

Das Konzil und die moderne Gedankenwelt

Von Joseph Kardinal Frings, Erzbischof von Köln¹

A. Zwei Vorüberlegungen

1. Konzil und Gegenwart

Konzilien wachsen immer aus einer bestimmten Zeit hervor, in der sie das Wort Gottes auf eine neue Weise zur Geltung bringen, so wie es gerade für diese bestimmte Zeit vonnöten ist. Gewiß gilt, was sie sagen, für alle Zeit, weil im zeitgebundenen, geschichtlichen Wort sich die immer gültige Wahrheit inkarniert, aber sie alle tragen doch auch unverwechselbar das Gesicht der ganz bestimmten Zeit, in der die Forderung einer ganz bestimmten geistigen Lage die schärfere Formulierung eines Gedankens, die Prägung eines Wortes nötig machte, das fortan zum bleibenden Besitz der Kirche gehören und sie doch auch immer an die Stunde erinnern wird, in der ihr dieser Gedanke, dieses Wort zugewachsen ist. Wenn es jederzeit Aufgabe der Konzilien war, mit den geistigen Waffen, welche die Stunde gerade bot, von neuem den eigenmächtigen Intellekt der Menschen zu bezwingen und gefangenzunehmen für Christus (2 Kor 10, 5), um so die Kirche zu neuem geistigen Wachstum und schließlich zum Vollalter Jesu Christi (Eph 4, 13) zu führen, dann gilt dies erst recht für ein Konzil, als dessen Aufgabe der Heilige Vater selbst das „aggiornamento“ der Kirche bezeichnet hat. So wird es für das rechte Gelingen dieses Konzils von grundlegender Bedeutung sein, die Geisteswelt von heute sorgfältig zu prüfen, in der es den Leuchter des Evangeliums von neuem aufstellen soll, so daß sein Licht nicht unter den Scheffel veralteter Formen gerät, sondern unübersehbar all denen leuchtet, die im Hause unserer Gegenwart wohnen (Mt 5, 15).

2. Veränderungen in der geistigen Lage seit dem ersten Vatikanischen Konzil

Welches also ist die geistige Situation von heute, der das Konzil christlich Rede und Antwort stehen soll? Vielleicht ist es nützlich, hier zunächst einen kurzen Rückblick zu versuchen. Das letzte Konzil, das erste vom Vatikan, liegt knapp hundert Jahre zurück. Das ist weltgeschichtlich gesehen eine kurze Zeit, aber angesichts der rasenden Schnelligkeit, in der sich heute die Geschichte voranbewegt, doch auch wieder eine sehr lange Zeit. Damals war der Stern (oder sollte man lieber sagen der Unstern?) des Liberalismus mächtig im Steigen, er beherrschte die Politik, er hatte in der Wirtschaft seine ersten großen Erfolge errungen, er begann auf dem Felde der Theologie, vor allem durch die immer deutlicher sich abzeichnende Alleinherr-

¹ Den folgenden Vortrag hat S. Eminenz am 20. November d. J. im „Teatro Duse“ in Genua als vierten einer Reihe von sechs Konferenzen über das kommende Konzil, die vom „Columbianum“ veranstaltet wurde, gehalten.

schaft des Historismus, seine ersten Triumphe zu feiern, welche um die Jahrhundertwende zu jener Krise innerhalb der katholischen Theologie führten, die unter dem Namen Modernismus in die Geschichte eingegangen ist. Die Wiedergeburt der Theologie und einer für sie unerläßlichen gesunden Philosophie hatte zwar nach den schweren Erschütterungen der Aufklärung bereits kräftig eingesetzt, aber die gärende Unsicherheit eines neuen Anfangs, der in der Abwehr des liberalistischen Angriffs zwischen den Extremen des Rationalismus und des Fideismus schwankte, war doch noch keineswegs überwunden. Überdies klopfte in Denkmälern wie Feuerbach oder gar Haeckel der Materialismus bereits kräftig an die Tore der Zeit. Wie gegenwärtig klingt uns das alles, wenn wir es hören! Und doch dürfen wir nicht übersehen, wieviel sich seitdem gewandelt hat. Zwar rüttelte das italienische *risorgimento* schon mächtig an den Grenzen des Kirchenstaates, als die Väter des ersten Vatikanischen Konzils zu ihren Beratungen in der Ewigen Stadt versammelt waren, aber noch hielt der tausendjährige Bau des *Patrimonium Petri* stand. Sein Zusammenbruch, der dem Konzil unmittelbar folgte bzw. dessen vorzeitigen Abbruch bedingte, war zweifellos eine der wichtigsten Strukturverschiebungen in der Kirche der Neuzeit. Ähnliche Veränderungen trugen sich aber auch in großen Teilen der übrigen katholischen Welt zu: Frankreich erlebte den Sieg des Laizismus und die Trennung von Kirche und Staat, in Deutschland brachte der Sturz der Monarchien gewichtige Verschiebungen für die politische Situation der Kirche, in Lateinamerika erstarkten zusehends die Kräfte, die die Kirche aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollten. Hinzu kommt das immer stärkere Gewicht, das sich der nordamerikanische Katholizismus, der von vorneherein eine andere Orientierung seines Verhältnisses zur Welt kannte als der Katholizismus in Europa, allmählich im Ganzen der Welt verschaffen konnte. Durch diese Verschiebungen, die hier nur angedeutet sind, hat sich der Weltbezug des Katholizismus in den letzten hundert Jahren zwar nicht in seinem Wesen, wohl aber in wichtigen Elementen seiner konkreten Form weitgehend gewandelt.

Vor allem aber trennen uns von dem Zeitalter des ersten Vatikanischen Konzils zwei Weltkriege mit all ihren einschneidenden Folgen für das physische und geistige Leben der Menschheit. Der erste Weltkrieg ist für unsere Betrachtung insofern von Bedeutung, als er weitgehend das Ende der bisherigen Form von Liberalismus mit sich brachte. Es war die liberale Welt, die hier zusammenbrach, deren stolze Zuversicht in den Trümmern des großen Krieges in Scherben ging. Der Fall des Liberalismus schien eine Renaissance katholischen Glaubens und Lebens zu verheißen, von der noch zu sprechen sein wird. Äußerlich mindestens erwiesen sich zunächst zwei andere Mächte als stärker, die nun anstelle des abgedankten Liberalismus auf der Bühne erschienen: der materialistische Marxismus, der in Rußland die Macht an sich reißen konnte, und ein romantischer Nationalismus, der in Deutschland und (gemäßigter) in Italien an die Herrschaft kam und im zweiten Weltkrieg seine sinnlosen und grausamen Triumphe feierte. Die Niederlage und die nachfolgende erschreckende Entlarvung der Abgründe dieser Bewegung ließ den einst verdammten Liberalismus wieder in einem besseren Licht erscheinen, so daß man heute in der Tat auf vielen Gebieten Ansätze zu einer Restauration des Liberalismus erkennen kann. Vieles kehrt zurück, was nach 1918 gründlich überwunden schien, und in

manchem sind wir so der Situation von 1870 heute wieder sehr viel näher, als man dies noch vor zwanzig Jahren für möglich halten konnte. Insofern zeichnet sich bei näherem Zusehen eine Kontinuität der geistigen Lage ab, die man aufs erste in unserer schnellehigen Zeit kaum für möglich halten würde.

Dennoch gibt es in der Geschichte keine einfache Rückkehr des Vergangenen, und Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden, sondern wirkt in irgendeiner Weise fort. Ungeachtet mancher Rückkehr zu Früherem und Altem ist unsere Zeit eben doch neue Zeit, bestimmt von den vielfältigen Kräften eines wandlungsreichen Jahrhunderts, die sich in ihr auswirken. Vielleicht kann man tatsächlich sagen, daß nichts von dem, was unsere Gegenwart bestimmt, nicht im Keim auch schon in der geistigen Situation von 1870 gegeben war, aber die Keime sind weitergewachsen und was sie bedeuten, wird uns heute in einer Weise sichtbar, die damals noch nicht vorausgeahnt werden konnte. Wir wollen nunmehr versuchen, einige der geistigen Grundbestimmtheiten unserer Zeit zu erfassen, um damit zugleich die Aufgabe in den Blick zu bekommen, die dem Konzil als dem Mund der lehrenden Kirche in dieser Zeit zufallen wird.

B. Das Konzil und die moderne Geisteswelt: Die geistige Situation der Menschheit am Vorabend des Konzils

1. Das Erlebnis der Einheit der Menschheit

Vielleicht das auffälligste Erlebnis, das die geistige Situation der Gegenwart von Grund auf prägt, ist das Kleinwerden der Welt und eine gänzlich neue Einheit der Menschheit. Gewiß ist dies Erlebnis schon wenigstens seit der Entdeckungsfahrt des Christoph Columbus unterwegs, aber erst heute, unter den unerhörten Möglichkeiten der Technik, gewinnt es seine bestürzende Aktualität, welche das Bewußtsein auch noch des einfachsten Menschen erreicht. Wer in Deutschland frühstückt, kann zum Mittagessen schon in Ägypten sein und das nächste Frühstück irgendwo im Fernen Osten zu sich nehmen. Wer in London am Fernsehapparat eine Rede des amerikanischen Präsidenten anhört, kann seine Worte früher vernehmen, als wer zu Füßen des Präsidenten sitzt, weil die elektrischen Wellen das Wort schneller weitertragen als die akustischen. Funk und Fernsehen tragen die ganze Welt in jedes Haus, und überdies kann man in jeder größeren Stadt Menschen aus allen Erdteilen begegnen — die Welt ist eben zusammengedrückt.

Dazu kommt ein weiteres: Während die Menschheit bis vor kurzem in eine Vielzahl nationaler Sonderkulturen aufgeteilt war, sieht heute eine Stadt in China oder Japan nicht wesentlich anders aus als in Südafrika, Europa oder Amerika. Die Sonderkulturen werden in zunehmendem Maß überdeckt von einer technischen Einheitskultur, die zwar gleichsam noch einzelne Dialekte zuläßt, aber im großen und ganzen so etwas wie eine geistige Einheitssprache der Menschheit geworden ist. Die ganze Menschheit denkt und spricht heute in den Kategorien der technischen Zivilisation europäisch-amerikanischer Prägung und ist damit als ganze in jenes Stadium der Vereinheitlichung getreten, das im Mittelmeerbecken zur Zeit Jesu durch die hellenistische Einheitskultur erreicht war. Es ist klar, daß eine solche Situation für die Kirche neue Möglichkeiten, aber auch neue Aufgaben und Gefahren bietet. Als

die Catholica war sie schon immer grundsätzlich auf die ganze Menschheit bezogen, und die Bewegung auf die Vereinigung der Menschheit hin, die sich vor unseren Augen abspielt, bietet ihr neue Voraussetzungen für die Erfüllung ihrer menschheitlichen Sendung. Wenn die geschichtliche Stunde jeweils auch Ausdruck einer besonderen göttlichen Berufung ist, eines Kairos, den wir zu ergreifen haben, dann ist klar, daß die besondere Aufgabe der Kirche von heute der Blick auf das Ganze der Menschheit ist. Sie wird in einem noch volleren Sinn als bisher Weltkirche werden müssen. Mit der Bestellung einheitlicher Hierarchien in den Missionsländern ist ein wichtiger Schritt in dieser Richtung getan, weitere werden folgen müssen. Vor allem wird dabei auch folgendes zu überlegen sein: Als das Christentum seinen Weg in die Welt antrat, fand es allenthalben die sog. Koine, das heißt die Einheitsprache der griechisch-römischen Kultur vor. Diese Sprache war geistig geprägt vor allem von der pantheistisch-immanentistischen Philosophie der Stoa. Aber es war die Sprache, die überall verstanden, in der allerwärts gedacht und geredet wurde. Die christliche Mission zögerte nicht, diese Sprache aufzugreifen und in ihr die Botschaft Jesu Christi zu verkündigen. So wurde aus der Koine des alten Heidentums schließlich eine wahrhaft christliche Sprache. Die Kirche sieht sich heute wieder einer Art Koine gegenüber: dem einheitlichen Denken und Sprechen aus der technischen Zivilisation heraus, das sogar über die Grenzen hinweg gilt, die der Eisernen Vorhang quer durch die Menschheit hindurch aufgerichtet hat. Ob sie nicht eine ganz neue Anstrengung machen müßte, sich diese Koine dienstbar zu machen? Man spricht im Zusammenhang des missionarischen Problems viel von der Akkomodation, der Angleichung des Glaubensgutes an die verschiedenen nationalen Kulturen. Ohne die fortbestehende Bedeutung dieses Problems zu leugnen, von dem gleich noch einmal zu sprechen sein wird, kann doch gefragt werden, ob nicht wenigstens ebenso dringlich die Aufgabe besteht, nach einer neuen Form der Verkündigung Ausschau zu halten, in der das Denken der technischen Einheitskultur von heute gefangen genommen wird für Jesus Christus und die neue Koine der Menschheit zu einem christlichen Dialekt umgeformt wird.

Noch ein weiterer Gedanke drängt sich auf. Der Sieg der technischen Zivilisation stellt an sich einen Sieg des Europäismus dar. Dennoch ist dieser Sieg von einer fortschreitenden Entmächtigung des Europäischen begleitet. Der vor einem halben Jahrhundert unternommene Versuch des protestantischen Dogmatikers Ernst Tröltzsch, aus der Überlegenheit der europäischen Kultur, die vom Christentum hervorgebracht wurde, zugleich die Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionen zu beweisen, wäre heute undenkbar. Die Erfahrung zweier Weltkriege, in denen das Abgründige und die finsternen Möglichkeiten der europäischen Kultur deutlich wurden, steht dem im Wege. Die Furchtbarkeit dieser Kriege, die Grausamkeiten, die von den sog. christlichen Völkern verübt wurden, haben in der nichtchristlichen Welt eine tiefe Skepsis gegenüber dem Christentum und seinen Möglichkeiten, den Menschen und die Welt zu verwandeln, ausgelöst. Der Asiate (der hier vor allem in Betracht kommt) differenziert dabei nicht zwischen Christen und Ungläubigen, die es in den christlichen Ländern gibt, er ist auch nicht bereit, sauber zu scheiden zwischen grundsätzlichem Recht des Christentums und tatsächlichem Versagen der Christen. Er verweist auf die Wirklichkeit, darauf, daß zweitausend Jahre christ-

licher Geschichte immerfort erfüllt waren von Schlachtenlärm und Blutvergießen, von Grausamkeit, Intoleranz und blutiger Verfolgung Andersgläubiger. Demgegenüber wird er etwa auf den duldsamen Genius Indiens, auf das verzichtende und verzeihende Lächeln Buddhas hindeuten und darin eine glaubhaftere Verheißung des Friedens für die Menschheit finden, als sie das Christentum bieten kann. Das Versagen der christlichen Gegenwart wird ihm zu einer nachträglichen Bestätigung seiner eigenen nationalen und religiösen Vergangenheit. So erleben wir heute das paradoxe Phänomen, daß sich gleichzeitig mit dem Sieg einer technischen Menschheitszivilisation doch auch eine — freilich begrenzte — Renaissance der jeweiligen nationalen Kulturen vollzieht: Lateinamerika wird von einer Welle des „Indianismus“ ergriffen, die arabischen Völker versuchen das Erbe des Koran neu zu durchdenken, Buddhismus und Hinduismus beginnen sogar, um die Seele des westlichen Menschen zu werben. Dem Eingeweihten klingen hier freilich viele Töne falsch, denn er weiß, daß in all diese Bewegungen ein gut Stück des stillschweigend übernommenen christlichen Geistesgutes eingearbeitet ist, und daß vielfach erst dieses dem Ganzen seinen verführerischen Glanz gibt, aber andererseits wird er die Eigenwerte des Fremden, Vor- und Außerchristlichen, die sich hier zu Worte melden, doch nicht leugnen können.

All das wirkt auch auf das Bewußtsein der Christenheit zurück, die bisher unter dem Eindruck der politischen Machtstellung Europas allzu sehr dazu geneigt war, dem kulturellen Erbe des Abendlandes eine gewisse Absolutheit beizulegen, die es verhältnismäßig leicht machte, auch an die Absolutheit des Christentums zu glauben. Das Auftauchen neuer, weltweiter Perspektiven hat den Abendländer desillusioniert, ihm die Grenzen seiner kulturellen und geschichtlichen Bedeutung bewußt gemacht, aber damit zugleich eine der wichtigsten äußeren Stützen seines Glaubens an die Absolutheit des Christentums weggezogen und ihn einem Relativismus ausgeliefert, der wohl zu den kennzeichnendsten Zügen des Geisteslebens unserer Zeit gehört und untergründig bis weit in die Reihen der Gläubigen hineinreicht. Man darf sich nicht täuschen: Relativismus muß nicht in allen Stücken etwas Schlechtes sein. Wenn er dazu führt, die Relativität aller menschlichen Kulturgestaltungen zu erkennen, und so zu einer gegenseitigen Bescheidung führt, in der keiner sein menschlich-geschichtliches Erbe absolut setzt, kann er einer neuen Verständigung zwischen den Menschen dienen und Grenzen öffnen helfen, die bisher verschlossen schienen. Wenn er dazu dient, das Relative und daher Veränderliche der bloß menschlichen Formen und Einrichtungen zu erkennen, kann er beitragen, das wirklich Absolute von der Umklammerung durch das Schein-Absolute zu befreien und es in seiner wahren Reinheit deutlicher zu sehen. Nur wenn er alles Absolute überhaupt aufhebt und bloß noch Relativitäten zuläßt, ist er allerdings eine Negation des Glaubens. Wie man sieht, kann er aber auf jeden Fall zu einer christlichen Gewissensforschung zwingen und eine der Aufgaben anweisen, um die sich das Konzil wird zu mühen haben: die Kirche mehr noch als bisher jener ganzen Vielfalt des menschlichen Geistes zu öffnen, die ihr als der *Catholica* zukommt, welche die Väter gern mit der Braut verglichen, über die der Psalmist sagt, sie sei von Vielfalt umgeben (Ps 44, 10). Auf jeden Fall darf man nicht vergessen, daß die ungeheure Vereinigungsbewegung, die sich heute in der Menschheit abspielt, doch auch

begleitet ist von einer starken Rückbesinnung auf die jeweiligen nationalen Sonderwerte der zu neuem Selbstbewußtsein erwachten außereuropäischen Völker. Auf beide Bewegungen muß die Kirche in dieser Zeit Bedacht nehmen, beide können ihrer Aufgabe dienstbar gemacht werden: Als das eine neue Volk aus allen Völkern versucht sie immer schon, der Menschheit das Zeichen der Einheit einzuprägen und in der Einheit des Glaubens und des Kultes ihre Friedenssendung über alle Grenzen hin zu erfüllen. Als das wahrhaft geistliche Volk, das sich mit keinem irdisch-geschichtlichen Volk einfach deckt, sondern in der neuen Geburt aus Geist und Wasser (Joh 3, 5) gründet, muß sie aber auch der ganzen Vielgestalt des menschlichen Wesens offenstehen und in dem übergeordneten Rahmen der Einheit auch das Gesetz der Mannigfaltigkeit zur Geltung bringen. Im Zeitalter eines wahrhaft global und so wahrhaft katholisch gewordenen Katholizismus wird sie sich immer mehr darauf einstellen müssen, daß nicht alle Gesetze für jedes Land gleichermaßen gelten können, daß vor allem die Liturgie wie ein Spiegel der Einheit so auch ein angemessener Ausdruck der jeweiligen geistigen Besonderheit sein muß, wenn sie die Menschen zu einer wahrhaft „geisterfüllten Gottesverehrung“ (Röm 12, 1) führen soll. Daraus wird sich von selbst eine stärkere Intensivierung der bischöflichen Gewalt ergeben, die ja ortsgebunden und so der besonderen Aufgabe der Einzelkirchen zugewiesen ist, zugleich aber das einzelne an den Gesamtepiskopat bindet und so in die Einheit hineinträgt, die in Petri Stuhl ihre unverrückbare Mitte hat.

2. Das technische Erlebnis

Die geistige Einheitssprache, in der sich die Menschheit von heute begegnet, wurde im vorigen als technische Zivilisation oder auch als technische Kultur bezeichnet. Bisher achteten wir dabei einzig und allein auf das Phänomen der Einheit als solches. Nun müssen wir aber auch noch näherhin fragen: Wie ist diese Zivilisation denn innerlich beschaffen, und vor allem: Wie wirkt sie sich auf den Menschen aus? Das ist freilich eine so umfangreiche Frage, daß wir uns hier, in dem begrenzten Rahmen, der zur Verfügung steht, mit einer einzigen, für uns besonderes wichtigen Andeutung begnügen müssen, welche sich auf die besondere religiöse Situation des Menschen von heute bezieht.

Überlegen wir folgendes: In allen bisherigen Kulturen lebte der Mensch in einer engen und direkten Angewiesenheit auf die Natur. In dem größten Teil der Berufe, die ihm offenstanden, war er in eine einfache, direkte Begegnung mit der Natur als solcher geführt. Das hat sich seit dem Durchbruch der Technik weitgehend geändert. Die Technisierung der Welt hat nämlich zur Folge, daß der Mensch es meist nicht mehr mit der Natur in ihrer einfachen Unmittelbarkeit zu tun hat, er begegnet ihr vielmehr erst durch das Medium des technischen Werkes hindurch. Etwas so Gewöhnliches z. B. wie das Wasser nimmt er nicht mehr aus einer Quelle oder einem Brunnen, es kommt zu ihm durch ein System von Rohren, das heißt durch den vielfältigen Filter menschlicher Werke hindurch. Und so steht es auch mit fast allen anderen Dingen des täglichen Lebens. Die Welt, mit der er es zu tun hat, trägt das Gesicht des Menschen, ist bereits vorgeformt und geprägt von ihm. Der Mensch begegnet kaum noch irgendwo der Natur, sondern trifft immer wieder stets auf sein eigenes Werk, auf sich selbst. Ein wenig zugespitzt könnte man sagen: Er begegnet

nicht Gottes Werk, sondern den Werken der Menschen, die sich darüber gelegt haben. Es ist klar, daß das auf seinen ganzen geistigen Standort entscheidende Rückwirkungen hat. In der Geschichte der Menschheit war die Begegnung mit der Natur immer einer der wichtigsten Ausgangspunkte religiöser Erfahrung, kann doch nach dem Wort der Schrift das Unsichtbare Gottes von Anbeginn der Schöpfung an aus seinen Werken denkend erschaut werden (Röm 1, 20). Wenn also der Zugang zur Natur verstellt oder grundlegend verändert ist, dann ist damit eine der ursprünglichsten Quellen religiösen Daseins abgeschnitten. Daß sich die Gottlosigkeit der Neuzeit zuerst im technischen Milieu der Industriearbeiter auszubreiten und hier auch am wirksamsten zu behaupten vermochte, hat vielerlei Gründe (von den Ungechtigkeiten des Frühkapitalismus angefangen), aber hier liegt gewiß einer der besonders wichtigen.

Nun soll man sich freilich hüten, die Technik zu verketzern. Schließlich ist ja die Welt am Schöpfungsmorgen dem Menschen übergeben worden, damit er sie bebaue, damit er sein Werk einzeichne in des Schöpfers Werk (Gen 2, 15; 1, 28). Aber so ist das Gesagte auch gar nicht gemeint. Es soll nur behauptet sein, daß jede Situation der menschlichen Geschichte ihre besonderen Möglichkeiten wie auch ihre besonderen Gefahren in sich birgt, und daß die Gefahren von heute andere sind als die von gestern. Auch die religiöse Kraft, die in der Natur liegt, war ja keineswegs ohne Gefahren. Denn in der erbsündigen Geschichte des Menschen führte sie meist keineswegs zur direkten Erkenntnis des Schöpfers, sondern zur Vergötzung seines Werkes, der Natur. So entstanden anstelle des einen wahren Gottes die vielen falschen Götter, die Anbetung des Werkes anstelle dessen, der es gemacht hat (Röm 1, 21—26). Heute begegnet der Mensch der Natur meist durch den Filter seines eigenen Werkes, also den Spuren seines eigenen Geistes und Könnens. Von selbst tritt damit an die Stelle der Naturreligion die technische religio, das heißt die Verehrung des Menschen für sich selbst: Die Selbstvergöttlichung der Menschheit löst die Vergöttlichung der Natur mit innerer Notwendigkeit ab.

Das bedeutet aber auch, daß das neue Heidentum, welches sich seit einem Jahrhundert mitten im Herzen der christlichen Welt entwickelt, grundlegend unterschieden ist vom früheren: Es gibt keine Götter mehr, sondern die Welt ist unwiderruflich entgöttert, profan geworden, nur noch der Mensch ist auf dem Plan geblieben und empfindet nun freilich eine Art religiöser Verehrung für sich selbst oder jedenfalls für jenen Teil der Menschheit, dem der technische Fortschritt zu verdanken ist. Es ist klar, daß damit die Situation der Religion in der Menschheit sich grundlegend verändert hat, und daß es eine ihrer vordringlichsten Aufgaben von heute sein wird, in dieser veränderten Welt ihr bleibendes Recht auf den Menschen neu auszulegen und in neuer Weise verständlich zu machen. Aber wie kann das geschehen? Um darauf Antwort zu finden, müssen wir noch eine neue Überlegung einschalten.

3. Die Wissenschaftsgläubigkeit

Eine der auffälligsten Folgen, die sich aus dem Siegeszug der Technik ergab, ist das, was man die Wissenschaftsgläubigkeit der Massen nennen könnte. Der Mensch, der erlebt hat, wie immer wieder möglich wurde, was man vielleicht noch ein Jahrzehnt zuvor für gänzlich unmöglich erklärt hatte, ist schließlich dahin gekommen,

nichts mehr für unmöglich zu halten. Er erwartet von der Wissenschaft alles, auch die Lösung seiner tiefsten menschlichen Nöte, für die er bisher die Religion um Rat gefragt hatte. Die Verheißung Comtes, die soziale Physik, das heißt die wissenschaftliche Behandlung des menschlichen Phänomens, werde genau so positiv sein wie jede exakte Wissenschaft, wirkt untergründig nach und steht (bewußt oder unbewußt) als geistiger Hintergrund hinter Verfahren wie dem Kinsey-Report, die aus statistischen Mittelwerten menschliche Verhaltensnormen ableiten möchten, in denen an die Stelle der ethischen Forderung die einfache wissenschaftliche Auskunft tritt. Von den Erkenntnissen der Psychologie erwartet sich der Mensch, der zum Psychotherapeuten seine Zuflucht nimmt, vielleicht nicht gar zu selten die Befreiung von der Not des ethischen Ringens und Versagens durch eine wissenschaftliche Erklärung, die das gestörte Funktionsgefüge seines seelischen Daseins in Zukunft ohne die belastenden Begriffe von Schuld und Sünde in Gang erhält.

Aber gerade hier dürfte der Punkt sein, an welchem dem technischen Menschen der Sinn des Glaubens von neuem erschlossen werden kann. Der Mensch bleibt „das unbekannte“ Wesen (A. Carrel), „der große Abgrund“ (Augustinus), an dem sich gewiß vieles mit den wissenschaftlichen Methoden von heute aufklären läßt, aber der doch immer für alle Soziologie, Psychologie, Pädagogik oder was immer es sei, einen ungeklärten und unklärbaren Rest hinterläßt, und dieser Rest ist im Grunde sogar stets das eigentlich Entscheidende, nämlich das eigentlich Menschliche des Menschen. Die Liebe bleibt das große Wunder, das sich aller Berechnung entzieht, die Schuld bleibt die dunkle Möglichkeit, die durch keine Statistik zu zerreden ist, und auf dem Grunde des menschlichen Herzens bleibt jene Einsamkeit, die nach dem Unendlichen ruft und durch nichts anderes letztlich zu stillen ist, weil das Wort bleibt „solo dios basta“ — der Unendliche allein ist genug für den Menschen, dessen Maß nun einmal nicht niedriger als auf unendlich gestellt ist. Sollte es unmöglich sein, das dem technischen Menschen zum Bewußtsein zu bringen? Wenn er schon die Natur nicht mehr hat, die ihm von Gott redet, so hat er doch noch immer sich selbst, dessen Herz nach Gott ruft, auch wenn er oft diese Sprache seiner Einsamkeiten nicht mehr versteht und den Dolmetscher braucht, der ihm die Sinne öffnet. Gewiß, die Religion wird in vielem eine andere Gestalt annehmen im technischen Zeitalter, sie wird karger werden in Gehalt und Form, aber vielleicht auch tiefer. Der Mensch dieser Zeit darf mit Recht darauf warten, daß die Kirche ihm in diesem Prozeß der Umwandlung hilft, daß sie vielleicht von manchen alten Formen läßt, die ihm nicht mehr gemäß sind, daß sie da, wo eine weniger entwickelte geistige Situation eine gewisse Vermischung von Weltbild und Glaube zuließ, ja, forderte, ohne Zögern das eigentlich Glaubensmäßige von seiner zeitbedingten Einkleidung löst, daß sie so, indem sie das Vergehende läßt, um so deutlicher ihn auf das Bleibende weist. Der Mensch von heute muß wieder erkennen können, daß die Kirche sich vor der Wissenschaft weder fürchtet noch zu fürchten braucht, weil sie in der Wahrheit Gottes geborgen ist, der keine echte Wahrheit und kein echter Fortschritt widersprechen kann. Wenn der Mensch die Freiheit und Gelassenheit spürt, die aus solcher Gewißheit kommt, wird sie ihm vielleicht schon wie eine erste Wegweisung sein können zu jenem unbesiegbaren Glauben, den die Welt nicht überwinden kann, der aber seinerseits die Kraft in sich trägt, die Welt zu überwinden (1 Joh 5, 4).

4. Die Ideologien

Wenn von moderner Gedankenwelt die Rede ist, denkt man wohl zuerst an die großen geistigen Strömungen unserer Zeit: Marxismus, Existenzialismus, Neoliberalismus, und es mag auffallen, daß davon bisher noch kaum etwas gesagt wurde. Allein, man muß bedenken, daß diese Bewegungen, zu denen auch noch der nationalistische Mythos in seinen verschiedenen Formen zu rechnen wäre, ihrerseits nur Konkretisierungen einer geistigen Grundsituation sind, von der man ausgehen muß, wenn man die Aufgaben der Gegenwart in ihrer wirklichen Tiefe verstehen will. Das Phänomen der Ideologie, das diese Bewegungen je in verschiedenen Formen ausprägen, ist nur zu begreifen auf dem Hintergrund einer endgültig götterlos, profan gewordenen Welt, in der an die Stelle des Glaubens die Ideologie tritt. Diese ermöglicht dem Menschen eine zusammenfassende Weltdeutung und einen übergreifenden Lebenssinn, ohne ihm einen Glauben an transzendente, göttliche Wesen abzuverlangen. Sie ist also ihrem Wesen nach das genaue Produkt einer Welt, in der das alte Heidentum durch die technische Situation endgültig überholt ist, in der Götter unmöglich geworden sind, die aber auch das Wagnis des Glaubens an den einen Gott scheut und sich eine Religion ohne Religion schafft — denn das genau ist das Wesen von Ideologie, welche verspricht, die Aufgabe der Religion — die Sinn-gewährung — zu erfüllen, ohne Religion zu sein. Insofern ist der Ausdruck Ersatzreligion, der heute vielfach gebraucht wird, richtig, aber nicht ganz genau: Ideologie ist etwas Neues, das sich erst aus der totalen Rückverwiesenheit des Menschen auf sich selbst im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter ergibt, in der der Mensch keinen Zugang zur Religion mehr findet und doch noch immer das braucht, was einst Religion ihm gab: den geistigen Zusammenhang und den Sinn, ohne den er nun einmal nicht leben kann.

Als die beiden beherrschenden Ideologien muß man wohl heute den Marxismus und den Neoliberalismus ansprechen. Wenn auch in vielen westlichen Ländern heute überzeugte Katholiken die Führung in Händen haben (wie in Italien, Spanien, Frankreich, Belgien, Deutschland und auch in den Vereinigten Staaten), und die Kirche sich dort nicht nur der Freiheit, sondern auch eines nicht ganz unerheblichen Einflusses auf das öffentliche Leben erfreut, so ist man doch versucht, den Neoliberalismus als die einzige Klammer anzusehen, die das geistig so inhomogene und uns doch so werte Gebilde umspannt, das wir ein wenig verschwommen „den Westen“ nennen. Zwischen beiden gibt es Mischformen, als welche man den sog. demokratischen Sozialismus ansprechen muß, der neben den marxistischen Elementen eine gute Dosis Liberalismus in sich aufgenommen hat; vielleicht muß man hier in großem Abstand auch den aus einer Philosophie zu einer Ideologie gewordenen Existenzialismus anführen, der im Grunde liberal ist, aber von seiner nihilistischen Tendenz her sich mitunter stark zum Marxismus hingezogen fühlt. Der nationalistische Mythos ist in Europa durch den Zusammenbruch des Faschismus weitgehend desavouiert, seine neuen Ausbrüche in den ehemaligen Kolonialvölkern sind wohl noch zu ungeklärt, als daß man sich ein deutliches Urteil darüber bilden könnte.

Noch eins muß man bei dieser Bestandsaufnahme beachten: Man hat gelegentlich darauf hingewiesen, daß es im eigentlichen Herrschaftsraum der Ideologien, das heißt in Europa, Amerika und Rußland, auch so etwas wie eine Entideologisierung

der Massen gebe. Liberalismus und Sozialismus hätten ihren weltanschaulichen Charakter großenteils verloren, in beiden Bewegungen sei der Elan des ersten kämpferischen Aufbruchs verdampft und eine sehr pragmatische Schrumpfidelogie übriggeblieben, die darauf verzichte, das irdische Paradies herbeizuführen (das ja beide ursprünglich verhießen), und sich stattdessen mit dem erreichten Lebensstandard begnüge, sich sozusagen auf dem Konsumpolster zur Ruhe setze. Daran ist zweifellos sehr viel Richtiges, aber man darf den Vorgang doch nicht übertreiben. Der Wohlstand kann zwar das Verlangen des Menschen nach Sinn zeitweilig hinter der Bequemlichkeit des Erreichten stark zurücktreten lassen, es aber doch nicht auf die Dauer ersticken. So vermag zweifellos die augenblicklich entbehrliche Ideologie jederzeit wieder stärker in den Vordergrund zu treten, sobald eine neue Situation den Menschen aus dem Schlaf seiner Behäbigkeit aufstört.

Es ist hier nicht der Ort, die genannten Ideologien darzustellen und zu widerlegen. Stattdessen wollen wir in diesem Zusammenhang die Frage stellen, was für eine positive Aufgabe sie der Kirche in dieser Zeit auferlegen. Nun, zunächst ganz einfach die, den Ideologien den Glauben gegenüberzustellen als die wahre Antwort auf das Sinnverlangen des Menschen. Aber vielleicht kann man noch ein Stück mehr sagen. Auch wenn der Mensch in die Irre geht, tut er es immer noch, weil ihn ein Gut lockt, das er fälschlich höheren Gütern vorzieht, das aber dabei doch ein Gut bleibt. So müssen auch in den Irrwegen der Zeit Werte sichtbar sein, die den Menschen locken, und die Aufgabe der Kirche wird es sein, diese Werte, die der Mensch bei ihr nicht mehr zu finden glaubte, wieder von neuem an der rechten Stelle ins Licht zu heben. Der Marxismus ist eine Ideologie der Hoffnung, in welcher die Hoffnung Israels und der hoffende Glaube der Christen umgesetzt ist in eine profane irdische Verheißung, die aber immer noch die alten Züge des Reiches Gottes erkennen läßt, das hier in ein Reich des Menschen umgewandelt wird. Der Existenzialismus hat dem eine Philosophie der Hoffnungslosigkeit gegenübergestellt, in der der Mensch anerkennen soll, daß alles keinen Sinn hat, um dann „trotzdem“ zu leben, mit der trotzigen Geste dessen, der sich entschließt, das Sinnlose zu tun. Auch in dieser Perversion bezeugt er im Grunde noch einmal das Gleiche wie der Marxismus: das Verlangen des Menschen nach einer großen, tragenden Hoffnung, nach einer Verheißung nicht nur für sich selbst, sondern für die Menschheit, für die Erde, für die Welt als Ganzes. Vielleicht hatte sich das Christentum des vergangenen Jahrhunderts wirklich ein wenig zu sehr zurückgezogen auf das Seelenheil des Einzelnen, das er im Jenseits finden soll, und nicht laut genug vom Heil der Welt, von der universalen Hoffnung des Christentums gesprochen. So würde ihm die Aufgabe zuwachsen, diese Gedanken wieder neu zu durchdenken und zugleich der Inbrunst für die Erde, die beim modernen Menschen spürbar ist, neu eine positive Auslegung der Welt als Schöpfung gegenüberzustellen, die von Gottes Herrlichkeit zeugt und als ganze zum Heil bestimmt ist in Christus, der nicht nur das Haupt seiner Kirche, sondern auch der Herr der Schöpfung ist (Eph 1, 22; Kol 2, 10; Phil 2, 9 f).

Ähnliche Gedanken lassen sich auch beim Blick auf den Liberalismus entwickeln. Die Idee der Toleranz, die Achtung vor der geistigen Freiheit des anderen Menschen, der unbedingte Wille zur Wahrhaftigkeit gegen alle geistigen Schablonen, das sind die echten Werte, die der Mensch hier glaubt suchen zu dürfen und die ihn mit Recht anziehen. Sollten wir es etwa bloß den anderen überlassen, sie zu realisie-

ren, oder sollten wir uns nicht lieber daran erinnern, daß sie samt und sonders ohne das Christentum undenkbar wären und sich also nirgendwo mehr finden müßten als bei uns? Der Mensch von heute, der die unglückselige Erfahrung des Totalitarismus hinter sich und noch immer Gelegenheit genug hat, Anschauungsunterricht über das Wesen des Totalitären zu empfangen, ist gegen alle Anzeichen totalitären Verhaltens außerordentlich feinfühlig und kritisch geworden und gerade von daher zur Flucht ins Liberale geneigt. Allzu schnell wittert er auch hinter überkommenen kirchlichen Formen, wie z. B. dem Index, totalitäre Praktiken, vermutet, im Katholizismus könne es gar kein echtes Ringen mit geistigen Fragen, sondern nur von oben dirigierte Meinungen geben, die dann auch von dem vertreten werden müßten, der gar nicht mit persönlicher Wahrhaftigkeit dahinterstehe; er fürchtet demgemäß, auch das Konzil sei gar kein echtes „concilium“, kein wirklich gemeinsames Suchen nach der Wahrheit. Wir wissen, daß es nicht so ist, aber sollten wir nicht in der Tat mehr als bisher darauf achten, dem Menschen Vorwände dieser Art für seine Abwendung von der Kirche aus der Hand zu nehmen, indem wir unsere ganze einschlägige Praxis überprüfen? Das kommende Konzil ist vom Heiligen Vater vor allem als ein Reformkonzil praktischer Art angekündigt worden — hier, in der Überprüfung alter Formen, wird es gewiß eine Reihe von Aufgaben finden, die äußerlich, ja, kleinlich erscheinen mögen, deren Erfüllung aber mehr als viele Worte wird dazu beitragen können, dem Menschen von heute das Haus der Kirche wieder als sein Vaterhaus zugänglich zu machen, in dem er freudig und geborgen wohnen kann.

C. Abschließende Gedanken

Wir müssen abrechnen, obwohl wir jetzt erst ans eigentliche Zentrum herankommen könnten: Wir haben bisher ja immer nur von der geistigen Situation der Menschheit außerhalb der Kirche gesprochen, die gewiß auf mancherlei Weise auch in die Kirche selbst hineinragt, aber doch nicht einfach die der Kirche selber ist. Es gibt nämlich in der Kirche eine Besonderheit der modernen Situation, die nicht bloß negativ aus dem Ansturm des Unglaubens, sondern positiv aus dem Wachstum des Glaubens heraus kommt. Die Kirche lebt noch immer unter dem Wehen des Heiligen Geistes, und sie hat gerade im letzten halben Jahrhundert eine Zeit ganz besonderer Fruchtbarkeit erlebt, die in ihr eine Situation geschaffen hat, von der man zur Zeit des ersten vatikanischen Konzils noch kaum eine Ahnung haben konnte. Dabei drängt gerade diese Situation, die aus der positiven Fülle neuen Lebens herausgewachsen ist, immer mehr auf eine Klärung hin. Wenn man unter Charisma jenes Wirken des Gottesgeistes versteht, das über die regelmäßige Ordnung des Amtes hinaus unvorherberechnet in der Mitte der Kirche neues Leben schafft, dann kann man sagen, unser Jahrhundert sei durch zwei große charismatische Bewegungen gekennzeichnet, die freilich — das ist das Auffallende — in einem gewissen Gegensatz zueinander zu stehen scheinen und auch tatsächlich weithin als gegensätzlich empfunden wurden und werden.

Da steht auf der einen Seite die marianische Bewegung, die besonders durch Lourdes und Fatima ihre großen charismatischen Antriebe empfangen hat und dann

auch vom kirchlichen Amt, besonders unter Pius XII., aufgegriffen und zur Sache der ganzen Kirche gemacht worden ist. Dem steht auf der anderen Seite gegenüber die liturgische Bewegung, die von den großen französischen, belgischen und deutschen Benediktinerabteien — Solesmes, Maredsous, Beuron, Maria-Laach — ihren Ausgangspunkt nahm, und heute, wie der Eucharistische Weltkongreß in München 1960 bezeugte, gleichfalls Sache der ganzen Kirche geworden ist, deren Lehramt durch Enzykliken, liturgische Reformen und manches andere sich deutlich auch hinter diese Bewegung gestellt hat. Die liturgische Bewegung hat darüber hinaus ihrerseits einen ganzen Umkreis von weiteren Bewegungen ausgelöst: In ihrem Gefolge kam es zu einer neuen Entdeckung der Kirche, die sich in einer unerhört reichen und immer noch weiter anwachsenden Literatur über die Kirche niedergeschlagen hat; des weiteren kam es zu einer neuen Entdeckung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter; dies wiederum führte zu neuen Möglichkeiten des Gesprächs mit den getrennten christlichen Gemeinschaften, welches seinerseits inzwischen im Sekretariat „*Ad unitatem christianorum fovendam*“ eine tiefgehende Verankerung im Lehramt der Kirche gefunden hat.

Wenn wir all diese neuen Anstöße einmal etwas vereinfachend unter dem Namen „Liturgische Bewegung“ zusammenfassen und dem marianischen Strom entgegenstellen, dann müssen wir sagen, wir seien Zeugen zweier großer Bewegungen, die aus dem Herzen der Kirche spontan emporgestiegen sind, die beide inzwischen das entschiedene Ja der lehrenden Kirche gefunden haben, die aber beide seltsam fremd einander gegenüberstehen. Die liturgische Frömmigkeit ist, mit einem etwas ungenauen Schlagwort gesagt, objektiv-sakramental, die marianische subjektiv-persönlich; die liturgische Frömmigkeit steht unter dem Gesetz „*per Christum ad patrem*“, die marianische sagt „*per Mariam ad Jesum*“. Und so ließen sich noch mancherlei Unterschiede anführen bis hin zu der oft angemerkten geographischen Grenze, daß die marianische Bewegung mehr in Italien und in den Ländern spanischer und portugiesischer Zunge, die liturgisch-ekklesiologische mehr in Deutschland und Frankreich verwurzelt sei. Man darf freilich gerade diese Grenzziehung nicht übertreiben, weil es heute überall in der Kirche beides gibt, lediglich liegen die Akzente verschieden. Das kann uns freilich noch einmal darauf hinweisen, daß die Vielheit der Völker der Reichtum der Kirche ist, denn jedes bringt sein eigenes Charisma in die Einheit des Leibes Christi mit, und wir können heute wohl noch gar nicht ahnen, welch neuer Reichtum der Kirche zuwachsen wird, wenn die Charismen Asiens und Afrikas sich für sie auftun werden.

Aber bleiben wir bei der Frage nach dem Verhältnis der beiden Geistesströme, die wir heute in der Kirche wirksam finden. Es scheint, daß wir nicht mehr so fern davon sind, die innere Einheit zu sehen und damit die Richtung zu erkennen, in der die weitere Entwicklung gefördert werden muß. Immer deutlicher stellt sich ja heraus, daß Maria nicht isoliert für sich steht, sondern Urgestalt und Bild der *mater ecclesiae* überhaupt ist. Sie ist das lebendige Zeichen dafür, daß christliche Frömmigkeit nicht einsam Gott gegenübersteht, daß es im Christentum niemals bloß geht um „Christus und mich“, sondern daß immer mit dabei ist das marianische Geheimnis, daß das Ich immer hineingestellt ist in die ganze Gemeinschaft der Heiligen, deren Mitte Maria ist, die Mutter des Herrn. Sie ist das Zeichen dafür, daß Christus

nicht allein bleiben wollte, sondern daß die erlöste, gläubige Menschheit mit ihm ein Leib geworden ist, ein einziger Christus, „der ganze Christus, Haupt und Glieder“, wie Sankt Augustinus unübertrefflich schön gesagt hat. So weist also Maria auf die Kirche hin, auf die Gemeinschaft der Heiligen, die sich in der Liturgie betend zusammenfindet. Es möchte wohl die Aufgabe der kommenden Jahrzehnte sein, von solchen Gedanken her die marianische Bewegung in die liturgische hineinzuholen, sie deren großen theologischen Motiven einzuordnen. Sie sollte dem liturgischen Menschen etwas von ihrer Herzwärme, von ihrer persönlichen Innigkeit und Ergriffenheit, von ihrer tiefen Bereitschaft zu Buße und Sühne geben, und sie könnte umgekehrt von dort her etwas von der heiligen Nüchternheit und Klarheit, von der Helligkeit und dem strengen Ernst der großen alten Gesetze christlichen Betens und Denkens empfangen, das die allzu beflügelte Phantasie des liebenden Herzens in Grenzen hält und ihr den richtigen Ort anweist.

Noch eins soll zum Schluß nicht unausgesprochen bleiben: Der Kirche ist in dieser unserer Zeit auch das größte Zeugnis abgefordert worden, das Zeugnis des Leidens. Man darf nie vergessen, daß das letzte halbe Jahrhundert allein mehr Martyrer hervorgebracht hat als die ganzen drei Jahrhunderte der römischen Christenverfolgungen. Sollten wir uns da noch gottverlassen dünken in einem Jahrhundert, das solcher Zeugnisse fähig ist? Sollten wir da noch über Glaubensarmut und Müdigkeit der Kirche klagen? Daß die Kirche noch immer und mehr denn je Kirche der Martyrer ist, ist die Gewähr dafür, daß die Kraft des Heiligen Geistes noch immer ungebrochen in ihr lebt. Das Zeichen des Leidens ist das Zeichen ihres unbesiegbaren Lebens. Diesem Leben zu dienen wird die Aufgabe des kommenden Konzils sein, das als ein Konzil der Erneuerung weniger die Aufgabe haben wird, Lehren zu formulieren als vielmehr das Zeugnis christlichen Lebens in der Welt von heute neu und tiefer zu ermöglichen, auf daß sich wahrhaft erweise, daß Christus nicht bloß ist ein „Christus gestern“, sondern der eine Christus „gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr 13, 8).
