

Giovanni Turbanti

«Modern» und
«antimodern» in der
Konzilsvorbereitung und
in den richtungweisenden
Äußerungen Johannes'
XXIII.

*Die Einstellung der Kirche gegenüber der
modernen Welt während des Konzils und in der
Zeit nach dem Konzil*

Die Einstellung der Kirche gegenüber der modernen Welt, wie sie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil herangereift war, entspricht in erster Linie dem Übergang von einer Interpretation der Moderne als ideologischer Kategorie der Art, wie sie dies in der antimodernistischen Tradition gewesen war, zu einer Betrachtung der Moderne als eines eigentümlichen geschichtlichen Phänomens. Dieser Übergang kündigte sich auf deutliche Weise bereits in den richtungweisenden Äußerungen Johannes' XXIII. an, der bei seinem Entschluß zur Einberufung des Konzils die besondere Situation der modernen Welt bedacht hatte und an der Überzeugung festhielt, daß die Geschichte des Menschen verbunden sei mit einem entscheidenden Höhepunkt ihres Verlaufs: «Die Kirche wird heute Zeugin einer Krise, die sich in unserer Gesellschaft vollzieht», schrieb er in seiner Apostolischen Konstitution «*Humanae salutis*», mit der er das Konzil in aller Form einberief. «Während die Menschheit an einem Wendepunkt zu einer neuen Epoche gelangt ist, erwarten die Kirche Aufgaben von einer Schwierigkeit und einem Umfang, wie es sie in den tragischsten Epochen ihrer Geschichte gegeben hat.»¹

Die Moderne, die kennzeichnend war für diesen Höhepunkt der Geschichte, war eine doppeldeutige Kategorie, weil sie einerseits die positive Entwicklung der menschlichen Möglichkeiten darstellt, andererseits aber schließlich

und endlich auch mit den Widersprüchen insiefiel, deren Opfer die Gesellschaft jener Zeit war. Sie gehörte jedenfalls zur Geschichte des Menschen, war ein typisches Kennzeichen eines bestimmten Augenblicks im Prozeß ihrer Entwicklung. In seiner Rede zur Eröffnung des Konzils, die er in den Monaten August und September 1962 in eindringlicher Reflexion und Meditation vorbereitet hatte, sagte Johannes XXIII., die Kirche habe sich treu «an das Erbe der von den Vätern überkommenen Wahrheiten» halten müssen, zugleich aber habe sie achten müssen «auf die Gegenwart, auf neue Bedingungen und Formen des Lebens, wie die moderne Welt sie mit sich gebracht hat», und die neue Wege des Apostolats erschlossen hätten. Deshalb müsse das konziliare Lehramt sich als «vornehmlich pastoral» begreifen und habe den Versuch zu machen, dem Menschen von heute eine neue Formulierung des Wesenskerns des *depositum fidei* vorzulegen: «Es ist notwendig, daß jene sichere und unveränderliche Lehre, die treu respektiert werden muß, mit vertieftem Verständnis erschlossen und auf eine neue Weise dargelegt wird, die den Erfordernissen unserer Zeit entspricht.»²

Die pastorale Option, welche sich die Konzilsväter während der ersten Session zu eigen machten, stellte den Wendepunkt in der Einstellung der Kirche zur modernen Welt dar. Tatsächlich kam diese Option einer entschiedenen Ablehnung der von der Theologischen Vorbereitungskommission unter Kardinal Ottaviani erarbeiteten Lehrschemata und einer Ablehnung der ausdrücklich antimodernen Positionen gleich, die in diesen Schemata ihren Ausdruck gefunden hatten. Jene Kommission hatte während der Vorbereitungsperiode unter strengstem Ausschluß aller Außenstehenden mit dem Ziel gearbeitet, eine deutliche und unmißverständliche Definition all jener Lehrprobleme zu geben, die in den vorausgegangenen Jahren Gegenstand irriger Lösungsvorschläge gewesen waren. Wenn es auch innerhalb der Kommission nicht an Diskussionen gefehlt hatte, so boten die für das Konzil vorbereiteten Schemata doch den unverkennbaren Eindruck einer erbarmungslosen Verteidigung des ganzen Ballastes der traditionellen Lehre gegen die Bedrohung durch moderne Irrtümer. Außer im Schema «*De deposito Fidei pure custodiendo*» zeigte sich diese antimoderne Sicht in bezeichnender Weise im Kapi-

tel «Über die Beziehungen zwischen ziviler und religiöser Macht» des Schemas «De Ecclesia», in dem die Pflicht der zivilen Autorität festgehalten wurde, die Religion zu schützen, und zwar zugunsten jener Institution, die das Privileg der Wahrheit besitzt, nämlich der katholischen Kirche³. Das war eine neue Bekräftigung eines Schemas zur Interpretation der Beziehungen zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft, wie es herangereift war in den Kreisen des katholischen Intransigentismus des vorigen Jahrhunderts, wo der geistlichen Macht des Römischen Pontifex eine Autorität zugesprochen wurde, die auch auf die bürgerliche Ordnung der ganzen «Christenheit» einwirken sollte. Die Moderne war hier der alte ideologische Schlüsselbegriff, der dazu herhalten mußte, all das zu repräsentieren, was sich der Tradition der alten Ordnung widersetzte. Diese Sicht schloß andererseits nicht aus, daß man die in der Arbeit der anderen Kommissionen zutage getretenen Notwendigkeiten erkannte, eine Erneuerung gewisser Aspekte des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Disziplin zuzulassen, und daß man sich um eine Angleichung der kirchlichen Strukturen an die moderne Welt bemühte. Dies allein aber wurde der wirklichen Bedeutung des von Johannes XXIII. vorgeschlagenen «aggiornamento» nicht gerecht.

Der «Dialog» mit der modernen Welt nach den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Auf dem Konzil war das Niveau der Auseinandersetzung mit der Moderne höher. Der «pastorale Charakter» des Konzils, den Johannes XXIII. gewollt hatte, brachte die Beziehung zwischen der Lehre selbst und der geschichtlichen Situation der modernen Gesellschaft ins Spiel. Es handelte sich hier nicht bloß darum, das Leben der Kirche an die modernen Lebensbedingungen anzugleichen, sondern um ein umfassendes neues Durchdenken ihres eigenen Wesens, wobei dieses mit den soziologischen und kulturellen Wirklichkeiten konfrontiert wurde, denen gegenüber man nicht verschlossen bleiben wollte. Diese Konfrontation wurde in detaillierter Weise in einigen besonderen Schemata zum Thema gemacht, tatsächlich aber wurde sie zutiefst wirksam in allen Problemen und Diskussionen von größerer Wichtigkeit, denen das

Konzil sich zuwandte. Man kann behaupten, daß sich z. B. in der neuen Definition der Kirche als des Volkes Gottes einerseits das juristische Prinzip der individuellen Gleichheit und andererseits das Bewußtsein des größeren Maßes an Verantwortung, die in einer säkularisierten Gesellschaft mehr und mehr auf dem einzelnen Gläubigen lastet, widerspiegelt haben. So sollte es auch in der schwierigen Diskussion über die bischöfliche Kollegialität an Bezugnahmen auf moderne parlamentarische Institutionen und an der Erwägung der unterschiedlichen Situationen der einzelnen Nationen nicht fehlen.

Ziemlich schnell begann man auf dem Konzil von der Notwendigkeit zu sprechen, daß die Kirche in den Dialog mit der Welt eintreten müsse. Auch die von den Konzilsvätern in den ersten Tagen ihres Zusammentreffens in Rom approbierte «Botschaft» brachte diese Forderung zum Ausdruck. Das Wort «Dialog» wurde in gewisser Weise zum bestimmenden konziliarischen Paradigma für die Einstellung der Kirche zur modernen Welt. Aber dieses Wort erwies sich bald als ein so allgemeiner und ungenauer Begriff, daß in ihm ziemlich unterschiedliche Positionen untergebracht werden konnten.

In der Kommission für das Laienapostolat fand das personalistische Denken Maritains stärkeren Ausdruck, jenes Denken, das seit den dreißiger Jahren viele Laienorganisationen inspiriert hatte, denen seine Überlegungen zur relativen Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten und über die Notwendigkeit eines Engagements aus christlichem Geist den Weg zu einer Überwindung der antimodernistischen Verengungen und zu einem Sicheingliedern in die Strukturen der modernen Gesellschaft und Wirtschaft gewiesen hatten. Aber ungeachtet des Einflusses der Kommission und ungeachtet des bekannten Wohlwollens, das Papst Montini für den französischen Philosophen hegte, wurde vom Konzil schließlich nicht der Weg Maritains gewählt.

Der Einfluß Maritains machte sich ohne weiteres bemerkbar in der Reflexion über die personalistischen Themen, auf die in den lehrhaften Teilen des «Schemas XIII» (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*) zurückgegriffen wurde. Aber gerade die besondere Natur des «pastoralen Charakters», auf den Johannes XXIII. in seiner Rede zur Er-

öffnung des Konzils hingewiesen hatte, und dann vor allem die Lehraussagen der Enzyklika *Pacem in terris* werden schließlich eine entschiedene Abkehr von den von Maritain her vorgegebenen Positionen darstellen, insofern sie nämlich das Vorhandensein prophetischer und evangelischer Werte außerhalb der von ihm ins Gespräch gebrachten «neuen Christenheit» behaupten.

Es war die Gruppe der «Kirche der Armen», in der dann Forderungen reifen sollten, welche die größte Bedeutung für eine neue Einstellung der Kirche zur Welt gewinnen sollten. Doch dieser Gruppe gelang es nie, tiefergreifenden Einfluß auf die Arbeit des Konzils zu nehmen; denn wenn auch die Probleme, welche sie aufwarf, allgemein als von größter Bedeutung anerkannt wurden, so wurden sie doch nie präzise genug analysiert, und die vorgetragenen Forderungen wurden oft als bloße Willensbekundungen mißdeutet. Das Konzil wandte sich zwar dem Problem der Armut und der Unterentwicklung zu, indem es seine schwerwiegende Bedeutung für die moderne Welt unterstrich, aber der vorrangigen Option für die Armen, wie sie von dieser Gruppe vorgeschlagen wurde, wurde nicht der zentrale Stellenwert eingeräumt, den sie beanspruchte⁴.

Das Schema über die Kirche in der modernen Welt hatte sich das Ziel gesetzt, eine theologische Deutung der weltlichen Wirklichkeiten zu bieten und aufzuzeigen, wie man die allgemein anerkannten Moralprinzipien in konkrete Verhaltensnormen übersetzen könne. Die Gemeinsame Kommission (aus Mitgliedern der Kommission für Fragen der Glaubenslehre und der Kommission für das Laienapostolat), die mit der Redaktion des Schemas beauftragt war, wollte die Hypothek einer allgemein gehaltenen Theologie der «weltlichen Wirklichkeiten» überwinden, die schließlich und endlich immer abstrakt geblieben wäre. Eher hätte man demnach im Licht der Theologie von den aktuellen und konkreten Wirklichkeiten sprechen müssen. Indem sie dem Hinweis folgte, den Johannes XXIII. mit seinem Wort über die «Zeichen der Zeit» als theologischem Schlüssel zur Deutung der weltlichen Wirklichkeiten der Moderne gegeben hatte, wählte die Kommission als Ausgangspunkt die allgemeinen menschlichen Werte, die Zeichen und Wirkung des göttlichen Handelns sind. Die grundlegende Hypothese war, daß die

echtsten Äußerungen der menschlichen Kultur und die höchsten Wertvorstellungen des modernen gesellschaftlichen Bewußtseins authentische Manifestationen der in der Geschichte wirkenden göttlichen Gnade seien. So folgte man dem schon vor Jahrzehnten im Denken von Marie-Dominique Chenu über die Heilsordnung der Menschwerdung Gottes gewiesenen Weg: Die Zeichen der Zeit sind Hinweise darauf, daß die Geschichte ein echter Gegenstand der Theologie ist, Ort einer fortschreitenden Inkarnation und Manifestation der Gnade, nicht ein begrifflicher, sondern ein konkreter Ort, verstanden in ihrer Dynamik und auch in ihrer Modernität. Viele Konzilsväter aber unterstrichen die Gefahr, daß die Kirche, wenn sie im Namen eines forcierten Strebens nach Dialog ihr eigentliches Wesen und die Radikalität der evangelischen Botschaft aufgabe, auch alles Recht zu reden verloren hätte.

Die größte Schwäche des Schemas zeigte sich aber vor allem in der Auseinandersetzung mit jenen Situationen von politischem und wirtschaftlichem Interesse, in die auch die Kirche verwickelt war und die so vieles, was das Schema sagen wollte, unglaubwürdig erscheinen ließ, weil die Kommission deswegen zu einer mühevollen Suche nach Vermittlungen und ausgewogenen Formulierungen im Text gezwungen wurde⁵.

Die Haltung der Bereitschaft zum Dialog mit der modernen Welt fand eine entscheidende Bestätigung in der Diskussion über die Religionsfreiheit. Hier kam es zu offenem Widerspruch zwischen — einerseits — dem Wahrheitsanspruch, auf den die Kirche nicht verzichten könne, und — andererseits — dem typisch modernen Phänomen der Pluralität von religiösen und kulturellen Erfahrungen, die entsprechend dem modernen Grundsatz der Freiheit alle ihre Berechtigung haben. Der langwierige und quälende Prozeß der Redaktion des Schemas bedeutete einen Weg der Reifung des konziliaren Denkens über dieses Thema: Vom allerersten Entwurf, der ganz auf den Begriff Toleranz konzentriert war, über die schwierigen Ausführungen von Bischof De Smedt über die Rechte des «irrenden Gewissens» bis zum Plädoyer von John Courtney Murray für die Unzuständigkeit des Staates in Sachen der Religion. Schließlich entschied man sich nach einer letzten Diskussion für ein Vorgehen, das nicht theologischer Art

war, sondern statt dessen auf die Fragen zu antworten suchte, die von seiten der Welt kamen, und zwar in einer Sicht ähnlich der des Schemas XIII. In der Erklärung blieb es dabei, daß der Grundsatz der Religionsfreiheit mit der Würde der menschlichen Person begründet wurde, und die vorgetragenen Argumente waren im Grunde genommen der Naturordnung entlehnt⁶.

Die Haltung gegenüber der modernen Welt, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil herangereift war, entsprach ganz dem Verzicht der Kirche darauf, ihren Wahrheitsanspruch auf ein großes, nicht hinterfragtes Gepäck von Lehrtraditionen und auf die Autorität ihrer eigenen Institution zu gründen. Dies bedeutete einerseits, sich für Formen einer Präsenz in der modernen Gesellschaft zu entscheiden, die dem Prinzip der «potestas indirecta» der nachtridentinischen Tradition fremd waren und die sich vielmehr der Solidarität mit denen zuwandten, die unter den schwersten Folgen und Ungerechtigkeiten der modernen Gesellschaft zu leiden hatten. Andererseits bedeutete es, die Methode der wechselseitigen Konfrontation als eines Instrumentes aufzunehmen, um damit die Gültigkeit der eigenen Heilsbotschaft zu bekräftigen.

In zweiter Linie setzte sich diese neue Haltung um in eine Übernahme und theologische Neuinterpretation der Prinzipien, die vom modernen Bewußtsein als grundlegend und allgemeingültig anerkannt werden. Diese positive Übernahme von Werten und Prinzipien der modernen Gesellschaft führte schließlich dazu, daß die Auseinandersetzung mit ihren konkreten und überdies charakteristischen und entscheidenden Problemen im Hintergrund blieb. Es ist bezeichnend, daß die Konzilsdokumente — ungeachtet ihrer ursprünglichen Motivation — dann schließlich dem Problem der Beziehung zwischen den entwickelten Ländern und den Ländern auf dem Weg der Entwicklung nur einen ziemlich bescheidenen Raum gewidmet haben. So blieb auch das Problem des Bevölkerungswachstums im wesentlichen ungelöst, weil den Konzilsvätern die Möglichkeit der Diskussion über die Geburtenregelung autoritativ entzogen wurde. Hinsichtlich der Religionsfreiheit wurde der Entwurf von Bischof De Smedt «Über das irrende Gewissen», der — wenn auch nur aus einem partikulären Gesichtswinkel — das Problem der religiösen und kulturellen Vielfalt ansprach, kurzerhand zurückgezogen. Nur über

den modernen Krieg wurde des langen und breiten diskutiert, aber eigentlich weckten die Schwierigkeiten, denen man im Umkreis dieser Problematik begegnete, den Eindruck, daß die Ideale des modernen Bewußtseins sich hier als unwirksam erwiesen.

Die Schwierigkeiten Pauls VI. mit der Moderne

Das Konzil schloß mit einer Reihe von Botschaften, die sich verschiedenen Kategorien gesellschaftlicher Fragen zuwandten, Botschaften, die in Stil und Zielsetzung die Erinnerung an jene erste Botschaft vom Oktober 1962 wachriefen. Man wollte, daß der Dialog mit der Welt, der sich im Konzil angebahnt hatte, in den folgenden Jahren fortgeführt und vertieft werde, daß eine neue Epoche pastoralen Denkens und Handelns in der Kirche anbreche. Bald aber traten die Schwierigkeiten, die ein solcher Dialog mit sich bringt, zutage. Die Probleme der Entwicklung der gerade aus dem Prozeß der Entkolonialisierung hervorgegangenen Länder machten sich immer deutlicher bemerkbar, während die westlichen Länder die Bilanz hätten ziehen müssen aus den Problemen der neuen Massengesellschaft, die aus der Wohlstandsgesellschaft hervorgegangen war und mit der fortschreitenden Krise der kulturellen Werte einherging, die Ende der sechziger Jahre zur Explosion in der Jugendprotestbewegung führte.

In den Jahren des Pontifikats Pauls VI. sah die Kirche sich plötzlich mit der Aufgabe konfrontiert, ihre Rolle und ihren Standort in der modernen Gesellschaft in einer neuen Begrifflichkeit zu definieren, aber sie mußte sich auch den Folgen eines Prozesses der Säkularisierung und der Modernisierung stellen, von dem auch ihre eigenen Strukturen nicht unbetroffen bleiben konnten. Paul VI. bemerkte mit großer Sorge die Gefahr einer fortschreitenden die institutionelle Ordnung und die Lehre betreffenden Auflösung. Diese war einerseits den Ergebnissen zuzuschreiben, welche die vom Konzil gewollten liturgischen und institutionellen Reformen in gewissen Regionen gezeitigt hatten; und andererseits den kontrastreichen Entwicklungen der theologischen Reflexion und des pastoralen Handelns. Gerade aus der uneinheitlichen Auslegung der Konzilsdokumente ergaben sich die radikalsten Spannungen. Während einerseits die Bischöfe der Konzilsminderheit in Erzbischof

Lefebvre mit seiner konservativen Einstellung und seiner entschiedenen Abkapselung gegen alles Moderne die Leitfigur für eine minimalistische Auslegung dieser Dokumente fanden, so bezogen Menschen mit einem anderen Erfahrungshintergrund wie die in Lateinamerika nach der Versammlung in Medellín entstandenen Basisgemeinden aus dem erneuten Studium der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI. die Motivation für ein vertieftes Engagement in den Befreiungsbewegungen ihrer Länder. Gegenüber diesen Entwicklungen verhielt sich Paul VI. in seinen Lehräußerungen ziemlich vorsichtig. Der Dialog und die Auseinandersetzung sollten sicherlich die leitenden Kriterien für das Verhalten der Kirche bleiben. Paul VI. selbst hatte dem Thema «Dialog» einen gewichtigen Teil seiner programmatischen Enzyklika von 1963 gewidmet.

Es war aber gerade Paul VI., der mit immer größerem Nachdruck in den Jahren nach dem Konzil betonte, daß Dialog nicht bedeute, die angemessene Unterscheidung zwischen Kirche und Welt aufzugeben. Mehrmals sagte er in aller Deutlichkeit, daß die Kirche auf jeden Fall sie selber bleiben müsse, daß die Taufgelübde gewisse Absagen an den Geist der Welt forderten, daß «aggiornamento» nicht Preisgabe der Tradition, der Dogmen, der kirchlichen Strukturen bedeute. Er berief sich auch oft auf die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» (*Gaudium et spes*), aber er legte sie immer sehr vorsichtig aus, weil er vor allem die Gefahr eines Ausverkaufs der überlieferten Lehre des Christentums verhindern wollte. Die schwierige Aufgabe, ein kluges Gleichgewicht zwischen den gegensätzlichen Positionen zu finden, führte Paul VI. dazu, mehr und mehr den Rückzug auf eine mehr geistliche Dimension der Sendung der Kirche hin anzutreten. Die von ihm in der Ansprache zur Eröffnung der schwierigen Bischofssynode von 1974 und dann in dem nachfolgenden Apostolischen Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi* vorgetragene religiöse Option schien ein angemessenes Kriterium für die Trennung zwischen Kirche und Welt aufzuzeigen, indem sie eine Beschreibung der Merkmale lieferte, an denen abzulesen sei, welcher Art die Gegenwart der Christen in der Welt sein müsse. Paul VI. bekräftigte, daß die tiefste Identität der Kirche sich von ihrer Berufung zur Missionie-

rung ableite, und daß diese ihre Existenzberechtigung verloren hätte, wenn sie sich von der Achse des Religiösen entferne, um die sich in der Kirche alles drehen müsse: «Das Reich Gottes vor allem anderen in seinem ganz und gar theologischen Sinn.»⁷

Paul VI. betrachtete die Moderne im wesentlichen als die Krise der überkommenen Strukturen und Werte. Dennoch kam seine Einstellung nicht einfach einer Verdammung gleich, sondern er nahm — so wie es der schon vom Konzil gewiesenen Richtung entsprach — von der modernen Kultur die Werte auf, die als allgemeingültige Werte anerkannt waren: das Bestehen auf Gerechtigkeit für die Völker der «Dritten Welt», die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit. Er war aber verschlossener und starrer hinsichtlich konkreter Probleme und besonderer Situationen. In der Enzyklika *Humanae vitae* (1968), die das seit den Konzilsjahren unerledigt liegende gebliebene gewaltige Problem der Geburtenregelung ansprach, war die gewollte Unterscheidung zwischen der kirchlichen Lehre und den Wertvorstellungen der modernen Welt deutlicher sichtbar geworden.

Anders war dagegen das Verhalten in den Fragen der internationalen Politik. Die Bejahung des Modells einer von jeder politischen Bindung und von jedem politischen Eigeninteresse freien Kirche fiel paradoxerweise ineins mit der Tatsache, daß der Heilige Stuhl höchstes internationales Prestige erlangte. Paul VI. selbst machte diese Erfahrung anlässlich seiner Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen im Oktober 1964. Die Probleme der «Dritten Welt» waren die Motive für die neue Weise der Präsenz der Kirche auf der Bühne der internationalen Beziehungen. In diesem Bereich begann der Papst sich mit seiner Lehrtätigkeit die besondere Rolle der moralischen Autorität und des Amtes eines Wächters über die Werte der Gerechtigkeit und der Menschenrechte «zuzuschneiden». Indem er für diese Werte eintrat, konnte Paul VI. auf die traditionelle Forderung einer spezifisch christlich geprägten internationalen Ordnung verzichten, und so konnte er auch die Autonomie der Religion gegenüber bestimmten Formen politischer Parteinahme wahren. Dennoch betrieb der Heilige Stuhl unter seinem Pontifikat eine verstärkte Konkordatspolitik: Gut 30 Konkordate wurden neu geschlossen⁸.

Die neue Rolle der Kirche in der modernen Welt unter dem Einfluß Johannes Pauls II.

Die Unsicherheiten und das vorsichtige Lavieren Pauls VI. hatten jedenfalls Raum dafür gelassen, daß es in der Lehrtätigkeit Johannes Pauls II. zu einem Bemühen um eine stärkere Betonung der Rolle der Kirche in der Kultur und der modernen Welt kam. Seit der Mitte der siebziger Jahre war die optimistische Vorstellung eines wirtschaftlichen Fortschritts, der fähig sei, eine allgemeine Wohlfahrt zu schaffen, unversehens zusammengebrochen: Die Ölkrise hatte auf spektakuläre Weise mit der Selbsttäuschung aufgeräumt, daß es eine Entwicklung gebe, die sich für unbegrenzt halten könne. Im Sommer 1975 hatte die Konferenz von Helsinki die Periode der internationalen Entspannungspolitik der vorausgegangenen Jahre gekrönt, aber einige Jahre danach war gerade in Europa die schwierige Frage der Mittelstreckenraketen aufgeworfen worden, und das halbe Scheitern der SALT-2-Verhandlungen 1979 und danach die Invasion in Afghanistan signalisierten eine schwerwiegende Verzögerung des Entspannungsprozesses. Die neue Verschärfung der Spannung zwischen den beiden politischen Machtblöcken unterbrach jedoch nicht den langsamen Prozeß der Öffnung des Heiligen Stuhls gegenüber Osteuropa, der in der Mitte der sechziger Jahre eingeleitet worden war. Das ist die alles bestimmende Perspektive, innerhalb derer der Pontifikat Johannes Pauls II. analysiert werden muß.

Die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. haben ein ziemlich einheitliches Lehrprojekt zutage treten lassen, das seinen Eckstein im Angebot eines christlichen Humanismus hat, der in der Lage ist, eine tragfähige Grundlage für die Vielfalt der unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen der Moderne zu bilden. Ein solcher Humanismus gründet sich nicht einfach auf den Prinzipien des Evangeliums, sondern auf der Voraussetzung, daß diese Prinzipien gemeinsames Erbe der Natur und der Geschichte des Menschen seien. Sie hätten aber im Lauf der Geschichte ihren bedeutsamen Ausdruck in der europäischen Zivilisation gefunden, wie sie zugleich in den Kulturen West- und Osteuropas zu finden sei, welche die höchste Form der Zivilisation darstellten, solange sie ihrem christlichen Fundament treu geblieben seien.

Man erkennt in den Worten Johannes Pauls II. deutlich das Ideal einer «Christenheit», das der katholischen Kirche ihre traditionelle Rolle als Garantin der grundlegenden Prinzipien zurückerobern möchte, nicht nur im religiösen Sinn, sondern auch für den gesamtgesellschaftlichen Bereich. In der Krise der großen Ideologien, welche bisher die Moderne gekennzeichnet haben, scheint sich auf Seiten der Kirche das Streben nach einer neuen Position abzuzeichnen, welche neue Räume und Formen der Präsenz der Christen in der Gesellschaft und eine neue christliche Inspiration für die im Wandel begriffenen Wertvorstellungen sichern könnte — anstelle einer religiösen Legitimation der politischen Institutionen⁹.

Dieses Modell, das wesentlich antimodern ist, ist auch als bestimmender Hintergrund eines Stils zu ahnen, den Johannes Paul II. seinem Pontifikat aufgeprägt hat, dem aber auch bestimmte Züge einer unbestreitbaren Modernität nicht fehlen: Man denke z. B. nur an seine häufigen apostolischen Reisen, das Ablegen aller Formen eines seine Person umgebenden sakralen Nimbus, das ständige Suchen eines unmittelbaren Kontaktes mit großen Menschenmengen und das Bestreben nach weitester Verbreitung seines Wortes. Im allgemeinen hat es Johannes Paul II. vermieden, den primatialen Charakter seines Lehramtes zu betonen, aber ungeachtet dessen hat sein Wort im Leben der Kirche eine ganz zentrale Bedeutung gewonnen — und dazu auch hohes Prestige in nichtchristlichen Kreisen, wo er heute im Gewand eines modernen religiösen Führers auftritt. Die wichtige Bedeutung solcher Formen von Modernität kann sicherlich nicht hoch genug eingeschätzt werden; aber sie können ganz und gar nicht hinwegtäuschen über die tieferen Gründe einer Haltung, die in eine ganz andere Richtung zielt.

Es ist bezeichnend, daß Johannes Paul II., als er die oben skizzierte Idee von Europa vortrug, den Akzent mehr auf dessen kulturelle und geistige Ursprünge als auf seine moderne Entwicklung gesetzt hat, deren negative Aspekte er in Gestalt der Säkularisierung und des Verlustes des sittlichen Wertempfindens sowie in Gestalt der technologischen Gefahren wiederholt gebrandmarkt hat. Indem er eine Denkrichtung betonte, die schon vom Konzil und dann von Paul VI. gewiesen worden war, hat er einen starken Akzent auf die Anerkennung der Men-

schenrechte gesetzt, für die er den Anspruch erhebt, daß sie zum grundlegenden Erbe der christlichen Lehre gehören. Dabei ist es aber bezeichnend, daß er jede direkte Bezugnahme auf die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» von 1789 vermieden hat. Er beschränkte sich darauf, von der Erklärung der Vereinten Nationen von 1948 zu sprechen, die für das staatsbürgerliche Bewußtsein das Fundament des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg war¹⁰.

Auch gegenüber den Herausforderungen, vor welche die Moderne uns heute in immer drängerender Weise stellt, Herausforderungen, wie sie das Entstehen einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft und die neuen biologischen, Energie- und Militärtechnologien darstellen, hat sich Johannes Paul II. in seinen Lehräußerungen als konfrontationsfähig gezeigt, aber immer von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kirche Sachwalterin von Lehr- und Moralprinzipien ist, die allgemeingültigen Wert haben und zum Eigentümlichen des menschlichen Wesens überhaupt gehören. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, ist das interreligiöse Treffen von Assisi von großer Bedeutung, in dessen Mittelpunkt das gemeinsame Gebet um den Frieden stand. Offensichtlich wollte

dies die tiefverwurzelte Religiosität des Menschen und seine Wirkmöglichkeiten gegen den modernen Krieg bekräftigen.

Wenn man auch nicht ohne weiteres von einer Verurteilung der Moderne sprechen kann, so muß man doch erkennen, daß diese in den Lehräußerungen Johannes Pauls II. nach einem eher strengen Schema beurteilt wird, das im Blick auf ihre Ergebnisse wie auf ihre Ursprünge angewandt wird und das von der Moderne nur gelten läßt, was im Vergleich mit der neuen Christenheit bestehen und ihr zu Diensten sein kann.

Der Dialog mit der modernen Welt, der eines der bedeutsamsten Anliegen des Konzils war, bleibt ein Thema, das immer noch wirksam ist im Leben der Kirche. Aber es hat sich als komplexer erwiesen, als man in den Konzilsjahren hätte vermuten können, und dies nicht so sehr wegen der Feindseligkeiten von seiten der Welt, sondern mehr deswegen, weil die Kirche selbst sich unversehens so tiefgreifend in die Moderne und ihre Krisen verwickelt sieht, und wegen der Schwierigkeit, in ihrem Inneren ein Identitätsprinzip zu erkennen, das sie in die Lage versetzen könnte, Rechenschaft darüber abzulegen, auf welche Weise sie in der Geschichte präsent sein kann.

¹ Apostolische Konstitution «Humanae salutis» vom 21. Dezember 1961, in: A.A.S. 54 (1962) 5-13. — Siehe auch die erste Ankündigung des Konzils vom 25. Januar 1959, in: A.A.S. 51 (1959) 65-69; außerdem die Ansprachen vom 8. und 16. Mai 1962, in: Discorsi, messaggi, colloqui del santo padre Giovanni XXIII., vol. IV. (Rom 1963) 258 und 806. — Zu allem vgl.: Giuseppe Alberigo, Giovanni XXIII. e il Vaticano II, in: Papa Giovanni (Bari 1987) 211-243.

² A.A.S. 54 (1962) 786-789. — Kritische Ausgabe: G. Alberigo/A. Melloni (Hgg.), L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII. (11. ottobre 1962), in: Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII. e sul Vaticano II (Brescia 1984) 185-283.

³ Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia, in: Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus — Series secunda (Rom 1962) 7-90. Schema Constitutionis dogmaticae de deposito Fidei pure custodiendo: Schemata Constitutionum de quibus... — Series prima (Rom 1962) 25-69.

⁴ Paul Gauthier, «Consolez mon peuple». Le Concile et «L'Eglise des pauvres» (Paris 1965).

⁵ Vgl.: Roberto Tucci SJ, Introduzione storica dottrinale, in: La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (Asti 1967) 15-134.

⁶ Vgl. Jérôme Hâmer OP, Progressiva elaborazione del testo della Dichiarazione, in: La libertà religiosa nel Vaticano II (Asti 1966) 34-103.

⁷ A.A.S. 66 (1974) 562. Der Text des Apostolischen Mahnschreibens «Evangelii nuntiandi» findet sich in: A.A.S. 68 (1976) 5-76.

⁸ Zum Pontifikat Pauls VI. vgl. die Akten des Kongresses «Paul VI et la modernité dans l'Eglise. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome. Rome, 2-4 juin 1983» (Ecole française de Rome, 1984).

⁹ D. Menozzi, Vers une nouvelle Contre-Réforme?, in: Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II (Paris 1987) 292.

¹⁰ P. Ladrrière, La vision européenne du pape Jean-Paul II, in: Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? (Paris 1989) 174.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIOVANNI TURBANTI

1962 in Grosseto, Italien, geboren. Studierte an der «Facoltà di Lettere e Filosofia» der Universität Florenz und am Istituto Superiore di Scienze Religiose der Universität Urbino. Doktorat an der Universität Florenz mit einer Dissertation in Kirchengeschichte über die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Problem des Krieges. Dann einige Jahre Mitarbeit am Istituto di Scienze Religiose in Grosseto. Derzeit besucht er einen Doktoratskurs mit Spezialisierung in Forschungsarbeit am Istituto di Scienze Religiose an der Universität Bologna und arbeitet mit in der Gruppe zur Erforschung der Geschichte des Zweiten Vatikanums, die von ebendiesem Institut eingerichtet worden ist (vgl. CONCILIIUM aktuell: Zu einem neuen historiographischen Projekt: CONCILIIUM 28 (1992/2) 113-115). Anschrift: Dr. Giovanni Turbanti, via Calari 7/4, 40 122, Bologna, Italien.