

Christian Bauer

HEILIGKEIT DES PROFANEN?

Theologien der Desakralisierung auf dem Zweiten Vatikanum

Edward Schillebeeckx und das *Opus Dei* haben mehr gemeinsam, als auf den ersten Blick zu vermuten ist. Denn beide stehen für eine ganz bestimmte Form der Heiligkeit des Profanen. Edward Schillebeeckx für die theologische Heiligkeit der säkularen Welt, das *Opus Dei* für die spirituelle Heiligung des beruflichen Alltags¹. Beide verorten das Heilige im Profanen, jedoch mit unterschiedlichen Akzenten: Schillebeeckx, um das Profane zu heiligen; das *Opus Dei*, um das Profane zu sakralisieren. Sakralisierung und Heiligung sind nicht dasselbe. Es handelt sich um verschiedene Strategien im konziliar-nachkonziliaren Kirche-Welt-Verhältnis. Sichtbar wird darin – um einen aktuellen kirchlichen Leitbegriff zu zitieren – auch die Entscheidungsfrage jeder missionarischen Pastoral: Geht es darum, das Profane zu sakralisieren? Oder aber Spuren des Heiligen darin zu entdecken? Zielt sie auf eine Ausweitung des kirchlichen Sakralbezirkes auf neue Personenkreise oder auf eine Selbstentgrenzung der Kirche auf ihren je größeren Gott, dessen Spuren in der Welt auch auf profanem Pflaster zu finden sind? Um mit der hinter diesen Entscheidungsfragen stehenden Differenz von Heiligem und Sakralem theologisch weiterführend arbeiten zu können, genügt ein überschaubares Set von Begriffen: das Heilige, das Sakrale und das Profane. Es geht um eine Profanierung des Sakralem im Horizont des Heiligen, die auf dem Zweiten Vatikanum vor allem im Kontext der Pastoralkonstitution wirksam wurde und sich

¹ Vgl. W. Krebber, „Ich bin der Weg ...“. Notizen zur säkularen Spiritualität des Opus Dei, in: A. Zottl (Hrsg.), *Weltfrömmigkeit. Grundlagen – Traditionen – Zeugnisse*, Eichstätt – Wien 1985, 167–181, bes. 167–175.

auf den Ursprung des Christentums selbst berufen kann: Jesus von Nazareth.²

Bündeln lässt sich die Problematik dieses Begriffstableaus in dem bereits genannten Begriff der profanen Heiligkeit, der im Umfeld des Konzils von namhaften Theologen wie den beiden Dominikanern Edward Schillebeeckx und M.-Dominique Chenu, aber auch von (Ex-)Jesuiten wie Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner diskutiert wurde. Und zwar in der theologisch bedeutsamen Differenz von Heiligem und Sakralem. Denn es gibt sie ja wirklich, die profanen Heiligen, jeder kennt sie: Menschen, die geben, ohne etwas zurückzuerwarten; Helden des Unmöglichen, die sich für andere einsetzen – bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens. Um den konzilstheologischen Anteil dieses Sachverhaltes soll es im Folgenden gehen. Zunächst im Kontext einer religionssoziologischen, dann auch einer theologischen Begriffsklärung. Und schließlich im Kontext zweier Konzilsinterventionen aus dem Jahr 1964 – eine von Schillebeeckx, eine von Chenu –, in denen es um den Stellenwert des Profanen in der Differenz von Heiligem und Sakralem geht. Abschließend werden noch einige Textpassagen benannt, mit denen sich eine entsprechende „école Chenu-Schillebeeckx“³ in das Korpus des Zweiten Vatikanums eingeschrieben hat.

1. Das Sakrale, das Profane und das Heilige

Die grundlegende Unterscheidung des Religiösen besteht – zumindest in der französischen Religionssoziologie nach und im Gefolge von Émile Durkheim – in der Differenz von Sakralem und Profanem. Das eine wird vom anderen geschieden. Und diese Unterscheidung selbst wird mit einem potenziell gewaltproduktiven Tabu des Religiösen belegt. Man kann das sehr schön an der Etymologie des Profanen ablesen. Das *fanum* ist in

² Schon ein kurzer Blick auf die interne Geographie des damaligen Judentums zeigt: Jesus war weder ein Essener, der den Tempel spirituell in die Wüste verlegte, noch ein Pharisäer, der ihn in seinem Alltag verortete. Während die einen aus der profanen Welt flüchteten und in die Wüste gingen, zog Jesus durch die Dörfer Galiläas hinauf nach Jerusalem. Und während die anderen durch die häusliche Nachahmung von Tempelpraktiken ihre Alltagswelt sakralisierten, profanierte Jesus den Tempelkult, indem er die in Jerusalem vom Hohenpriester am Jom Kippur vollzogene Sündenvergebung auf den Straßen seiner Heimat praktizierte: „Jesus] [...] verlegte den Tempel [...] in den Alltag Galiläas.“ (M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess [Herder Biblische Studien Bd. 15], Freiburg/Br. 1998, 413f).

³ H. de Lubac, *Carnets du concile II*, Paris 2007, 251.

der lateinischen Antike der vom übrigen Alltagsleben abgetrennte, sakrale Tempelbezirk. Alles, was vor ihm liegt, ist das *pro-fanum*, das Profane. Beides ist jedoch, allein schon über seine etymologische Wurzel, eng mit dem Begriff des ‚Fana-tismus‘ verbunden: einer fanatischen Absolutsetzung der Grenze zwischen Sakralem und Profanem. Roger Caillois, der mit seinen Mitstreitern des *Collège de Sociologie* eine ‚Sakralsoziologie‘ der Vergesellschaftung durch kollektive Erregungen betrieb hat, verfasste in der sozialen Gärung der 1930er Jahre das wichtigste Buch dazu: *L’homme et le sacré* (1939). In diesem Klassiker der Religionssoziologie wird das Religiöse über die Differenz von Sakralem und Profanem zum Thema gemacht. Diese Differenz ist geeignet, die verschiedensten religiösen Phänomene zu beschreiben. Für eine *theologische* Auseinandersetzung mit dem Thema jedoch reicht sie nicht aus. Dazu braucht es eine sprachliche Unterscheidung, die im Deutschen nicht auf den ersten Blick erkennbar ist: die Differenz von Heiligem und Sakralem. Denn das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe. Das haben auch französische Intellektuelle wie Émile Benveniste⁴, Emmanuel Lévinas⁵ und Jacques Derrida erkannt. Letztgenannter schreibt im Rahmen seiner einschlägigen Capri-Diskurse über das religiöse Zeugnis: „Das pure Zeugnis [...] kann sich auf verschiedene Weisen aufteilen. Zunächst in die Alternative zwischen einer Sakralität ohne Glaube (Stichwort: Heidegger) und des Glaubens einer Heiligkeit ohne Sakralität [...] (Stichwort: Levinas, besonders als Autor von *Du sacré au saint*). [...] Man muss [...] das Heilige und das Sakrale voneinander trennen.“⁶

Was im Deutschen meist unterschiedslos mit ‚heilig‘ übersetzt wird, heißt im Lateinischen *sacer* bzw. *sanctus* oder im Englischen *sacred* bzw. *saint*. Die deutsche Sprache kennt diese Differenzierung nicht und muss sich mit dem Fremdwort ‚sakral‘ behelfen, um sie zum Ausdruck zu bringen. Beim Begriff des Heiligen im Sinne von *sanctus* bzw. *saint* jedoch kann das Deutsche weiterhelfen. Dort ist das Heilige nämlich etymologisch an das Adjektiv ‚heil‘⁷ gebunden, was soviel wie ganz, gesund und unversehrt bedeutet. Der biblische Gott als der Heilige schlechthin steht für umfassendes Heil. Und Heil ist, wo ich ganz sein darf. Das schafft Identität in den Differenzen meines Lebens. Ich darf mit mir selbst identisch sein: im Sakralen genauso wie auch im Profanen. Die theologische

⁴ Vgl. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*. Vol. 2, Paris 1969.

⁵ Vgl. E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures Talmudiques*, Paris 1977.

⁶ J. Derrida, *Foi et Savoir. Suivi de, Le Siècle et le Pardon*, Paris 1996, 97f.

⁷ Vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 231999.

Rede vom universalen Heilswillen Gottes kann somit zu einer zeitgemäßen, da differenztauglichen Spiritualität verhelfen – und damit zu einer Geisteshaltung, die Esoterik und Fundamentalismus gleichermaßen meidet. Beide haben mit der Setzung sakraler Differenzen zu tun: Banalisierung durch Esoterik negiert sie, Fanatisierung durch Fundamentalismus dehnt sie ins Extrem. Die wesentliche Kunst religiösen Lebens von heute besteht darum in einer entsprechend nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion.

Dieser komplexe Zusammenhang lässt sich anhand zweier liturgischer Praktiken des Christentums veranschaulichen⁸: Weihe und Segen. Etwas zu weihen heißt, es aus der Ordnung des Profanen herauszunehmen und mit einem Tabu des Sakralen zu belegen. Etwas zu segnen bedeutet, es jenseits der Differenz von Sakralem und Profanen in einen Horizont universalen Heils zu stellen. Kurz gesagt: Weihe schließt aus, Segen schließt ein. Während sich in der Weihe sakralisierende Teilungspraktiken bündeln, stellt der Segen den gesamten Alltag unter eine Verheißung heilvoller Ganzheit. So weiht zum Beispiel die römisch-katholische Kirche in der Regel vor allem zölibatär lebende Männer zu Priestern, segnet aber Osterspeisen, Wohnräume und sogar Motorräder. Es gibt aber auch paradoxe religiöse Gestalten wie zum Beispiel jene französischen Arbeiterpriester⁹, welche die sakrale Lebensform eines Heiligen *im* Profanen verkörpern, das im Sinne des Konzils eher auf eine heiligende Assoziierung von Kirche und Welt als auf deren sakrale Dissoziierung zielt. Natürlich ist der Priester eine religiöse Gestalt des Sakralen. Genau darin ist er aber auch die Verkörperung eines christlichen Glaubens an das Heilige, der die herkömmliche Hinordnung von Laien auf das Profane und von Klerikern

⁸ Chenu bemerkt dazu: „Die Weihe hat eine eigene Dichte, die man in ihrer Originalität erst wertschätzen kann, wenn man sie zum Beispiel mit dem geringeren Akt einer einfachen Segnung vergleicht. Der Gegenstand wird in diesem Fall sicherlich in eine Beziehung zu Gott gesetzt [...], behält aber seine natürliche Funktion, seine irdischen Behandlungsweisen und seine nützliche Zielbestimmung. Gesegnetes Brot wird respektiert, aber gegessen.“ (M.-D. Chenu, *Les laïcs et la ‚consécration‘ du monde*, in: ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 69–96, hier 77f.).

⁹ Vgl. Ch. Bauer, *Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester*, in: R. Bucher / J. Pock (Hrsg.), *Klerus und Pastoral (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 14)*, Berlin 2010, 115–148; Ch. Bauer / V. Straßner, *Kirchliche Präsenz in der Fabrik. Das Experiment der französischen Arbeiterpriester*, in: M. Woyke (Hrsg.), *Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft seit der Mitte des 20. Jahrhunderts (Archiv für Sozialgeschichte Bd. 51)*, Bonn 2011, 187–208. Arbeiterpriester verweisen gerne auf das Beispiel Jesu, der Zeit seines irdischen Lebens nur eine ‚Messe‘ gefeiert, drei Jahre lang ‚Katechese‘ betrieben und die übrigen dreißig Jahre mit der Hand gearbeitet habe.

auf das Sakrale überschreitet: „Seit der Erfahrung der Arbeiterpriester definiert man den Priester nicht mehr als einen Mann des Sakralen.“¹⁰ Er gelte nun als ein „Mann Gottes“¹¹, der für eine „Desakralisierung des Priestertums“¹² stehe – und dem man sogleich eine Reihe binnenkirchlicher Petitionen zum Vorwurf machte: „Pater X las die Messe im Overall. Anstatt *Dominus vobiscum* zu sagen, begrüßte Pater Y die Gemeinde mit ‚Salut, les copains‘ (Hallo, Leute). Pater Z übersetzte *Ite missa est* mit ‚Auf, die Messe der Welt beginnt‘.“¹³

Der Begriff des Arbeiterpriesters verbindet ein profanes Außen („Arbeiter ...“) mit dem sakralen Innen („... priester“) zu einer nichtklerikalen Theologie des Priestertums. Jenseits exkludierender Teilungspraktiken des Sakralen (Stichwort: Priester im Talar) standen die ersten französischen Arbeiterpriester für inkludierende Ganzheitspraktiken des Heiligen (Stichwort: Priester im Blaumann). Auf diese Weise kam etwas Heiliges zur Darstellung, das Sakrale wie Profanes zugleich umfasst, durchdringt und verwandelt – und zwar in Richtung auf Heil. Zahlreiche katholische Meistertheologen des 20. Jahrhunderts wie Hans Urs von Balthasar¹⁴, Karl Rahner¹⁵, M.-Dominique Chenu¹⁶ oder eben auch Edward Schille-

¹⁰ Siehe M.-D. Chenu, *Depuis l'expérience des prêtres-ouvriers, on ne définit plus le prêtre comme ‚homme du sacré‘*, in: *Informations catholiques internationales* 472 (1976), 22–24.

¹¹ Ders., *Le prêtre*, handschriftliches Vortragsmanuskript vom 6.2.1968; Archives-Chenu/Paris, 1.

¹² Ebd., 2.

¹³ P. Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich 1986, 279. Im Brief eines Kurienkardinals war zu lesen: „Priester im Blaumann nahmen am Ende eines Essens mit ihren ‚Kumpels‘ aus der Fabrik das Brot und den Wein des Tisches, konsekrierten beides und verteilten es dann als Kommunion an ihre Tischgenossen. In einem anderen Fall lehrte man den Gläubigen [...] eine einfache Antwort auf den liturgischen Gruß ‚Der Herr sei mit Euch‘: ‚D’ac!‘ [frz. ‚d’accord‘ = in Ordnung, okay]. Anderswo sprach man von Jesus nur als dem ‚großen Kumpel‘ oder man jubelte sich zu ‚Auf den tollen Burschen Jesus! Hip-hip Hurra!‘“ (zit. nach: *Les Prêtres-Ouvriers. Documents*, Paris 1954, 91).

¹⁴ Der durch Thomas von Aquin ‚getaufte‘ Aristotelismus des Mittelalters ist für Balthasar eine „Geburtsstunde der modernen ‚Profanität‘“ (H.U. von Balthasar, *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 99–200, hier 200): „Die hohe Scholastik [...] bedeutet den einzigartigen Kairos, in welchem die Theologie eben noch die sich verselbständigende Weltwissenschaft sakral zu verklären [...] vermag und damit den Profanwissenschaften ein Ethos mit auf den Weg gibt, das aus dem Bereich christlicher Heiligkeit stammt [...]“ (ebd.).

¹⁵ Rahner schloss sich in einem konzilsbezogenen Vortrag der Argumentation von Schillebeeckx an: „[Es ist] [...] noch deutlicher als bisher zu sagen, diese profane Welt [...], um eine Formulierung E. Schillebeeckx’ aufzugreifen, zwar keine sakralisierte, aber doch [...] eine geheiligte ist. Das, was wir Gnade nennen [...], beginnt nicht erst dort, wo explizite Glaubensbotschaft, Kirche, Kult, Sakrament und geschriebenes Wort Gottes anfangen. All dieses explizit Sakrale ist vielmehr das [...] von Gott verfügte Zusichselberkommen jener [...] Vergöttlichung [...], in der Gott die ganze Welt [...] schon immer angenommen und geheiligt hat. Dieses sakralisierende Erscheinen der geheimen Angenommenheit der ganzen Welt ist ge-

beeckx¹⁷ haben mit dieser Differenz von Sakralem und Heiligem gearbeitet. Schon die genannten Namen belegen, dass Schillebeeckx mit seinen Vorstellungen profaner Heiligkeit kein einsames theologisches Originalgenie war. Während der 1960er Jahre lagen die Themen „Desakralisierung und Heiligung“¹⁸ vielmehr in der Luft. Heribert Mühlen spricht in diesem Zusammenhang von der Entsakralisierung als einem „epochalen Schlagwort“¹⁹ und trifft damit den weltfreudigen kirchlichen Geist dieser Zeit. Schillebeeckx und andere hatten die richtige Nase, nahmen frühzeitig Witterung auf und haben sich auf eine theologisch noch immer anregende Weise damit auseinandergesetzt.

2. „École Chenu-Schillebeeckx“ (H. de Lubac)

Der Autor dieses Beitrags ist kein Schillebeeckx-Fachmann. Er wurde mit einer Arbeit über M.-Dominique Chenu promoviert und kennt sich von dorthier auch ein wenig in der *Novelle théologie* aus. Beide Größen, Chenu und die *Novelle théologie*, haben auch Schillebeeckx stark geprägt. Er selbst sagt über den Erstgenannten: „Er ist vielleicht der Mann, der mein theologisches Denken [...] am meisten inspiriert hat [...]. [...] Für mich war er die Verkörperung des dominikanischen Ideals [...]. Sein Büchlein ‚Le Saulchoir: eine theologische Hochschule‘ [...] hat mich stark inspiriert, später auch sein theologisches Geleit der Arbeiterpriester.“²⁰

Die beiden Dominikaner Dominic de Petter, der philosophische Lehrer von Schillebeeckx, und M.-Dominique Chenu, sein theologischer Leh-

weiß selbst ein Moment [...] dieser Geheiligkeit der Welt von ihrem Ursprung her. Aber Erscheinung und Erscheinendes, Sakrament und Gnade decken sich nicht. [...] In ihrem Verhältnis zu der geheiligten, aber nicht sakralisierten Welt ist die Kirche noch sehr im Werden [...], weil sie [...] noch manches geschichtlich bedingt sakralisiertes Gelände aufgeben kann, das sie einst mit Recht bebaute [...]. Solche Besinnung auf das [...] Evangelium [...] und solche Freigabe der Welt in ihr Eigenes [...], bedeuten keine Kapitulation [...], noch den Rückzug aus einer [...] profanen Welt in einen bloß sakralen Bereich. Der von Gott immer geheiligten Welt sagt auch morgen das Evangelium ihr letztes Geheimnis zu.“ (K. Rahner, *Der Mensch von heute und die Religion*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 13–33, hier 31ff.).

¹⁶ Vgl. M.-D. Chenu, *Les laïcs et la ‚consécration‘ du monde*, a.a.O.

¹⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Gott – Kirche – Welt*. Aus dem Niederländischen von H. Zulauf (Gesammelte Schriften Bd. 2), Mainz 1970, 228–242.

¹⁸ C. Geffré, *Désacralisation et Sanctification*, in: *Concilium* 2 (1966), 93–108.

¹⁹ H. Mühlen, *Entsakralisierung*. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirche, Paderborn 1970.

²⁰ E. Schillebeeckx, *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch, Mainz 1984, 32f.

rer (wenn auch Schillebeeckx nie im strengen Sinn sein Schüler war), sind durch eine markante Jahreszahl miteinander verbunden, die im Zusammenhang mit der Indizierung von *Une école de théologie* für beide den Verlust des Lehrstuhls bzw. im Falle Chenu auch des Regentenamtes bedeutete: 1942. In diesem Jahr wurden beide zum Gegenstand kirchendisziplinarischer Maßnahmen, die auch ihre jeweilige Hochschule betrafen. Nicht nur das Saulchoir, sondern auch die Hochschule der belgischen Dominikanerprovinz in Löwen, wo Schillebeeckx studierte und De Petter lehrte, musste sich 1942 einer Apostolischen Visitation unterziehen. Chenu blieb in den Jahrzehnten danach noch lange eine römische *persona non grata* und wurde erst durch Papst Paul VI. offiziell rehabilitiert. Auf dem Konzil arbeitete er dennoch eng mit Schillebeeckx zusammen. Der Jesuit Henri de Lubac kritisierte in seinem Konzilstagebuch einige aus seiner Sicht „abenteuerten Theorien“²¹ dieser dominikanischen „école Chenu-Schillebeeckx“²². Chenu und Schillebeeckx gäben zwar beide vor, im „Namen des Hl. Thomas zu sprechen“²³, verträten aber theologisch gefährliche Thesen – namentlich in ihrer Rede von einer „durch die Inkarnation gewirkten Konsekration der Welt“²⁴: „Habe mit [...] dem Pfarrer von St.-Germain-des-Près [...] geplaudert. Er fragt mich, was ich über eine Theorie denke, die sich gerade in Paris [...] zu verbreiten beginne. Die Welt sei immer schon christlich. Und die christliche Offenbarung lasse uns das nur in einer einfachen Passage vom Impliziten zum Expliziten auch so aussprechen usw. Ich sage ihm, dass ich hundertprozentig gegen diese Meinung bin [...]. Père Schillebeeckx vertritt diese Theorie gegenwärtig sogar in Rom [...]. Und auch Père Chenu ist davon beeinflusst, wie ein kleiner Textbeitrag für die *Nouvelle Revue Théologique* über die ‚Consecratio mundi‘ zeigt.“²⁵

²¹ H. de Lubac, *Carnets du concile*, a.a.O., 251.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 218. Zur thomanischen Grundierung dieser Rede vom impliziten Christentum siehe Ch.J. Amor, „Schrankenloser Heilsoptimismus“? Ein thomistisches Schlaglicht auf *Gaudium et spes*, in: F. Gmainer-Pranzl / M.M. Holztrattner (Hrsg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Innsbruck – Wien 2010, 239–263 (vgl. GS 22; LG 16) sowie zum Hl. Thomas auf dem Zweiten Vatikanum generell Ch. Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Berlin 2010, 635–665.

2.1. Schillebeeckx: ‚Kirche und Welt‘

Um die beiden hier genannten Konzilsbeiträge von Schillebeeckx und Chenu wird es im Folgenden gehen.

Der von Kollegen wie Lubac und Rahner prominent wahrgenommene Vortrag von Schillebeeckx wurde an einem konzilsöffentlich wichtigen Anlass gehalten – bei der Eröffnung des neuen Gebäudes des Niederländischen *Documentatie centrum concilie* (DO-C) am 16. September 1964. Der Flame Schillebeeckx situiert sein Vortragsthema *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* dabei zunächst im Rahmen einer konzils-theologischen Prioritätenklärung: „Wie wichtig viele Konzilsentscheidungen über kirchliche Strukturen und Funktionen auch sein mögen, worauf es letztlich ankommt, sind die konkreten Menschen. Sie werden tagein, tagaus mit weltlichen Problem konfrontiert [...]. [...] Deshalb steht und fällt die säkulare Bedeutung des [...] Konzils mit dem Ergebnis von ‚Schema 13‘ [...].“²⁶

Das Zweite Vatikanum steht nicht nur Chenu zufolge, sondern auch für Schillebeeckx im „geistigen Tiefenstrom von Chalzedon“²⁷: „Das menschliche Dasein Christi mit all seinen geschichtlichen Bedingungen und Implikationen ist das [...] Leben Gottes [...] selbst. Damit sind die tiefsten, ungeahnten Möglichkeiten des Menschseins bloßgelegt. [...] Die irdische Geschichte wird somit nicht sakralisiert, denn sie behält ihre spezifische Eigenständigkeit, sondern geheiligt: aufgenommen in die absolute und ungeschuldete Gegenwart des Mysteriums. [...] Auch in unserem irdischen Leben sind wir bei Gott, nicht nur im Gebet, im kirchlichen Kult und in den Sakramenten.“²⁸

Schillebeeckx begründet dies mit der „weltliche[n] Säkularität“²⁹ des Schöpfungsauftrags Gottes an den Menschen: „Schöpfung ist [...] ein göttliches Setzen von Realitäten in ihrer profanen, nicht-göttlichen Eigenheit. Der Genesisbericht schildert in Abwehr gegen die [...] Schöpfungsberichte der Nachbarn Israels diesen göttlichen Akt als ein Handeln, das die Welt entmythologisiert und entsakralisiert, das die Welt an sich selbst ausliefert, in die Hände des Menschen [...]. Und darin liegt be-

²⁶ E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a.a.O., 228.

²⁷ M.-D. Chenu, *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution ‚Gaudium et spes‘*. Bd. 2, Brügge 1968, 422–443, hier 440.

²⁸ E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a.a.O., 230f.

²⁹ Ebd., 232.

geschlossen, dass aufgrund des immerwährenden Schöpfungsaktes Gottes die Geschichte der Menschheit eine stets weiter durchgeführte Entsakralisierung der irdischen Strukturen [...] zeigen wird.³⁰

Es folgt jene Textpassage, welche die zitierte Kritik Lubacs auf sich zog. Schillebeeckx bezeichnet die Welt darin als „nicht sakral, aber geheiligt“ (im Sinne einer First-order-Aussage) und die Kirche als den „eigens herausgehobenen Ausdruck dieser Heiligung“ (im Sinne einer Second-order-Aussage): „In der heutigen Heilssituation der Inkarnation ist ‚die Welt‘ *implizites Christentum*, ein eigener, nichtsakraler, aber geheiligter Ausdruck der Lebensgemeinschaft des Menschen mit [...] Gott, während die Kirche als Heilsinstitution mit ihrem [...] Glaubensbekenntnis, ihrem Kult und ihren Sakramenten der eigens herausgehobene sakrale Ausdruck dieser Heiligung ist. [...] Anonymes, aber reales Christentum bedeutet in diesem Zusammenhang [...] die innerweltliche Lebensrealität, die in ihrer profanen Eigenständigkeit in die absolute und ungeschuldete Nähe des Mysteriums aufgenommen ist [...].“³¹

Schillebeeckx unterscheidet zwei „komplementäre Verwirklichungsformen des einen Christentums“³²: einerseits den „sakralen, eigens gesetzten *kirchlichen* Ausdruck des theologalen Lebens der Gläubigen“³³ und andererseits den „*weltlichen*, nicht eigens gesetzten Ausdruck dieses Gnadenlebens“³⁴. Und er präzisiert: „Nur insofern dieses theologale Leben selbst implizit und anonym bleibt und nicht zum eigentlichen Ausdruck in den spezifisch kirchlichen Gestalten kommt, können wir diese beiden Realisierungsformen des Christentums mit den Worten explizites und implizites Christentum bezeichnen.“³⁵ In einer ergänzenden Fußnote fügt Schillebeeckx hinzu: „Es ist klar, dass der Status des impliziten Christentums von der Gnadenablehnung der Menschen durchkreuzt werden kann. Es liegt deshalb nicht in unserer Absicht, zu sagen, alle außerkirchlichen Menschen seien per se implizite Christen. [...] Es ist angebracht, dies kurz zu vermerken, weil der Einwand, es sei unverantwortlich, alle nichtkirchlichen Menschen zu impliziten Christen zu erklären, sicher zutrifft, wie

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 232f.

³² Ebd., 232.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 232f.

³⁵ Ebd., 233.

man übrigens genauso gut sagen muss, dass nicht alle expliziten oder Kirchenchristen schon per se wahre Christen sind.³⁶

Wie in der Rede vom anonymen Christentum bei Karl Rahner³⁷, so geht es auch hier weniger darum, Nichtchristen gegen ihren Willen einzugemeinden, als vielmehr darum, den Christen ihre bisweilen allzu große Sicherheit in Sachen Gott zu nehmen. Es geht also weniger um anonyme oder implizite Christen, als um einen anonymen Gott³⁸, der sich unserem glaubenssicheren Zugriff immer wieder entzieht. Auch wir Kirchenchristen haben ihn nicht, auch wir müssen ihn erst noch suchen – und zwar auf vertrautem sakralem Gelände ebenso wie auf fremdem, im Wortsinn ‚herausforderndem‘ profanem Boden: „Aus dieser dogmatischen Sicht folgt, dass das Problem des ‚Schemas 13‘ nicht so gesehen werden darf, als ob die Kirche [...] nach der Konstitution über die Kirche [= LG], in der wir uns auf heiligem Boden befanden, jetzt eine ihr fremde, unheilige Welt beträte. Der Boden, den wir im Schema 13 betreten, ist *heiliger Boden*, auf dem schon Christi Erlösungsgnade wirksam ist, noch bevor die Amtskirche das rettende Wort Christi explizit an diese Welt richtet. [...] Die erste Aufgabe von Schema 13 liegt [...] darin, dass die Kirche die Heiligkeit des Bodens, den sie betritt [...], offiziell anerkennt.“³⁹

Schillebeeckx bezeichnet das implizite Christentum der Welt seiner Zeit als *das* „Arbeitsgebiet von ‚Schema 13‘“⁴⁰. Damit begebe sich die Kirche auf profanen Boden, um nach Spuren des Heiligen zu suchen: „Das schließt ihr Ja zur Eigengesetzlichkeit dieser Welt mit ein, da es nicht um eine Sakralisierung, sondern um eine Heiligung der weltlichen Wirklichkeit geht. [...] Deshalb hat die Kirche in Schema 13 dieser Welt nicht nur etwas zu sagen, sondern sie hat auch auf das zu hören, was das weltliche, implizite oder explizite, Christentum [...] anzeigt, sowohl in der außerkirchlichen ‚weltlichen‘ Welt als auch in den laikalen Erfahrungen seiner ausdrücklichen Gläubigen. [...] Und wenn die Kirche im Konzil ihr

³⁶ Ebd. – Siehe auch folgendes Augustinuszitat von Papst Benedikt XVI.: „Es sind viele draußen, die drinnen zu sein scheinen; und es sind viele drinnen, die draußen zu sein scheinen.“ (Benedikt XVI. / P. Seewald, *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg/Br. 2010, 20f.).

³⁷ Vgl. H.-J. Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006, 118–120; G.M. Hoff, *Der fremde Ort des eigenen Gottes. Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 11 (2007) 201–216.

³⁸ Vgl. Ch. Bauer, *Gott und die Nebelkinder. Theologische Notizen über einen anonymen Berliner*, in: *Jahrbuch für das Erzbistum Berlin* 2004, Berlin 2003, 72–78.

³⁹ E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a.a.O., 234.

⁴⁰ Ebd., 234.

Ohr zum Hören öffnet, [...] dann hört sie nicht auf fremde Klänge, die von außen kommen, sondern sie erkennt darin die Stimme ihres eigenen Herrn wieder [...]. Dann hört sie auf die Frohe Botschaft, die [...] nicht nur aus der Schrift zu uns spricht, sondern ebenso aus jeder menschlichen Existenz Erfahrung, die [...] mit der Huld des lebendigen Gottes konfrontiert wird.⁴¹

Schillebeeckx bringt in diesem Zusammenhang auch den Unterschied zwischen *Lumen gentium*, der bereits beschlossenen „Dogmatischen Kirchenkonstitution“⁴², und *Gaudium et spes*, der zu diesem Zeitpunkt noch in einer kritischen Phase befindlichen „Pastoralen Kirchenkonstitution“⁴³ auf dem Punkt: „In der [dogmatischen] Konstitution über die Kirche spricht sie [= die Kirche] vor allem über die sakralen [...] kirchlichen Gestalten der Gnadensichtbarkeit; in Schema 13 behandelt sie die weltlichen und deshalb mehr verhüllten Ausdrucksformen [...] dieses Gnadenlebens: die weltliche Heiligkeit und die apostolische Säkularität.“⁴⁴

Die kirchliche Gestalt des Laien wird in dieser Perspektive zu einer Figur der christlichen Avantgarde in einer säkularen Welt: „[Das Schema muss] [...] aus den laikalen Existenz Erfahrungen der Christen [heraus verfasst werden], die aufgrund ihrer Bindung an irdische Realitäten [...] die Frage [...] nach der Stellung der Kirche in ihrem Leben stellen. [...] Nur dann kann zu befreiendem Ausdruck kommen, wie die Kirche einerseits [...] Nicht-Welt ist, und wie andererseits die ‚Zusammenfassung aller Dinge in Christus als dem Haupt‘ im Gnadenleben des Menschen [...] wirklich eine weltliche Heiligkeit und eine apostolische Säkularität ins Leben ruft [...]. [...] Denn durch die gnadenvolle, aktive Gegenwart des Mysteriums [...] werden Natur und Gnade nicht sakralisiert oder ihrer profanen Bedeutung entzogen, sondern geheiligt [...].“⁴⁵

2.2. *Chenu: ‚Weihe der Welt‘*

Eng mit diesen Überlegungen von Schillebeeckx verwandt ist Chenus 1965 erstmals veröffentlichter Beitrag *Les laïcs et la ‚consécration‘ du monde*, der ebenfalls auf eine entsprechende Konzilsintervention von 1964 zurückgeht und als eine theologische Auslegung von LG 34 veröffentlicht

⁴¹ Ebd., 234f.

⁴² Lat. „Constitutio dogmatica de Ecclesia“.

⁴³ Lat. „Constitutio pastoralis de Ecclesia [in mundo huius temporis]“.

⁴⁴ E. Schillebeeckx, Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils, a.a.O., 235f.

⁴⁵ Ebd., 239f.

wurde. Zunächst der Konzilstext: „So weihen auch die Laien [et laici ... consecrant], als Anbetende im heiligen Tun [adoratores sancte agentes], die Welt selbst Gott [ipsum mundum Deo].“ (LG 34). Chenu beginnt seine Interpretation zunächst mit einer humanwissenschaftlichen Klärung der Begriffe: „Was ist genau unter einer ‚Konsekration‘ zu verstehen? [...] Es handelt sich um einen Akt, in dem der Mensch [...] eine Sache ihrem normalen Gebrauch oder eine Person ihrer ursprünglichen Bestimmung entzieht [...]. [...] Der auf diese Weise ausgesonderte sakrale Gegenstand ist beinahe in physischem Sinn unberührbar [...]. [...] Die Religionswissenschaftler beobachten dies [...] noch viel konkreter als die Theologen [...]“⁴⁶

Chenu wechselt nun von einer religionswissenschaftlich-formalen zu einer theologisch-inhaltlichen Argumentation und trägt mit der Unterscheidung von Heiligem und Sakralem eine in diesem Zusammenhang wesentliche Differenz ein: „Das Sakrale erscheint in seiner ganzen Eigenart, wenn man es mit dem Heiligen vergleicht. Beide Begriffe unterliegen [...] konstanten Interferenzen [...]. Die Heiligkeit besitzt jedoch [...] andere Eigenschaften als die Sakralisierung. Gott ist zwar ‚heilig‘ [...], nicht aber im eigentlichen Sinn sakral. Die Heiligkeit ist jene überragende Würde, die man durch Teilhabe am göttlichen Leben annimmt. Trotz dieser Vereinigung mit dem Transzendenten sondert die Heiligkeit sich [...] nicht ab. Sie kann [...] in ihrer Initiation [...] sakrale Absonderungen erfordern, aber das sind nur irdische Bedingungen einer Gnade, die [...] das Sein in der vollen Wirklichkeit [...] seiner profanen Natur erfasst. Wenn das Profane auf die Seite des Sakralen tritt, dann hört es auf, profan zu sein. Das Profane aber, das heilig wird, bleibt profan.“⁴⁷

Der thomanisch geprägte Dominikaner Chenu, dessen implizite Theorie der Moderne von einer gottgewollten „Autonomie des Profanen“⁴⁸ ausgeht, begrüßt die moderne Entzauberung der Welt als eine wünschenswerte Desakralisierung: „Um einer gewissen panischen Angstvorstellung angesichts dessen entgegenzuwirken, was man den Atheismus der Industriekultur nennt, wollen wir festhalten, dass es in der innersten Gesetzmäßigkeit des Christentums liegt, die Welt zu desakralisieren, sie von ihren Göttern und Dämonen zu reinigen [...]. [...] Einer der tiefsten Charakterzüge im Denken des Konzils besteht in einem wachen Bewusst-

⁴⁶ M.-D. Chenu, *Les laïcs et la ‚consécration‘ du monde*, a.a.O., 76f.

⁴⁷ Ebd., 78.

⁴⁸ Ders., *Le sacerdoce en question*, maschinenschriftliches Manuskript o. J., Archives-Chenu/Paris, 6.

sein für [...] den Eigenwert der profanen Wirklichkeiten. [...] Man muss die Welt nicht sakralisieren, um sie zu heiligen.⁴⁹

Eine solche Heiligung des Profanen braucht aus inkarnatorischen Gründen immer auch die kirchliche Ausdrücklichkeit des Sakralen: „In gewissem Sinn gibt es im Christen keine profane Wirklichkeit mehr [...], denn die Unterscheidung zwischen heilig und sakral ist überwunden. [Und doch] [...] gibt es die Notwendigkeit eines Kultes, in dem der Glaube an das Mysterium – in Anpassung an die *condition humaine* und an näherhin ‚religiöse‘ Bedürfnisse – seinen sinnenfälligen Ausdruck findet. [...] Ein solcher äußerlicher und sinnlich erfahrbare Kult liegt in der Logik der Inkarnation. [...] Es ist daher legitim, den Begriff der Weihe [consécration] zu benutzen, um diesen speziellen Aspekt der Heiligung des Profanen durch die Gnade Christi zum Ausdruck zu bringen.“⁵⁰

Das Christentum hat eine doppelte Identität als Glaube *und* Religion – oder im Horizont der Inkarnationstheologie Chenu besser: als Glaube *in* Religion. Denn es gibt keinen christlichen Glauben ohne Religion.⁵¹ Auch hinter dieser Verhältnisbestimmung steht eine „klassische Unterscheidung“⁵² der Theologie, die diesmal sogar auf Thomas selbst zurückgeht. Ihm zufolge ist nämlich der Glaube eine göttliche Tugend, während die Religion nur eine Angelegenheit menschlicher Pflichten gegenüber Gott darstellt. In seinem Beitrag *Foi et religion* kommentiert Chenu kurz nach dem Konzil: „Der Glaube lässt dem Menschen seine [...] Welthaftigkeit, während die Religion einen Messerschnitt zwischen das Profane und das Sakrale setzt.“⁵³ Unter dieser Differenz von Glaube und Religion fasste Chenu auch die „großen Themen des Konzils“⁵⁴ zusammen, dessen theologisches Zentrum ein mit dem Profanen solidarischer „Glaube, und nicht das Sakrale“⁵⁵ sei. Religion bestimmt sich im Christentum vom Zeugnis des Glaubens her und nicht umgekehrt. Von dorthin entwickelte

⁴⁹ Ders., *Les laïcs et la ‚consécration‘ du monde*, a.a.O., 80f.

⁵⁰ Ebd., 88/90f.

⁵¹ Das gilt ebenso für die Pastoral der christlichen Kirchen – weshalb Hans-Joachim Sanders häufig zitierte Unterscheidung zwischen Pastoral- und Religionsgemeinschaft auch ein wenig unglücklich erscheint. Christliche Pastoral umfasst beides: Glaube und Religion. Religiöse Praktiken vom weit gefassten Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums abzutrennen, halbiert nicht nur diesen Begriff, sondern entzieht das Religiöse auch dem religionskritischen Glaubenspotenzial des Pastoralen. Vielleicht wäre es im Anschluss an M.-Dominique Chenu besser, auf dem Boden eines entsprechend *inkarnierten* Pastoralbegriffs von einer Differenz von Glaubens- und Religionsgemeinschaft zu sprechen.

⁵² M.-D. Chenu, *Foi et religion*, in: *Études philosophiques* 21 (1966), 357–369, hier 360.

⁵³ Ebd., 365.

⁵⁴ Ders., *Le sacerdoce en question*, a.a.O., 2.

⁵⁵ Ebd., 4.

Chenu die glaubensbezogene Theologie eines „profanen Christentums“⁵⁶, das einerseits an Dietrich Bonhoeffers Tegeler Skizzen eines „religionslosen Christentums“⁵⁷ erinnert und andererseits doch auch dem Inkarnationsbedürfnis des Menschen gerecht wird – inklusive entsprechender Folgen für religiöse Sakralgestalten⁵⁸ im Kontext des Konzils.

3. Spuren auf dem Zweiten Vatikanum

Schillebeeckx hat sich mit seiner Stellungnahme auf *Gaudium et spes* bezogen, Chenu auf *Lumen gentium*. Die aus beiden Konstitutionen bestehende Gesamteklesiologie des Zweiten Vatikanums als einem weltbezogenen „Konzil der Kirche über die Kirche“⁵⁹ überschreitet die Unterscheidung von Sakralem und Profanen im Zeichen von Gottes universalem Heilswillen – und anerkennt somit auch eine „gerechte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36). Der entsprechende Subtext des Gesamtkorpus aller sechzehn Dokumente ist von einer entsprechenden Differenz des Heiligen und des Sakralen durchzogen.

Man kann diese möglicherweise unbewusst vollzogene theologische Prägung im gesamten Vokabular des Konzils nachweisen. So bezeichnet sich das Zweite Vatikanum zum Beispiel gleich im Titel seines ersten großen Dokumentes, der Liturgiekonstitution, als *Sacrosanctum Concilium*. Diese Sakrales („Sacro-“) wie Heiliges („-sanctum“) umfassende Selbst-

⁵⁶ So eine Hauptthese von C.N. Salgado Vaz, *Progresso humano e mensagem cristã*, Braga 1974 (bes. Kap. VIII). Vielleicht sollte man etwas vorsichtiger (und damit auch theologisch korrekter) von einem *profanierenden* Christentum sprechen.

⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994, 140. P. Stockmeier resümiert: „Die These befruchtete zahlreiche theologische Strömungen der Gegenwart, von der ‚Gott-ist-tot‘-Theologie bis zum Programm der Entsakralisierung [...]“ (P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg/Br. 1973, 10).

⁵⁸ Das Zweite Vatikanum verfügt über einen umfassenderen Begriff vom Priestertum als die damalige Römische Theologie mit ihrem ‚durchsakralisierten‘ Priesterbild (vgl. Ch. Bauer / V. Straßner, *Kirchliche Präsenz in der Fabrik*, a.a.O.). Das wird bereits deutlich, wenn man den Titel des konziliaren Priesterdekrets betrachtet, das die Arbeiterpriester ausdrücklich rehabilitierte (PO 8). Es heißt *Presbyterorum ordinis* und eben nicht *Sacerdotum ordinis*. Presbyter und Sacerdos sind nämlich ebenso wenig dasselbe wie das Heilige und das Sakrale. Priester des Volkes Gottes sind zunächst einmal Presbyter eines Glaubens an das Heilige, dann erst Sacerdotes einer Religion des Sakralen. Oder inkarnatorisch zugespitzt: *Gerade als* Presbyter eines Glaubens an das Heilige sind sie *auch* Sacerdotes einer Religion des Sakralen.

⁵⁹ K. Rahner, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Allgemeine Einleitung, in: ders. / H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. 1994, 13–33, hier 24.

bezeichnung bringt wohl am treffendsten die sakral-heilige Mischidentität des Konzils zum Ausdruck. Laut Priesterdekret ist dabei niemand anderes als Gott selbst jener eine und einzige „Heilige und Heiligmacher“⁶⁰ (PO 5) hinter allem Sakralen und Profanen, der mit Christus auch dessen „mystischen Leib“ (PO 2) in der Welt „heiligt bzw. weiht“⁶¹ (PO 12). Es kommt zu einer Übertragung von Fachtermini des Sakralen, die bisher für Priester, Diakone und Ordensleute reserviert waren, auf alle Christgläubigen überhaupt. Nicht nur die Kleriker „weihen“⁶² (LG 34) die Welt für Gott, sondern auch – so die von Chenu ausgelegte Stelle – die Laien, indem sie in ihrem Alltag „heilig handeln“⁶³ (LG 34).

Das Konzil bezeichnet die Kirche in seinen beiden Konstitutionen *De ecclesia (in mundo hodierno)* als ein „universales Sakrament des Heils“ (LG 1; GS 44), dessen pastorale Welt-Mission darin besteht, die Kulte und Riten der Völker desakralisierend zu „heilen“ (AG 9). Mit dem Konzil entdeckt die Kirche auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung“⁶⁴ (LG 8), weshalb sie über andere Religionen sagen kann: „Die Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen [...] heilig ist.“⁶⁵ (NA 2). Das Heilige ist für das Konzil keine ‚sakralistisch‘ exklusive, sondern im Sinne der eingangs genannten Selbstentgrenzung eine missionarische Größe, welche die Kirche aus sich selbst herauslockt in die Welt. Überhaupt ist das Heilige ein verborgenes Grundthema des Zweiten Vatikanums. Ihr widmet es unter der Überschrift *Allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche* sogar das gesamte fünfte Kapitel von *Lumen gentium*. Wenn es zu Beginn dieser Konstitution dann auch noch heißt, alle getauften und gefirmten Glieder des Volkes Gottes seien zu einer „heiligen Priesterschaft geweiht“⁶⁶ (LG 10), dann entgrenzt es damit höchstlehramtlich spezifisch sakrale Begriffe. Das bedeutet vor allem eines: Priester haben im Volk Gottes genauso eine profane Sendung (Stichwort: ‚Weltendienst‘) wie die Laien eine sakrale Berufung (Stichwort: ‚Heildienst‘) besitzen⁶⁷ – und die gemeinsame Mission beider gilt dem einen Wohl der

⁶⁰ Lat. „sanctus et sanctificator“.

⁶¹ Lat. „sanctificat vel consecrat“.

⁶² Lat. „consecrant“.

⁶³ Lat. „sancte agentes“.

⁶⁴ Lat. „elementa plura sanctificationis“.

⁶⁵ Lat. „in his religionibus [...] sancta sunt“.

⁶⁶ Lat. „consecrantur in sacerdotium sanctum“.

⁶⁷ E. Klinger betont, mit der Pastoralkonstitution habe das Konzil das „pastorale Wesen sozialer Tätigkeit und das soziale Wesen pastoraler Aufgaben“ (E. Klinger, Betreuungspastoral, Mitgliederpastoral oder Sozialpastoral, in: *Imprimatur* 3 [1998], 117–125, hier 121) erschlossen. Eine entgegengesetzte Sichtweise trennt die „pastoralen von den sozialen Themen und

Menschheit. Das Konzil anerkennt damit nicht nur eine gewisse Autonomie des Profanen, das seinen Ursprung in „demselben Gott“ (GS 36) habe wie das Sakrale, sondern es belegt auch jeden „künstlichen Gegensatz zwischen gesellschaftlicher Tätigkeit und religiösem Leben“ (GS 43) mit dem einzigen „Anathema“⁶⁸, das es überhaupt ausspricht: „Von der Wahrheit weichen diejenigen ab [...] , die [...] meinen, [...] ihre irdischen Pflichten vernachlässigen zu können, ohne dabei zu beachten, dass sie gerade durch den Glauben [...] mehr zu deren Erfüllung gehalten sind. Nicht weniger aber irren jene, die umgekehrt meinen, sich so in irdische Geschäfte versenken zu können, als ob diese dem religiösen Leben ganz fremd seien, weil sie [...] meinen, dass dieses in bloßen Kultakten [...] bestehe. [...] Die Spaltung zwischen dem Glauben und dem täglichen Leben gehört zu den vergleichsweise schweren Verirrungen [graviores ... errores] unserer Zeit.“ (GS 43).

* * *

ordnet sie ganz verschiedenen Personengruppen zu: Für das eine sind die Priester zuständig und für das andere die Laien.“ (Ebd., 118.)

⁶⁸ Diese Verurteilung trifft auch die Konzilsinterpretation von neokonservativen Salonkatholiken wie dem Journalisten Alexander Kissler. Dieser hatte anlässlich des Konflikts um die Piusbruderschaft am 24. März 2009 auf der Literaturseite der *Süddeutschen Zeitung* eine ‚Rezension‘ der sechzehn Konzilsdokumente veröffentlicht. „Muss ein ‚heiliges Konzil‘“, so fragt Kissler mit Blick auf *Gaudium et spes* maliziös, „sich Gedanken machen über Freizeit und Urlaub, über Verkehrsregeln und Währungen und Landwirtschaft?“ In beispielloser Respektlosigkeit verkennt Kissler die lehramtliche Autorität der Pastoralkonstitution, weil er – wie auch deren Gegner auf dem Konzil und die Piusbruderschaft heute – den theologischen Rang des Profanen nicht anerkennt. Indem er menschliche Erfahrungen ins vermeintlich Belanglose verflacht (und damit zugleich auch einen vom Papst promulgierten Konzilstext lächerlich macht), unterschreitet er das Niveau der Pastoralkonstitution, die nicht nur von Freizeit und Urlaub handelt, sondern auch von Folter, Sklaverei und Völkermord. Wenn in diesem Zusammenhang von einem gottwidrigen Angriff auf „Leben selbst“ (GS 27) die Rede ist, dann rückt das Konzil damit die von Giorgio Agamben in die Debatte gebrachte Gestalt des *Homo sacer* in den Fokus kirchlicher Aufmerksamkeit – und damit eine absolute Sakralisierung des Menschen im Doppelsinn des Wortes *sacer* (= sakral, verflucht), welche eine desakralisierende Theologie auf den Plan ruft, die für eine ‚Sanktifizierung‘ des *Homo sacer* im Zeichen der unteilbaren Würde aller Menschen eintritt.

Abstract of the contribution of Christian Bauer

The “École Chenu-Schillebeeckx” (H. de Lubac), which was developed during the Second Vatican Council, integrated a discussion on the notion of the non-sacral holiness of the profane. This essay explores two exemplary Council interventions (from 1964), both by Edward Schillebeeckx and M.-Dominique Chenu, whose desacralizing tendency made its way into the shaping of the Conciliar documents.

Translation from German: *Tracy Rammler*