Vatikanische Konzil — in unserem Jahrhundert das wohl bisher größte Ereignis der katholischen Kirche — brachte mit sich einen Aufbruch mit ungeheurer Breiten- und Tiefenwirkung. Am 8. Dezember 1985 jährte sich zum 20. Male der Abschluß dieses Konzils. Papst Johannes Paul II. hatte deshalb für den 24. November bis zum 8. Dezember eine außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode einberufen; es ist dies die zweite derartige Versammlung in der Geschichte der Bischofssynoden überhaupt.

Zwanzig Jahre nach dem Konzil — dies ist nicht nur für Bischöfe, sondern auch für Christen der Basis Anlaß, die Frage aufzuwerfen: Was hat das Konzil für uns gebracht? Was ist heute davon noch lebendig und wurde weiter entfaltet? Was geriet in der Zwischenzeit in Vergessenheit, wurde verschüttet, abgeblockt oder auch einseitig interpretiert? Es war zu erwarten, daß jener Optimismus, der die Konzilsperiode prägte, einem nüchternen Realismus weichen würde. Doch herrscht heute weithin der Eindruck, daß diesem Realismus Resignation, Pessimismus und Fatalismus gefolgt sind — und zwar nicht nur unter Laien, sondern auch bei Vertretern des kirchlichen Lehramtes. Ob wohl heute Konzilsväter eine Pastoralkonstitution, die das Verhältnis der Kirche zur Welt umschreibt, noch mit den Worten beginnen würden: »Gaudium et spes ...« = »Freude und Hoffnung, aber auch Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute sind zugleich Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi?« Würden sie nicht eher eine Umstellung vornehmen; würden sie nicht an den Anfang negative Erfahrungen setzen und etwa formulieren: »Bedrängnis, Trauer, Unsicherheit, Verwirrung und Sittenverderbnis charakterisieren das Leben der Christen in der Welt von heute?«

Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Ratzinger, meint ja in seiner Analyse »Zur Lage des Glaubens« über unsere nachkonziliare Zeit, »daß die letzten zehn Jahre für die katholische Kirche äußerst negativ verlaufen sind«; statt auf eine neue katholische Einheit sei man auf Uneinigkeit zugesteuert, »von der Selbstkritik zur Selbstzerstörung«, ja zu einem »fortschreitenden Prozeß des Verfalls«. Darum setze »eine wirkliche Reform der Kirche eine eindeutige Abkehr von

den Irrwegen« voraus, »deren katastrophale Folgen mittlerweile unbestreitbar sind«<sup>1</sup>.

Unter den von den Konzilsvätern verabschiedeten Texten nimmt neben den dogmatischen Konstitutionen »Über die Kirche« (Lumen gentium) und »Über die göttliche Offenbarung« (Dei verbum) die Pastoralconstitution »Über die Kirche in der Welt von heute« (Gaudium et spes) einen besonderen Platz ein; kommt doch gerade in ihr das Verhältnis der Kirche zur Welt in optimistischer Weise zum Ausdruck. Die Entfaltung der Lehre von der Würde der menschlichen Person, von der Bedeutung der Gemeinschaft, vom menschlichen Schaffen in der Welt, aber auch die Stellungnahme zu Ehe und Familie, zum kulturellen Fortschritt, zu Krieg und Frieden sind Ausdruck der Zuwendung der Kirche zur Welt, einer neuen Öffnung der Fenster und Türen, die zuvor von seiten der Kirche gegenüber anderen Religionen und Konfessionen verschlossen waren — einer Kirche, die sich eher abgeschottet hatte und das Leben in der Welt — auch in ihren Gebeten — mehr als ein Leben »Im Tal der Tränen« verstand.

Das römische Synodensekretariat hatte zur Vorbereitung der Vollversammlung an die Bischöfe einen Fragenkatalog versandt. Er bezieht sich auf die allgemeinen Auswirkungen des Konzils. Auffallenderweise steht jedoch unter den dreizehn Fragen das Problem des Verhältnisses der Kirche zur Welt und zu den irdischen Angelegenheiten an letzter Stelle. Soll dies vielleicht andeuten, daß man diesem Problembereich keine so große Aufmerksamkeit zuweist? Oder wurden hier von der Vorbereitungscommission die Akzente anders gesetzt, als dies der Wirklichkeit entspricht? Gerade die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen in der nachkonziliaren Zeit — weithin unabhängig von den Konzilsaussagen — lassen heute das Verhältnis der Kirche zur Welt erneut zum zentralen Problem — zumindest im Bewußtsein der Gläubigen — werden. David Seeber ist ja der Meinung, daß die Öffnung der Kirche zur Welt am wenigsten gelungen sei in Fragen der sittlichen Lebensführung, ja daß gerade hier die Kirche am schlechtesten dastehe<sup>2</sup>. Es erscheint darum durchaus angezeigt, diesem Problembereich — der Hinwendung der Kirche zur Welt — unsere besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es wäre nur ein schwacher Trost zu bemerken, einige vom Konzil in Aussicht genommene Schritte müssen von der Kirche noch nachvollzogen werden. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bleiben sicherlich für die Zukunft in Geltung; sie können aber durchaus konkret in Vergessenheit geraten, verschüttet werden durch bestimmte zeitgenössische Tendenzen oder Ängste. Darum bedarf es immer wieder einmal einer Prüfung, was aufgrund der vom Konzil begonnenen Erneuerung wieder ans Licht gebracht, freigeschaufelt werden muß und was darüber hinaus einer weiteren Entfaltung bedarf.

<sup>1</sup> *Joseph Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München u. a. 1985. 27.

<sup>2</sup> *David Seeber*, Nach vorne schauen, in: Herder-Korrespondenz 39 (1985) 493—496.

## 1. Öffnung der Kirche für die Dimension der Welt

Das II. Vatikanische Konzil hat eine Öffnung der Kirche für die Dimension der Welt geradezu als zentrale pastorale Leitidee herausgestellt. Eine kleine Episode aus dem Leben von Angelo Guiseppe Roncalli, des späteren Papstes Johannes XXIII., mag die Zuwendung zur Welt beispielhaft verdeutlichen. Roncalli weilte seit 1931 als Apostolischer Visitator im diplomatischen Dienst auf dem Balkan und im Nahen Osten. Als er einmal von einer Gruppe von Juden zu einem Gespräch geladen wurde, nahm er die Einladung an und begrüßte seine Gastgeber mit den Worten: »Ich bin Joseph, euer Bruder!« Damit war sofort eine vertrauensvolle Atmosphäre für ein brüderliches Gespräch eröffnet. Roncalli schlug mit dem biblischen Bezug auf den alttestamentlichen jüdischen Joseph als Christ die Brücke zu diesen Juden — sicherlich etwas bisher nicht Alltägliches: eine erste Öffnung bislang verschlossener Türen zu einem christlich-jüdischen Gespräch, wie es mit dem Konzil und nach dem Konzil aufbrechen sollte. Der Rückgriff auf die Bibel, die Verwendung des Wortes »Bruder« auch für Nichtchristen, das Zuschreiten auf die anderen schufen eine Atmosphäre, in der ein vertrauensvolles Gespräch überhaupt erst möglich wurde. Dennoch hätten die Gastgeber dieses Wort auch ganz anders — nämlich negativ — aufnehmen können: »Ich bin Joseph, euer Bruder« könnte ja auch als Hinweis auf jene Tatsache verstanden werden, daß der ägyptische Joseph von seinen Brüdern getötet werden sollte und schließlich verkauft wurde! Daß ein solches negatives Verständnis ausblieb, lag sicher auch am Erzählenden selbst, an der vertrauenserweckenden Gestalt von Joseph Roncalli.

Diese Anekdote erscheint mir geradezu symptomatisch für jenen Mann, dem es um eine zeitgerechte Verkündigung des Evangeliums ging und der bereits ein Vierteljahr nach seiner Erwählung zum Papst die Einberufung eines Allgemeinen Konzils (25. Januar 1959) ankündigte. Damit sollte nach einer langen Periode einer mehr einseitig zentralistischen Ausrichtung der katholischen Kirche die bisherige Erstarrung aufgebrochen werden. Die Begegnung mit anderen christlichen Kirchen und mit anderen Religionen konnte beginnen; weltumspannende Fragen um den Frieden der gesamten Völkergemeinschaft konnten aufgegriffen werden. Unter der Parole »aggiornamento« forderte P. Johannes XXIII. eine »Anpassung« der Kirche und der christlichen Verkündigung an die Erfordernisse der Welt von heute. Dies sollte auch für die Theologie den Impuls geben zu einem neuartigen, gewandelten Verständnis der Sendung der Christen in der Welt.

## 2. Die Zuwendung der Kirche zur Welt

Zuwendung zur Welt darf nicht so verstanden werden, als sei Welt ein Universum von Objekten, mit denen der Christ von außen her in Beziehung tritt. Welt ist ja vielmehr die Bedingung für die Möglichkeit menschlichen Daseins überhaupt. Der Mensch — erst recht der Christ — steht der Welt nicht einfach gegenüber, sondern

ist auch selbst Welt, lebt in ihr, bedarf ihrer, so wie der Fisch das Wasser zum Schwimmen, der Vogel die Luft zum Fliegen braucht. Die oft zu hörende Parole »In der Welt, doch nicht von der Welt« kann sehr leicht einen falschen Akzent im Sinne von »Weltflucht« oder eines Nicht-ernst-Nehmens der irdischen Wirklichkeiten erhalten. Wenn Jesus in seinen Abschiedsreden zu den Jüngern sagt: »Weil ihr nicht von der Welt stammt, sondern weil ich euch aus der Welt erwählt habe, darum haßt euch die Welt« (Joh 15, 19), dann ist hierbei mit »Welt« nicht unsere irdische Wirklichkeit als solche gemeint, sondern jene Welt, die ihren Ursprung auf Gott hin vergessen hat, die sich also gegen Heil und Erlösung sperrt. Doch uns bleibt aufgetragen, auf dieser unserer Welt das Reich Gottes auszubreiten. Selbst wenn in dieser Welt noch Strukturen der Sünde und des Unheils vorherrschen, die Welt ist in ihrem gefallenem Zustand jener Ort, wo sich das Reich Gottes verwirklichen soll, selbst wenn die Vollendung des Reiches Gottes erst mit der Erneuerung der Welt und des Menschen am Jüngsten Tage erfolgt. Gott wird darum nicht gegen das Geschaffene, sondern durch das Geschaffene hindurch geliebt und darin verherrlicht<sup>3</sup>. In dieser Welt lebt der Christ, hat er wie Sauerteig zu wirken und in Freiheit und Verantwortung seine eigenständige, politische Aufgabe wahrzunehmen und eine gerechte und friedfertige Ordnung des Zusammenlebens zu schaffen. In diesem Auftrag weiß sich der Christ mit allen Menschen guten Willens verbunden. Das ist auch der Sinn der dem Menschen zugewiesenen Freiheit, wie sie in der *Pastoralkonstitution* in folgenden Worten zum Ausdruck kommt:

»Nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht ... Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen ... Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, d. h. personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang« (a. 17).

Wo immer sich im Verlauf der christlich-abendländischen Geschichte Tendenzen einer Weltflucht und eines Realitätsverlustes abzeichnen, wird Welt als Schöpfung und geschichtlicher Ort des Beginns des Reiches Gottes nicht ernst genommen, zeichnet sich ein Realitätsverlust ab. Deshalb konnte man mit alten Erbauungs- und Meditationsbüchern, die einen weltverneinenden Charakter trugen, nichts anfangen; sie erschienen unerträglich. Heute allerdings gibt es eine ähnliche Flucht in die Wirklichkeitsferne. Junge Menschen flüchten sich in Sekten, ideologisch geführte Gruppen, in eine »transzendente Meditation«, von der sie ihr Heil erwarten. Besonders schlimm jedoch wäre es, wenn auch innerhalb der Theologie und bei Vertretern des kirchlichen Lehramtes der Eindruck entstände, daß solche weltflüchtige Tendenzen eine besondere Aufmerksamkeit erfahren. Darum bleibt zu prüfen, ob und inwieweit der Theorie auch die Praxis der Moral entspricht.

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu *Robert Bultot*, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, in: *Concilium* 2 (1966) 674—681.

## II. Theorie und Praxis der Moral

Nach Theorie und Praxis der Moral zu fragen, heißt zunächst aufzuzeigen, wie von seiten des II. Vatikanischen Konzils das Verhalten des Christen in der Welt von heute als Zielvorstellung gesehen wird: die *Theorie* also — dann aber auch zu fragen, ob und wie Christen in ihrem Leben diesem Anspruch des Glaubens tatsächlich gerecht werden: das ist mit *Praxis* gemeint. Dabei wird das gegenseitige Wechselverhältnis von Theorie und Praxis vorausgesetzt: die Theorie als solche gründet in einer vorausgehenden entsprechenden Erfahrung. Selbst die Offenbarungstexte der Bibel sind Zeugnis einer gelebten Glaubenserfahrung. Dieser Niederschlag der Erfahrung in der Theorie bedarf jedoch immer wieder neu einer »Anpassung« an die Erfordernisse der Zeit — eines recht verstandenen »aggiornamento«. Es geht darum, die Zeichen der Zeit verstehend aufzugreifen und somit den Willen Gottes im Anspruch der konkreten Wirklichkeit zu vernehmen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen im folgenden aus den Konzilsaussagen beispielhaft drei Themenbereiche aufgegriffen werden, die eine geradezu strukturelle Bedeutung für das Verhalten der Christen zur Welt besitzen:

1. Die dem Christen zugewiesene *Freiheit, Verantwortung und Mündigkeit*;
2. die notwendige *Offenheit nach vorn, auf Zukunft hin* bzw. die *Bereitschaft zur Veränderung als Ausdruck von Leben*;
3. eine richtig verstandene *Pluralität und Toleranz*.

Daß diese drei Themen im menschlichen Leben jeweils polar in Spannung stehen, war den Konzilsvätern sehr wohl bewußt:

auf der einen Seite der Wunsch nach Geborgenheit, Sicherheit und Bestätigung — auf der anderen Seite das Streben nach Freiheit, Verantwortung und Mündigkeit.

Dementsprechend auf der einen Seite die Treue zur Tradition und zum Bewährten innerhalb der Geschichte — auf der anderen Seite die Offenheit auf Zukunft und die Bereitschaft zur Veränderung.

Und schließlich einerseits das Bedürfnis nach Einmütigkeit, Geschlossenheit und Einheit — auf der anderen Seite das Bedürfnis, Raum zu lassen für eine Vielfalt und für die Toleranz anderer Meinungen.

Die Konzilsväter setzten auch in positiver, ja geradezu optimistischer Weise voraus, daß Christen in der Lage sein müßten, diese Spannungen durchzuhalten, selbst wenn nunmehr als Gegengewicht zum bisher bestehenden traditionellen Glaubensverständnis der Akzent auf Verantwortung und Mündigkeit, Offenheit und Veränderung, Pluralität und Toleranz gesetzt wurde.

Heute — nach zwanzig Jahren — dürfte eine Analyse des konkreten Verhaltens zeigen, daß vielfach im konkreten Leben diese Spannung nicht durchgehalten wurde und so manche Christen wieder geradezu rückläufig auf eine alte, vorkonziliar anmutende Weise ihr Weltverständnis zu leben versuchen. Doch gehen wir dieser Entwicklung im einzelnen nach.

## 1. Freiheit, Eigenverantwortung und Mündigkeit

Wohl an keiner Stelle der Konzilstexte kommt die Eigenverantwortung jedes Menschen stärker zum Ausdruck, als in den Aussagen der *Pastoralkonstitution* zur Freiheit des Menschen und zur Würde des sittlichen Gewissens. Letzte Instanz für das sittliche Handeln bleibt der konkrete Gewissensspruch. Er ist auch dem Anspruch der Gemeinschaft, ja selbst der amtlichen Kirche entzogen. »Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität«<sup>4</sup>. Selbst das irrende Gewissen verliert seine Würde nicht — vorausgesetzt, daß sich der Mensch auch auf die Suche nach dem Wahren und Guten begibt.

Damit wird ein Gegenprinzip zu dem in der Welt existierenden totalitären Systemen aufgestellt. Wahrhaft kirchlicher Gehorsam hebt sich vom totalitären Anspruch ab. Auf einer solchen Basis ist auch ein Gespräch mit allen Menschen guten Willens möglich. So formuliert das Konzil: »Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen« (GS a. 16).

In folgerichtiger Weiterführung dieses Ansatzes liegt die Forderung nach Wissens- und Religionsfreiheit als menschliches Grundrecht. So heißt es im *Konzilsdekret über die Religionsfreiheit*: »Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln ... Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird« (a. 2). So selbstverständlich uns heute diese Aussagen erscheinen, damals ließen sie aufhorchen. Hatte doch noch 1865 P. Pius IX. in einer Enzyklika die Forderung der Wissens- und Religionsfreiheit als eine Forderung bezeichnet, die ein katholischer Christ niemals bejahen könne. Doch ihm gegenüber betonte bereits John Henry Newman in seinem Brief an den Herzog von Norfolk: wenn er sein Glas auf den Papst zu einem Trinkspruch erheben würde, dann zuvor auf das Gewissen und dann erst auf den Papst<sup>5</sup>! Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur Gewissensfreiheit waren zwar nicht von seiten der amtlichen Kirche, wohl aber von der Theologie schon Jahrzehnte zuvor vorbereitet. Seit Männern wie Newman und Kierkegaard rückte im christlichen Verständnis die Bedeutung des Gewissens immer stärker ins

<sup>4</sup> *Joseph Ratzinger*, Kommentar zur Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sonderband III, Freiburg 1968, 313—354, hier: 328.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu *Matthias Laros*, *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*, Köln 1940, 91.

Bewußtsein. Diese Theorie von der Eigenverantwortung und Mündigkeit eines jeden Menschen in der Welt bedeutete für die Moraltheologie einen Abschied von einer fragwürdigen Gesetzesmoral hin zu einer Verantwortungsethik.

Wie aber sieht nun die *Praxis* bezüglich der Eigenverantwortung und Mündigkeit aus? Die dem einzelnen zugewiesene Eigenverantwortung und Mündigkeit wurde zwar allseits begrüßt. In der von Gerhard Schmidchen 1979 veröffentlichten großangelegten Umfrage »Was den Deutschen heilig ist« rangiert an oberster Stelle mit 81% die persönliche Freiheit<sup>6</sup>. Doch wurde diese Freiheit keineswegs immer in der rechten Spannung zur notwendig erscheinenden Bindung gesehen. Wir begegnen jungen Menschen, die einerseits eine starke Sensibilität für gesellschaftspolitische Verantwortung im Bereich des Umweltschutzes, des Umgangs mit Atomkraft, der Friedenssicherung entwickeln und hierfür entsprechende institutionelle Maßnahmen und Begrenzungen verlangen, die aber zugleich im Bereich ihres persönlichen Lebens eine Normierung und institutionelle Regelung ihres Verhaltens ablehnen. Am deutlichsten wird dies etwa sichtbar an dem konkreten Sexualverhalten. Nach einer Allensbacher Umfrage aus dem Jahre 1973 fanden 92% der jungen unverheirateten Frauen im Alter von 18 bis 29 Jahren und 87% der unverheirateten Männer gleichen Alters nichts dabei, mit ihrem Partner unverheiratet zusammenzuleben<sup>7</sup> — bisweilen lehnten sie auch die Heirat grundsätzlich ab. Die bestehenden festen eheähnlichen Verhältnisse sind sicherlich sehr verschieden motiviert; sie deuten noch nicht darauf hin, daß die Ehe als solche, wohl aber daß der institutionell verankerte Eheabschluß im staatlichen wie im kirchlichen Bereich bisweilen in Frage gestellt wird, daß man also den Bereich ehelichen und auch familiären Zusammenlebens als Privatsache ansieht. Wenngleich dies noch keineswegs Ausdruck von Unglauben oder Willkürverhalten ist, so deutet es doch an, daß man Aussagen kirchlicher Autorität nicht mehr als verbindlich annimmt. Eine solche Haltung mag auch noch durch das ständige Beharren der kirchlichen Autorität auf dem traditionellen Verbot der Empfängnisverhütung, das theologisch nicht hinreichend begründet erschien, verstärkt worden sein.

Aber auch in kirchenamtlichen Texten reagierte man nicht immer psychologisch glücklich. So sprach bereits 1975 die Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik in der einleitenden Situationsanalyse von einem zunehmenden Sittenverfall, von einer maßlosen Verherrlichung des Geschlechtlichen und von einer allgemein vergifteten Mentalität, die bis in den Bereich der Erziehung eingedrungen sei. Auch von der Basis der Christen ist der Ruf zu vernehmen nach einer starken Autorität, die klare konkrete Normen geben solle, Unterordnung und Gehorsam von den Gläubigen zu fordern habe. Eine Eigenverantwortung sei eine Überforderung des Menschen; sie könne höchstens idealtypisch verstanden werden, ließe sich aber in unserer noch unheilen Welt nicht realisieren. Selbst Meinungserhe-

---

<sup>6</sup> Gerhard Schmidchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979, 65.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, 13.

bungen aus jüngster Zeit zur psychologischen Situation Jugendlicher lassen als Reaktion auf Willkürverhalten einen solchen Trend erkennen.

Es wäre sicher verhängnisvoll, wollte man die Schuld für eine solche nicht wahrgenommene Eigenverantwortung und Mündigkeit dem Konzil zuschieben. Auch Kardinal Ratzinger betont in dem schon genannten Interview, daß das II. Vaticanum in seinen authentischen Dokumenten nicht für eine solche Entwicklung, die in radikaler Weise dem Geist der Konzilsväter widerspricht, haftbar gemacht werden kann. Darum fordert er »eine Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vaticanums«<sup>8</sup>. Für uns alle, aber auch für die Vertreter der amtlichen Kirche stellt sich die Frage, ob nicht doch zu wenig an Hilfen vermittelt wurden, damit die Mehrzahl der Gläubigen die vom Konzil proklamierte Eigenverantwortung und Mündigkeit entfalten konnte.

## 2. Offenheit auf Zukunft hin und Bereitschaft zur Veränderung

Sämtlichen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils ist eigentümlich, daß sie keine Verurteilungen vornehmen, sondern Ausdruck einer Offenheit auf Zukunft hin und die Bereitschaft von Veränderung als Ausdruck von Leben bekunden. Was lebt, entfaltet sich und steht darum einem Wandel offen. Dabei erweist sich der Prozeß des Wandels als äußerst vielschichtig. Wer bei aller Veränderung nach dem Bleibenden fragt, fragt nach der Identität. Der Mensch erreicht in seinem Leben und Tun seine Identität aber gerade dadurch, daß er sich offen hält für den Ruf Gottes in der Stunde (Kairos), damit auch für eine weitere Entfaltung und Gestaltung der ihm zugewiesenen Möglichkeiten. Im Wandel vollzieht sich seine Identität. »Nichts ist so beständig wie der Wechsel« — diese Volksweisheit gilt auch für konkrete Handlungsnormen christlichen Lebens. Die vom Konzil erfolgte innere und äußere Öffnung zur Welt hin bedeutete für eine christliche Spiritualität, Abschied zu nehmen von so manchem lieb gewordenen geistlichen Gehäuse, das für die Begegnung mit Andersdenkenden und Andersgläubigen seine Türen nicht öffnet. Es bedeutet zugleich auch, das Überkommene im Lichte der Heiligen Schrift kritisch zu prüfen und offen zu sein für den notwendigen Wandel. Wer sich aus Angst oder Ichschwäche immer nur absichert, wer nie den Weg der Bewährung geht, sondern nur bewahren möchte, tritt auf der Stelle. Von *Karl Rahner* stammt das paradox klingende Wort, daß unsere größtmögliche Sicherheit im Wagnis liegt. Uns Christen bleibt es aufgegeben, die Spannung zwischen einem legitimen Sicherheitsbedürfnis und dem notwendigen Aufbruch und Wagnis nach vorn auszuhalten. Dazu bedarf es einer ichstarken Persönlichkeit.

Doch auch hier sollte diese Akzentuierung des Konzils bald Gegenstimmen erhalten. So sah *Dietrich von Hildebrand* in seinem nachkonziliaren Buch »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes« jegliche vom Konzil initiierte Veränderung als Ab-

---

<sup>8</sup> Ebenda 28.



fall von der Wahrheit an. Eine Rückkehr zum Festen, Beständigen und Unveränderlichen, zur alten Tradition sei uns aufgegeben. Daß solche Stimmen auch bei ängstlichen und ichschwachen Charakteren Widerhall fanden, ist verständlich. So begegnen wir heute Christen, die sich gewissermaßen abschotten gegen jede Neuerung. Sie bleiben von den gegenwärtig diskutierten Lebensfragen der Kirche unberührt. In geistiger Trägheit stellen sie sich gegen alles Neue, auch gegen die vom Konzil beschlossenen Änderungen. Es sind oft solche Menschen, die in ihrem Leben ein starkes Schutz- und Führungsbedürfnis entwickeln und das wohlbehütete Nest lieben. Von ihnen geht kein missionarischer Geist aus. Sie sehen im konziliaren Aufbruch eher eine Gefahr, zumal sie zuvor unangefochten in einer kirchlichen Überlieferung lebten. Mit ihrer konservativen, wenn nicht sogar rückwärts gewandten Einstellung erfuhren sie innerhalb der Kirche eine besondere Wertschätzung. Andererseits mag es ihnen nicht zu verdenken sein, daß sie mit Trauer vieles schwinden oder durch klugen Übereifer zerstört sehen, woran ihr Herz hing und was ihnen als erhaltenswert erscheint. So sind einfache gute Katholiken in ihren bisherigen Formen kirchlichen Lebens durch ungeschickt vorgenommene Neuerungen verunsichert worden, weil sie die theologische Begründung dieser Änderung nicht kennen und in den neuen Formen kirchlichen Lebens das positive nicht zu sehen vermögen; dieses liegt nicht immer auf der Oberfläche. Manche von ihnen sehen aber auch die Kirche nur unter dem Aspekt der klassischen römischen Rechtsordnung mit ihren kulturellen und künstlerischen Schöpfungen.

Nach Meinung von Kardinal Ratzinger ist »heute der Bereich der Moraltheologie das Hauptfeld der Spannungen zwischen Lehramt und Theologen geworden«<sup>9</sup>. Die Kritik Ratzingers richtet sich vor allem gegen eine Vorstellung, »daß die Moral einzig auf der Grundlage der Vernunft aufzubauen sei und daß diese Autonomie der Vernunft auch für die Gläubigen gültig sei. Also kein Lehramt mehr, nicht mehr der Gott der Offenbarung mit seinen Geboten, mit seinem Dekalog. In der Tat vertreten viele die Ansicht, daß der Dekalog, auf dem die Kirche ihre objektive Moral gegründet hat, nichts anderes sei als ‚ein kulturelles Produkt‘ . . . eine relative Norm also, die von einer Anthropologie und einer Geschichte abhängig ist, die nicht mehr die unsrigen sind. Hier kehrt also die Leugnung der Einheit der Schrift wieder«<sup>10</sup>. Ein solcher Vorwurf wiegt schwer, vor allem, weil er als Ansicht »vieler« bezeichnet wird. — Hier aber dürfte ein schweres Mißverständnis auf seiten des Präfekten der Glaubenskongregation vorliegen. Wo Moraltheologen von einer kulturbedingten Bindung biblischer Aussagen sprechen, haben sie damit noch keineswegs deren Geltung grundsätzlich in Frage gestellt oder damit die Verbindlichkeit des Dekalogs gelehnet. Wollte man die hermeneutische Fragestellung beim Umgang mit der Bibel nicht berücksichtigen, geriete man in einen biblizistischen Fundamentalismus.

<sup>9</sup> Ebenda 87.

<sup>10</sup> Ebenda 89f. Vgl. dagegen *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; ebenso in der 2. Auflage noch ausführlicher Düsseldorf 1984; *Franz Böckle*, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: Johannes Gründel u. a. (Hg.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17–46.

Zudem meint Autonomie der Vernunft niemals eine radikale Unabhängigkeit der Vernunft. Gerade die Moraltheologen haben bei den verschiedenen Entwürfen einer Autonomie der Moral stets auch die theonome Einbindung menschlicher Vernunft — in der traditionellen theologischen Formulierung als »vom Glauben erleuchtete Vernunft« bezeichnet — herausgestellt.

### 3. *Pluralität und Toleranz*

Schließlich zählen auch Pluralität und Toleranz zu den Strukturen, die sich als Konsequenz aus der Eigenverantwortung, der Gewissens- und Religionsfreiheit ergeben. Zum Glaubensvollzug gehört ja wesentlich die Freiheit vom Zwang. Jedem Menschen soll die Möglichkeit eingeräumt werden, entsprechend seiner Überzeugung und dem kirchlichen Selbstverständnis den Glauben zu leben und auszugestalten. Eine Begrenzung findet diese Freiheit nur im Gemeinwohl und in der Liebe. Toleranz nun bedeutet: die andersartige Überzeugung ertragen, selbst wenn man sie nicht teilt. Toleranz ist noch keine Stellungnahme zur Wahrheit, sondern bleibt eine Forderung der Mitmenschlichkeit. Sie setzt eine eigene Überzeugung voraus und räumt dem Mitmenschen das ihm von Natur aus zukommende Persönlichkeitsrecht ein, sein Leben entsprechend seiner Überzeugung zu gestalten. Insofern steht auch Toleranz nicht im Widerspruch zum Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens. Selbst wenn sich der Christ seinem Glauben absolut verpflichtet weiß, so wird doch Wahrheit immer nur perspektivisch, niemals in der ganzen umfassenden Fülle, erkannt, erst recht nicht adäquat ausgesagt. Zudem schließt dieses Wahrheitsverständnis christlichen Glaubens verschiedene Ausprägungen der Offenbarungswahrheit nicht aus. Die Offenheit auch für die Wahrheiten anderer Religionen kommt in der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck. Es heißt darin: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (a. 2). Besondere Hochachtung wird den Muslim wie den Juden ausgesprochen, die ja Elemente der Offenbarungsreligionen kennen. Allen gegenüber ist eine brüderliche Haltung gefordert, vor allem die Ablehnung jeder Diskriminierung.

Auch unter Christen ist eine entsprechende Pluralität möglich. Die Konzilsväter gehen davon aus, daß in ein und derselben Problemlage verschiedene Lösungen möglich sind. So heißt es in der Pastoralkonstitution:

»Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (d. i. den Christen) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig

zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein« (GS a.43). — Hier wird jedem Fundamentalismus und Totalitarismus eine Absage erteilt. Soll unser Leben nicht bis ins Unerträgliche beengt werden, so muß für plurale Meinungen auch Raum bleiben.

*Richard Egenter* hat in seiner letzten vor seinem Tod veröffentlichten Monographie mit dem Titel »Miteinander umgehen — Auftrag und Chance des Pluralismus in der Kirche« auf die positive Bedeutung eines Pluralismus in der Kirche hingewiesen<sup>11</sup>. Pluralismus steht unter dem Diktat der Fülle; er läßt in fairer Konkurrenz auch den anderen gelten, weiß sich einer Wertordnung und dem Gemeinwohl verpflichtet. Ein solcher richtiger Pluralismus geht fair mit dem Andersdenkenden um, lehnt jede Benachteiligung oder Ausschaltung des Gegners um eigener Interessen willen ab, müht sich um Einheit. Dagegen wäre es Ausdruck eines schlechten Pluralismus, wollte man den eigenen oder den gegnerischen Standpunkt ideologisieren, Tagesfragen zu Grundsatzentscheidungen, Ermessensfragen zu emotional aufgeblähten Systemen machen. Gerade Kirche sollte jener Ort sein, in dem solche polaren Spannungen in Achtung und Liebe ausgetragen werden: Kirche als »Ort des Gespräches«.

Nach *Martin Buber* wird die Zukunft des Menschen davon abhängen, ob der Dialog mitsammen gelingt. Dabei genügt es nicht, den anderen bloß zu verstehen. Man muß miteinander ins Gespräch kommen. Ein solches Gespräch setzt eine gewisse Kommunikation bereits im Unterbewußten voraus, ein In-Beziehung-Treten sowohl auf der horizontalen Ebene der Gläubigen wie auch auf der vertikalen Ebene zur leitenden Autorität in der Kirche. Letztere hat sich auch als brüderliche Autorität zu verstehen. Nur wo ein solches »Gespräch« in Gang kommt, kann Gemeinschaft entstehen. Nur dann kommt es auch zu dem für Vorgesetzte so wichtigen und heilsamen Feedback, zur Rückäußerung der Gemeinschaft an die Leitung. Wird von der Autorität eine solche Rückmeldung aufgegriffen und angenommen, dann wird auch die Gemeinschaft ihrerseits bereit sein, Kritik und Hilfestellung von seiten der Autorität entgegenzunehmen. Wo jedoch der Informationsfluß versiegt oder nur eindimensional in einer bestimmten Richtung verläuft, wo die Gemeindemitglieder innerhalb einer Pfarrei nicht mehr zu Wort kommen, sondern nurmehr Beschlüsse entgegennehmen, brechen neue Konflikte auf. Diese werden aber dann nicht mehr brüderlich ausgetragen, sondern als Machtproben angesehen.

Zum Pluralismus der Kirche von heute zählen die stark zu differenzierenden Großgruppen der Bewahrenden oder Konservativen und der nach vorwärts Drängenden oder Progressiven. Sie sind eine Wirklichkeit, über die man nicht klagen sollte. Vielleicht sind sie eine Chance. Über die bloße Bewahrung des Bestehenden und über ein schüchternes Tasten nach neuen Möglichkeiten hinaus könnte aus dieser Polarität die Kraft zu einem mutigen hoffnungsvollen Schritt in die Zukunft erwachsen.

<sup>11</sup> *Richard Egenter*, Miteinander umgehen, Auftrag und Chance des Pluralismus in der Kirche, München 1978.

Man hat für diese beiden Großgruppen Parallelen aus der urchristlichen Zeit herangezogen: die Konservativen werden mit den Judaisten, die Progressiven mit den Heidenchristen verglichen. Wie schon auf dem Apostelkonzil in Jerusalem, so muß man sich auch heute zusammenfinden. Nur so gewinnt die Kirche Leben und Profil. Damals hat das Charisma eines Paulus den bis zur Zerreißprobe gespannten Konflikt gemeistert. Zugleich wurde für die Verbreitung des Glaubens die Tür zur Heidenmission geöffnet. Diese beiden Großgruppen der Konservativen und Progressiven — oft mit einem »sogenannt« versehen — stehen stellvertretend für viele Pluralismen in Kirche und Gesellschaft, für polare Spannungen, die auszutragen Zeichen von Lebendigkeit ist.

Wie aber nimmt sich heute die Praxis aus? Man hat den Eindruck, daß das Gespräch zwischen Progressiven und Konservativen zunehmend erschwert wird, ja mit Fundamentalisten kaum mehr möglich ist. Theologische Positionen, Interpretationen und Streitfragen werden sehr schnell affektbesetzt in einer Schwarz-Weiß-Malerei geführt und mit entsprechenden Verdächtigungen vorgenommen. Mit unerwünschter Härte und mit unkontrollierten Machenschaften verfolgt man seine Ziele. Uns stände es gut an, kritisch zu überprüfen, ob und inwieweit auch die Auseinandersetzung mit einer »Theologie der Befreiung« in einer Weise geschieht, die alles andere als Bereitschaft zum Dialog bekundet.

Gerade in den Auseinandersetzungen der Moraltheologie mit der Argumentation von »*Humanae vitae*« (1968) bezüglich des Verbotes künstlicher Empfängnisverhütung hat sich gezeigt, daß ein solches Gespräch — besonders von den Moraltheologen immer wieder erwünscht — kaum in Gang gekommen ist. Die Römische Glaubenskongregation hat im Jahre 1975 auf eine Anfrage amerikanischer Bischöfe, nach der Erlaubtheit operativer Sterilisation ausdrücklich festgehalten, daß nicht nur die operative Sterilisation, sondern auch die Sterilisation jedes einzelnen ehelichen Aktes als zuinnerst unsittlich zu bezeichnen und abzulehnen ist. In diesem Dokument wird dabei bemerkt, daß man sehr wohl um anderslautende Positionen von Theologen weiß, diese jedoch keinen theologischen Stellenwert besäßen<sup>12</sup>. Eine weitere Auseinandersetzung mit den vorgelegten Argumenten aber erfolgte nicht.

Was soll man zudem davon halten, wenn bei der Vorbereitung einer Römischen Bischofssynode zur Thematik »Ehe und Familie« für 1980 den theologisch zuständigen Fachkollegen der Moraltheologie in der Bundesrepublik die Vorbereitungstexte überhaupt nicht zugänglich gemacht wurden und erst kurz vor Beginn der Synode nur ein Fachkollege, der sich bislang noch nicht öffentlich kritisch zur Enzyklika »*Humanae vitae*« geäußert hat, zur Mitarbeit herangezogen wurde? Hat man hier Angst vor einer Auseinandersetzung oder vor Spannungen? Ein solches Vorgehen könnte sehr leicht zu einer eindimensionalen selektiven Auswahl theologischer Aussagen von der einschlägigen Fachtheologie führen.

<sup>12</sup> Documentum circa sterilizationem in nosocomiiis catholicis (Responsa ad quaesita Conferentiae episcopalis Americae septentrionalis), veröffentlicht am 13.3.1975. Vgl. hierzu R. A. McCormick, Sterilisation und theologische Methode, in: Theologie der Gegenwart 20 (1977) 110—114. Vgl. hierzu auch J. Gründel, Zur Problematik der operativen Sterilisation, in: Stimmen der Zeit 106 (1981) 671—677.

Gegenüber dieser Praxis sieht die Theorie jedoch hoffnungsvoller aus. *P. Johannes Paul II.* hat bei seinem Deutschlandbesuch in der Ansprache an die Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom vom 15. November 1980 ausdrücklich die Freiheit der Wissenschaft, auch als Glaubenswissenschaft, unterstrichen und Spannungen, die im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft entstehen können, positiv gewertet, wenn er sagte:

»Wissenschaft muß offen sein, ja auch vielfältig, und wir brauchen nicht Furcht vor dem Verlust einer einheitgebenden Orientierung zu haben. Diese ist in der Dreiheit von personaler Vernunft, Freiheit und Wahrheit gegeben, in welcher die Vielfalt konkreter Vollzüge begründet und bewahrt ist. Ich trage keine Bedenken, auch die Glaubenswissenschaft im Horizont einer so verstandenen Rationalität zu sehen. Die Kirche wünscht eine selbständige, theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, daß Spannungen und auch Konflikte entstehen. Aber dies ist auch im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft niemals auszuschließen. Es hat seinen Grund in der Endlichkeit unserer Vernunft, die in ihrer Reichweite begrenzt und dazu dem Irrtum ausgesetzt ist. Dennoch können wir stets Hoffnung auf versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit eben dieser Vernunft bauen«<sup>13</sup>.

Neben dieser Unfähigkeit zum Dialog gibt es auch noch die Tendenz, Konflikte nicht auszutragen, sondern vorschnell zu harmonisieren, da man Spannungen nicht aushält und eine entsprechende Frustrationstoleranz fehlt. Sicherlich war die kirchliche Verbandsarbeit in den letzten Jahren oft mühevoll, bisweilen konfliktreich, wenn man an Jugendverbände denkt. Sind jedoch unsere Harmonisierungsbestrebungen bereits so groß, daß jede Polarität schon als unkirchlich oder als Glaubensabfall disqualifiziert wird und man eher mit restaurativen Gruppen liebäugelt<sup>14</sup>?

Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt stellen, bedeutet letztlich auch, nach dem Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung zu fragen, sich aber auch damit auf die Stellung des christlichen Laien in der Kirche zu besinnen. Ist doch gerade der Laie »wesensgemäß der Mensch, der die Fülle des Menschseins seinen natürlichen und übernatürlichen Dimensionen nach in besonderer Weise verkörpert«<sup>15</sup>. Er bildet gewissermaßen den Knotenpunkt in der Beziehung zwischen Kirche und Welt; ihm kommt innerhalb der Sendung der Kirche nicht nur eine subsidiäre, sondern eine unabdingbare Aufgabe zu. Bezeichnenderweise erfolgte die Emanzipation des Laienstandes in der Kirche erst in jener geschichtlichen Stunde, als sich die Kirche der Autonomie der profanen Wirklichkeiten bewußt wurde: der Eigenständigkeit und des besonderen Wertes der Welt als Schöpfung. Es kann nur als Anachronismus verstanden werden, wenn die »Weitergabe des Glaubens« den

<sup>13</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 25, Bonn 1980, 33.

<sup>14</sup> *Roman Bleistein*, Kirchliche Jugendarbeit im Umbruch. Ein Bericht zur Lage, in: *Stimmen der Zeit* 110 (1985) 651—660.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu *R. Bultot*, a.a.O., 674.

Diakonen und Priestern, das Zeugnis in der Welt aber den Laien zugeteilt wird; das II. Vatikanische Konzil hat die pastorale Verantwortung der Kirche nicht auf solche Weise halbiert, sondern alle Getauften zur Verkündigung und Verbreitung des Glaubens aufgerufen<sup>16</sup>. Steuert die Kirche einem neuen Klerikalismus entgegen, wenn sie trotz bestehender Priesternot den ausgebildeten theologischen Mitarbeitern in der Seelsorge, den Pastoralassistenten, innerhalb der Feier der Eucharistie die Predigerlaubnis entzieht?

Kann und darf überhaupt noch darüber gesprochen werden, wie heute innerhalb der Kirche mit jenen Priestern umgegangen wird, die sich aufgrund ihrer gesamten Lebensentwicklung gezwungen sehen, das Amt aufzugeben — erscheint es nicht oftmals als Zufall, ob und wann überhaupt eine erbetene Laisierung gewährt wird? Gibt es — so dürfen wir fragen — heute in unserer nachkonziliaren Kirche eine offene Diskussion über die Frage, ob aus seelsorglicher Notlage heraus neben dem zölibatär lebenden Priester auch noch »viri probati« die Priesterweihe empfangen könnten?

Manchmal hat es den Eindruck, als würde man sich auch innerhalb der Kirche sekundären Problemen zuwenden — man denke etwa daran, welche Aufmerksamkeit dem Tragen von Priesterkleidung zugewandt wird! — Aus moraltheologischer und pastoraler Sicht heraus bleibt auch weiter zu diskutieren, in welcher Weise jenen Menschen, deren Ehe zerbrochen ist und die sich wiederverheiratet haben, unbeschadet der Geltung der kirchlichen Lehre in theologisch verantwortlicher Weise größere Hilfe vermittelt werden könnte. Selbst wenn pastoral verantwortungsbehaftete Seelsorger hier einen eigenen Weg gehen, so sollte doch die Diskussion nicht einfach mit dem Hinweis auf die vorliegenden kirchlichen Lehräußerungen in »Familiaris consortio« (1983) abgebrochen werden; geht es doch keineswegs nur um einen kleinen Personenkreis, sondern um eine wirkliche Notlage zahlreicher Christen.

Wenn hier der Blick auf einige sogenannte »heiße Eisen« gerichtet wird, dann deshalb, weil solche anstehenden Probleme nicht einfach mit einem Dekret erledigt werden, sondern der Diskussion bedürfen — allerdings einer Diskussion, die nicht nur auf mögliche pastorale Lösungen hin zielt, sondern zu einem theologischen Grundsatzgespräch werden muß. Hier stände gerade der Dialog mit den Erfahrungen, die die Ostkirche gemacht hat, neu an.

Bleibt innerhalb der Kirche noch Raum für eine weitere Diskussion über die Stellung der Frau, oder sollen derartige Diskussionen durch vorliegende kirchenamtliche Äußerungen nunmehr abgeblockt und in den Bereich außerhalb der Kirche verlagert werden? Kirche wäre dann nicht mehr Ort des Gespräches. Wo immer aber ein Gespräch abgeblockt, ein Thema tabuisiert, auf eine notwendig erscheinende Auseinandersetzung verzichtet wird, geht Vertrauen verloren.

---

<sup>16</sup> Ebenda 679 f.

### *III. Abschluß*

Der englische Abt und spätere Bischof Butler stellt mit seiner herzerfrischenden angelsächsischen Nüchternheit fest, daß die wichtigste Folgerung aus dem II. Vatikanischen Konzil doch die sei, wir sollten beginnen, uns einander wie Erwachsene zu behandeln. Nur so kann sich dann auch eine vom Glauben getragene Ichstärke entfalten. Ichschwache Menschen jedoch, im Glauben Er kaltete, ideologisch Verfestigte projizieren gern ihre eigene Enge, Angst und Unsicherheit auf ihr Gegenüber oder auf Kirche und Gesellschaft. Sie neigen dann zu autoritärem Verhalten, zu entsprechender Härte und Lieblosigkeit, die Kennzeichen des echten Fanatikers sind.

Will man das von den Konzilsvätern bestimmte Verhältnis des Christen zur Welt mit einem Begriff charakterisieren, so ist es eben das Wort »Dialog«. Führt jedoch der Weg vom Dialog zum Monolog und bis hin zum Schweigeverbot, so erscheint ein solcher Weg als Sackgasse. »Ecclesia semper reformanda est«: Kirche — das sind alle Getauften — bedarf ständig einer Erneuerung. Wünschen wir uns, daß wir als Schwestern und Brüder immer besser lernen, aufeinander zu hören, miteinander zu reden, einander zu vertrauen — innerhalb wie außerhalb der Kirche. Dann wird Kirche als das durch die Zeiten wandernde Volk Gottes für viele Menschen guten Willens ein hoffnungsvolles Zeichen sein.