

# Der Weltdienst der Kirche

Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt

Von Joseph Ratzinger

Von allen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils war zweifellos die Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*) der schwierigste und neben der Liturgiekonstitution sowie dem Ökumenismusdekret auch der folgenreichste. Er tritt in seiner Gestalt und in der Richtung seiner Aussage am meisten aus der bisherigen Konziliengeschichte heraus und läßt insofern auch mehr als alle anderen Texte die besondere Physiognomie des letzten Konzils sichtbar werden. So wurde er denn auch nach Konzilsende immer mehr als dessen eigentliches Vermächtnis angesehen; nach dem Gärungsprozeß dreier Jahre schien hier endlich sein eigentliches Wollen durchgebrochen zu sein und Gestalt gefunden zu haben. Das Zwielicht, das bis zur Stunde über der Frage nach der rechten Sinngebung des Vaticanum II liegt, hängt mit solchen Diagnosen und insofern mit diesem Dokument zusammen. Muß man das ganze Konzil als eine progressive Bewegung lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt um Schritt vorwärts führt bis zur Pastoralkonstitution mit den sie flankierenden Texten über Religionsfreiheit und über die Offenheit zu den Weltreligionen hin, so daß diese Texte dann ihrerseits wie Wegzeiger einer weitergehenden Wanderung dastünden, die kein Stehenbleiben duldet, sondern beharrliches Fortsetzen der einmal gefundenen Richtung verlangt? Oder muß man die Texte des Konzils als eine Ganzheit sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens, die sich in den dogmatischen Verlautbarungen über Kirche und Offenbarung ausdrückt? Muß man die Dogmatik als Richtschnur der Pastoral lesen oder ist mit der Zuwendung zur Pastoral auch das Dogmatische in eine neue Richtung gewiesen?

## DIAGNOSE DES TEXTES UND SEINER TENDENZ

Mit solchen Überlegungen stehen wir bereits mitten in der Wirkungsgeschichte des Konzils und unseres Textes. Bevor wir sie näher zu beleuchten versuchen, müssen wir uns aber noch einmal die Frage stellen, was denn eigentlich präzis das Neue und Besondere der Pastoralkonstitution gewesen ist. Dabei kann es hier selbstverständlich nicht darum gehen, in wenigen

Strichen den Inhalt dieses Dokuments auszubreiten, das faktisch so etwas wie eine Summe christlicher Anthropologie und zentraler Probleme des christlichen Ethos darstellt. In der Breite dieses Textes ist es trotz mancher Unzulänglichkeiten gelungen, das Erbe der Tradition so zu reinigen und zu vertiefen, daß es ohne Verkürzung im Wesentlichen gerade inmitten der Fragen von heute neu in seinem Anspruch wie in seiner Verheißung zur Geltung kommt. Was aber an diesem Text so wirksam wurde, war nicht die inhaltliche Summe, die ganz auf der Linie der kirchlichen Überlieferung verbleibt und deren Möglichkeiten ausschöpft; es war vielmehr die allgemeine Intention des Aufbruchs, die sich hauptsächlich im »Vorwort« niedergeschlagen hatte. Ich begnüge mich daher hier damit, kennzeichnende Züge dieses Vorworts zu analysieren — noch einmal: nicht als ob damit der Text selbst ausgeschöpft wäre, sondern weil die Wirkungsgeschichte, wie sich zeigen wird, sich gerade an den Geist dieses Vorworts klammerte und weitgehend von dessen Zweideutigkeiten geprägt wurde.

Ein erstes Charakteristikum scheint mir in dem dort verwendeten Begriff von »Welt« zu liegen, der trotz vieler Klärungsversuche, die sich im zweiten Absatz niedergeschlagen haben, in einem weitgehend vorthologischen Stadium verblieben ist, aber eben darin seine besondere Wirkung entfaltet hat. Die Konstitution versteht unter »Welt« ein Gegenüber zur Kirche. Der Text soll dazu dienen, beide in ein positives Verhältnis der Kooperation zu bringen, dessen Ziel der Aufbau der »Welt« ist. Die Kirche kooperiert mit der Welt, um die Welt aufzubauen — so könnte man die prägende Vision des Textes charakterisieren. Undeutlich bleibt dabei, ob die kooperierende Welt und die aufgebaute Welt ein und dasselbe sind; undeutlich bleibt, was in jedem Einzelfall mit Welt gemeint ist. Jedenfalls aber kann man feststellen, daß die Verfasser, die sich selbst als die Sprecher der Kirche wissen, von dem Gefühl ausgehen, selber nicht Welt, sondern ihr gegenüber und bisher auch in einem unbefriedigenden Verhältnis oder noch in gar keinem Verhältnis zu ihr zu stehen. Demgemäß könnte man eine Art von Getto-Komplex konstatieren: Die Kirche wird als geschlossene Größe erfahren, drängt aber dazu, diese Situation zu überwinden. Unter Welt sind anscheinend die gesamte wissenschaftlich-technische Realität der Gegenwart und alle Menschen verstanden, die sie tragen bzw. in ihrer Mentalität beheimatet sind.

Mit dieser merkwürdigen Konzeption des Gegenübers zweier Bereiche, in dem unter Welt das Gesamt der gegenwartstragenden Kräfte verstanden wird, hängt ein zweites charakteristisches Grundelement des Textes zusammen: der Begriff des Dialogs als seiner formalen Grundkategorie. Das Konzil, so wird gesagt, könne »seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie . . . nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt . . .«. Das Verhältnis zwischen

Kirche und Welt wird also als »Colloquium«, als Miteinander-reden und als gemeinsame Suche nach Problemlösungen gesehen, wobei die Kirche ihre besonderen Möglichkeiten ins Gespräch einbringt und vom Austausch mit den Möglichkeiten der anderen Fortschritt erwartet.

Die inhaltliche Triebkraft, die hinter dieser formalen Konzeption steckt, darf man in einer starken Erschütterung über die Gefährdungen und Nöte des heutigen Menschen sehen. Wenn als Ziel des Dialogs der »Aufbau einer humanen Gesellschaft« benannt wird, tritt diese Konzentration aufs Pragmatische, auf die ökonomischen, politischen und sozialen Aufgaben von heute mit aller Deutlichkeit ins Licht. Wer die Reden der letzten Konzilsperiode noch im Ohr hat, weiß, wie sehr die Väter nach Jahren des Streits um theologische Probleme nun von dem Verlangen bedrängt waren, etwas Konkretes, Sichtbares und Greifbares für die Menschheit zu tun. Das Gefühl, nun endlich müsse die Welt von Grund auf verändert, verbessert, vermenschlicht werden und sie könne es jetzt auch — dieses Gefühl hatte sich ihrer offensichtlich unwiderstehlich bemächtigt. Nach all den Überraschungen, die man im Bereich des eigentlich Theologischen zuwege gebracht hatte, herrschte ein Gefühl der Euphorie und der Frustration zugleich. Euphorie, weil es schien, daß diesem Konzil nichts unmöglich sei, da es mit jahrhundertlang eingewurzelten Einstellungen zu brechen die Kraft hatte; Frustration, weil alles bisherige in der Menschheit nicht zu Buche schlug und eigentlich erst so recht das Verlangen nach Freiheit, nach Weite, nach dem Ganz-anderen schürte.

Damit wird ein weiteres Charakteristikum unseres Dokuments sichtbar: Der Text und noch mehr die Beratungen, aus denen er erwuchs, atmen einen erstaunlichen Optimismus. Wenn Menschheit und Kirche zusammenwirkten, schien nichts mehr unmöglich zu sein. Eine Haltung der kritischen Reserve gegenüber den prägenden Kräften der Neuzeit sollte abgelöst werden durch ein entschlossenes Eingehen in ihre Bewegung. Die Zustimmung zur Gegenwart, die in der Eröffnungsrede des Konzils bei Johannes XXIII. aufgeklungen war, wurde nun konsequent weitergedacht; die Solidarität mit dem Heute schien die Gewähr für ein neues Morgen. Der grundlegende Sachverhalt am Ganzen scheint mir in der Relation Ziel—Mittel zu liegen: Die Kirche kooperiert mit der Welt zum Aufbau der Gesellschaft. Sie erhofft sich, daß auf diese Weise »das Werk Christi fortgesetzt werde«: Zeugnis für die Wahrheit; dienen, nicht bedient werden (letzter Absatz des Vorworts). Das soziale Engagement im Dialog mit der Welt erscheint hier als der unmittelbare Auftrag des Evangeliums, durch den hindurch dann auch dessen Wahrheit zur Wirkung kommen mag. Die Weise, wie sie zur Geltung gebracht wird, ist demgemäß eine doppelte: einmal tritt sie als befruchtendes Element im Dialog in Erscheinung; zum anderen soll sie durch die Kraft des Erreichten hindurch sich zu erkennen geben. Damit ist sie in eine eigentüm-

liche Zweck-Mittel-Relation mit dem sozialen Tun verspannt, bei der die soziale Aktivität für das konkrete Handeln weitgehend den Vorrang erlangt.

Wenn man nach einer Gesamtdiagnose für den Text sucht, könnte man sagen, daß er (in Verbindung mit den Texten über Religionsfreiheit und über die Weltreligionen) eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus darstellt<sup>1</sup>. Harnack hat bekanntlich den Syllabus Pius' IX. als Kampfansage an sein Jahrhundert schlechthin interpretiert<sup>2</sup>; richtig daran ist, daß er eine Trennungslinie zu den bestimmenden Kräften des neunzehnten Jahrhunderts zog: zur wissenschaftlichen und zur politischen Weltansicht des Liberalismus. Im Streit um den Modernismus wurde diese doppelte Abgrenzung noch einmal verstärkt und befestigt. Seither hatte sich freilich vieles verändert. Die neue Kirchenpolitik Pius' XI. hatte eine gewisse Offenheit gegenüber dem liberalen Verständnis des Staates geschaffen. Exegese und Kirchengeschichte hatten in einem stillen, aber beharrlichen Ringen mehr und mehr Postulate des liberalen Wissenschaftsbetriebs übernommen, und andererseits hatte sich der Liberalismus in den großen politischen Umbrüchen des zwanzigsten Jahrhunderts erhebliche Korrekturen gefallen lassen müssen. So waren vorab im mitteleuropäischen Raum *via facti* die situationsbedingten Einseitigkeiten an der durch Pius IX. und X. vollzogenen Positionsbestimmung der Kirche gegenüber der mit der Französischen Revolution eröffneten neuen Geschichtsphase weitgehend korrigiert, aber eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zu der Welt, wie sie sich nach 1789 darstellte, stand noch aus. Tatsächlich herrschte in den Ländern mit starken katholischen Mehrheiten noch weitgehend eine vorrevolutionäre Optik: Niemand bezweifelt heute mehr, daß das spanische und das italienische Konkordat allzuviel von einer Weltsicht zu bewahren versuchten, die längst nicht mehr den Gegebenheiten entsprach. Niemand kann auch bestreiten, daß diesem Festhalten an einer obsolet gewordenen staatskirchenrechtlichen Konstruktion ähnliche Anachronismen im Bereich des Erziehungswesens und im Verhältnis zur historisch-kritischen Methode der modernen

---

<sup>1</sup> »Syllabus« ist die Bezeichnung für eine Sammlung von achtzig Sätzen, in denen Pius IX. zu den durch die Säkularisation aufgeworfenen geistigen und politischen Problemen seiner Zeit kritisch Stellung nahm. Der Syllabus wurde 1864 an die Bischöfe versandt und führte besonders in Frankreich zu scharfen Auseinandersetzungen. Vgl. R. Aubert, Syllabus. In: LThK IX, Sp. 1202 f. Die Linie des Syllabus ist im Kampf Pius' X. gegen den »Modernismus« aufgenommen und weitergeführt. Vgl. für das Gesamtbild der Entwicklung H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI 1 u. VI 2: Die Kirche in der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1971 u. 1973.

<sup>2</sup> A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Tübingen 1932, S. 757, Anm. 1: »Vorgearbeitet war (nämlich für das Vaticanum) schon durch den Syllabus . . . , der neben manchem Schlimmen auch den guten Geist des 19. Jahrhunderts in seiner Totalität verdammte.«

Wissenschaft entsprachen. Erst eine sorgfältige Untersuchung der unterschiedlichen Art und Weise, in der in den verschiedenen Teilen der Kirche die Annahme der Neuzeit vollzogen war, könnte das komplizierte Ursachengeflecht entwirren, das hinter der Gestaltwerdung der Pastoralkonstitution steht, und erst so könnte auch das Drama ihrer Wirkungsgeschichte durchsichtig werden. Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, daß der Text die Rolle eines Gegensyllabus spielt und insofern den Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit darstellt. Erst diese Einsicht erklärt einerseits den Getto-Komplex, von dem eingangs die Rede war; erst sie läßt andererseits den Sinn dieses merkwürdigen Gegenüber von Kirche und Welt verständlich werden: Mit »Welt« ist im Grunde der Geist der Neuzeit gemeint, dem gegenüber sich das kirchliche Gruppenbewußtsein als ein getrenntes Subjekt erfuhr, das nun nach heißem und kaltem Krieg auf Dialog und Kooperation drängte. Auch die unterschiedliche Emphase, mit der die einzelnen Teile der Kirche in das Gespräch um den Text gingen, läßt sich von hier aus begreifen. Während die deutsche Theologie ihr Genüge hauptsächlich in der Durchsetzung exegetischer und ökumenischer Anliegen gefunden hatte, fühlten sich nun vor allem die Vertreter romanischer Länder angesprochen, aber auch Motive aus dem angelsächsischen Bereich drangen stärker vor, und die Sprecher der Dritten Welt sahen in der Betonung der sozialen Problematik ihre Fragen zum Zuge kommen.

## DIE SEITHERIGE ENTWICKLUNG

### *1. Euphorie des Aufbruchs*

Was ist seither aus alledem geworden? Mir scheint, man könne von drei Phasen der Wirkungsgeschichte des Textes in diesen zehn hinter uns liegenden Jahren sprechen. Am Anfang steht eine Phase des Aufbruchs und der reformerischen Euphorie, als deren Höhepunkte man wohl die zweite Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 und das Erscheinen des Holländischen Katechismus (1966) bezeichnen darf. Aber auch die Gründung der Zeitschrift »Concilium« (1965) und das Erscheinen des Lexikons »Sacramentum mundi« in den Sprachen von »Concilium« (seit 1967) gehören hierher; im deutschsprachigen Raum wäre als ein Phänomen dieser Epoche das Auftreten der Zeitschrift »Publik« zu benennen.

Das erste deutliche Signum eines neuen Weges war »Concilium«: In sieben Sprachen zugleich erscheinend und von einer global gestreuten Redaktion getragen, drückte es die neue Internationale des Fortschritts aus, die sich auf dem Konzil gefunden hatte. Der Geist des Konzils sollte in dieser Zeitschrift sein beständiges und weiterwirkendes Organ erhalten. Von seinem Titel und

seiner Konstruktion her verwies es auf die Absicht, die Konziliarität der Kirche zu bewahren und zu entwickeln und dabei das neue Gewicht zur Geltung zu bringen, das die Gemeinschaft der Theologen sich verschafft hatte. Die Entdeckung, daß über die ganze Welt hin dieser gemeinsame Impuls des Aufbruchs in die Neuzeit lebte und daß allein die weltweite Gemeinschaft dem Denken der Theologen Kraft geben konnte, hatte die Redaktion zusammengeführt: Sie wollte gleichsam das permanente Konzil der Theologen werden, das im ständigen Austausch mit allen lebendigen Kräften der Gegenwart die Verheißung dieses Beginns fortschreitend verwirklichen mußte. Wenn Konziliarität als neue Form von Katholizität nun nationale Impulse zu internationalisieren gedachte, schloß dies von selber ein, daß von jetzt an Impulse verschiedener Teilkirchen bestimmend hervortraten und daß die Richtung nicht mehr von einer einzigen zentralen Instanz erwartet werden konnte. Die Spitze der Entwicklung verlagerte sich recht schnell einerseits nach den Niederlanden, zum anderen aber auch nach Lateinamerika.

Zwischen diesen beiden Spitzen des Progressismus gibt es freilich bemerkenswerte Unterschiede. In den Niederlanden standen zunächst liturgische und ökumenische Motive im Vordergrund: Die liturgische Reform drängte rasch über die amtlichen Grenzen hinaus; die ökumenische Begeisterung ließ kein Verständnis für die gesetzten Schranken mehr übrig. Freilich muß man hinzufügen, daß sozusagen das Klima des ganzen Prozesses nun doch entscheidend von »Gaudium et spes« her geprägt war. Das Gefühl, daß es eigentlich keine Mauern zwischen Kirche und Welt mehr geben dürfe, daß jeder »Dualismus«: Leib—Seele, Kirche—Welt, Gnade—Natur, ja, schließlich wohl gar noch Gott—Welt von Übel sei — dieses Gefühl wurde immer mehr zur richtunggebenden Kraft des Ganzen. In solcher Absage an jeden »Dualismus« steigerte sich die optimistische Stimmung, die in den Worten »Gaudium et spes« geradezu kanonisiert schien, in die Zuversicht einer vollkommenen Einheit mit der gegenwärtigen Welt und so in einen Rausch der Anpassung hinein, dem über kurz oder lang die Ernüchterung folgen mußte.

Lateinamerika ging demgegenüber einen durchaus anderen Weg. Unmittelbarer als in den Niederlanden wurde hier »Gaudium et spes« zur prägenden Signatur der nachkonziliaren Entwicklung. Während der Jahre des Konzils hatten sich die Bischöfe dieses Subkontinents zu einer organisatorischen Einheit in einem lateinamerikanischen Bischofsrat, CELAM, gefunden. Motor dieser Vereinigung war nicht zuletzt das Bewußtsein der sozialen Verantwortung gegenüber einem Raum geworden, der auch nach der politischen Loslösung von der Kolonialherrschaft der iberischen Mächte in einer drückenden Abhängigkeit, nun gegenüber der angelsächsischen Wirtschaft — zuerst Englands, dann zusehends Amerikas — lebte. Die Klage der Armen, die aus ihm aufsteigt, mußte die katholischen Bischöfe deshalb be-

sonders unmittelbar und besonders tief treffen, weil dies, statistisch gesehen jedenfalls, ein nahezu völlig katholischer Kontinent, der Raum mit den meisten Katholiken der Welt ist. Daß gerade der katholische Subkontinent der ärmsten einer ist, wurde in dem geschichtlichen Erwachen des Konzils zu einer nicht mehr zu übergehenden Herausforderung. So befaßte sich die erste außerordentliche Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrats in Mar del Plata 1966 zentral mit dem sozialen und wirtschaftlichen Problem und dies, auf der Linie des Konzils, in einem »reformistischen« Sinn, das heißt im Sinn der westlichen Ideen von Aufbau durch Entwicklung<sup>3</sup>. Die zweite CELAM-Konferenz, die 1968 in Medellin zusammentrat, fand sich in einem neuen Klima. Sie hatte von der 1967 erschienenen Enzyklika »Populorum progressio« und von dem Manifest, das fünfzehn Bischöfe der Dritten Welt 1967 unterzeichnet hatten, ein neues Stichwort erhalten: Befreiung<sup>4</sup>. Damit war eine zweite Phase in der Rezeption des Impulses von »Gaudium et spes« eingeleitet, die sich als schicksalhaft erwies. Das Drama Camilo Torres, des im Februar 1966 gefallenen Guerilla-Priesters mit dem Namen eines der Befreier aus der spanischen Herrschaft, weitet sich nun zusehends in geschichtliche Dimensionen aus<sup>5</sup>. Die Zeit des optimistischen Einverständnisses mit dem Geist der Neuzeit, mit ihrem Fortschritt und ihrem Angebot der Entwicklung für die Unterentwickelten geht fast abrupt zu Ende. Für A. García Rubio bedeutet das Aufkommen der Theologie der Befreiung zugleich die Krise der Moderne. Lateinamerika kann im aufklärerischen Fortschritt keine Verheißung für seine Probleme sehen. Im Gegenteil, es erblickt gerade darin den Grund seines Elends. Sein Ziel kann nicht sein, »modern« zu werden, sondern »die Moderne und die moderne Dialektik (zu) überwinden, deren vollendetster Ausdruck die Hegelsche Dialektik ist. Auch die marxistische Dialektik ist zu überwinden . . .«<sup>6</sup>. Damit ist die Richtung von »Gaudium et spes« und ganz besonders die Richtung seiner Aufnahme in den nachkonziliaren Niederlanden geradezu auf den Kopf gestellt, und dies aus lateinamerikanischer Sicht mit vollem Recht. Das Problem Lateinamerikas war und ist in der Tat nicht die Versöhnung mit dem Geist der Neuzeit, die Identifikation mit der Ideologie Westeuropas und der Vereinigten Staaten. Wenn für die Kirche Europas diese Aussöhnung als Heimkehr aus dem Getto, als Aufarbeitung alter staatskirchenrechtlicher Probleme und so als Heilung eines Traumas erscheinen

<sup>3</sup> Vgl. A. García, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung I. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 400—423, hierzu S. 406 f. Dazu noch R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung II. Ein Literaturbericht, ebd. S. 434—448.

<sup>4</sup> García-Rubio, a. a. O., S. 407 ff.; Vekemans, S. 439 f.

<sup>5</sup> Kurze und genaue Information über Camilo Torres bietet E. L. Stehle, Indio-Latein Amerika. Düsseldorf/Oberhausen 1971, S. 133—141.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 422.

konnte, so galt und gilt in Lateinamerika nichts davon. Zwar hatte die französische Revolution den Auftakt zur Lösung von den iberischen Mächten geboten; aber unmittelbar darauf war der von den angelsächsischen Mächten gehegte Geist des Liberalismus und des Kapitalismus zu einer viel ärgeren Knechtschaft für die nur scheinbar befreiten Länder geworden, die folglich in diesem Geist gewiß nicht ihre Identität finden konnten und ihn nicht als Ziel einer Heimkehr zu betrachten vermögen. Der Optimismus des Gegensyllabus weicht so mit innerer Notwendigkeit einer neuen Kampf-ansage, die weit schärfer und dramatischer ist als die vorige.

Damit war aber zugleich der geistige Zusammenhalt der »Concilium«-Front in Frage gestellt, ja, seine eigentliche Grundlage, eben die Kommunikation im Geist der Neuzeit, als brüchig erwiesen. Sieht man diese Zusammenhänge, so erscheint die scharfe Kritik nur als logisch, die sich nun von Seiten der progressiven Lateinamerikaner gerade gegen die Repräsentanten des progressiven europäischen und nordamerikanischen Denkens richtete. Hans Küng wird eine erschreckende reaktionäre politische Haltung und Blindheit für die praktische Dimension der Probleme vorgeworfen<sup>7</sup>. Von der Theologie der Säkularisierung wird gesagt, sie sei unklar und politisch naiv<sup>8</sup>. Der Denkrichtung Rahners wie Congars wird ebenso Naivität vorgeworfen<sup>9</sup>; aber selbst die europäischen und amerikanischen Theologien der Revolution und der Gewalt bleiben nicht ungeschoren<sup>10</sup>. Hugo Assmann, einer der Wortführer der Lateinamerikaner, zeigte sogar Verständnis dafür, daß P. Le Guillou im Zusammenhang mit den Mai-Ereignissen des Frankreich von 1968 von Scharlatanerie sprach<sup>11</sup>. Lateinamerika sucht all dem gegenüber unter dem Stichwort Befreiung seinen eigenen Weg, wobei ein neues kennzeichnendes Element aus den Impulsen von »Gaudium et spes« hervortritt: das Pochen auf die eigene Theologie Lateinamerikas, das alsbald im Verlangen nach einer afrikanischen Theologie ein Pendant auf der anderen Seite des Atlantik finden sollte. Man weiß, daß immer mehr die katholische Universität von Santiago in Chile zum Brennpunkt solcher Experimente eines neuen Denkens wurde; man weiß, daß freilich auch gerade dort die Krise des so Begonnenen sich zu einem tragischen Realismus steigerte<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> H. Assmann, bei Vekemans, a. a. O., S. 438.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., S. 442.

<sup>10</sup> Ebd., S. 443 ff.

<sup>11</sup> Ebd., S. 443.

<sup>12</sup> Vgl. dazu den am Vorabend des chilenischen Umsturzes niedergeschriebenen Bericht von M. Arias Reyero, *Theologie in Chile heute*. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 449—457. Instrukтив für die damalige Entwicklung und ihre Motive bes. auch S. Silva, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. Frankfurt 1973. Ein Querschnitt durch die charakteristischen Arbeiten neuerer lateinamerikanischer Theologie ist jetzt zu finden in den beiden von Equipo Seladoc herausgegebenen Bänden *Panorama de la teología Latinoamericana I u. II*. Salamanca 1975.

## 2. Ernüchterung und Krise

Mit dem Hinweis auf die Kehre des Denkens, die sich in Lateinamerika gegenüber der Neuzeit-Euphorie der westlichen Kirchen vollzogen hatte, ist zugleich auch schon das Ende der ersten Phase in der Wirkungsgeschichte der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute aufgedeckt. García Rubio bringt diesen Umbruch auf die Formel: »Der anfängliche Optimismus wich rasch einem zunehmenden Pessimismus in der Frage, inwieweit diese Theologie geeignet sei, die lateinamerikanische Wirklichkeit gründlich zu erhellen.«<sup>13</sup> Global betrachtet müßte man sagen, die Jahre der Euphorie seien von einer Phase der Ernüchterung und der Krise abgelöst worden. Ich kann hier nur einige Markierungen dieses vielschichtigen Prozesses ins Gedächtnis rufen. An erster Stelle wird man hier das Schicksal des Holländischen Katechismus und den Weg der niederländischen Kirche insgesamt nennen müssen. Die römischen Korrekturen an diesem Buch hatten die Sicherheit und Einheit des Fortschrittsbewußtseins der nachkonziliaren Kirche in Europa noch kaum in Frage stellen können, sondern eher im Aufheizen des antirömischen Affekts noch entschiedener gemacht. Nicht die Kritik aus Rom hat den Meteor-Glanz dieses Buches zum schnellen Erlöschen gebracht, sondern die eigene Entwicklung von Kirche und Theologie in den Niederlanden, die alsbald das Stadium freundlicher Zuversicht hinter sich ließ, das sich im Katechismus spiegelte. Nun drängte die Entwicklung zu Radikalisierungen, in deren Licht das gestern Fortschrittliche heute schon als unverständlich reaktionär dastand. Der Katechismus wurde jetzt im Lande seines Ursprungs als Ausdruck eines bürgerlichen Christentums denunziert; man warf ihm beispielsweise vor, daß er nicht nur mythologisch rede, sondern mythisch, das heißt, er deute nicht nur die menschliche Existenz, sondern er messe dem Glauben eine eigene Wirklichkeit bei: »Man kommt nicht los von der Überzeugung, daß gemäß diesen Texten noch irgendwo eine eigene Glaubenswirklichkeit neben der gewohnten des Alltags stehen soll.«<sup>14</sup> Der Autor dieser Ausführungen, T. van der Berk, fügt hinzu: »Es gibt eine ›römische Wirklichkeit‹ und eine ›römische Sprache‹. Wo der Katechismus in ersterer verbleibt, rächt sich das sofort in der Sprache.«<sup>15</sup> Die Wirklichkeit des Glaubens ist für solche »Theologie« zur römischen Wirklichkeit geworden — welch ungewollte *laus Romae* in dunkler Zeit! Wo der Fortschritt dazu führt, im Glauben nur noch ein anachronistisches kirchenpolitisches Faktum zu sehen, ist zwar sein Ziel erreicht: die Aufhebung des Dualismus, die Identifikation mit der Welt; aber die Ankunft in der Neuzeit

<sup>13</sup> A. a. O., S. 409.

<sup>14</sup> T. van den Berk, Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus. In: »Concilium« 6 (1970), S. 188—191; Zitat S. 190.

<sup>15</sup> Ebd.

geschieht doch zu spät, um noch an deren relativer Unschuld und an ihren frühen Hoffnungen teilhaben zu können. Wo die Neuzeit nicht mehr aus der unwirklichen Perspektive des Gettos gesehen, sondern in ihrer nackten Wirklichkeit erlebt wird, wird sichtbar, daß sie sich selbst am Ende weiß und verzweifelt mit ihrer eigenen Orientierungslosigkeit kämpft.

Hatte zuerst Lateinamerika aus seiner geschichtlichen Fremdheit gegenüber dem europäisch-angelsächsischen Phänomen »Neuzeit« mit dem reformerisch-evolutionären Gedankengut des Konzilsendes und der frühen Nachkonzilszeit gebrochen, so schlug nun diese Entwicklung auf Europa zurück. Der Punkt größter Sensibilität, wo am frühesten sich das Neue ankündigte, waren begreiflicherweise die Studentengemeinden, in denen sich der Zusammenbruch der liberal-konservativen Gesinnung des westlichen Nachkriegseuropa mit elementarer Wucht vollzog. Hier gibt es schwer auszulotende Wechselwirkungen: Es greifen ineinander politisch-ökonomische Veränderungen nach der Phase des Wiederaufbaues, psychologische Veränderungen durch das Eintreten einer Generation ohne das Kriegserlebnis in die geistige Verantwortung und schließlich die Umbrüche des religiösen Bewußtseins auf katholischer wie auf evangelischer Seite<sup>16</sup>. Bezeichnend bleibt, daß die Zuwendung zu einem anarchisch-utopischen Marxismus, die mit einer rauschhaften Inbrunst vollzogen wurde, nicht nur das Pathos des Religiösen in sich trug, sondern auch in vorderster Linie von Studentenfarnern und Studentengemeinden getragen wurde, die hier die Erfüllung der christlichen Hoffnungen heraufdämmern sahen. Herausragendes Fanal waren die französischen Mai-Ereignisse 1968. Auf den Barrikaden standen Dominikaner und Jesuiten; die Interkommunion, die in einer ökumenischen Messe auf den Barrikaden begangen wurde, galt auf lange hinaus als eine Art heilsgeschichtlicher Instanz, ein Offenbarungsereignis, das eine neue Epoche des Christlichen einleitete<sup>17</sup>. Aus der naiven Zustimmung zur Welt war eine radikale Kampfansage, nicht nur an die Neuzeit, sondern an alles Bestehende überhaupt geworden. Solch kämpferische Haltung konnte wieder junge Menschen begeistern, die darin den Elan des Christlichen neu zu finden meinten, seine revolutionäre Kraft verspürten und zugleich Christentum als Verheißung, als Spannung auf ein Anderes, Besseres hin und so wieder als Aufgabe empfanden. Wenn man die Vorgeschichte kennt, kann man einigermaßen verstehen, warum die KDSE, die nach dem Krieg von den Bischöfen gegründete Dachorganisation aller katholischen Studentengemeinden, zum ideologischen Zentrum wurde, das sich die kühne Aufgabe setzte, »Bedingung der Möglichkeit für eine neue Kirche« zu werden, in der die christlichen

<sup>16</sup> Ich habe diese Zusammenhänge etwas näher zu analysieren versucht in meinem Buch »Dogma und Verkündigung«. München 1973, S. 439—447.

<sup>17</sup> Vgl. die kirchliche Analyse durch M.-J. Le Guillou, Olivier Clement, Jean Bosc, *Évangile et révolution. Au coeur de notre crise spirituelle*. Paris 1968.

Grundbegriffe Befreiung, Diakonie und Kommunion mit neuem, marxistischem Realismus erfüllt werden sollten.

Eine dritte Markierung sehe ich in dem Kongreß, den die Herausgeber von »Concilium« 1970 anläßlich des fünfjährigen Bestehens ihrer Zeitschrift in Brüssel veranstalteten. Die Zusammenkunft war offensichtlich als Antithese zu dem vom Papst angeregten und von zahlreichen Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen protegierten römischen Theologenkongreß des Jahres 1966 gedacht, mit dem Rom versucht hatte, die neu erwachte Kraft der Theologie in Einheit mit der Hierarchie zu halten; aber auch eine gewisse Antithese zu der 1969 gegründeten Internationalen Päpstlichen Theologenkommision war unverkennbar. »Concilium« wollte sich in der Nachfolge der alten Rechte der Sorbonne als die eigentliche Instanz der Lehre und der Lehrenden in der Kirche bestätigen, sich als die wahre Sammelstätte der Theologen aller Welt erweisen. Dennoch wurde aus Brüssel ein Wendepunkt, von dem an die Autorität der Vereinigung des Fortschritts rissig wurde. Die großen Lehrer von »Concilium« — Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng — waren nicht so einig, wie sie es noch vor kurzem selbst gedacht hatten. Die Teilnehmer aber fühlten sich vielfach verletzt durch die Art und Weise, wie sie für Ergebnisse gewonnen werden sollten, an deren Vorbereitung sie keinen Anteil hatten. Was vielen vorher kaum bewußt geworden war, wurde nun unübersehbar: daß der »Fortschritt« keine einheitliche Aussage mehr zu machen hatte und daß er sich vielfach vom Kern der christlichen Überlieferung abzulösen im Begriff stand.

Im öffentlichen Bewußtsein der Kirche in Deutschland wurde schließlich das Ende von »Publik« zur Grenzmarke der Entwicklungen. Wer die erregten Kommentare von damals liest, fragt sich zunächst verwundert, wieso das Aufhören einer Zeitung, die ihren Markt nicht gefunden hatte, ein solcher Riß in der Heilsgeschichte, die »Rückkehr ins Getto« sein könne. Tatsächlich aber bedeutete das Scheitern des groß angelegten Versuchs den Abschied von einer Illusion, die sich hier das Zeichen ihrer eigenen Wirklichkeit gesetzt hatte. »Publik« war für die Wortführer des nachkonziliaren Progressismus die Stätte der Verschmelzung von Kirche und Welt geworden, in der das Trauma des Getto seine Überwindung fand. Nur — die Welt hatte nicht danach gegriffen, es war eine unwirkliche Welt von Intellektuellen geblieben.

Spätestens seit diesem Zeitpunkt war auch im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein klar geworden, daß der Fortschritt keine einheitliche Kraft mehr darstellte und daß man nicht mehr von den einfachen Optionen der Konzilszeit ausgehen konnte. Damals hatten die Mehrheit der Bischöfe und der Theologen sich in einer Gemeinschaft zusammengefunden, die Veraltetes bekämpfte und den Mut zum Neuen als die Aufgabe der Kirche von heute lehrte. Seither glaubte man zu wissen, daß man nur dem Neuen zuzustim-

men, das Alte abzulehnen brauche, um auf der richtigen Seite zu stehen. Wer mahnte, daß so einfach das Programm des Konzils nicht zu verwirklichen sei, wie es einsam Hans Urs von Balthasar tat<sup>18</sup>, der gehörte eben auch zu denen, die die Zeichen der Zeit noch nicht begriffen hatten. Erst als die Trümmer verfehlter Hoffnungen krachend niederfielen, zerbrach die Sicherheit, wurde neues Fragen geweckt.

### 3. Standortbestimmung heute

Vielleicht ist es verfrüht, zu sagen, die Phase der Krise gehe seit einiger Zeit über in eine Phase der Konsolidation. Fragen wir zuerst, was von dem Bisherigen zu halten ist. Der Überblick, der soeben in knappen Strichen versucht wurde, scheint eine sehr negative Diagnose anzukündigen. Blieb mehr als ein Trümmerhaufen gescheiterter Experimente? Sind »Gaudium et spes« endgültig in »luctus et angor« umgeschlagen?<sup>19</sup> War das Konzil ein Irrweg, von dem wir zurückkehren müssen, um die Kirche zu retten? Die Stimmen derer, die solches sagen, werden lauter, und ihre Nachfolge wird größer. Zu den unübersehbaren Phänomenen der letzten Jahre zählt das zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen, in denen der Drang nach Frömmigkeit, nach der Wärme des Geheimnisses seine Antwort findet. Man sollte sich hüten, diese Vorgänge zu verharmlosen. Ohne Zweifel gibt es hier sektiererischen Zelotismus, der das Gegenteil von Katholizität ist. Dem allen kann man nicht entschieden genug widerstehen. Aber man muß sich doch auch allen Ernstes fragen, warum derlei Verengungen und Verzerrungen von Glaube und Frömmigkeit eine solche Wirkung ausüben und Menschen anziehen vermögen, die vom Grundentscheid ihres Glaubens wie von ihrer persönlichen Artung her keineswegs zur Sekte bestimmt sind. Was drängt sie in einen Bereich, dem sie nicht zugehören? Warum haben sie das Gefühl der Beheimatung in der Großkirche verloren? Sind alle ihre Vorwürfe ganz unberechtigt? Ist es zum Beispiel nicht wirklich merkwürdig, daß man nie von ähnlichen bischöflichen Reaktionen gegen Zerstörungen im Kern der Liturgie selbst gehört hat, wie sie nun gegen den Gebrauch des doch nicht erst seit Pius V. existierenden Meßbuches der Kirche hervortreten? Noch einmal: Sektenhaftes Gebaren darf nicht angenommen, aber der Gewissensforschung, zu der uns derlei Vorkommnisse nötigen, darf auch nicht ausgewichen werden.

Was also soll man sagen? Zunächst scheint mir eines durch den Verlauf dieser zehn Jahre völlig klar geworden zu sein: Eine Auslegung des Konzils,

<sup>18</sup> Es sei an zwei programmatische Schriften der frühen Nachkonzilszeit erinnert: Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, und: Cordula oder der Ernstfall. 1966.

<sup>19</sup> »Luctus et angor« (Trauer und Angst) sind die Wörter, mit denen der Konzilstext unmittelbar nach den Eingangsvokabeln »Gaudium et spes« fortfährt.

die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht, das Ganze lediglich als Weg zu »Gaudium et spes« ansieht und diesen Text wieder nur als Auftakt einer gradlinigen Fortführung zu immer weiterer Verschmelzung mit dem betrachtet, was sich Fortschritt nennt — eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten, sie wird durch den Gang der Ereignisse selbst *ad absurdum* geführt. Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose. Die Zerstörungen, die eine solche Einstellung herbeigeführt hat, sind so augenscheinlich, daß im Ernst ein Streit darüber nicht möglich sein kann. Desgleichen ist klar geworden, daß die Welt in ihrer neuzeitlichen Gestaltung längst keine einheitliche Größe mehr ist. Der Fortschritt der Kirche kann ein für allemal nicht in einer verspäteten Umarmung der Neuzeit bestehen — das hat uns die Theologie Lateinamerikas unwiderprüflich gelehrt und darin besteht das Recht ihres Schreies nach Befreiung. Wenn die kritische Bestandsaufnahme der letzten zehn Jahre zu diesen Einsichten führt, wenn sie die Erkenntnis freilegt, daß man das Zweite Vatikanum ganz lesen muß, und zwar orientiert auf die zentralen theologischen Texte zu und nicht umgekehrt, dann könnte solche Besinnung für die ganze Kirche fruchtbar werden und zur Konsolidation in nüchterner Reform helfen. Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.

Heißt dies, daß das Konzil selbst zurückgenommen werden muß? Durchaus nicht. Es bedeutet nur, daß die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat. Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme: Das wird gerade durch die Analyse der Wirkungsgeschichte von »Gaudium et spes« deutlich. Was als Konzil ausgegeben wurde, war weithin Ausdruck einer Attitüde, die auch mit den Aussagen dieses Textes nicht zu decken ist, aber in seinem Werden und auch in einzelnen Formulierungen als Tendenz in der Tat erkennbar ist. Die Aufgabe lautet daher nicht: Aufhebung des Konzils, sondern Entdeckung des wirklichen Konzils und Vertiefung seines wahren Wollens im Angesicht des jetzt Erfahrenen. Dies schließt ein, daß es keine Rückkehr zum Syllabus geben kann, der eine erste Markierung in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und dem heraufsteigenden Marxismus sein mochte, aber kein letztes Wort sein kann. Weder Umarmung noch Getto können auf die Dauer das Problem der Neuzeit für den Christen lösen. Es bleibt dabei, daß die »Schleifung der Bastionen«, die Hans Urs von Balthasar schon 1952 verlangt hatte, in der Tat eine fällige Aufgabe war.

Die Kirche kann sich die Zeiten nicht aussuchen, in denen sie leben will. Sie mußte nach Konstantin eine andere Weise des Zusammenseins mit der Welt finden, als es ihr vorher durch die Verfolgung auferlegt gewesen war, und es ist törichte Romantik, die konstantinische Wende zu beklagen, während man selbst der Welt, von der man angeblich die Kirche befreien will, zu Füßen fällt. Das Ringen zwischen Imperium und Sacerdotium im Mittelalter, der Streit mit dem aufgeklärten Staatskirchentum der frühen Neuzeit sind Versuche, den schweren Problemen gerecht zu werden, die eine christlich gewordene Welt in ihren unterschiedlichen Perioden aufgab. Im Zeitalter des säkularen Staates und der marxistischen Messianismen, im Zeitalter weltweiter wirtschaftlicher und sozialer Probleme, im Zeitalter wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung und nostalgischer Furcht vor der Selbstzerstörung des Menschen in der Wissenschaft steht auch die Kirche ganz neu vor der Frage ihrer Ortsbestimmung in dieser Welt und in ihren Nöten. Sie mußte von vielem Abschied nehmen, was bislang Sicherheit verhiess und wie selbstverständlich zu ihr gehörte. Sie mußte alte Bastionen schleifen und sich allein dem Schild des Glaubens anvertrauen, der Kraft des Wortes, das ihre einzige wahre und bleibende Macht ist. Aber eine Schleifung der Bastionen kann nicht heißen, daß sie nun nichts mehr zu verteidigen hat oder daß sie von anderen Kräften leben kann als von denen, die sie geboren haben: Blut und Wasser aus der geöffneten Seite des gekreuzigten Herrn (Joh. 19, 31 bis 37). »In der Welt werdet ihr Drangsal haben, aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden« (Joh. 16, 33) — das gilt auch heute.

#### AUSBLICK — EIN GLEICHNIS

Mit etwas Zögern möchte ich versuchen, am Schluß das Drama dieser zehn Jahre mit seinem Aufstieg und seiner Peripetie in einer Parabel darzustellen, die angesichts der Härte unserer Erfahrungen als ein höchst unangemessener Ausflug ins Poetische wirken mag. Mir scheint sie dennoch bei aller Unzulänglichkeit und Fraglichkeit, die jedem Vergleich innewohnt, nicht gar so fern von unseren Erfahrungen zu liegen, denn sie ist der vielleicht vollkommenste dichterische Ausdruck, in dem sich das Drama des Abschieds vom Mittelalter und des Aufbruchs in die Neuzeit Ausdruck geschaffen hat, und dies durch einen Dichter, der von sich selbst bekannte, daß er im Leid erfahrener sei als im Lied: Miguel de Cervantes<sup>20</sup>. Sein Don Quijote beginnt als eine Posse, ein derber Spott, der durchaus nicht phantastisch oder bloß literarisch-unterhaltend ist. Das heitere Autodafé, das Pfarrer und Barbier im 6. Kapitel an den Büchern des armen Junkers anstellen, ist eine sehr reale

<sup>20</sup> Ich zitiere den Don Quijote hier nach der Übertragung von Ludwig Braunfels in der Ausgabe des Deutschen Bücherbundes Stuttgart-Hamburg (o. J.); Zitat S. 61.

Gebärde: Die Welt des Mittelalters wird hinausgeworfen, die Tür zu ihrem Eingang vermauert; sie gehört unwiderruflich der Vergangenheit an. In der Gestalt des Don Quijote verspottet eine neue Zeit die alte. Der Ritter ist zum Narren geworden; aus den Träumen von ehemals erwacht, stellt sich eine neue Generation der Wirklichkeit ohne Verkleidung und ohne Verklärung. In dem heiteren Spott der ersten Kapitel liegt etwas von Aufbruch, von der Selbstgewißheit einer neuen Zeit, die das Träumen verlernt und die Wirklichkeit entdeckt hat und stolz darüber ist.

Im Fortgang des Romans widerfährt dem Verfasser etwas Merkwürdiges. Er gewinnt langsam den närrischen Ritter lieb. Das erklärt sich gewiß nicht einfach davon her, daß ihn der Spott eines literarischen Diebes verletzte, der aus dem edlen Narren einen niedrigen Hanswurst machte. Im Gegenbild des falschen Don Quijote mag ihm allerdings erst vollends bewußt worden sein, daß sein Narr eine edle Seele in sich trug; daß die Narrheit, sein Leben dem Schutz der Schwachen und dem Einstehen für Wahrheit und Recht zu verschreiben, Größe hatte. Hinter der Narrheit entdeckt Cervantes die Einfalt: »Er vermag keinem was Böses zu tun, vielmehr Gutes jedermann, und es ist kein Arg in ihm.«<sup>21</sup> Welch edle Narrheit ist es doch, die Don Quijote sich zum Beruf gewählt: »... Keusch sein in seinen Gedanken, sittsam in seinen Worten, wahrhaft in seinen Taten, geduldig in Drangsalen, barmherzig gegen Notleidende und endlich ein Vorkämpfer für die Wahrheit, wenn auch ihre Verteidigung das Leben kosten sollte.«<sup>22</sup> Die verrückten Streiche sind zu einem liebenswerten Spiel geworden, hinter dem ein reines Herz sichtbar wird, ja, der Kern der Narrheit, der nun ins Bewußtsein tritt, fällt mit der Fremdheit des Guten in einer Welt zusammen, deren Realismus nur noch Spott übrig hat für den, der Wahrheit als Wirklichkeit nimmt und für sie sein Leben wagt. Aus der hochgemuten Sicherheit, mit der Cervantes die Brücken hinter sich verbrannt und die alte Zeit verlacht hatte, ist Melancholie um Verlorenes geworden. Das ist kein Rückweg in die Welt der Ritterromane, aber es ist das Wachwerden für das, was unverloren bleiben muß, und die Einsicht in die Gefährdung des Menschen, die da aufsteigt, wo er im Verbrennen der Vergangenheit die Ganzheit seiner selbst verliert.

Haben wir in den zehn Jahren seit »Gaudium et spes« nicht auch Erfahrungen gemacht, die bei aller Verschiedenheit der Ebenen denjenigen nicht ganz unähnlich sind, die hinter der Wandlung Don Quijotes stehen? Wir sind kühn und voller Selbstbewußtsein aufgebrochen; es mag so manches gedachte und vielleicht auch manches reale Autodafé über scholastische Bücher gegeben haben, die uns wie närrische Ritterromane erschienen, von denen wir nur zum Träumen verführt wurden und die uns gefährliche Riesen vorgaukelten, wo wir es mit der menschenfreundlichen Wohltat der

---

<sup>21</sup> S. 637.

<sup>22</sup> S. 678.

Technik, mit ihren Windmühlenflügeln zu tun haben. Wir haben kühn und siegessicher die Tür einer vergangenen Epoche zugemauert und was dahinter lag als aufgelöst und verschwunden erklärt. Es gibt in der konziliaren und nachkonziliaren Literatur unübersehbar das Genus der Verspottung, mit dem wir wie erwachsene Schüler von den veralteten Schulbüchern Abschied nehmen wollten. Aber inzwischen ist uns ein anderer Spott in die Ohren und in die Seele gedrungen, der mehr verspottet, als wir gemeint und gewollt hatten. Und langsam ist uns das Lachen vergangen; langsam haben wir gemerkt, daß hinter den verschlossenen Türen auch solches steckt, das unverloren bleiben muß, wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen. Gewiß, wir können nicht zurück ins Vergangene, und das wollen wir auch nicht. Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist. Das unbeirrbar zu suchen und die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstrich zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen: der wahre Kern des Weltdienstes der Kirche, *ihre* Antwort auf »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute«.