

Marianne Heimbach-Steins

## „Inkarnation“ als Lerngeschichte

Fragen an das Verhältnis von  
Anthropologie und Ekklesiologie

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein blieb der Kirche der Zugang zur Moderne und ihrer politischen Kultur verstellt – aufgrund beiderseitiger politischer und ideologischer Barrieren und der tief sitzenden katholischen Skepsis gegenüber dem Anspruch des Subjekts auf Autonomie, Vernunft und Freiheit. Abwehr gegenüber dem als rationalistisch und relativistisch verdächtigten Freiheitsanspruch leitete kirchliches Denken und Handeln und ließ – ungeachtet vielfältiger theologischer Bemühungen um ein konstruktives Verhältnis – die katholische Kirche nicht selten als Hort anti-moderner Fundamentalopposition erscheinen.

Das pastorale Grundanliegen der Kirche im Konzil war es, ein theologisches Fundament zu legen für den Dialog mit der Moderne, mit den von dieser Moderne in ihrem Bewusstsein und in ihren Lebensumständen geprägten Zeitgenossen, und so endlich einen Ort in der modernen Gesellschaft zu finden. Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist ein neues Verständnis von Geschichte und Gesellschaft. Die konkrete Gegenwart musste als theologische und pastorale Herausforderung – nicht nur als Gegen- oder Feindbild – entziffert werden. Es galt zu entdecken, dass das Evangelium nur in einer konstruktiven Begegnung mit der jeweiligen Gegenwart verkündet werden kann. Indem die Kirche im Konzil sich auf diesen Weg begab, begann ein Prozess der Selbstbefreiung aus dem Abseits der Moderne.

Angelpunkt für die neue *theologische* Würdigung von Geschichte und Gesellschaft als *loci theologici* und damit für die Verortung der Kirche inmitten der soziokulturellen Wirklichkeit ist eine Neuerschließung dessen, was Inkarnation bedeutet:

„Während eine neue Erkenntnis vom Menschen zur Wiederentdeckung der Inkarnation als Ort der Menschlichkeit Gottes führt, fällt von der christologischen Mitte des Christentums her ein neues Licht auf den Menschen. Anthropologie und Christologie, Christologie und Anthropologie werden in ihrem gegenseitigen Bezug im vollen Verständnis des Geheimnisses zum Ort der Theologie.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marie Dominique Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 21f.

Inkarnation – nicht nur als christologisches Datum, sondern zugleich als anthropologische Deutekategorie – wird, so Marie-Dominique Chenu, zum Fokus und neuen Vorzeichen für das Menschen- und Gesellschaftsverständnis des Konzils. Insofern von dorthier auch eine neue Selbstverortung der Kirche in der sozialen Wirklichkeit geschieht, kann man zugleich sagen: Indem das Theologumenon *Inkarnation* als zentrale theologisch-anthropologische Kategorie erschlossen wird, gewinnt es zugleich den Status einer *ekklesiologischen* Deutekategorie. Wir treffen hier – so meine These – auf die theologische Substruktur der Pastoralkonstitution: Auf diesem Fundament wachsen das Verstehen der gegenwärtigen Wirklichkeit wie die Selbstpositionierung der Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Die These werde ich zunächst erläutern (1.), um auf diesem Fundament die Wahrnehmung spezifischer Herausforderungen der modernen Gesellschaft als Zeichen der Zeit anhand dreier ausgewählter Aspekte zu rekapitulieren und mit jeweils aktuellen Fragestellungen zu korrelieren (2.).

## 1 Inkarnation: Vom Dogma zur Denkform

Gemäß dem im Konzil gewonnenen Selbstverständnis begreift sich die Kirche als geschichtlich, ihre Mission als in die Fährnisse der Geschichte eingesenkt: „Diese Geschichtlichkeit gehört zum Wesen der Kirche, die die andauernde Menschwerdung durch die Zeit ist.“<sup>2</sup> Das Verständnis von Inkarnation wird dynamisiert, *vom Dogma zur Denkform*; auf die Prinzipienebene gehoben, bildet es den Schlüssel für das konziliare Sprechen der Kirche über sich selbst<sup>3</sup>: Im *Gesetz der Inkarnation* (M.-D. Chenu) liegt der hermeneutische Schlüssel bzw. das Prinzip der Unterscheidung für theologisches Verstehen und pastorales Handeln angesichts einer grundlegend neuen sozioökonomischen wie kulturellen Situation. *Schöpfung* und *Inkarnation* werden auf neue Weise zum geschichtlichen Prozess und seiner theologischen Deutung in Beziehung gesetzt. Sie bilden nicht zwei einander ablösende, linear aufeinander bezogene „Heilsereignisse“, sondern werden dialektisch miteinander verbunden gedacht. Schöpfung bedeutet: Die Welt wird in ihren Eigenstand gesetzt; als solche hat sie eine eigene theologische Dignität. Deshalb muss das Konzil um ein konstruktives Verständnis von Autonomie als Leitprinzip der Moderne ringen, und zwar sowohl im Sinne der Anerkennung der Eigenständigkeit der geschaffenen irdischen Wirklichkeiten und damit auch des Status der modernen Wissenschaften (vgl. GS 36.57.59) als auch im Sinne der Anerkennung des Autonomieanspruchs des Subjekts. Zugleich bleibt geschöpfliche Wirklichkeit aber von einer grundlegenden Bedürftigkeit nach Erlösung und Vollendung gekennzeichnet. Gerade in dieser nicht

<sup>2</sup> Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, 17.

<sup>3</sup> Dies bezieht sich nicht nur auf die Pastoralkonstitution sondern auch auf die Dogmatische Konstitution LG; so behauptet Marie Dominique Chenu, es seien in Wahrheit gar nicht zwei Konstitutionen, sondern „ein und dieselbe Konstitution mit zwei einander entprechenden Teilen“ (Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, 17).

vom Geschöpf selbst auflösbaren Spannung ist die Wirklichkeit jederzeit Ort der Vergegenwärtigung, der Inkarnation des göttlichen Wortes, das die Verheißung der Erlösung in sich trägt. Inkarnation hat ihren Ort innerhalb der Schöpfung, sie ist – paulinisch gesprochen – „neue Schöpfung“ und daher unabhängig von Schöpfung nicht in ihrem Vollsinn zu verstehen.<sup>4</sup>

Für die Pastoralkonstitution erweist sich dieses theologische Verständnis von Inkarnation als *Brücke zwischen Anthropologie und Ekklesiologie*: Wie das „In der Welt-Sein“ des Menschen zum Schlüssel für die theologische Anthropologie wird<sup>5</sup>, so ist das „In der Welt-Sein“ der Kirche Schlüssel für die Neuformulierung ihres Selbstverständnisses: Sie muss bei den Menschen, denen das Wort gilt, zu Hause bzw. immer neu zu ihnen unterwegs zu sein. Aufgabe der Kirche ist es, „Tag für Tag in die Bewegung der Welt und der Geschichte einzutreten“<sup>6</sup>. Über die Brücke der Inkarnationstheologie findet die Kirche den Weg zum Selbstverständnis der modernen Menschen. Die anthropologische Skizze im ersten Teil von GS spiegelt diesen Lernprozess: Sie versucht, menschliche Existenz in dem soziohistorischen Kontext der sich allmählich globalisierenden spätmodernen Gesellschaft zu verstehen. Die Zeitdiagnose bildet zugleich den Schlüssel zu einer Neusituierung von Kirche in dieser Wirklichkeit: Sie urteilt nicht mehr als den historischen Zufälligkeiten enthobene, sich selbst genügende *societas perfecta* von einem Standpunkt „oberhalb“ über das gesellschaftliche Gebrodel, sondern sucht, eingelassen in die Dynamik der Zeit, nach Verstehen mitten in dieser Wirklichkeit, angeleitet vom Programm der Identifizierung mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit (GS 1). Indem die Konzilsväter mit der Erarbeitung von GS diesen Pfad einschlugen, verpflichteten sie die Kirche (und sich selbst) auf eine – unabgeschlossene und unabschließbare – Lerngeschichte. Zwar beginnt diese theologische Geschichte schon früher, aber erst mit den zentralen Konzilstexten wird das Programm der Inkarnation als normativer Maßstab kirchlicher Präsenz in der Gegenwartsgesellschaft aufgerichtet. Diesen Maßstab einzulösen, ist eine unabgegoltene kirchliche Aufgabe.

## 2 Zeichen der Zeit: Die kairologische Qualität des „Heute“

In der Selbstverpflichtung der Kirche auf die Deutung der Zeichen der Zeit wird die Inkarnationstheologie hermeneutisch übersetzt. Die „Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), wird als Aufgabe des ganzen Volkes Gottes in GS 11 näher erläutert: Es bemühe sich *unter der Führung des Heiligen Geistes* darum, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was

<sup>4</sup> Vgl. GS 57 ; vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 32-41.

<sup>5</sup> Vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 44.

<sup>6</sup> Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté, Paris 1975, 175.

darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind". Es geht um die kairologische Qualität des „Heute“. In diesem Sinne will das Konzil vor allem die gegenwärtig in Geltung stehenden Werte im Licht des Glaubens „beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückführen“ (GS 11).

Mit gutem Grund ist festgestellt worden, dass eine unerlässliche Voraussetzung dieser Deutungsarbeit die Haltung des Hörens ist: „Die Kirche muß auf die Welt hören, bevor sie zu ihr sprechen kann. Das ist ein neues Prinzip ihrer Lehre, gewonnen aus ihrem Verständnis von der Erlösung.“<sup>7</sup> Das Hören auf die „anderen Stimmen“, Sichten der Zeitströmungen, Fragen nach den Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes steht unter der Prämisse, das gegenwärtige Weltgeschehen als Ort der Offenbarung Gottes zu verstehen. Darin artikuliert sich eine grundsätzliche Bejahung der modernen Gesellschaft. Deren Ambivalenzen geben dann nicht Grund zu Fundamentalopposition oder doktrinärer Abschottung; sie erschließen sich vielmehr als Provokation zur Entdeckung des göttlichen Wirkens und zum Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft – in dem Sinne, wie dies schon im Konzil selbst (vgl. z.B. GS 57), aber auch in nachkonziliaren Positionsbestimmungen zum Ausdruck kommt. Unter den bisher dargelegten theologischen Verstehensvoraussetzungen möchte ich drei für die Zeitdeutung des Konzils und die Selbstvergewisserung der Kirche in der modernen Welt zentrale Beobachtungen aufgreifen: (1) Die „Gleichgewichtsstörungen“ zwischen wissenschaftlich-technischem Fortschritt und humaner Entwicklung; (2) das allgemein wachsende Bewusstsein von Menschenwürde und Menschenrechten; (3) die emanzipatorischen Bestrebungen von Diskriminierung betroffener Menschengruppen, die ihre Beteiligungsrechte einfordern; ich beschränke mich dabei auf die Wahrnehmung der Rolle der Frauen durch das Konzil. Ich stelle jeweils zunächst die Diagnosen des Konzils dar, um dann Rückfragen, Anknüpfungspunkte und Desiderate zu skizzieren.

## 2.1 „Gleichgewichtsstörungen“ zwischen „Socialisation“ und „Personalisation“

Die *expositio introductiva* (GS 4-10) charakterisiert die moderne Welt als eine Welt voller Spannungen. Die Überschrift zu Abschnitt 4 markiert dies mit den Stichworten „Hoffnung“ und „Angst“ (*spes et angor*; vgl. GS 1). Dank wissenschaftlich-technischer Errungenschaften schreiten die Bemächtigung des Raumes und der Zeit sowie des menschlichen Lebens selbst rasant voran; dies verleiht der Welt einen „dramatischen Charakter“ (GS 4).<sup>8</sup> Beschleunigung, Komplexitätssteigerung und Vereinheitli-

<sup>7</sup> Gregory Baum, Der Mensch in seiner Welt, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967, 73.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Joseph Folliet, Die Situation des Menschen in der heutigen Welt, in: Guilherme Barauna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 141 – 153.

chung der Welt stehen für ein nicht mehr statisches, sondern in hohem Maße dynamisches Verständnis der Welt und ihrer Ordnungen (vgl. GS 5) – eine das überkommene naturrechtliche Ordnungsdenken der kirchlichen Lehre durchaus herausfordernde Einsicht!

Die Indizien des Wandels sind zahlreich: Auf der sozioökonomischen Ebene werden die Verstärkung und das Vordringen des industriekapitalistischen Wirtschaftsmodells, die Rolle der Massenmedien und die vielfältig bedingten Wanderungsbewegungen genannt (vgl. GS 6); auf der psychologischen Ebene zeigt sich das Brüchigwerden überkommener Werte besonders deutlich in Generationenkonflikten (bemerkenswert ist, dass dies nicht alleine den Jungen angelastet sondern zugleich die Inadäquatheit überkommener Institutionen und Denkweisen dafür verantwortlich gemacht wird), aber auch im Wandel der Geschlechterbeziehungen. Diese das innere Leben und die Wertorientierungen der Menschen betreffenden Prozesse zeitigen ambivalente Wirkungen für das religiöse Leben: Während der Glaube mehr und mehr zur Frage persönlicher Entscheidung wird, entwickeln sehr viele Menschen gar keinen religiösen Bezug mehr; Gleichgültigkeit und ein praktischer Atheismus werden zu einem allgemein-kulturellen Phänomen (vgl. GS 7).

Diese tief greifenden Veränderungen im sozialen und persönlichen Lebensvollzug verursachen „Gleichgewichtsstörungen in der heutigen Welt“ (GS 8): Sie entspringen dem geschärften Bewusstsein von Spannungen und einem Mangel an Ordnung, die der Komplexität der modernen Verhältnisse gerecht zu werden vermöchte. Die einzelne Person läuft Gefahr, sich in Widersprüchen zwischen praktischen Anforderungen und theoretischem Verstehen, zwischen Willen zum Handeln und sittlicher Einsicht, zwischen kollektiven Lebensbedingungen und personalen Bedürfnissen zu verstricken. In den sozialen Zusammenhängen, angefangen von der Familie über die verschiedenen Gruppen und Milieus in der Gesellschaft bis hin zu den internationalen Beziehungen erwachsen Spannungen und Störungen des Gleichgewichts aus sozialen Disparitäten, aus Generationen- und Geschlechterkonflikten, aus ethnischen und ideologischen Differenzen.

Der Mensch steht inmitten dieser komplizierten Zusammenhänge als Täter und als Opfer, als Verursacher und Betroffener. Mit der Steigerung der sozialen Verflechtungen, die den Rahmen überschaubarer Nahbeziehungen sprengen, hält die personale Reifung der Person und ihrer tragenden Beziehungen nicht Schritt; es entsteht ein Ungleichgewicht zwischen den Prozessen der „Socialisation“ und der „Personalisation“ (vgl. GS 6).<sup>9</sup> Das Konzil bietet jedoch noch eine tiefere Erklärung an, indem es die Gleichgewichtsstörungen in der modernen Welt letztlich auf die innere Zwiespältigkeit der geschöpflichen Existenz unter den Bedingungen von Kontingenz und Anfälligkeit für die Sünde zurückführt (vgl. GS 10) und

<sup>9</sup> Die Begrifflichkeit knüpft an die Enzyklika *Mater et magistra* (1961), 59 – 67, an.

die Fraglichkeit menschlicher Existenz im Licht der in die Schöpfung eingeschriebenen Erlösung durch Christus zu erhellen verspricht. So schließt sich der Kreis der *expositio introductiva*: Auf die in jeder Epoche neu aufbrechenden Fragen nach Sinn und Ziel menschlicher Existenz kann die Kirche aus dem Glauben an den Mensch gewordenen Christus als Mitte und Ziel der Geschichte nur in Korrelation zu den die Gegenwart prägenden Erfahrungen zeitgemäße Antworten entwickeln; in diesem Sinne ist sie dem Programm der *incarnatio continua* verpflichtet.

Was ist nun aus dem Abstand von 40 Jahren zur Situationsanalyse der Pastoralkonstitution zu sagen? Hat sie noch mehr als historischen Wert? Ich meine: Ja; denn die Beschreibung der die moderne Welt prägenden Spannungen führt in der Dichte und Präzision der Problemwahrnehmung nahe heran an die Problemanzeigen, die heute unter dem Stichwort „Globalisierung“ analysiert werden. Natürlich konnten bestimmte Entwicklungen, die unsere unmittelbare Gegenwart stark prägen, in den sechziger Jahren noch nicht berücksichtigt werden, weil es sie schlicht nicht gab oder ein entsprechendes Problembewusstsein noch nicht entwickelt war. Dies betrifft z. B. die Informatisierung und Virtualisierung der Welt, das Problem der Nuklearenergie, die ökologische Krise und die Veränderung der Bedingungen des Lebens durch die Revolutionierung der Biowissenschaften und der Gentechnologie. Andere Entwicklungen haben sich in der Zwischenzeit radikalisiert – wie z. B. die weltweite soziale Frage, die Veränderung der globalisierten Wirtschafts- und Finanzbeziehungen oder die Problematik der politischen Konfliktbewältigung und der Friedenssicherung.

Trotzdem bietet der Ansatz bei den die Epoche prägenden Spannungen bemerkenswerte Anknüpfungspunkte, um die Situationsanalyse ausgehend von der Diskrepanz zwischen „Socialisation“ und „Personalisation“ auf unser Heute hin fortzuschreiben. An die Stelle des Begriffs „Socialisation“ setze man versuchsshalber den (semantisch nicht identischen, aber strukturanalogen) Begriff der „Globalisierung“, der für weltweite ökonomische, politische, soziale und kulturelle Austauschprozesse im Sinne von Verdichtung und Beschleunigung der individuellen und kollektiven, lokalen und globalen Interaktionen und Interdependenzen steht.<sup>10</sup> Wo das Konzil von Gleichgewichtsstörungen spricht, schlage ich vor, primär jene Wirkungen der Globalisierungsprozesse zu assoziieren, die sich als Verunsicherung von personalen und kollektiven Identitäten zusammenfassen lassen. Dann ergibt sich eine die gegenwärtigen Herausforderungen widerspiegelnde Zeitdiagnose, in die seitherige Komplexitätssteigerungen und Veränderungen eingeschrieben werden können.

Wenige Stichworte, die in einer validen Gegenwartsanalyse zu entfalten wären, müssen hier zur Untermauerung der These genügen: Menschen

<sup>10</sup> Vgl. u.a. Anthony Giddens, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt a.M. 2001; Hauke Brunkhorst / Matthias Kettner (Hgg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt a. M. 2000.

erfahren ihr Handeln heute weitgehend in Abhängigkeit von kaum noch durchschaubaren Handlungsketten und belastet von schwer abschätzbaren Risiken. Angesichts rasanter Komplexitätssteigerungen scheitern vertraute Muster der Weltentwicklung und -erklärung; die Suche nach einfachen, klaren Mustern erhöht die Anfälligkeit für fundamentalistische Angebote, die dem Bedürfnis der Reduktion von Komplexität Rechnung zu tragen scheinen. Auf der Ebene gesellschaftlicher Prozesse entspricht diesem Phänomen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Öffnungs- und Schließungstendenzen. Wachsende soziale Disparitäten erhöhen die Spannungen innerhalb einzelner Gesellschaften und weltweit und befördern – als eine von mehreren Ursachen – Fremdenfeindlichkeit und Gewalt. Die Aussicht auf Frieden und Sicherheit wird zunehmend prekär; Terror und organisierte Kriminalität sind insofern auch Indizien eines Versagens traditioneller Ordnungsmuster angesichts der derzeit weitgehend unbeherrscht erscheinenden Globalisierungsdynamik.

Unsicherheit und Angst prägen angesichts dieser Phänomene die Grundbefindlichkeit sehr vieler Menschen und ganzer Gesellschaften. Physische Unversehrtheit, Sicherheit der eigenen Lebensverhältnisse in rechtlicher, sozialer und ökonomischer Hinsicht und der Schutz kultureller und religiöser Identitäten werden als bedroht erfahren. Das Bewusstsein wächst, dass diese Güter von Bedingungen abhängen, die weder das Individuum noch nationalstaatliche Politik garantieren und hinreichend steuern können. Die Suche nach Sicherheiten in der Unsicherheit wird zur zentralen Zukunftssorge der Menschen. In alledem zeigt sich eine immense Herausforderung im Blick auf die Freiheitsgewinne der Moderne: Wird der autonome Mensch, das lange kultivierte Idealbild der aufgeklärten Moderne, zur Chimäre? Er scheint gleichsam von seinem Gegenbild, dem abhängigen und anonymen Mächten ausgelieferten Individuum, überholt zu werden, dessen Grunderfahrung es ist, die eigene Zukunft nicht kontrollieren zu können.

Hat die Kirche also Grund, doch noch einen späten Triumph über das beargwöhnte Freiheitspathos der Moderne zu feiern? Oder wird die in neuer Intensität erfahrene Ambivalenz der Freiheit zum Anlass, nach Wegen zu suchen, wie die Handlungsfähigkeit des Menschen und ein der Humanität entsprechender Gebrauch der Freiheit, die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung und die Kultivierung eines Ethos der Solidarität gestärkt werden können? Die Frage führt zunächst zurück zur Pastoralkonstitution und ihrer Skizze der Koordinaten menschlicher Existenz im sozialen Zusammenhang.

## **2.2 Ein wachsendes Bewusstsein der Würde: Autonomie, Freiheit und die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens**

Als eine fundamentale Konsequenz des Prozesses der „Socialisation“ hat das Konzil ein allgemein wachsendes sozialetisches Verantwortungsbewusstsein identifiziert: Aufgabe der Menschheit sei es, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser

im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten." (GS 9) Hier fällt zum ersten Mal im Text das Stichwort *Menschenwürde*; es bildet fortan den Fokus der Bekräftigung jener menschenrechtlichen Ansprüche, an denen eine der gegenwärtigen Weltsituation gerecht werdende Ordnung auszurichten sei (vgl. GS 26,2). Aus dem tiefen Verlangen nach einem „freien und erfüllten Leben, das des Menschen würdig ist“ (GS 9), erwache das kollektive Bewusstsein eines universalistischen Ethos: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit haben alle Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen müssen.“ (GS 9) Damit ist ein starkes positives Vorzeichen bezüglich der rechtlichen und sittlichen Ansprüche auf Freiheit, Autonomie und allgemeine Menschenrechte gesetzt. Vor dem Hintergrund der früheren Abwehrhaltung der Kirche gegenüber den Emanzipationsbewegungen der Moderne ist dies Indiz einer Lerngeschichte, die auch in anderen Äußerungen des Konzils, allen voran der Erklärung über die Religionsfreiheit, ihren Niederschlag gefunden hat. Die Ausführungen zur Anthropologie im ersten Teil der Konstitution sind deshalb daraufhin zu befragen, wie die politisch-ethische Herausforderung aufgenommen wird. Die ersten beiden Kapitel des ersten Teils reflektieren, was Würde der Person bedeutet, worin sie gründet und welchen Grundsätzen die menschliche Gemeinschaft verpflichtet sein muss, damit dieser Würde Genüge getan wird:

In einer gewissen Spannung zu dem Vorzeichen, den Menschen ein erfülltes und freies Leben zu ermöglichen (GS 9), wird der Gedanke der *Freiheit* in der anthropologischen Reflexion zuerst im Kapitel über die Sünde eingeführt: „Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet, hat der Mensch gleichwohl, unter dem Einfluß des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an seine Freiheit mißbraucht, indem er sich gegen Gott auflehnte und sein Ziel außerhalb Gottes erreichen wollte.“ (GS 13) Nicht die Freiheit selbst, aber der menschliche Freiheitsgebrauch erscheint von Anfang an diskreditiert; der Hinweis auf die Sündenverfallenheit des Menschen im Schlussabschnitt der *expositio* (GS 10) kehrt hier wieder. Gleichwohl gilt positiv: Freiheit ist Voraussetzung für die Hinwendung zum Guten wie auch für die Suche und Annahme der Wahrheit. Freiheit konkretisiert sich im personalen, von „innen her bewegten“, nicht außengesteuerten Handeln (vgl. GS 17). Die von den Zeitgenossen so hoch geschätzte Freiheit wird zwar nicht als *Ziel* menschlicher Selbstentfaltung, aber als *Mittel* zum Guten, zur Einlösung des Würdeanspruchs, anerkannt (mit der Einschränkung grenzt sich das Konzil von einem liberalen Freiheitsverständnis ab). Doch auch als Mittel zum Guten bleibt die Freiheit, auf sich gestellt, schwach: Die Gefahr ihres verkehrten Gebrauchs wird nur mit Hilfe der Gnade Gottes überwunden (vgl. GS 17).

Der Freiheitsbegriff scheint durch eine Äquivokation belastet: Die geschenkte und zugesprochene – als solche gute – Freiheit wird durch die verabsolutierte, als Selbstermächtigung des Subjekts gedeutete – als sol-

che abgelehnte – Freiheit diskreditiert. Das neuzeitliche Autonomieverständnis, das den Topos der Menschenwürde im öffentlichen ethischen Diskurs durchtränkt hat, bleibt – bei aller Annäherung an die Dynamik der modernen Gesellschaft – unter Verdacht.

Den freiheits skeptischen Tönen entsprechen jene zum Zusammenhang von Menschenwürde und *Leiblichkeit*: In der Reflexion auf die Würde des Menschen erscheint der Leib zwar als deren Medium, geadelt dadurch, dass der Mensch durch ihn das Lob des Schöpfers singt. Von Gott geschaffen und der Auferweckung von den Toten harrend, verdient der Leib Achtung und soll deshalb „für gut und der Ehre würdig“ (GS 14,1) gehalten werden. Aber er bleibt ein verdächtiges Instrument, gefährdet durch „böse Neigungen des Herzens“ (GS 14,1). Die Würde des Menschen verlangt, den Leib von diesen „bösen Neigungen“ fern zu halten. Das alte Misstrauen gegenüber dem Körper erhebt sich gegen die am Anfang des Abschnitts bekräftigte Einheit von Leib und Seele. Entsprechend scheinen in den folgenden Sätzen die traditionellen Dualismen (innen – außen; Seele – Körper; Natur – Vernunft) kräftig durch – in der hierarchischen Ordnung, die das Innen dem Außen, die Seele dem Körper, die Vernunft der Natur überordnet. Entsprechend gibt es zwar eine *dignitas intellectus* und eine *dignitas conscientiae*, nicht aber eine *dignitas corporis*.<sup>11</sup>

Die Kernaussage zum Verständnis der Würde des Menschen als Zentraltopos der Anthropologie des Konzils findet sich in den einleitenden Sätzen über den Atheismus: „Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit“ (GS 19). Der herausragende Grund der Würde des Menschen ist die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.<sup>12</sup> In dieser theologischen Perspektive gewinnt die skeptisch eingefärbte Auseinandersetzung mit dem Freiheitsstreben des modernen Menschen nun einen positiven Klang: Von seinem Ursprung her ist der Mensch eingeladen zum *colloquium cum Deo* (GS 19); in der Berufung zur Kommunikation mit Gott gründet des Menschen Würde.

Vor dem Hintergrund der in sich spannungsreichen theologisch-anthropologischen Vergewisserung entfaltet das zweite Kapitel grundlegende Kriterien einer der Person entsprechenden Ordnung des Zusammenlebens in der weltweit verflochtenen Gesellschaft. Eine positive Rezeption der modernen Menschenrechte prägt die Ausführungen; sie knüpfen an die in der Enzyklika *Pacem in terris* geleistete, durchaus eigenständige Akzente setzende Integration von Menschenrechts- und christlichem Personendenken an. Die Gesprächsmetapher, die zuvor für die

<sup>11</sup> Vgl. aber zur Intention der Konzilsväter Joseph Ratzinger, Kommentar zu GS 14, LThK E III (1967) 322 – 325.

<sup>12</sup> Die deutschen Übersetzungen formulieren „ein herausragender Grund“ oder „ein besonderer Wesenszug“; dies bedeutet m.E. eine sinnwidrige Schwächung der Aussage, vgl. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hgg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966 u.ö.; Peter Hünermann / Bernd J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004 (jeweils z.St.).

Gottesbeziehung des Menschen stand, wird wieder aufgenommen; nun geht es um das „brüderliche Gespräch“ (GS 23). Über die menschliche Gemeinschaft wird also unter dem Vorzeichen der *personalen Kommunikation* reflektiert, gemäß der wechselseitigen Achtung der Personen in ihrer geistlichen Würde (*dignitas spiritualis*). Dementsprechend wird das Doppelgebot der Liebe als Grundlage der folgenden sozialetischen Reflexion aufgerufen; es repräsentiert das Moralprinzip in der Sprache der christlichen Offenbarung und zugleich den Kreuzungspunkt der Koordinaten, zwischen denen menschliche Existenz aufgespannt ist.

Die folgenden Überlegungen reflektieren die zentrale Stellung der Person in ihrer wesentlichen Ausrichtung und Verwiesenheit auf soziale Bindung (GS 25); wiederum wird die aus der Sündenanfälligkeit erwachsende Ambivalenz der sozialen Beziehungen und der personalen Selbstentfaltung betont (GS 25.3). Eine den Erfordernissen der Humanität entsprechende gesellschaftliche Ordnung muss deshalb die weltweite Dimension des Gemeinwohls und die der Personwürde entsprechenden „allgemeingültigen und unverletzlichen Rechte und Pflichten“ (die in GS 26 in geraffter Darstellung rekapituliert werden) als orientierende Maßstäbe beachten.

Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit unterstreichen die folgenden Abschnitte die Achtung der Person. Wechselseitige Anerkennung als „anderes Ich“ wird als die ethische Basis des menschenrechtsgemäßen Zusammenlebens hervorgehoben (GS 27f). Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und Verstöße gegen die Achtung der Personwürde werden angeprangert; die „zersetzende“ Wirkung menschenrechtswidrigen Verhaltens wird auch als Angriff auf die Würde der Täter und als Widerspruch gegen die Ehre Gottes angeklagt (GS 27). Ausdrücklich wird das Achtungsgebot auch gegenüber dem – religiösen oder ideologischen – „Gegner“ eingefordert, mit der Unterscheidung zwischen dem zu verwerfenden Irrtum und der zu achtenden Personwürde des Irrenden (GS 28). Unter Verweis auf die theologisch begründete Gleichheit aller Menschen spricht das Konzil ein klares Diskriminierungsverbot aus und betont die Notwendigkeit, ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit, an Ausgleich sozialer und wirtschaftlicher Disparitäten zu schaffen (GS 29). Die entsprechende Verantwortlichkeit der privaten und öffentlichen Institutionen wird hervorgehoben, ebenso aber auch die Verantwortung der einzelnen Personen, sich nicht hinter einer individualistisch beschränkten Verantwortungsperspektive zu verschanzen (GS 30).

Höchst aktuell scheint mir die Reflexion auf die Notwendigkeit einer Erziehung zur Verantwortung und der Schaffung beteiligungsförderlicher gesellschaftlicher Bedingungen zu sein. Mit Recht weist der Text darauf hin, dass personale Verantwortung nicht allein durch intellektuelle Bildung gefördert werden kann und dass der Mensch kaum Verantwortungsbewusstsein entwickeln kann, „wenn die Lebensbedingungen ihn nicht zu einer Erfahrung seiner Würde und zur Erfüllung seiner Berufung

durch die Hingabe seiner selbst für Gott und den Nächsten kommen lassen" (GS 31,2). Diese Problemanzeigen lenken den Blick wiederum zum einen auf die Erfordernisse der sozialen Gerechtigkeit, zum anderen auf ein Mindestmaß an politischen Mitwirkungsmöglichkeiten und Freiheitsentfaltung in einer wertorientierten Gemeinschaft.

Im Zusammenhang gelesen, spiegelt sich in den untersuchten Kapiteln eine grundlegende Spannung: Auf der einen Seite steht das entschlossene Bekenntnis zu einer menschenrechtlichen Kultur als Weg, die Achtung der Person und ein Zusammenleben in der eins werdenden Welt zu befördern; hierin ist der Text erfreulich deutlich und von ungebrochener Aktualität. Auf der anderen Seite scheint an vielen Stellen des Textes bleibende Skepsis gegenüber dem Freiheitsanspruch des modernen Menschen durch. Man könnte die daraus resultierende Spannung pragmatisch mit dem Kompromisscharakter des Textes erklären und zur Tagesordnung übergehen. Aber damit würde dem hier zum Ausdruck kommenden anthropologischen wie ekklesiologischen Grundproblem wohl zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt: Denn hier zeigt sich die Konkurrenz zwischen zwei Denkmodellen: Auf der einen Seite steht das die anthropologische Grundspannung dialektisch integrierende Inkarnationsmodell; es arbeitet mit dem Wörtchen „in“ als „Konjunktion“: Kirche in der Welt, Geist in Leib usw. Auf der anderen Seite steht ein dualistisches Modell, in dem der Konjunktion „und“ weniger verbindender als trennender, abgrenzender, disjunktiver Charakter eignet: Kirche und Welt, Seele und Leib, Gnade und Natur – jeweils getrennt durch einen hierarchisch gedachten Abstand. Bezogen auf die Problematik von Autonomie und Freiheit wird das zweite Modell der Gefahr des Freiheitsmissbrauchs deshalb mit dem Verweis auf eine Autorität begegnen, die den Menschen durch Vorgabe des richtigen Weges vor Fehltritten schützen soll; das freiheitsgemäße Verhalten besteht dann im Gehorsam gegenüber der Autorität. Das erste Modell empfiehlt einen anderen Weg. Diesbezüglich ist die Pastoralkonstitution in ihrem zweiten Kapitel erfreulich klar: Es plädiert, wie gezeigt, für ein Ethos der Verantwortung und qualifiziert dessen Förderung als Auftrag verschiedener öffentlicher Akteure und als prominente Erziehungsaufgabe.

Im Sinne solcher Förderung verantwortlicher Freiheit hat das Konzil zu den Fragen einer menschenrechtlichen Bildung und der Förderung einer Kultur der Humanität Impulse gegeben, die gegenwärtig aufgenommen zu werden verdienen und die ich deshalb mit einem kurzen Seitenblick auf die Erklärung über die christliche Erziehung verstärken möchte. Die Erklärung bietet zwei fundamentale Richtungsanzeigen: einerseits den Zusammenhang zwischen Erziehung / Bildung und dem Subjektstatus des Menschen, andererseits die Notwendigkeit lebenslangen Lernens und die Aufgabe, sich das kulturelle Erbe der Menschheit anzueignen.<sup>13</sup> Erzie-

<sup>13</sup> Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, in: Hünermann / Hilberath (Hgg.), Bd. 3 (2005) 564f.

hung / Bildung stehen, so das Dokument, „im Dienst der Befähigung des Menschen zu kompetenter und mündiger Selbsttätigkeit“<sup>14</sup>. Das Verlangen nach aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wird als Frucht eines wachsenden Bewusstseins der Menschenwürde interpretiert. Dem menschenrechtlichen Zugang entsprechend wird das „Grundrecht auf Erziehung mit der Anerkennung von Pluralität verbunden.“<sup>15</sup> Das ist eine klare Aussage über die Bildungsaufgabe personale Autonomie und Verantwortungsfähigkeit in Ausrichtung auf das Gemeinwohl zu fördern (vgl. GE 1; GS 31). Der zweite, auf die Aneignung einer menscheitsweiten Kultur gerichtete Aspekt (vgl. GE 4) bietet einen Anknüpfungspunkt für eine der zentralen Herausforderungen, vor denen eine heutige Erziehung und Bildung zur verantwortlichen Teilnahme an der Gesellschaft steht: die Unterstützung (junger) Menschen im Prozess der Selbstfindung und der Befähigung zur Solidarität in einer sozial, kulturell und religiös pluralen Gesellschaft.

Im Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kultur wird das wachsende Bewusstsein der Zeitgenossen, „selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein“, der „Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit“ recht optimistisch als „Geburt eines neuen Humanismus“ (GS 55) gedeutet; der von diesen Bestrebungen geleitete Mensch verstehe sich vor allem von seiner Verantwortung für den sozialen Zusammenhalt und seiner Verantwortung vor der Geschichte her. Eine solche Interpretation der Gegenwart würde die im ersten Kapitel geäußerten Besorgnisse Lügen strafen, wenn die vertrauensvolle Sicht auf die kulturelle Kraft der Menschheit nicht gleich in ein realistischeres Bild eingezeichnet würde: Der kulturelle Fortschritt, auf den die Konzilsväter hoffen, muss eine Reihe von Antinomien überwinden, welche als Quellen von Angst identifiziert werden (vgl. GS 56). So wird gefragt nach den Voraussetzungen, unter denen der zunehmende Austausch der Kulturen zu einem echten Dialog führen kann – statt bloß eine Verwirrung und Verunsicherung kommunitärer Identitäten zu provozieren; es wird gefragt nach dem prekären Verhältnis von Innovation und Tradition sowie nach den Quellen von Kontemplation und Weisheit gegenüber der Zersplitterung des Wissens in lauter Einzeldisziplinen. Es wird gefragt nach Wegen der Sicherung kultureller Teilhabe für alle angesichts immer komplexerer und sublimerer „Kulturen“ der Gebildeten. Und schließlich wird gefragt nach der rechten Autonomie der Kultur gegenüber einem letztlich religionsfeindlichen Humanismus und Immanentismus.

Hier klingen Probleme an, die unter den aktuellen Bedingungen verunsicherter Identitäten in weltanschaulich und religiös pluralen, von sozialen und wirtschaftlichen Disparitäten zerklüfteten und von vielfältigen Gewalterfahrungen geschüttelten Gesellschaften von größter Dringlichkeit

<sup>14</sup> Knut Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 129; vgl. GE 1.

<sup>15</sup> Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, 580.

sind. Sozialethische und pastoraltheologische Reflexion auf eine dem Ziel umfassender Humanität verpflichtete Bildung (und die entsprechende kirchliche Mitverantwortung) sollte diese Impulse aufnehmen.

### 2.3 Emanzipatorische Bestrebungen: Rolle der Frauen und Geschlechterverhältnis

In den menschenrechtlichen Konkretionen des ersten Teils von GS (GS 9; 27; 29) wird der Anspruch der Frauen auf Gleichberechtigung verschiedentlich unterstrichen – auch dies ein Echo auf die von Johannes XXIII. als Zeichen der Zeit identifizierten Emanzipationsbewegungen. Die für die Kirche der sechziger Jahre befreiend neue Sicht auf die gesellschaftliche Stellung der Frau und ihres menschenrechtlichen Status signalisiert die Bereitschaft, im Sinne der inkarnatorischen Dynamik nach dem humanisierenden Potential im gesellschaftlichen Wandel zu suchen.<sup>16</sup> Ohne im Einzelnen die verstreuten Aussagen über die Rolle der Frau in GS zu analysieren, lassen sich cursorisch einige Grundlinien skizzieren.

Gegenüber den thematischen Zusammenhängen, in denen die Frage nach „Wesen“ und Rolle der Frau in der kirchlichen Verkündigung bis dato traktiert wurde, sind bestimmte Weiterungen zu beobachten: Die Anerkennung des Subjektstatus der Frau eröffnet auch für die Themenkreise Familie und Erwerbsarbeit, in denen die sog. „Frauenfrage“ üblicherweise aufgenommen wurde, neue Perspektiven. Im Themenfeld Familie verbindet sich eine veränderte Konzeption des Geschlechterverhältnisses bekanntlich mit einem theologisch grundlegend erneuerten Verständnis der Ehe. Die Erschließung der Eheologie vom Bundesgedanken her führt zu einer neuen Gewichtung der Paarbeziehung und ihrer Liebe gegenüber der bis dato beherrschenden Akzentuierung des *bonum prolis* als zentraler Ehezweck. Der nun im Sinne der „Partnerschaft“ betrachteten Gattenbeziehung korrespondiert die Sicht der Elternaufgaben: Zum einen tritt der Mann nicht mehr nur als Eheherr, väterliche Autorität und Entscheidungsinstanz in Erscheinung, sondern als Partner und Miterzieher; zum anderen wird die exklusive Festlegung der verheirateten Frau auf die Rollen der Ehefrau und Mutter aufgebrochen; dass auch verheiratete Frauen Aufgaben außerhalb der Familie übernehmen, findet als legitimes Element Eingang in die konziliaren Aussagen (vgl. GS 52). Im Kapitel über das Wirtschaftsleben (GS 67) wird die persongerechte Ausgestaltung der Arbeitsbedingungen eingefordert, wobei besondere Bedürfnisse der „Familienmütter“ sowie die Faktoren „Geschlecht und Alter“ zu berücksichtigen seien; der Hinweis liegt der Sache nach auf der Linie früherer Sozialzyklen, aber es wird auf jede essentialistische Begründung und Restriktion verzichtet. Ein Widerschein der zunehmenden öffentlichen Präsenz und Verantwortung von Frauen findet sich auch im Kapitel über die Kultur (vgl. GS 55.60), während ent-

<sup>16</sup> Vgl. ausführlicher: Marianne Heimbach-Steins, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Ulrike Gentner (Hrsg.), Geschlechtergerechte Visionen, Frankfurt a. M. 2001, 257-392, 274 – 281.

sprechende Hinweise im Zusammenhang des Politikkapitels erstaunlicherweise fehlen. Neben solchen blinden Flecken lassen bestimmte Textsignale deutlich erkennen, dass um die Überwindung essentialistischer Festlegungen der Frau auf Mutterschaft und Ehe hart gerungen werden musste; die Textgeschichte belegt dies deutlich.

Unzweifelhaft hat GS (im Gefolge von PT) eine Öffnung der Perspektive auf die sog. „Frauenfrage“ im Sinne ihres Subjektstatus, ihrer Menschenrechte und ihrer gesellschaftlichen Beteiligung erreicht. Die exklusive Festlegung auf Ehe und Mutterschaft ist im Grundsatz überwunden, wenngleich es auch im Konzilsumfeld deutliche Belege dafür gibt, dass diese Weichenstellung in der kirchlichen Verkündigung nicht mit einem umfassenden ekklesialen Mentalitätswandel einhergeht. Das Fortwirken der angedeuteten Ambivalenzen (die wiederum zu verknüpfen wären mit der vorhin angedeuteten Konkurrenz zwischen einem dialektischen und einem dualistischen Denkmodell) kann in den zahlreichen einschlägigen Äußerungen im Pontifikat Johannes Pauls II. eingehend studiert werden: Die faktische Vervielfältigung der Rollen und Lebensentwürfe von Frauen konnte nicht länger ignoriert werden, und die kirchliche Verkündigung der letzten Jahrzehnte tritt durchaus offensiv für die Stärkung von Frauenrechten ein [nota bene mit gewissen Grenzen, die insbesondere den Bereich der (sexuellen) Selbstbestimmung betreffen]. Aber neben der menschenrechtlichen wird erneut eine zweite Linie verstärkt, welche die Mutterschaft als eigentliche Bestimmung der Frau heraushebt, essentialistisch untermauert und mit einer marianisch getränkten Spiritualität der Hingabe überhöht. Immer aber bleibt das Geschlechterthema in der lehramtlichen Blickrichtung „Frauenfrage“. Dass der Wandel gesellschaftlicher Rollen nicht allein die Frauen betrifft und es insofern immer um Fragen der Geschlechterbeziehungen insgesamt gehen muss, bleibt lange Zeit ausgeblendet. Die im lehramtlichen Diskurs uneingestandene (schon aus kirchenstrukturellen Gründen nahe liegende) Androzentrismus verengt die Perspektive und bewirkt gewisse „Sichtbehinderungen“.

Wenn lehramtliche Äußerungen in allerjüngster Zeit die Genderforschung aufgreifen, bestätigt dies den bisherigen Befund eher als dass es eine Kehrtwendung anzeigen würde. Das Dokument der Glaubenskongregation *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vom Juli 2004 ist dafür symptomatisch. Wer meint, aus dem Titel auf den Inhalt des Textes schließen zu können, wird enttäuscht: Im Zentrum steht vielmehr der Versuch, eine essentialistische Geschlechterontologie gegen vermutete Angriffe durch nicht näher identifizierte „gewisse Strömungen im Feminismus“ und das, was die Autoren unter Genderforschung verstehen, zu verteidigen. Der Text, der sich weitgehend als Kompilation einschlägiger Positionen Johannes Pauls II. liest, enthält keine neuen Aussagen zu Frauenbild und Geschlechterverhältnis. Er bekräftigt einerseits – unter Zuhilfenahme eines hermeneutisch äußerst fragwürdigen „Schriftbeweises“ – die Überzeugung von einem „bis in alle Ewigkeit“ bestehenden ontologischen Geschlechterunterschied; zum

anderen erklärt er den Geschlechterkonflikt, der als Machtkampf interpretiert wird, als Frucht der Sünde und diskreditiert unter dieser Prämisse jede Art von Kritik, die Frauen an männlichem Machtgebrauch üben, als sündhafte Anmaßung. Eine genaue Lektüre erschließt die Amtsfrage als Subtext des ganzen Papiers.<sup>17</sup> Dies mag erklären, dass man weiterführende Impulse zu Ämtern, Diensten und Funktionen von Frauen und (nicht geweihten) Männern in der Kirche, also zu konkreten Fragen der Zusammenarbeit, vergeblich sucht.

Mit einem durch und durch defensiven Gestus und einer hermetisch binnerorientierten theologischen Sprache bildet das Papier einen ernüchternden Kontrapunkt zu dem, was das Konzil in GS versucht hat. Ist die Pastorkonstitution ein insgesamt ermutigendes Beispiel für das Sprechen einer sich inkarnierenden Kirche, so erscheint dieses Dokument weitgehend „desinkarniert“. Die Überschreibung der theologisch-anthropologischen und diakonisch praktischen Fragestellung durch eine Kirchenstrukturfrage – die Amtsfrage in Verbindung mit der Machtfrage – bietet besonderen Anschauungsunterricht für den Zusammenhang von Anthropologie und Ekklesiologie. In dem Maße, wie das kirchliche Amt sich in der Verteidigung einer bestimmten historischen Gestalt kirchlicher Institutionenbildung aufreißt und sich gegenüber den Provokationen der „Welt“ in die Defensive begibt, läuft es Gefahr, das Programm der Inkarnation zu verraten; Kirche wird dann allen verbalen Beteuerungen zum Trotz nicht mehr als Kirche *in* der Welt wahrgenommen, sondern in einem fernen Gegenüber zur Welt; Brücken des Verstehens werden rar, Begegnung im Sinne und in der Erwartung wechselseitigen Lernens rücken in weite Ferne.

### 3 Ausblick

Die Analyse der ungelösten Spannungen, die das Konzil im Ringen um das Programm einer inkarnierten Kirche umgetrieben haben, trägt dazu bei, drängende Aufgaben zu identifizieren, denen Theologie und Kirche sich heute stellen müssen, um dem „Gesetz der Inkarnation“ weiterhin gerecht zu werden. Ich nenne im Sinne eines fortzuschreibenden Ausblicks drei Aspekte:

*Einsatz für Menschenrechte:* Auf dem mit PT und GS gelegten Fundament müssen sich Kirche und Theologie aktuellen Herausforderungen durch kulturelle Pluralisierung sowie ethnisch, kulturell und religiös überschriebene Konflikte stellen: Dies erfordert intensive Arbeit an einer christlich-theologischen Menschenrechtsbegründung und Engagement für

<sup>17</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443 – 448; dies., Geschlechter-symbolismus und „frauliche Werte“. Biblische Rekurse im lehramtlichen Geschlechterdiskurs, in: Ilona Riedel-Spangenberg / Erich Zenger (Hgg.), „Gott bin ich, kein Mann“ (Hos 11,9). Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Helen Schüngel-Straumann), Paderborn 2005 [i.Dr.].

einen substantiellen interreligiösen Dialog. Zwischen dem universalistischen Anspruch der Menschenrechte und der Öffnung von Zugängen und Begründungsangeboten aus den Quellen partikularer Traditionen zu vermitteln, ist eine denkerische und praktische Provokation, die zur Verständigung zwischen den Religionen und wegen des Dienstes, den Kirche auf diesem Feld für den Weltfrieden leisten kann, unbedingt angenommen werden muss.

*Schutz der Person und ihrer Würde:* Das in der christlichen Anthropologie und Ethik zentrale Konzept der Person gerät im Zeitalter der technischen Perfektibilität des Menschen und vielfältiger Bestreitungen des Lebensrechtes am Anfang und am Ende menschlicher Existenz erheblich unter Druck. Nicht zuletzt gilt das für die Idee der Autonomie der Person: Für eine christlich verantwortbare Bioethik müsste sie als *Autonomie in Beziehung* als kritisches Korrektiv z. B. gegenüber einer technizistischen Fortpflanzungsmedizin reformuliert werden. Theologisch gewendet führt dies wiederum zur Denkform der Inkarnation als Provokation der Anthropologie: Was heißt unter den heutigen Bedingungen (z. B. der Fortpflanzungstechnologie und der Medizintechnik) „Menschwerdung“? Hier zeigt sich eine immense Aufgabe für die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen. Neben und mit der theoretischen Reflexionsarbeit stellt sich die diakonische Aufgabe, Orte zu schaffen, zu kultivieren und zu schützen, an denen die humane Qualität dessen, was Autonomie in Beziehung meint, auch in Krisensituationen erfahren werden kann – Beratung, Pflege, Sterbe- und Trauerbegleitung sind nur einige wenige Beispiele, die hier aufgerufen werden können.

*Kultur der Kommunikation:* Das Prinzip der personalen Kommunikation spielt für die theologische Anthropologie wie für den sozialetischen Ansatz von GS eine zentrale Rolle. Die bisher im Sinne einer fortgesetzten Inkarnation skizzierten Desiderate nehmen dies implizit auf. Darin zeigen sich zugleich Herausforderungen auch für die innerkirchliche Kultur und deren theologische Begleitung: Ich erinnere an die Priorität des Hörens und das menschenrechtliche Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Personen – Maßstäbe, die gerade auch die innerkirchliche Kommunikation anleiten sollten. Damit schließt sich der Kreis: Im Sinne des Prinzips Inkarnation kann Kirche in der Welt nur in dem Maße konsistent handeln, wie sie die Maßstäbe, die sie für die Gesellschaft anbietet und für deren Praktisch-Werden sie sich diakonisch einsetzt, zugleich auf sich selbst wendet.<sup>18</sup> An der Einlösung dieser Aufgabe ist auf der Ebene der Strukturen wie der kirchlichen Kommunikations- und Streitkultur noch viel zu tun.

<sup>18</sup> Dem Bischofskollegium der frühen Nachkonzilszeit war die damit verbundene Herausforderung offenbar deutlich bewusst, vgl. die Ausführungen zum Zeugnis der Kirche im Dokument der Bischofssynode *De iustitia in mundo* (1971) 40 - 49.