



Jan-Heiner Tück (Hg.)

ERINNERUNG AN DIE ZUKUNFT

Das Zweite Vatikanische Konzil

Erweiterte und aktualisierte Auflage



HERDER

Erinnerung an die Zukunft

Das Zweite Vatikanische Konzil

Herausgegeben
von Jan-Heiner Tück

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



2., aktualisierte und erweiterte Auflage 2013
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33568-6

E-ISBN 978-3-451-83568-1

Inhaltsverzeichnis

Das Konzil – „ein großartiges Werk des Heiligen Geistes“	
Vorwort zur zweiten Auflage	10
Geleitwort	12
<i>Christoph Kardinal Schönborn, Erzbischof von Wien</i>	
Erinnerung an die Zukunft.	
50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Einleitung	15
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	
... in mundo huius temporis ... Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens	40
<i>Peter Hünermann, Tübingen</i>	
Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils	63
<i>Hans Schelkshorn, Wien</i>	
Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel	94
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	
Postkonziliare Interpretationskonflikte.	
Nachtrag zur Debatte um die Verbindlichkeit des Konzils . . .	114
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	

I. Die erneuerte Liturgie als sichtbarste Frucht des Konzils

Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>	127
<i>Albert Gerhards, Bonn</i>	
Pastoralliturgische Erneuerungen des Konzils – und ihre Impulse für die Zukunft	147
<i>Johann Pock, Wien</i>	
Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform . . .	163
<i>Helmut Hoping, Freiburg i. Br.</i>	
Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen. Zwei Entwicklungen aus der jüngeren Vergangenheit	185
<i>Hans-Jürgen Feulner, Wien</i>	

II. Das erneuerte Selbstverständnis der Kirche

Die Kirchenkonstitution <i>Lumen gentium</i>. Programmatistische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel	221
<i>Christoph Theobald, Paris</i>	
Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil	241
<i>Walter Kardinal Kasper, Rom</i>	
Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale	262
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	
Primat des Papstes und Kollegialität der Bischöfe. Konsensmodell oder Quadratur des Kreises?	291
<i>Thomas Prügl, Wien</i>	

Inhaltsverzeichnis

Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von <i>Lumen gentium</i>	306
<i>Marianne Schlosser, Wien</i>	
Der eschatologische Charakter der Kirche nach <i>Lumen gentium</i> – Anstöße für eine Kirche der Zukunft	326
<i>Christian Stoll, Wien</i>	
Ein Paradigmenwechsel. Das mariologische Schlusskapitel der Kirchenkonstitution . . .	346
<i>Karl-Heinz Menke, Bonn</i>	
Das Konzil am Grab. Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben“ als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils	371
<i>Kurt Appel/Sebastian Pittl, Wien</i>	
Das Zweite Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht	385
<i>Ludger Müller, Wien</i>	

III. Ökumenische Öffnung und Dialog mit den Religionen

Ökumene im Wandel. Zum Zukunftspotential des Ökumenismusdekrets <i>Unitatis redintegratio</i>	403
<i>Kurt Kardinal Koch, Rom</i>	
Öffnung und Grenzen. Das Ökumenismusdekret aus evangelischer Sicht	437
<i>Bischof Michael Bünker, Wien</i>	
Verhaltene Öffnung, verhaltene Freude? Zur orthodoxen Rezeption des Ökumenismusdekrets	451
<i>Ioan Moga, Wien</i>	
Schwesterkirchen – ja, aber ... Zum Verhältnis der katholischen Kirche zur Orthodoxie	464
<i>Rudolf Prokschi, Wien</i>	

Nostra aetate – Grundsatzerklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen	473
<i>Johann Figl/Ernst Füllinger, Wien</i>	

IV. Offenbarung, Schrift und Tradition

Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution <i>Dei Verbum</i>	491
<i>Thomas Söding, Bochum</i>	

Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in <i>Dei Verbum</i>?	517
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger, Wien</i>	

Nicht nur legitim, sondern unerlässlich ... Die historisch-kritische Methode nach <i>Dei Verbum</i> 12 und den folgenden kirchlichen Dokumenten	530
<i>Roman Kühschelm, Wien</i>	

Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven	545
<i>Johann Reikerstorfer, Wien</i>	

V. Kirche und Moderne

Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche	561
<i>Ottmar Fuchs, Tübingen</i>	

Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von <i>Gaudium et spes</i>	605
<i>Ingeborg Gabriel, Wien</i>	

Kirche im Dialog mit der modernen Welt – Illusion oder Notwendigkeit? Zur Aktualität von <i>Gaudium et spes</i>	622
<i>Slavomír Dlugoš/Sigrid Müller, Wien</i>	

Inhaltsverzeichnis

Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in <i>Gaudium et spes</i>	635
<i>Rudolf Langthaler, Wien</i>	
Die Sorge für den Frieden als Element der kirchlichen Sendung und die Rolle der Menschenrechte	651
<i>Konrad Hilpert, München</i>	
Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationsensible Theologie im Anschluss an <i>Gaudium et spes</i>	670
<i>Regina Polak / Martin Jäggle, Wien</i>	

VI. Religions- und Gewissensfreiheit

Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit <i>Dignitatis humanae</i> . . .	701
<i>Eberhard Schockenhoff, Freiburg i. Br.</i>	
Personenregister	743
Autorenverzeichnis	757

Das Konzil – „ein großartiges Werk des Heiligen Geistes“

Vorwort zur zweiten Auflage

Als Ereignis in der Kirche ist das Konzil eine noch nicht abgeschlossene Angelegenheit.

Joseph Ratzinger¹

Das Zweite Vatikanische Konzil ad acta zu legen und als abgeschlossene Angelegenheit zu betrachten hieße, seine Erneuerungspotentiale leichtfertig aufs Spiel zu setzen. Das Konzil ist ein Ereignis der Kirche, es hat eine Vielzahl von Dokumenten hinterlassen, deren Impulse das Leben der Kirche bis heute prägen. Kritiker machen das Konzil für die anhaltende Krise der Kirche verantwortlich. Sie sprechen von Anpassung an den Zeitgeist und monieren einen Verrat an der Lehrtradition der Kirche. Dem ist entgegen zu halten, dass die Krise bereits vor dem Konzil eingesetzt hat und wohl noch größere Ausmaße angenommen hätte, wenn das Konzil nicht wirksame Impulse der Erneuerung zur Überwindung der Krise gesetzt hätte. Diese Erneuerungsimpulse, die auf die weitere Tradition von Schrift und Kirchenvätern zurückgreifen, gilt es um der Zukunft der katholischen Kirche willen auch heute präsent zu halten. Das zumindest ist die Absicht des vorliegenden Bandes, der erfreulicherweise nach kurzer Zeit in eine erweiterte zweite Auflage gehen kann. Aus diesem Anlass wurde die Einleitung aktualisiert und um die Angabe einiger Neuerscheinungen ergänzt. Überdies wurden den Beiträgen zur Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Aufsätze zur eschatologischen Bestimmung der Kirche (*Christi-an Stoll*) sowie zur Debatte um das mariologische Schlusskapitel (*Karl-Heinz Menke*) beigelegt; die Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* konnten durch Beiträge zum Dialog mit der Moderne (*Slavomír Dlugoš/Sigrid Müller*) und zur Lehre von Frieden und Gerechtigkeit in einer globalen Welt im Ausgang von der Enzyklika *Pacem in terris* (*Konrad Hilpert*) erweitert werden. Schließlich wurde ein Nachtrag zur anhaltenden Debatte um den Verbindlich-

¹ Joseph RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, Bd. 1, Freiburg 2012, 392.

keitsgrad des Konzils beigefügt, der auf einen Beitrag von Walter Kardinal Brandmüller über postkonziliare Interpretationsprobleme Bezug nimmt (*Jan-Heiner Tück*).

Wie der Titel des Buches anzeigt, ist es die leitende Absicht, die Wegweisungen des Konzils in Erinnerung zu rufen und für die künftige Selbstverständigung der Kirche fruchtbar zu machen. Papst Franziskus hat dieses Anliegen jüngst unterstrichen, als er in seiner Predigt am 16. April 2013 sagte: „Das Konzil war ein großartiges Werk des Heiligen Geistes [...]. Aber heute, 50 Jahre danach, müssen wir uns fragen: Haben wir da all das getan, was uns der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil zu spüren gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht unbequem ist, das uns nicht stört. Wir wollen uns nicht verändern und es gibt sogar auch Stimmen, die gar nicht vorwärts wollen, sondern zurück: Das ist dickköpfig, das ist der Versuch, den Heiligen Geist zu zähmen. So bekommt man törichte und lahme Herzen.“ Diesem päpstlichen Wort ist nichts hinzuzufügen.

Wien, Pfingsten 2013

Jan-Heiner Tück

Geleitwort

Für die Generation, der ich angehöre, ist das Konzil nicht Geschichte, sondern erlebte Gegenwart, eine Gegenwart freilich, die fünfzig Jahre Wirkungsgeschichte hat. Als junger Dominikaner habe ich das Konzil mit Begeisterung als Aufbruch erlebt. In der Folgezeit aber ereignete sich mancher Einbruch, ja zum Teil manch dramatischer Abbruch. In wenigen Jahren haben sich unsere Klöster radikal verändert, sind geschrumpft und wurden zum Teil geschlossen. Viele ähnliche Erfahrungen prägten die Nachkonzilszeit. Und doch sind auch die Aufbrüche nicht zu übersehen: Viele neue Gemeinschaften blühten auf und vor allem gelang der Schritt zu einer echten Weltkirche.

Fünfzig Jahre danach gilt es, innezuhalten und sich neu auf die Kernaussagen des Konzils zu besinnen. Leitstern bleiben dabei die Worte des seligen Papstes Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 in der Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia*: „Erleuchtet vom Licht des Konzils, so vertrauen Wir fest, wird die Kirche an geistlichen Gütern zunehmen und, mit neuen Kräften von daher gestärkt, unerschrocken in die Zukunft schauen.“¹ Der Blick in die Zukunft prägte die Arbeit des Konzils und so hat es für die Katholische Kirche und ihre Zukunft tragfähige Vorgaben gegeben. Es brachte eine Öffnung zu den anderen christlichen Konfessionen, zu den anderen Religionen und zur Welt hin. Vieles, was uns heute selbstverständlich erscheint, wurde durch die Beschlüsse des Konzils ermöglicht. Am deutlichsten spürbar ist dies sicher in der Liturgiereform. Fünfzig Jahre nach der Eröffnung sind die Texte des Konzils für das katholische Selbstverständnis wie für das kirchliche Handeln leitend. Gleichzeitig steht das Konzil aber auch im Mittelpunkt intensiver Auseinandersetzungen: „Ist es bis jetzt noch nicht oder nur mangelhaft umgesetzt?“, so fragen die Einen, während es für Andere einen Bruch mit der Tradition bedeutet. Wie aber hat Papst Johannes XXIII. seine großartige Initiative verstanden? Wie hat sein Nachfolger, Papst Paul VI., das Konzil gewollt? Was wollten die Konzilsväter, die Bischöfe aus aller

¹ JOHANNES XXIII., *Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962*, in: Herder-Korrespondenz 17 (1962/63) 85–88, hier: 86.

Welt? Aber die eigentliche Frage war für die Konzilsväter damals und bleibt für uns Katholiken heute: Was will Jesus Christus von seiner Kirche, von uns?

Das Konzil hat die Kirche als Mysterium, als universales Sakrament des Heils bezeichnet und ganz von Christus her verstanden. Daher hat das Konzil sich diese Frage gestellt: Was will Jesus von seiner Kirche in dieser Welt heute? Wie kann die Kirche Christus, das Licht der Völker, in die Welt hinaus tragen? Große Themen wie Liturgie, Offenbarung, Kirche, der Platz der Christen in der Welt, das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander, die Haltung zu den anderen Religionen und zu Nichtgläubigen oder die Gewissensfreiheit, sind heute so aktuell wie damals. Und so ist eine Erinnerung an das Konzil immer auch eine Orientierung für die Zukunft.

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien hat den Auftakt zu diesem Konzilsjubiläum mit zwei Tagungen begangen, die einer Relecture der Konzilstexte gewidmet waren. Der vorliegende Band dokumentiert die Vorträge dieser beiden Tagungen, die versuchen, die Dokumente des Konzils neu zu lesen, im Kontext heutiger Fragen und im Blick auf neue Herausforderungen zu interpretieren und so Wegweisungen für die Zukunft der Kirche zu gewinnen. Als Erzbischof von Wien und Großkanzler der Katholisch-Theologischen Fakultät danke ich allen, die ihre wissenschaftliche Arbeit in den Dienst dieses Projektes gestellt und so zum Gelingen der Tagungen beigetragen haben. Die Erfahrung der Geschichte zeigt, dass die Rezeption eines großen Konzils oft lange Zeit und viel Geduld erfordert. Möge dieser Band ein Schritt auf dem Weg der Realisierung des Konzils sein. Sein Reichtum wartet immer noch auf die volle Entfaltung.

+ Christoph Kardinal Schönborn
Erzbischof von Wien

Erinnerung an die Zukunft

50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil Einleitung

Jan-Heiner Tück, Wien

Pius ist nicht der letzte der Päpste ... Lasst uns glauben, und ein neuer Papst und ein wieder versammeltes Konzil können das Boot vielleicht flottmachen.

*John Henry Newman*¹

Das Konzil kam 50 Jahre zu spät, es hat Antworten auf Fragen gegeben, die keiner mehr gestellt hat, die damals versammelten Bischöfe waren überwiegend bürgerlicher Herkunft und haben die bedrängende Situation der Armen übersehen. Das ist die provokante Bilanz, die der jüngst verstorbene Befreiungstheologe José Comblin (1932–2011) vor einigen Jahren in der Zeitschrift *Concilium* gezogen hat.²

Das große Interesse, welches das Symposium *Erinnerung an die Zukunft – 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil* an der Universität Wien gefunden hat, spricht eine andere Sprache. Es zeigt, dass den Antworten, die damals gegeben wurden, auch heute noch einiges zugetraut wird. Dennoch kann man sich fragen, wie die Geschichte der katholischen Kirche verlaufen wäre, wenn der lähmende Antimodernismus frühzeitig abgewendet worden wäre, wenn die Kirche schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine kraftvolle Selbsterneuerung eingeleitet, eine ökumenische Öffnung vollzogen und den Dialog mit der Moderne aufgenommen hätte. Die Frage ‚Was wäre gewesen, wenn?‘ kann vor

¹ John Henry NEWMAN, Brief an Alfred Plummer vom 3. April 1871, zitiert in: *Infallibility in the Church*, London 1968, 77.

² José COMBLIN, *Krisenerfahrungen in der Geschichte des Christentums*, in: *Concilium* 41 (2005) 303–314, hier 308: „Das Zweite Vatikanische Konzil kam zu spät. Es gab Antworten auf die Probleme von 1900.“ Vgl. DERS., *Die Zeichen der Zeit*, in: *Concilium* 41 (2005) 420: „Unbewusst ist der Episkopat von der Sichtweise der Bourgeoisie der kapitalistischen Gesellschaft geprägt, vor allem der Westeuropas. Das Konzil machte sich die Sichtweise der Bourgeoisie seiner Zeit zu eigen.“ Differenzierter ist die Einschätzung von Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992, 343–361.

der „retrospektiven Fatalitätsillusion“³ bewahren, dass alles so kommen musste, wie es gekommen ist, und das Bewusstsein für ungenutzt gebliebene Handlungsspielräume und unausgeschöpfte Potentiale schärfen. Allerdings erzeugt die Frage nach historisch möglichen, aber nicht wahrgenommenen Alternativen und verpassten Chancen nicht selten nostalgische Emotionslagen.

Lenken wir daher den Blick auf das Konzil selbst, dessen Ankündigung und Verwirklichung noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts kaum jemand für möglich gehalten hätte. Nachdem das I. Vatikanum dem Papst ein Maximum an lehramtlichen und jurisdiktionellen Kompetenzen zugesprochen hatte, war unter Theologen die Auffassung vorherrschend, die Einberufung eines weiteren Konzils zur Verständigung über den Weg der Kirche erübrige sich von selbst, es handle sich um eine rein theoretische Möglichkeit ohne Aussicht auf Verwirklichung. Dennoch haben die Päpste Pius XI. (eher flüchtig) und Pius XII. (ziemlich gründlich) die Idee eines neuen Konzils erwogen, um das I. Vatikanum, das 1870 wegen Ausbruch des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochen werden musste, weiterzuführen und zu vervollständigen. Pius XII. wollte nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs die katholische Einheit machtvoll demonstrieren und gegenwärtige Irrtümer in Theologie und Philosophie klar zurückweisen. Er ließ Kommissionen einsetzen – wurde aber des Konzilsprojekts nach Studium der Akten überdrüssig und kam zu der Ansicht, durch zentrale lehramtliche Akte dieselben Maßnahmen effizienter und sparsamer durchführen zu können. Die Irrtümer der Zeit, insbesondere „gefährliche“ Tendenzen in Philosophie und Theologie, wurden 1950 in der defensiv gehaltenen Enzyklika *Humani generis* zurückgewiesen, die man als letztes Aufflackern des Antimodernismus deuten kann. Mit der Veröffentlichung wurde die *théologie nouvelle*, die eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist von Schrift und Patristik anstrebte, weiter in Misskredit gebracht und einer ihrer führenden Vertreter, Henri de Lubac SJ, lehramtlich zensiert.⁴ Ein Zeichen für die

³ Raymund ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Paris 1986, 230 und 291.

⁴ Henri DE LUBAC, *Meine Schriften im Rückblick*. Mit einem Vorwort von Christoph Schönborn, (Theologia Romanica XXI), Freiburg 1996, 189–306: Die Affäre Fourvière. – JOHANNES PAUL II. hat Henri de Lubac 1983 zum Kardinal ernannt – ein nachträglicher Akt der Wiedergutmachung und Anerkennung seiner theologischen Arbeit. – *Humani Generis* enthält übrigens auch den Enzyklika-Paragrafen, demzufolge päpstliche Entscheidungen die freie theologische Dis-

katholische Einheit aber setzte Pius XII. im selben Jahr durch die Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel⁵ – nicht ohne zuvor den Weltepiskopat brieflich konsultiert zu haben.⁶ Ein Konzil unter Pius XII. hätte wohl „die Inhalte von *Humani generis* festgeschrieben und als krönenden Abschluss dann das Mariendogma verkündet“⁷.

Der betagte „Übergangspapst“ Johannes XXIII., der am 28. Oktober 1958 überraschend aus dem Konklave hervorgegangen war und schon durch die Wahl des Namens andeutete, dass er die Tradition der Pius-Päpste nicht ungebrochen fortsetzen wollte, fasste hingegen wenige Tage nach seiner Wahl den Entschluss, das Projekt eines Konzils zur Erneuerung der Kirche wieder aufzunehmen, verband damit allerdings ganz andere Akzentsetzungen als seine Vorgänger. Einer „Eingebung“ (*ispirazione*) folgend, wie er im Sinne einer spirituellen Selbstdeutung wiederholt bekundete, studierte er Konzilsakten, führte vertrauliche Gespräche mit den engsten Mitarbeitern und kündigte am 25. Januar 1959, dem Ende der Gebetsoktav für die Einheit der Christen, vor den 17 in Rom anwesenden Kardinälen nach einem Gottesdienst in der *Basilica di San Paolo fuori le mura* „ein wenig vor Bewegung zitternd, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit des Vorsatzes“ ein Ökumenisches Konzil an.⁸ Die Überraschung war groß, die Reaktion der Kardinäle verhalten bis ablehnend. „Von den 74 Kardinälen, die schriftlich von der Rede des Papstes in Kenntnis gesetzt worden waren, antworteten nur 24 zustimmend, 38 Kardinäle reagierten gar nicht, die übrigen begnügten sich mit Empfangsbestätigungen. Allerdings gab es auch Ausnahmen. Giovanni Battista Montini, Erzbischof von Mailand, veröffentlichte schon am 26. Januar 1959 in

kussion aufheben: „Wenn aber die Päpste in ihren Akten zu einer bis dahin umstrittenen Frage vorsätzlich Stellung nehmen, dann ist allen klar, dass diese Frage nach der Absicht und dem Willen derselben Päpste nicht mehr als Gegenstand der freien Erörterung unter den Theologen angesehen werden kann“ (DH 3885).

⁵ Vgl. PIUS XII., Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus*, in: AAS 42 (1950) 767–770.

⁶ Vgl. PIUS XII., Enzyklika *Deiparae Virginis Mariae* vom 1. Mai 1946, in: AAS 42 (1950) 782–783.

⁷ Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1996, 45.

⁸ Vgl. Peter HEBBLETHWAITE, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 390–412: Die Eingebung des Konzils.

seiner Diözese eine zustimmende Erklärung.“⁹ Der Roncalli-Papst selbst hatte im Augenblick der Ankündigung, die neben einer Diözesansynode für Rom auch die Revision des bestehenden *Codex iuris canonici* von 1917 umfasste, noch keine fixe Idee, wie das Konzil verlaufen sollte. Über die technischen und kommunikationspraktischen Fragen, wie sich über zweitausend Bischöfe in der Konzilsaula verständigen sollten, hatte er keine klaren Vorstellungen, allerdings sorgte er gegenüber kurialen Verschleppungswünschen mit Nachdruck für eine zügige Vorbereitung. „In Anbetracht seines Alters hatte er es eilig.“¹⁰

In seiner Eröffnungsansprache *Gaudet mater ecclesia* vom 11. Oktober 1962 gab Johannes XXIII. dann einige Vorgaben: *pastoral* ausgerichtet solle das Konzil sein und auf die Beilegung von Lehr- und Disziplinarfragen verzichten. Die antiökumenische und wenig dialogische Geisteshaltung müsse überwunden werden. Es sei besser, „das Heilmittel der Barmherzigkeit“ anzuwenden als die „die Waffen der Strenge“ zu gebrauchen, um den „Schatz des Glaubens“ weiterzugeben. Dem Glauben müsse eine zeitgemäße Fassung gegeben werden, ohne ihn dadurch der Zeit anzugleichen. *Aggiornamento* lautete das päpstliche Programmwort, das aufhorchen ließ. Die Einsicht, dass die Sprache der kirchlichen Lehrverkündigung geschichtlichen Wandlungen unterliegt und der Glaube in jeder Zeit neu verstehend angeeignet werden muss, hat Johannes XXIII., der Kirchenhistoriker auf der *cathedra Petri*, in seiner Eröffnungsansprache mit wünschenswerter Deutlichkeit ausgesprochen: „Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d. h. des *depositum fidei*; etwas anderes die Formulierung, in der sie dargelegt wird.“¹¹ Diese pontifikale Unterscheidung zwischen Glaubensgehalt und Sprachgestalt, die für eine hermeneutisch ansetzende Glaubensvermittlung wesentlich ist, wird unterlaufen, wenn Tradition eingefroren und die wörtliche Wiederholung von überkommenen Lehr- und Glaubensformeln zum Siegel der Rechtgläubigkeit erhoben wird. Man kann die Bedeutung des Vorstoßes in

⁹ Walter KIRCHSCHLÄGER, *Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil*, Wien – Graz – Klagenfurt 2012, 25.

¹⁰ Victor CONZEMIUS, *Die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI.*, in: *IKaZ Communio* 34 (2005) 551–558, hier 552.

¹¹ Vgl. die Dokumentation der Ansprache in: Ludwig KAUFMANN – Nikolaus KLEIN (Hg.), *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 116–150, hier 136.

seiner Tragweite erst ermessen, wenn man sich klar macht, dass noch die Enzyklika *Humani generis* die strikte Beibehaltung der theologischen Schulsprache eingeschränkt hatte: „Was aber die Theologie betrifft, so ist es die Absicht mancher, die Bedeutung des Dogmas möglichst auszudünnen und das Dogma selbst von der in der Kirche seit langem gebräuchlichen Ausdrucksweise und von den bei den katholischen Lehrern geltenden philosophischen Begriffen frei zu machen, damit in der Darlegung der katholischen Lehre zur Redeweise der Heiligen Schrift und der heiligen Väter zurückgekehrt werde. Sie hegen die Hoffnung, dass das Dogma der Elemente entkleidet, die nach ihren Worten der göttlichen Offenbarung fremd sind, fruchtbar mit den Lehrmeinungen derer verglichen werden könne, die von der Einheit der Kirche getrennt sind, und dass man auf diesem Wege Schritt für Schritt zu einer gegenseitigen Angleichung des katholischen Dogmas und der Ansichten der Andersgläubigen gelangen könne.“¹² Das legitime Interesse, die Identität des Glaubens zu wahren, erzeugt allerdings dann, wenn Veränderungen und Herausforderungen der Zeit ausgeblendet werden, Relevanzeinbußen und Klagen über den Bedeutungsverlust. Den „Unglückspropheten“, welche die Welt in pessimistischen Farben malen, erteilte der Roncalli-Papst eine Absage und sprach von einem „neuen Pfingsten“, das die Kommunikationsbarrieren zwischen Kirche und moderner Welt, aber auch innerhalb der Kirche überwinden sollte.¹³

Dennoch ist im Vorfeld des Konzils eine Schere zwischen der öffentlichen Erwartungshaltung, die durch einschlägige theologische Publikationen¹⁴, aber auch die wachsende Aufmerksamkeit der Medien¹⁵ erzeugt wurde, und jenen 70 vorbereiteten Schemata festzustellen, die ganz nach Art der römischen Schultheologie gearbeitet sind

¹² DH 3881.

¹³ Vgl. Alberto MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Turin 2009.

¹⁴ Vgl. nur Lorenz Kardinal JÄGER, *Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit*, Paderborn 1960; Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg – Basel – Wien 1960.

¹⁵ Vgl. nur Roger AUBERT, *Qu'attendons nous du Concile?*, Brüssel-Paris 1960; Otto B. ROEGELE, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien*, Osnabrück 1961; *Was erwarten Sie vom Konzil? Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz*, in: Wort und Wahrheit 16 (1961) 571–712; Walter KAMPE, *Das Konzil im Spiegel der Weltpresse*, 2 Bde., Würzburg 1963 f.

und die Neuaufbrüche der biblischen, der ökumenischen und liturgischen Bewegung kaum oder gar nicht aufgreifen. Nach einhelliger Einschätzung so unterschiedlicher Theologen wie Dominique Chenu, Yves Congar, Jean Daniélou, Hans Küng, Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Edward Schillebeeckx waren die vorbereiteten Dokumente völlig unzureichend, um eine Erneuerung der Kirche angesichts der gewandelten Herausforderungen der Zeit voranzubringen. Auch unter den Konzilsvätern mehrten sich Sorgen, dass das Konzil nach der Regie der kurialen Instanzen ablaufen und die von den Vorbereitungskommissionen erarbeiteten 70 Schemata lediglich bekräftigen sollte.¹⁶ Die Ansammlung von Texten, die einen Folianten von über 2000 Seiten gefüllt hätte, gab Anlass zu der Befürchtung, „das Konzil werde am Schluss eine Art Super-Dogmatik verabschieden, die jeder weiteren Arbeit wie ein schwerer Mühlstein im Wege liegen würde.“¹⁷

Das Konzil wäre tatsächlich zu Ende gewesen, ehe es eigentlich begonnen hätte, wären die vorbereiteten Schemata von den Bischöfen lediglich abgesegnet worden. Aber es kam anders. Durch die Interventionen der Kardinäle Achille Liénart (Lille) und Joseph Frings (Köln), beide hochangesehene Mitglieder des Präsidialrats, in der ersten Generalversammlung am 13. Oktober 1962 wurde der kuriale Plan durchkreuzt, die Mitglieder der Vorbereitungskommissionen einfach zu Mitgliedern der Konzilskommissionen wählen zu lassen. Der überraschende Antrag auf Abänderung der Geschäftsordnung sollte drei Tage Aufschub gewähren, um sich in Ruhe über qualifizierte Kandidaten zu verständigen und die Kommissionslisten eigenständig festlegen zu können. Er fand in der Konzilsaula trotz amtlichen Beifallsverbots

¹⁶ Das Unbehagen an den erarbeiteten Schemata hat einen signifikanten Niederschlag im Tagebuch von JOHANNES XXIII. gefunden, der einen Monat nach Eröffnung der Konzilsdebatten notiert: „Auch heute höre ich Interessantes aus all diesen Stimmen. Größtenteils sind sie kritisch gegenüber den vorgelegten Schemata (Kard. Ottaviani), die zwar von vielen gemeinsam vorbereitet worden sind, aber die ein wenig präpotente Festsetzung durch einen einzelnen und das Fortbestehen einer Mentalität verraten, die sich nicht von den Fesseln der scholastischen Lektion zu befreien vermag. Die Halbblindheit dessen, der nur ein Auge hat, wirft einen Schatten auf die Gesamtschau. Natürlich ist die Reaktion stark, bisweilen allzu stark. Aber ich denke, dass die gute Absicht schließlich die Oberhand gewinnt.“ Tagebuch-Eintrag vom 19. November 1962. Vgl. Andrea RICARDI, *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*, in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Mainz 2000, 81.

¹⁷ Joseph RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2012, 297.

spontanen Applaus und überwältigende Zustimmung. Durch diesen *Akt episkopaler Selbstbehauptung*, der von Marcel Lefebvre später als „revolutionärer Komplott“ kritisiert, von Joseph Ratzinger aber als Durchbruch „zu selbstständiger Willensbildung“¹⁸ gewürdigt wurde, konnte eine glatte Kontinuität zwischen der vorkonziliaren Arbeit und dem Konzil vereitelt werden. „Der Anspruch eines Monopols der Auslegung der Lehre, den Kardinal Ottaviani, der Präfekt des hl. Offiziums und Präsident der Theologischen Vorbereitungskommission, gefordert hatte – stets natürlich mit dem Vermerk ‚mit der Approbation des Heiligen Vaters‘ – war zurückgewiesen worden.“¹⁹ Damit aber war zugleich der Anstoß zu einem wahrhaft konziliaren Prozess gegeben, der eine eigene kollegiale Dynamik unter den Bischöfen entfalten sollte und mitnichten als „Bruch der konziliaren Legitimität“ und „Gewaltakt“²⁰ zu deuten ist. „Es ist etwas ganz anderes, eigene Gedanken zu haben, als gezwungen zu sein, die Gedanken der anderen zu übernehmen“, bringt Kardinal Bernardin Gantin das Ereignis nachträglich auf den Punkt – und fügt an: „Das war eine Konfrontation, die den Weg zum Geist der Kollegialität geöffnet hat.“²¹

Schon die Selbstwahrnehmung der Kirche veränderte sich auf dem Konzil durch die Präsenz von Bischöfen aus Lateinamerika, Afrika und Asien.²² Die eurozentrische Perspektive, die noch das I. Vatikanum dominiert hatte, wurde aufgebrochen. Die Armen und Marginalisierten in den sog. Missionskirchen waren auf einmal nicht nur Objekt der Diskussion, sondern bestimmten diese – wenn auch erst

¹⁸ Vgl. ebd., 582 (vgl. auch 303).

¹⁹ CONZEMIUS, *Die Konzilspäpste* (s. Anm. 10), 554.

²⁰ Roberto DE MATTEI, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Ruppichteroth 2011, 229–232. Vgl. dazu die kritische Würdigung von Klaus SCHATZ, *Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum*, in: ThPh 88 (2013) 47–71.

²¹ Zitiert in: Gianfranco SVIDERCOSCHI, *Inchiesta sul Concilio*, Rom 1985, 13. Vgl. die Stellungnahme des amerikanischen Bischofs Robert DWYER: „Wir merken, dass wir ein Konzil waren – und keine Klasse von Schuljungen, die man zusammengetrommelt hatte.“ Zitiert in: Wolfgang KÜPPER (Hg.), *„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“*. *Das Zweite Vatikanum: Rückblicke – Einblicke – Ausblicke*, München – Zürich – Wien 2013, 19.

²² Vgl. Jean Paul MESSINA, *Evêques africains au concile Vatican II (1959–1962)*, Paris 2000; Paul PULIKKAN, *Indian Church at Vatican II: A Historical-Theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, Trichur 2001.

anfangshaft – durch eigene Repräsentanten mit. Diese Veränderung der kirchlichen Gesprächssituation von einer eurozentrischen zu einer kulturell polyzentrischen Perspektive²³ entspricht den geopolitischen Verschiebungen, die sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts abzeichnen. Das Ende der kolonialen Vorherrschaft Europas lässt auch im intellektuellen Diskurs selbstbewusste Stimmen der sog. Dritten Welt auf den Plan treten, die das Denken der europäischen Moderne nicht einfach übernehmen, sondern kritisch befragen – Frantz Fanons viel beachtetes Buch *Les damnés de la terre* (1961) ist dafür ein signifikantes Beispiel. Die Anwesenheit der Bischöfe Lateinamerikas, Afrikas und Asiens auf dem Konzil veranlasst Karl Rahner, vom II. Vatikanum als dem „ersten amtlichen Selbstvortrag der Kirche als Weltkirche“²⁴ zu sprechen. Der Versuch von Kardinal Giacomo Lercaro (Bologna)²⁵ und Teilen des lateinamerikanischen Episkopates, die „Armen“ zur Achse der konziliaren Selbstverständigung zu machen, ist – trotz mancher Spuren in den verabschiedeten Dokumenten – gleichwohl gescheitert. Darin ist der eingangs zitierten Einschätzung von José Comblin Recht zu geben.²⁶

Auch wenn die Bischöfe die eigentlichen Akteure des Konzils gewesen sind, so waren doch auch qualifizierte *Laienvertreter* in der Aula anwesend. Das Konzil hat nicht nur theoretisch die Lehre von der

²³ Vgl. Johann Baptist METZ, *Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“?*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang*, Mainz 1991, 11–24.

²⁴ Karl RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Einsiedeln 1980, 287–302, hier 288 (kursiv im Original). Vgl. auch die Aussage: „Das II. Vatikanum war wirklich eine erste Versammlung des Weltepiskopats, der hier nicht ein Beratungsgremium des Papstes war, sondern selber mit ihm und unter ihm die höchste Lehr- und Entscheidungsinstanz der Kirche“ (290).

²⁵ Vgl. die Intervention Lercaros vom 6. Dezember 1962: „Wir können nicht den berechtigten und eigentlichen Forderungen unserer Zeit nachkommen und die Hoffnung aller Christen auf Einheit erfüllen, indem wir das Thema der Evangelisierung der Armen einfach zu einem der zahlreichen Themen des Konzils machen. Denn es geht nicht um irgendein Thema, sondern um das Thema unseres Konzils.“ AS I/4, 327–330.

²⁶ Vgl. allerdings die wichtige und zu wenig beachtete Passage LG 8,3, die von Gustavo GUTIÉRREZ als „wichtigster Text“ des Konzils zum Thema ‚Armut‘ gewürdigt wird (DERS., *Theologie der Befreiung*, 343). Vgl. zum Thema neuerdings: Jon SOBRINO, *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Konzil kein Erfolg beschieden. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils*, in: *Concilium* 48 (2012) 296–304.

Kirche als dem Volk Gottes den Ausführungen über die hierarchische Verfassung der Kirche vorangestellt (vgl. *LG*, Kap. II) und die Lehre vom gemeinsamen Priestertum *aller* Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung wiederholt in Erinnerung gerufen (*SC* 14; *LG* 9–11; *AA* 3; *PO* 2; *AG* 15), es hat – zumindest anfangshaft – auch Laien am Diskurs über die Erneuerung der Kirche teilhaben lassen. Nachdem Johannes XXIII. bereits in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) die Frauenfrage ausdrücklich als ein „Zeichen der Zeit“ gewürdigt hatte, haben an der dritten und vierten Sitzungsperiode auch Auditorinnen teilgenommen, die teilweise durch Mitwirkung an der Kommissionsarbeit (wie Rosemary Goldie) oder Beratungstätigkeit bei bischöflichen Interventionen (wie Getrud Ehrle) zumindest indirekt Einfluss auf die Konzilsdebatten nehmen konnten – der „Anfang eines Anfangs“?²⁷

Aber auch die Fremdwahrnehmung der anderen fließt in die Selbstwahrnehmung der Kirche ein. Anstatt die eigene Identität als „kämpfende Kirche“ (*ecclesia militans*) in Abgrenzung zur Welt, zu den Nichtkatholiken und Nichtchristen zu bestimmen, wie es das vorbereitete Schema *De Ecclesia* vorsah, wird die Perspektive der anderen ausdrücklich als Herausforderung angenommen. Schon die Frage von Papst Paul VI. am Beginn der zweiten Sitzungsperiode: „*Ecclesia, quid dicis de teipsa* – Kirche, was sagst du über dich selbst?“²⁸ zeigt an, dass es auf dem Konzil um eine Reflexion der Kirche auf sich selbst geht. Dieser reflexive Zug der ekklesiologischen Selbstverständigung ist als spezifisch modern gewürdigt worden, zumal er die Außenperspektiven, die das kirchliche Selbstverständnis herausfordern, ausdrücklich mit einbezieht. Statt die Identität der katholischen Kirche in scharfer Abgrenzung zu den anderen Konfessionen, den anderen Religionen und der modernen Welt zu profilieren, erfolgt die ekklesiologische Selbstverständigung des Konzils ausdrücklich im Horizont der anderen.

Schon die Einladung offizieller nicht-katholischer Beobachter über das Einheitssekretariat ist eine signifikante Geste. Die Präsenz ausgewählter Repräsentanten der Kirchen des Ostens und der reformato-

²⁷ Vgl. Carmen McENROY, *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*, New York 1996; Ida RAMING, *Die Botschaft von Pionierinnen an das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *Concilium* 48 (2012) 588–594; Marinella PERRONI – Alberto MELLONI – Serena NOCETI (Hg.), „*Tantum aurora est*“. *Donne e Concilio Vaticano II*, Münster 2012.

²⁸ Vgl. AS II/1, 183–201.

rischen Tradition übt einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Konzilsdebatten aus. Ob man ‚über‘ die anderen spricht, die ‚eigene‘ Identität in Abgrenzung zu den anderen bestimmt oder diese gar diskursiv zum Verschwinden bringt – oder ob man ‚mit‘ ihnen spricht und eine Sprache sucht, die ihrem Selbstverständnis gerecht wird, ist ein erheblicher Unterschied. So wurden aus Häretikern und Schismatikern, die letztlich nur durch Rückkehr in den Schoß der römisch-katholischen Kirche Heil finden können²⁹, getrennte Brüder im Glauben, mit denen man sich in vielem verbunden wusste und deren Anwesenheit die ökumenische Sensibilität der Debatten gesteigert hat. Durch informelle Kontakte zu Bischöfen und Konzilstheologen, aber auch durch Eingaben an das Einheitssekretariat konnten sie Anregungen und Kritik anbringen und so indirekt Einfluss auf die konziliare Selbstverständigung nehmen.

Auch das Verhältnis zu den anderen Religionen wurde auf eine neue Grundlage gestellt. Das Konzil, der erste amtliche Vollzug von Weltkirche, realisiert, dass in einer globalisierten Welt unterschiedliche Religionen koexistieren. Das Christentum ist nicht die einzige Religion, wie es aus einer eurozentrischen, von bestimmten mittelalterlichen Traditionen geprägten Perspektive erscheinen mochte. Es gibt Regionen des Globus, in denen allen Missionsbemühungen zum Trotz das Christentum bislang kaum Fuß fassen konnte, ja vielleicht nie Fuß fassen wird. Das ist eine Wirklichkeit, die kirchenamtlich erstmals auf dem II. Vatikanum als Herausforderung wahr- und angenommen wird. Um eines friedlichen Zusammenlebens willen ist es auch hier wesentlich, eine Haltung der Anerkennung und des Respekts zu finden. Das Konzil zieht in der Erklärung *Nostra aetate* die Lehre aus der Geschichte, wenn es zunächst Wegmarken für ein neues Verhältnis zwischen Kirche und Judentum setzt und jede Form von Antisemitismus ablehnt. Aus „Gottesmördern“ können auf dieser Linie die „bevorzugten und älteren Brüder im Glauben“ werden, wie

²⁹ Pius IX. rief anlässlich der Einberufung des I. Vatikanums alle Niekatholiken dazu auf, in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückzukehren. Vgl. das Apostolische Schreiben *Iam vos omnes* vom 13. September 1868 (DH 2997–2999). Und der *Codex iuris canonici* von 1917 verbot katholischen Theologen das ökumenische Gespräch: *caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicae praesertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctae Sedis* (can. 1325 § 3). Pius XII. appellierte in seiner Enzyklika *Mystici corporis* (1943) an alle Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche, sie „mögen in die katholische Einheit eintreten“ (DH 3821).

Johannes Paul II. die Juden bei seinem Besuch der Großen Synagoge von Rom 1986 nennen wird.³⁰ Auch gegenüber dem Islam und den anderen Weltreligionen bemüht man sich um eine Haltung, die das Gemeinsame stärkt, Spuren des Guten und Wahren anerkennt, ohne den christologischen Universalitätsanspruch zurückzunehmen.

Von Anfang an war die „ganze Menschheit“ als Adressat des Konzils im Blick. Schon die *Botschaft an die Welt*³¹, die auf eine Anregung von Dominique Chenu zurückgeht und als erste Antwort auf die Erwartungen an das Konzil verstanden werden kann, setzt hier ein wichtiges Zeichen. Aber auch im Textcorpus des Konzils finden sich immer wieder Passagen, die ausdrücklich die wissenschaftlich-technischen, sozialen und kulturellen Veränderungen beleuchten, die das Zusammenwachsen der *einen* Welt befördern – ein Prozess, der heute unter dem Stichwort der Globalisierung beschrieben wird. Kirche als *universales* Heilssakrament hat letztlich alle Menschen zu Adressaten (vgl. LG 1, GS 1). Diese universale Ausrichtung führt im konziliaren Selbstverständigungsprozess dazu, dass am Ende selbst die Grenzlinie zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen nicht mehr so scharf gezogen wird. Statt Atheisten als ‚Heiden‘ und ‚Ungläubige‘ zu kennzeichnen, werden sie als suchende ‚Menschen guten Willens‘ gewürdigt (vgl. LG 16; GS 19–22). Die Solidarität mit den Suchbewegungen der modernen Welt verbindet sich hier mit dem selbstkritischen Bewusstsein, den Nichtglaubenden möglicherweise durch eigenes Fehlverhalten den Zugang zum Glauben verstellt zu haben.

Wenn nicht alles täuscht, ist der dialogische Aufbruch momentan wieder gefährdet. 50 Jahre nach Abschluss des Konzils und angesichts

³⁰ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: Rolf RENDTORFF – Hans H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, 106–111, hier 109. Vgl. dazu die tiefgründige Reflexion von Jean Marie LUSTIGER, *Zum vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate*, in: IKAz Communio 24 (2005) 614–620.

³¹ Vgl. *Wege zur Erneuerung der Kirche. Botschaft der Konzilsväter an die ganze Menschheit*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Theologische Zusammenschau und Perspektiven* (= HThKVat, Bd. 5), Freiburg 2005, 491–494. Vgl. dazu André DUVAL, *Le message au monde*, in: Étienne FOUILLOUX (Hg.), *Vatican II commence ... Aproches francophones*, Leuven 1993, 105–118; Michael QUISINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Feret zum II. Vaticanum*, Münster 2007, 288–292.

einer durchaus immer noch anhaltenden konflikträchtigen Wirkungsgeschichte³² gibt es Stimmen, die nach schärferer Abgrenzung verlangen, die die Kirche als Gegenwelt zum forcierten Pluralismus der Spätmoderne empfehlen.³³ Die *Schleifung der Bastionen*, die Hans Urs von Balthasar bereits 1952 in einer viel gelesenen Streitschrift gefordert hatte, soll rückgängig gemacht werden, den Akteuren des Konzils wird vorgeworfen, sich dem Druck der Medien gebeugt und einem oberflächlichen Optimismus geöffnet zu haben.³⁴ Solche Einschätzungen hängen sicher damit zusammen, dass es im Namen der dialogischen Öffnung hier und dort zu Identitätsdiffusionen und Konturverlusten gekommen ist. Weder die chamäleonhafte Anpassung an die Trends der Zeit noch die antimodernistische Restauration der Kirche als Bastion der Wahrheit entsprechen allerdings dem Grundanliegen des II. Vatikanum, das die Rückbesinnung auf die Quellen von Schrift und Tradition mit einem wachen Gespür für die Zeichen der Zeit verbunden hat. Die Theologie des *ressourcement*, die hinter die nachtridentinisch gegenreformatorisch verengte Tradition

³² Die übliche Einteilung der Wirkungsgeschichte des Konzils in eine (1) zunächst euphorische Phase mit weitgehenden Reformervorstellungen, die dann (2) eine entsprechende Phase der Ernüchterung und postkonziliare Desillusionierung zur Folge hatte, um schließlich (3) in eine Phase der historischen Rekonstruktion des Konzilsereignisses sowie der vertieften Neubesinnung auf die ekklesiologischen Leitbegriffe einzumünden, ist sicher nicht unzutreffend, wird aber der Komplexität der Rezeptionsgeschichte kaum gerecht, in der von Anfang an gegenläufige Einschätzungen zu beobachten sind. Vgl. Massimo FAGGIOLI, *Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Überblick*, in: ThQ 192 (2012) 169–192 (Teil 1), 281–304 (Teil 2).

³³ Vgl. Brunero GHERARDINI, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs*, Mühlheim 2010; DE MATTEI, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 20); Walter BRANDMÜLLER – Agostino MARCHETTO – Nicola BUX, *Le „Chiavi“ di Benedetto XVI. per interpretare il Vaticano II*, Siena 2012. Gegenläufig dazu: Helmut KRÄTZL, *Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz*, Wien 2012.

³⁴ Vgl. nur GHERARDINI, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 33), 21: „Das trojanische Pferd war nicht eigentlich die Gesamtheit der Konzilsdokumente, vielmehr waren es die Ideen, die gewisse *pressure groups* erfolgreich in die Konzilsaula einsickern ließen, welche für das rasche Ausreifen jener Richtung bestimmend waren, die dann in die postkonziliare Kultur mündete. Dennoch war die ‚Schuld‘ der Konzilsväter, zumindest in ihrer sehr großen Mehrheit, nicht jene *formale* ‚der vollen Bewusstheit‘ und der überlegten Zustimmung, sondern jene *materiale* der ‚Nicht-bewusstheit‘, der Leichtfertigkeit, eines oberflächlichen und überzogenen Optimismus, des subjektiv guten Glaubens.“

der Neuscholastik auf die Quellen von Bibel und Patristik zurückgreift, und die Schärfung des zeitdiagnostischen Sensoriums gehören zusammen.

Das Konzil hat universalkirchlich verbindliche Weichenstellungen vorgenommen. Die *Erinnerung* an diese Weichenstellungen, die vom Weltepiskopat nahezu einmütig verabschiedet und von Papst Paul VI. promulgiert wurden, ist für die *Zukunft* der katholischen Kirche konstitutiv. Die Konzilstexte geben zu erkennen, was die nach innen und die nach außen geltenden Eckpunkte des kirchlichen Selbstverständnisses in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen der Gegenwart sind. Auch die säkulare Öffentlichkeit orientiert sich an diesen Aussagen, wenn sie wissen will, wie sich die Kirche selbst versteht. Damit ist zugleich verbunden, dass sich die Kirche selbst auf diese Weichenstellungen hin ansprechen lässt, dass sie ihr konkretes Tun daran messen lässt. Die Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Piusbruderschaft hat wohl auch darum ein weltweites Echo erzeugt, weil der Eindruck entstehen konnte, wichtige Aussagen des Konzils würden um der Aussöhnung mit den Traditionalisten willen zur Disposition gestellt.

Hinzu kommt der Streit um die Frage, wie die Konzilsdokumente zu lesen sind. Es ist bekannt, dass der Grundsatz der klassischen Konzilshermeneutik, die Dokumente von den verurteilten Lehrpositionen her zu lesen, beim II. Vatikanum nicht greift. Es hat bewusst auf dogmatische Lehrverurteilungen verzichtet und eine pastoral darlegende Sprache gewählt. Darüber hinaus handelt es sich bei nicht wenigen Konzilsdokumenten um Kompromisstexte, die verbindlich den fast einmütigen Konsens des versammelten Weltepiskopats wiedergeben, in denen sich aber gegenläufige, nicht immer vermittelte Aussagen finden. Daher verwundert es nicht, dass in der gegenwärtigen Debatte unterschiedliche Lesarten im Raum stehen: Den einen gehen die Reformen, die das II. Vatikanum angestoßen hat, nicht weit genug, sie berufen sich auf den Geist des Konzils, um über den Buchstaben mancher Texte hinausgehen zu können und die Dynamik des Wandels ungeduldig fortzuschreiben. Anderen hingegen geht die postkonziliare Erneuerung schon lange zu weit, sie stellen die Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse in Frage und suchen die Reformimpulse unter Verweis auf die nachtridentinische Tradition als Irrweg zu entlarven.³⁵

³⁵ Vgl. nur Marcel LEFEBVRE: „Ein pastorales, nicht dogmatisches Konzil ist eine Predigt, die an sich nicht mit Unfehlbarkeit ausgestattet ist.“ DERS., *Offener Brief*

Eine dritte Lesart, die von einer ganzen Gruppe von Theologen favorisiert wird und unterschiedliche Nuancierungen findet, setzt sich für eine geduldige Relecture der Konzilsdokumente ein, um Verkürzungen in der nachkonziliaren Rezeption gegenzusteuern und Orientierungsmarken für die kirchliche Selbstverständigung heute zu finden. Der aktuelle Streit um die Zukunft der Kirche, der zuletzt im Memorandum der Theologinnen und Theologen, aber auch im „Aufruf zum Ungehorsam“ der österreichischen Pfarrerinitiative³⁶ viel beachtete Artikulationen gefunden hat, ist damit auch ein Streit um die Deutung des Konzils.

Kaum zufällig hat sich Papst Benedikt XVI., neben Hans Küng einer der wenigen noch lebenden Mitakteure des II. Vatikanums³⁷ (beide wurden vom Münchner Dogmatiker Michael Schmaus als „theologische Teenager“ auf dem Konzil bezeichnet), gleich in seiner ersten Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom Dezember 2005 zur Frage der Konzilshermeneutik geäußert. Der Papst lehnt Lesarten ab, die unter dem Vorzeichen des Bruchs oder der Diskontinuität stehen und eine Zäsur zwischen der vor- und der nachkonziliaren Kirche ansetzen.³⁸ Er selbst wirbt nicht, wie ihm manche Kritiker unterstellt haben, für eine Lesart der Kontinuität, sondern für eine Hermeneutik der Reform, bei der Kontinuität im Grundsätzlichen und Diskontinuität im Blick auf Einzelfragen zusammengehen.³⁹ Offen ist allerdings, wie eine solche Hermeneutik der Reform genau ausbuchstabiert werden soll.

Der hier nur schematisch angedeutete Konflikt der Interpretationen zeigt, dass wir uns 50 Jahre nach dem Konzil in einem folgenrei-

an die ratlosen Katholiken, Wien 1986, 160, s. auch 286. Dort auch die Einschätzung des II. Vatikanums als „der tiefgreifendsten und weitreichendsten Zerstörung der Kirche, die je im Lauf der Geschichte vollbracht wurde“ (196).

³⁶ Vgl. Judith KÖNEMANN – Thomas SCHÜLLER (Hg.), *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und die Debatte um die Kirchenreform*, Freiburg 2. erweiterte Aufl. 2012; Paul M. ZULEHNER, *Aufruf zum Ungehorsam. Taten, nicht Worte reformieren die Kirche*, Ostfildern 2012.

³⁷ Vgl. Norbert TRIPPEN, *Joseph Ratzinger als Mitgestalter des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 541–544.

³⁸ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang* (VApS 172), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rom 2006.

³⁹ Vgl. Kurt Kardinal KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012.

chen Übergang befinden. Das *kommunikative Gedächtnis*, das sich auf Akteure und Zeitzeugen des Konzils und damit auf mündliche Überlieferungen stützen kann, weicht mehr und mehr – um eine Unterscheidung von Jan Assmann aufzunehmen⁴⁰ – dem *kulturellen Gedächtnis*, das auf das Textcorpus der verabschiedeten Dokumente, aber auch auf die Vorstufen, das weit gestreute Material von Tagebuchaufzeichnungen und Korrespondenzen der Konzilstheologen und Bischöfe zurückgreift. Schon früh hat die durch Giuseppe Alberigo angestoßene historische Aufarbeitung des Konzilsverlaufs auf diesen Übergang reagiert, die neuerdings durch ein Lexikon flankiert wird, das instruktive Kurzbiographien der wichtigsten Konzilsakteure bietet.⁴¹

Peter Hünemann hat in einem wichtigen Aufsatz von 2005 den konstitutionellen Rang der Konzilsdokumente hervorgehoben und das Textcorpus des Konzils mit einem Verfassungsdokument verglichen.⁴² Er hat damit eine pontifikale Replik durch Benedikt XVI. provoziert, die bislang kaum beachtet worden ist.⁴³ Schon wenige Wochen später hat der Papst auf Hünemanns Vergleich reagiert und in seiner bereits erwähnten Weihnachtsansprache festgehalten, bei einem solchen Vergleich „missverstehe man bereits im Ansatz die Natur eines Konzils als solchem. Es wird so als eine Art verfassunggeben-

⁴⁰ Vgl. zur Unterscheidung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

⁴¹ Vgl. Michael QUINSINSKY – Peter WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2012.

⁴² Peter HÜNEMANN, *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*, in: *HThKVat*. Bd. 5, 1–101. Zur Chronologie: Der fünfte und abschließende Band des Konzilskommentars, in dem sich Hünemanns programmatischer Beitrag über den Text des Konzils findet, ist offiziell erst 2006 erschienen. Dem Papst ist allerdings – nach mündlicher Auskunft Peter Hünemanns – Ende November 2005 bereits ein Vorab-Exemplar zugesandt worden. Die pontifikale Kritik am Vergleich zwischen verfassunggebender Versammlung und Konzil, die sich in der Weihnachtsansprache vom 22. Dezember 2005 findet, bezieht sich daher, ohne dass der Name des Tübinger Theologen genannt würde, auf diesen Beitrag. Dies hat Papst Benedikt XVI. selbst bestätigt, als er Peter Hünemann anlässlich der Überreichung des fünfbandigen Konzilskommentars am Rande einer Generalaudienz im Februar 2006 auf den seiner Meinung nach problematischen Vergleich noch einmal angesprochen hat.

⁴³ Vgl. allerdings Michael BÖHNKE, *Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Catholica(M)* 65 (2011) 169–183.

de Versammlung betrachtet, die eine alte Verfassung außer Kraft setzt und eine neue schafft. Eine verfassunggebende Versammlung braucht jedoch einen Auftraggeber und muss dann von diesem Auftraggeber, also vom Volk, dem die Verfassung dienen soll, ratifiziert werden. Die Konzilsväter besaßen keinen derartigen Auftrag, und niemand hatte ihnen jemals einen solchen Auftrag gegeben; es konnte ihn auch niemand geben, weil die eigentliche Kirchenverfassung vom Herrn kommt.“ Der Papst macht demnach zwei Differenzen geltend: 1. Ein verfassunggebendes Organ setzt eine neue Verfassung in Kraft, indem es eine alte abrogiert, dadurch entsteht verfassungsrechtlich eine Diskontinuität.⁴⁴ 2. Zugleich weist er darauf hin, dass eine verfassunggebende Versammlung im politischen Bereich eines Auftraggebers bedarf, der sie legitimiert und die erarbeitete neue Verfassung dann auch ratifiziert. Die Versammlung der Bischöfe auf dem Konzil geht demgegenüber auf keine demokratische Legitimationsinstanz zurück, da die Kirchenverfassung – wie es abgekürzt heißt – vom Herrn selbst komme. Bischöfe werden durch Handauflegung und Gebet sakramental ordiniert, die Mitglieder einer verfassunggebenden Versammlung werden gewählt. „Der Ursprung aller Souveränität ruht seinem Wesen nach im Volk (*nation*)“⁴⁵, heißt es programmatisch in der französischen Menschenrechtserklärung. Dadurch wird eine weitere Differenz deutlich, die Benedikt XVI. zwar nicht erwähnt, aber ebenfalls im Auge gehabt haben dürfte, dass nämlich verfassunggebende Versammlungen die Verfassung einer Nation erarbeiten, während das Zweite Vatikanische Konzil die Bischöfe der Weltkirche versammelt und daher transnationalen Charakter hat. Bemerkenswert ist, dass auch Karl Rahner die Analogie eher kritisch beurteilt, wenn er notiert, „dass ein Konzil vom Wesen der Kirche her keine so außerordentliche Sache ist, wie es zunächst scheinen könnte, so dass man es fast wie eine verfassunggebende Versammlung im Unterscheid zu einem gewöhnlichen Parlament auffassen könnte.“⁴⁶ Auch Rahner hebt darauf ab, dass sich die Kirche „nicht einfachhin als ein demokratischer oder

⁴⁴ Vgl. Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*. Mit einem biographischen Interview von Dieter Gosewinkel, Berlin 2011, 104.

⁴⁵ *Die Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789*, Art. 3, in: Wolfgang HEIDELMEYER (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Internationale Abkommen und Verfassungsartikel*, Paderborn 1997, 57.

⁴⁶ Karl RAHNER, *Zur Theologie des Konzils*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln 1962, 278–302, hier 279.

charismatischer Zusammenschluss *von unten her*“ verstehe, sie sei vielmehr „eine von Christus selbst durch die Bestellung des Apostelkollegiums unter Petrus als seinem Haupt *von oben her* autoritativ begründete Gesellschaft“⁴⁷. Nicht das Volk, sondern der Gesamtepiskopat mit und unter dem Papst ist demnach Träger der höchsten Gewalt in der Kirche – und diese höchste Gewalt, die in der Kirche immer besteht, tritt auf dem Konzil als kollegiales Handlungssubjekt zusammen.

Nun, die von Benedikt XVI. und Karl Rahner angesprochene Differenz wird auch von Peter Hünemann nicht übersehen. Er betont ausdrücklich, dass die Legitimation des Konzils und seine Autorität eine wesentlich andere sei als die einer verfassungsgebenden Versammlung im staatlichen Bereich. Die Autorität der Bischöfe komme von Jesus Christus, sie unterscheide sich von der Autorität gewählter Volksvertreter. Man könnte hinzufügen, dass sich dies auch auf die Arbeitsweise auswirkt: es ist ein Unterschied, ob die Sitzungen im Namen des Volkes eröffnet werden oder mit einer feierlichen Liturgie, die das Gebet um den Beistand des Geistes und entsprechende Einmütigkeit umschließt.⁴⁸ Seit dem Konzil von Vienne 1311 wird zur Konzilseröffnung der Hymnus *Veni creator spiritus* gesungen. Unbeschadet dieser grundlegenden *Unähnlichkeit* zwischen verfassungsgebender Versammlung und Konzil hat Peter Hünemann auf ein ganzes Bündel von *Ähnlichkeiten* hingewiesen, die der Papst in seiner Weihnachtsansprache unerwähnt lässt: 1. eine tiefe Krise als Anlass der Einberufung; 2. die hohe Repräsentativität des Gremiums und die auf Dauer angelegten Beschlüsse, die grundlegende Übereinstimmungen fixieren; 3. der Rückgriff auf wegweisende Traditionen, die im Blick auf neue Herausforderungen aktualisiert werden, was von der Arbeitsweise her den Rückgriff auf Experten erforderlich macht; 4. der Charakter der Texte, die Rahmenvorgaben machen, aber für konkrete Ausgestaltungen Leerfelder und Handlungsspielräume offen lassen; 5. die Form der Zustimmung: wie Verfassungen angenommen

⁴⁷ Ebd. Weiter heißt es: „Es entsteht also nicht ein neues Subjekt von Gewalt, sondern ein altes Subjekt übt seine alte und bleibende Gewalt nur auf eine andere Weise aus.“

⁴⁸ Vgl. das tägliche Gebet der Konzilsväter, in: *HThKVat*. Bd. 5, 490 f., in dem es u. a. heißt: „In Dir lass uns eins sein [...] Wie wir in Deinem Namen versammelt sind, so lass uns auch in allem, vom Geist der Kindschaft geführt, festhalten an der Gerechtigkeit des Glaubens, dass hier unser Denken nie uneins werde mit Dir.“

werden müssen, so bedürfen auch Konzilsentscheidungen, selbst wenn sie vom Episkopat unterzeichnet und vom Papst promulgiert werden, der Rezeption durch das Volk Gottes, um ihre orientierende Kraft entfalten zu können.⁴⁹

Diese Aspekte, die sowohl für Verfassungstexte als auch für die Konzilsdokumente kennzeichnend sind, scheint der Papst nicht weiter für diskussionswürdig zu halten, wenn er den Verdacht äußert, der Vergleich zwischen verfassungsgebender Versammlung und Konzil solle eine Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität befördern, die er schon früh und zu Recht als unsachgemäß zurückgewiesen hat.⁵⁰ Das ist aber keineswegs zwangsläufig der Fall. Hünermann selbst hebt vielmehr auf den konstitutionellen Rang der Texte ab, die ihre Verbindlichkeit erst durch die nahezu einmütige Verabschiedung durch den Gesamtepiskopat und den Papst erhalten haben. Es geht ihm darum, selektive Lesarten zurückzuweisen, die sich entweder auf die Aussagen der konservativen Minorität oder auf die der progressiven Majorität stützen. Steinbruchexegese, die einzelne Stichworte aus den Dokumenten herbeizitiert, ist damit als unsachgemäß abgewiesen.⁵¹ In diesem Punkt hätte sich der Papst mit dem Tübinger Theologen durchaus treffen können.

⁴⁹ Vgl. HÜNERMANN, *Der Text* (s. Anm. 21), 13–15.

⁵⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (1985), Freiburg 2007, 27–44.

⁵¹ Im Blick auf die dreifache Unterscheidung zwischen einer Hermeneutik der Autoren, einer Hermeneutik des Textes und einer Hermeneutik der Empfänger, wie sie von Ormond RUSH in die Diskussion eingeführt wurde (vgl. *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York 2004), merkt Peter HÜNERMANN an: „Die Intention der Autoren tritt wesentlich hinter die Intention des Textes zurück. Nur in der Intention des Textes tritt das Magisterium zu Tage. Die historischen Untersuchungen zu Absichten oder Bedeutungen einzelner Texte, die sich mit dem Namen einzelner Konzilsväter oder Gruppen von Konzilsvätern verbinden, sind infolgedessen lediglich Hilfsmomente zum Verstehen des Textes. Dies gilt auch von Gruppen wie ‚Mehrheit‘, ‚Minderheit‘ etc. Solche historisch feststellbaren Einzelmomente müssen grundsätzlich von der ‚Intention des Textes‘ her gedeutet werden. Einen Konzilstext kann man folglich auch nicht einfachhin als Juxtaposition verschiedener Meinungen verstehen [das ist gegen Max Secklers Rede vom ‚kontradiktorischen Pluralismus‘ der Konzilsaussagen gerichtet], da die Anbahnung des Textes, der historische oder der empirische Werdeprozess im Ergebnis eine neue Qualität gewinnt. Der Text wird zum Text des Konzils, beansprucht authentische und verbindliche Auslegung des Glaubens zu sein. In Bezug auf die Hermeneutik des Empfängers folg aus der aufgestellten

Ich will die Analogie zwischen verfassungsgebenden Texten und den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils hier nicht weiter vertiefen.⁵² Sie sollte nur deutlich machen, welch hohen Stellenwert die Konzilsdokumente für das Selbstverständnis der katholischen Kirche haben. Unter den sechzehn Dokumenten, die das Konzil verabschiedet hat, finden sich, was das literarische Genus anlangt, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Die vier Konstitutionen haben lehramtlich das größte Gewicht. Der Aufriss dieses Sammelbandes ist daher – wie schon das Programm des Wiener Symposiums – an den Konstitutionen des Konzils orientiert, die Wegweisendes im Blick auf die Liturgie, die Kirche, die Offenbarung und die Kirche in der Moderne gesagt haben.

Einleitend stellt *Peter Hünermann* (Tübingen) seine These von den Konzilsdokumenten als konstitutionelle Texte des Glaubens noch einmal vor und vertieft sie im Blick auf grundlegende Weichenstellungen des Konzils für den Weg der Kirche ins Dritte Jahrtausend. Sein Beitrag wird flankiert durch einen Aufsatz von *Hans Schelkshorn* (Wien), der die konziliare Selbstverständigung im philosophischen Diskurs der Moderne näher verortet. *Jan-Heiner Tück* (Wien) diskutiert neuere Wortmeldungen, die an die abgestufte Verbindlichkeit der Konzilsaussagen erinnern, um das Gespräch mit den Traditionalisten zu erleichtern, und votiert für eine Hermeneutik der Reform als Schlüssel zur Interpretation des Konzils. Im Anschluss daran widmet sich der erste Teil des vorliegenden Bandes der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium*, die am 4. Dezember 1963 als erstes Dokument des Konzils verabschiedet wurde. In ihr findet sich die berühmte Aussage von der Liturgie als „Gipfelpunkt und Quelle des kirchlichen Lebens“. Kirche lebt aus dem Hören auf das Wort des Evangeliums und aus der Feier der heiligen Geheimnisse. Die nachkonziliare Erneuerung der Liturgie ist die wohl „sichtbarste Frucht des Konzils“ – die Einführung der Landessprachen⁵³, der Wechsel der Zelebrations-

„banalen“ These, dass der Text dem Leser Verbindliches sagen will, und zwar in allen seinen Abschnitten und Kapiteln. Damit ist jede ‚Auswahlhermeneutik‘ ausgeschlossen.“ DERS., *Der übersehene „Text“: Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Concilium* 41 (2005) 434–450, hier 439.

⁵² Vgl. zur Präzisierung: Peter HÜNERMANN, *Der „Text“: Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Cristianesimo nella storia* XXVIII/2 (2007) 339–358.

⁵³ Sie ist umso bemerkenswerter, als noch Johannes XXIII. in der Apostolischen

richtung, das Prinzip der tätigen Teilnahme aller Gläubigen am Gottesdienst sind dafür klare Anzeichen. Die Motive der Anbetung und des Mysteriencharakters der Liturgie scheinen demgegenüber in den pastoralliturgischen Diskursen der Nachkonzilszeit etwas in den Hintergrund getreten zu sein. Die Tatsache, dass gegenwärtig über eine „Reform der Reform“ diskutiert wird, zeigt, dass die erneuerte Liturgie von manchen schon wieder als erneuerungsbedürftig eingestuft wird. Schriftsteller wie Martin Mosebach haben sprachmächtig und mit provozierender Einseitigkeit auf – wirkliche oder vermeintliche – Defizite der Liturgiereform hingewiesen und gerade in kirchendistanzierten Intellektuellenkreisen dafür einige Zustimmung gefunden.⁵⁴ Joseph Kardinal Ratzinger selbst hat mit seinem viel beachteten Buch *Geist der Liturgie* (2000) den Blick auf die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes zurückgelenkt und eine polyphone liturgietheologische Neubesinnung angestoßen. Sein Versuch als Papst, den Streit um die Liturgie zu befrieden und durch das Schreiben *Summorum Pontificum* von 2007 neben der ordentlichen Form auch eine außerordentliche Form des einen römischen Ritus zuzulassen, mithin den Gebrauch des Missale von 1962 wieder freizugeben, hat nicht nur Zustimmung gefunden.⁵⁵ Vor diesem Hintergrund beleuchtet *Albert Gerhards* (Bonn) die erste Konstitution und stellt das Motiv des Paschamysteriums und das Motiv der *actuosa participatio* als zwei Brennpunkte einer Ellipse dar. Die Liturgiekonstitution hätte ohne die Vordenker der liturgischen Bewegung nicht verfasst werden können. *Helmut Hoping* (Freiburg i. Br.) erinnert daher an Odo Casels Theologie des Kultmysteriums, während *Johann Pock* (Wien) die Bedeutung Romano Guardinis und die pastoralliturgischen Impulse des Klosterneuburger Theologen Pius Parsch würdigt und fortschreibt. *Hans-Jürgen Feulner* (Wien) schließlich beleuchtet die Einheit der Liturgie in der Vielfalt ihrer Riten und geht besonders der Frage nach, wie die aus dem Anglikanismus übergetretenen Geistlichen ihre eigene Liturgietradition einbringen können.

Konstitution *Veterum Sapientia* vom 22. Februar 1962 das Latein als Sprache der Kirche verteidigt hatte.

⁵⁴ Vgl. Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Erweiterte Neuauflage, München 2007; DERS., *Der Ultramontane. Alle Wege führen nach Rom*, Augsburg 2012.

⁵⁵ Gerade an den Karfreitagsfüßbitten kann abgelesen werden, dass im Hintergrund der beiden Formen doch nicht unerhebliche Differenzen im Verständnis der Ekklesiologie stehen.

Die dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, die am 21. November 1964 verabschiedet wurde, hat die Grundlagen für das erneuerte Selbstverständnis der Kirche gelegt. Das gegenreformatorisch verengte Verständnis von Kirche als hierarchisch geordneter *societas perfecta*, das noch das vorbereitete Schema *De ecclesia* weithin bestimmte, wurde revidiert und Kirche – unter Rückgriff auf biblische und patristische Quellen – als Mysterium, als universales Heilssakrament, als Volk Gottes und *Communio* beschrieben. *Lumen gentium* hat die heilsgeschichtliche Verankerung der Kirche im Wirken des dreifaltigen Gottes betont und die Vieldimensionalität von Kirche durch eine Pluralität biblischer Metaphern deutlich gemacht. Die Monopolstellung des Leib-Christi-Begriffs in der lehramtlichen Ekklesiologie vor dem Konzil wurde so aufgebrochen. Zugleich konnte durch den Volk-Gottes-Begriff die Verbindung zwischen alt- und neutestamentlicher Heilsgeschichte besser artikuliert und die gemeinsame Berufung aller Gläubigen vor jeder hierarchischen Ausdifferenzierung betont werden. Die Aussage, dass die Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist (*subsistit in*), aber nicht lückenlos mit ihr identisch ist (*est*), hat eine vorsichtige ökumenische Öffnung eingeleitet, insofern nun auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Faktor der Heilsführung Gottes gewürdigt wurden. Zugleich wurde die Sakramentalität des Bischofsamtes neu herausgestellt und die steile Primatslehre des I. Vatikanums durch das Prinzip der bischöflichen Kollegialität ausbalanciert. *Christoph Theobald* (Paris) unternimmt eine differenzierte Relecture der Kirchenkonstitution. Er stellt zunächst die programmatische Vision von *Lumen gentium* heraus, notiert Verschiebungen und Einseitigkeiten in der nachkonziliaren Rezeption, ortet unausgeglichene Spannungen und Kompromisse und legt schließlich Ansatzpunkte für einen Paradigmenwechsel frei, welcher der verschärften Diasporasituation des kirchlichen Lebens heute entsprechen könnte. *Walter Kardinal Kasper* (Rom) beleuchtet die ekklesiologischen Leitbegriffe ‚Volk Gottes‘, ‚Leib Christi‘ und ‚Communio des Heiligen Geistes‘, welche die nachkonziliaren Debatten über die Kirchenkonstitution dominiert haben. Ergänzend dazu werden weitere ekklesiologische Einzelthemen wie das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit durch *Jan-Heiner Tück*, das kontroverse Verhältnis zwischen Primat und Episkopat durch *Thomas Prügl* (Wien) und die allgemeine Berufung zur Heiligkeit durch *Marianne Schlosser* (Wien) erörtert. Die delicate Frage, ob der Codex im Licht des Konzils – oder umgekehrt das Konzil im Licht

des Codex zu lesen ist, behandelt der Kirchenrechtler *Ludger Müller*, während *Kurt Appel* und *Sebastian Pittl* (alle Wien) an das Grabmal Pauls VI. und den Pakt der Katakomben erinnern, um das fast vergessene Randthema der Armen neu ins Zentrum zu rücken.

Die Öffnung im Blick auf die nichtkatholischen Kirchen, die *Lumen gentium* programmatisch vollzieht, wird im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* weiter ausbuchstabiert. *Kurt Kardinal Koch* (Rom), seit 2010 Präsident des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, würdigt unter dem Titel „Ökumene im Wandel“ die Zukunftspotentiale des Dokuments. *Michael Bünker* (Wien), Bischof der evangelischen Kirche von Österreich und Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, sondiert Öffnung und Grenzen des Ökumenismusdekrets und geht dabei auch auf die dornige Frage nach der Deutung des „*subsistit in*“ ein. Der rumänisch-orthodoxe Theologe *Ioan Moga* (Wien) erörtert die zwiespältige Reaktion auf *Unitatis redintegratio* aus ostkirchlicher Sicht, während *Rudolf Prokschi* (Wien) den Begriff ‚Schwesternkirchen‘ untersucht, der für die Beschreibung des Verhältnisses von römisch-katholischer und orthodoxer Kirche wichtig geworden ist. Über die innerchristliche Ökumene hinaus weist schließlich der Beitrag von *Johann Figl* und *Ernst Furlinger* (beide Wien), der das gewandelte Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in *Nostra aetate* in den Blick nimmt.

Die Offenbarungskonstitution *Dei verbum* – am 18. November 1965 verabschiedet – hat ein vertieftes Verständnis der Offenbarung eingeleitet. Wurde Offenbarung vom I. Vatikanum her⁵⁶ primär als Instruktion, als Übermittlung göttlicher Dekrete und Weisungen verstanden, so wird Offenbarung nun als Selbstmitteilung Gottes beschrieben – gewissermaßen als Kommunikationsvorgang, der die Gläubigen in die Gottesfreundschaft einführt. Zugleich hat sich *Dei verbum* differenziert über das Verhältnis von Schrift und Tradition geäußert und die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Exegese befürwortet, ohne die theologische Auslegung der biblischen Schriften zu vernachlässigen, wie *Thomas Söding* (Bochum) in seinem Beitrag verdeutlicht. Die Debatte, wie das Verhältnis zwischen historischer Kritik und theologischer Schriftauslegung zu gewichten ist, wird im Anschluss an DV 12 von *Ludger Schwienhorst-*

⁵⁶ Vgl. die Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, Kap. 2: *De revelatione* (DH 3004–3007).

Schönberger und *Roman Kühschelm* (beide Wien) geführt. *Johann Reikerstorfer* (Wien) hingegen würdigt das Dokument aus fundamental-theologischer Sicht und mahnt Fortschreibungen im Offenbarungsbegriff an, die auf die Situation des Gottvermissens in Erfahrungen abgründigen Leidens eingehen.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* schließlich hat die dialogische Öffnung zur Moderne vollzogen und die Herausforderungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, der Globalisierung und Wandlungsdynamik moderner Gesellschaften aufgenommen. Die katholische Kirche sieht sich selbst in die Transformationsprozesse hineingestellt und ist aufgerufen, an unterschiedlichen Orten das Evangelium zu bezeugen. Die Außenorte in die Binnenverständigung hineinzuholen, das ist die Dynamik des Konzils, die der Tübinger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* in die Gegenwart hinein fortschreibt. *Ingeborg Gabriel* (Wien) hingegen beschreibt den Wechsel von einer Hermeneutik der Abgrenzung zu einer solchen der Anerkennung und sucht von GS her theologische Impulse für die Sozialethik fruchtbar zu machen. *Martin Jäggle* und *Regina Polak* (beide Wien) stellen die Gegenwart als *locus theologicus* heraus und treten für eine migrations-sensible Theologie ein. Den neuzeitlichen Atheismus hat das Konzil als „eine der ernstesten Gegebenheiten unserer Zeit“ gewürdigt und neben einer Analyse der unterschiedlichen Spielarten des Atheismus zugleich den Glauben als Heilmittel dagegen empfohlen, wie *Rudolf Langthaler* (Wien) deutlich macht, nicht ohne die Rückfrage zu stellen, ob die Metaphorik des Therapeutischen nicht doch von einem epistemologisch unausgewiesenen Überlegenheitsbewusstsein geleitet ist, die für das Gespräch mit Nichtglaubenden kontraproduktiv sein kann.

Ein Dokument, an dem die Öffnung der Kirche zur Moderne paradigmatisch abgelesen werden kann, ist die Erklärung *Dignitatis humanae*. Papst Pius IX. hat in seinem *Syllabus errorum* von 1864 die Religionsfreiheit als „Pest des Indifferentismus“⁵⁷ verworfen. Noch 1960 äußert sich Kardinal Alfredo Ottaviani, der als Präfekt des Heiligen Offiziums von Johannes XXIII. mit der Vorbereitung des Konzils betraut war, kritisch über einen *novissimus liberalismus catholicus* und hält in eingängigem Katechismus-Stil über das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat fest:

⁵⁷ Vgl. DH 2979.

„Du sagst vielleicht, die katholische Kirche braucht zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“⁵⁸

Das II. Vatikanum hat die Religions- und Gewissensfreiheit ausdrücklich anerkannt, aber zugleich an die Pflicht der Wahrheitssuche gebunden. Dies gehört zu den unhintergehbaren Errungenschaften des Konzils. Die Frage, ob dieser Perspektivwechsel, den die Piusbruderschaft bis heute als Verrat an der Tradition einstuft, eine Hermeneutik der Diskontinuität nahelegt oder nicht doch im Sinne einer Hermeneutik der Reform gedeutet werden kann, erörtert abschließend der Freiburger Moralthologe *Eberhard Schockenhoff*.

Ein größeres Projekt kann nur gelingen, wenn viele Schultern bereit sind, die Arbeit mitzutragen. Daher möchte ich abschließend allen danken, die an der Vorbereitung und Durchführung des Wiener Symposiums „Erinnerung an die Zukunft – 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil“ mitgewirkt haben.⁵⁹ Zunächst allen Referentinnen und Referenten, die aus Rom, Paris, Tübingen, Freiburg, Bonn und Wien zusammengekommen sind, um das Erbe des Konzils neu aufzuschlüsseln und für Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen, darüber hinaus den Kolleginnen und Kollegen der Arbeitsgruppe für die inhaltliche Planung sowie Frau Dekanatsdirektorin Eva Gliederer, Anna Bachofner und Michaela Feiertag für die Organisation und Durchführung der Tagung. Es ist ein schönes Zeichen der Verbundenheit zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und der Erzdiözese Wien, dass Christoph Kardinal Schönborn, der zugleich *Magnus cancellarius* der Fakultät ist, dem Band ein Geleit-

⁵⁸ Vgl. Alfredo OTTAVIANI, *Institutiones juris publici ecclesiastici, vol. II: Ecclesia et status*, Rom 1960, 72 f.

⁵⁹ Das Symposium wurde in zwei Teilveranstaltungen durchgeführt. Bei der Eröffnungstagung vom 11.–13. Januar 2012 standen die vier Konzilskonstitutionen im Vordergrund, ergänzend dazu wurde am 23. April ein Ökumene-Symposium abgehalten, bei dem Kurt Kardinal Koch als Präsident des päpstlichen Einheitsrates und Bischof Michael Bünker von der evangelischen Kirche Österreich als Gastreferenten vorgetragen haben. Die zweite Veranstaltung, die Rudolf Prokschi, Lehrstuhlinhaber für Ostkirchenkunde, gemeinsam mit dem Herausgeber geplant hat, wurde von der Stiftung Pro Oriente und den Theologischen Kursen, Wien, mitgetragen.

Erinnerung an die Zukunft

wort beigegeben hat. Ohne den tatkräftigen Einsatz der wissenschaftlichen Mitarbeiter des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte, Markus Andorf und Christian Stoll, hätte die Buchwerdung nicht so zügig verlaufen können. Ihnen sei für wertvolle Hilfen beim Korrekturlesen, bei der Vereinheitlichung der Zitation und dem Formatieren der Beiträge ebenso Dank gesagt wie dem Lektor des Verlags Herder, Herrn Dr. Stephan Weber, für die bewährt reibungslose und kompetente Zusammenarbeit. Möge der Sammelband mit dazu beitragen, dass die Dokumente des Konzils auch für den künftigen Weg der Kirche in Erinnerung bleiben und ihre orientierende Kompassfunktion entfalten können.

Wien, Pfingsten 2012

Jan-Heiner Tück

... in mundo huius temporis ...

Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart:
Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens

Peter Hünermann, Tübingen

Zur Eröffnung des Wiener Symposions „Erinnerung an die Zukunft“ möchte ich einige Gedanken über „die Bedeutung des II. Vatikanums im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart“ vortragen und mit einer Vorbemerkung beginnen, die das Konzil als ein *gefährliches Unternehmen* kennzeichnet.

Ich möchte dies in wenigen Strichen begründen.

1. Wir stehen nicht nur in Europa, sondern in ähnlicher Weise in Kanada und den USA wie in den lateinamerikanischen Ländern in einer tiefgreifenden Kirchenkrise. Es zerbröselst gleichsam der Sockel, auf dem das Glaubensleben der Menschen, die Kirche, in den zurückliegenden Jahrhunderten gebaut war. Der rapide Rückgang der Gottesdienstbesucher, das Ausscheren der jüngeren Bevölkerungsschichten aus dem Überlieferungsprozess des Glaubens, sind beängstigend. Der Schrumpfungsprozess der geistlichen Berufungen in Korrelation zu den katholischen Bevölkerungszuwächsen ist inzwischen zu einem immensen Problem geworden. Das Konzil war angetreten unter der Hoffnung auf ein neues Pfingsten. Ist nicht das Gegenteil der Fall?
2. Darüber hinaus ziehen sich – quer durch die Gemeinschaft der Glaubenden – scharfe Auseinandersetzungen um das Verständnis des Konzils. Sie sind wie trennende Gräben in der kirchlichen Landschaft. Was steht in kathpedia, der von Linz aus gesteuerten katholischen Enzyklopädie nicht alles zu lesen! Es hat mir die Sprache verschlagen.
3. Nach der Ansprache Papst Benedikts in Freiburg, einer Begegnung mit hochengagierten Christen, Männern und Frauen, hatte man den Eindruck: Es gibt keinen Dialog in der Kirche. Kirche wird administriert. In diesem Kontext die Bedeutung des Konzils in einem Vortrag erörtern: Ein gefährliches, weil der akuten Gefahr von

Missverständnissen, Verwirrungen, Streitereien ausgesetztes Unternehmen.

4. Hinzu kommt, dass das Corpus der Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils keineswegs in allem völlig ausgeglichen und transparent ist. Um ein Bild zu gebrauchen: Das Konzil hat den riesigen Acker, Gottes Saatfeld, umgebrochen, aber die Schollen liegen noch groß und schwer da. Es muss geeget und gesät werden, damit der Acker Frucht trägt. Von daher die gesteigerte Gefährlichkeit des Versuchs, in einem Beitrag die Bedeutung des II. Vatikanums mit seinen vielen Dokumenten im unübersichtlichen kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart zu umreißen.¹

Dieses Unternehmen trägt nur Frucht, wenn wir uns gemeinsam einlassen auf die Regel, die Ignatius von Loyola am Beginn seines Exerzitienbüchleins dem, der die Exerzitien gibt, und dem Exerzitanten ans Herz legt: „... dass jeder gute Christ bereitwilliger sein soll, die Behauptung des Nächsten zu retten als sie zu verdammen; und wenn er sie nicht retten kann, so frage er, wie er sie verstehe ...“. Nur so kann die Isolierung, können die Sprachlosigkeiten, die Unterstellungen von Einseitigkeiten und Missverständnissen überwunden werden.

Wir beginnen mit einer These, welche die Überschrift des Vortrages erläutert und die Gliederung anzeigt:

Dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommt in der Abfolge der Konzilien eine eigene Stellung zu:

Veranlasst durch die Moderne,

stellt das Zweite Vatikanische Konzil eine theologische Besinnung auf die gesamte

¹ Ich muss hier notwendiger Weise auf Vorarbeiten zurückgreifen und für Detailanalysen darauf verweisen. Vgl. u. a. Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums)*, Paderborn – München – Wien 1998; Peter HÜNERMANN – Jochen HILBERATH (Hg.), *HThKVat*, 5 Bde., Freiburg – Basel – Wien 2004–2005; Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006; *Quo vadis? Au sujet de l'importance du concile Vatican II pour l'Eglise, oecumenisme et la société aujourd'hui*, in: *Recherches de science religieuse* 100/1 (2012) 27–44; *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: *ThQ* 191 (2011) 126–147; *Verso una nuova tolleranza*, in: Silvia SCATENA – Marco RONCONI (Hg.), *Per leggere il Vaticano II. Libertà religiosa e diritti dell'uomo. Introduzione a Dignitatis humanae*, Milano 2012, 57–77; *Der „Text“: Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Cristianesimo nella storia* XXVIII/2 (2007) 339–358.

*Traditionsgeschichte der Kirche dar,
konzentriert in zwei Reihen von Eckpunkten.
Dadurch wird die Katholizität der Kirche in neuer Weise auf-
gedeckt.*

Die einzelnen Zeilen geben jeweils die Abfolge der Argumentation wieder.

Wir beginnen mit der ersten Zeile:

1. „Dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommt in der Abfolge der Konzilien eine eigene Stellung zu“

Christoph Theobald hat in seiner großen fundamentaltheologischen Untersuchung „La réception du Concile Vatican II“² seinen ersten Teil überschrieben: „Qu'est-ce que c'est qu'un concile?“ Seine These lautet: Der Streit um das Zweite Vatikanische Konzil beruht darauf, dass die Identität, das eigene Profil des Konzils nicht erkannt ist. So arbeitet er auf den ersten einhundert Seiten seines Werkes zunächst das unterschiedliche Profil der für Ost und West gemeinsamen Konzilien von Nikaia bis ins 9. Jahrhundert aus, deren Ziel jeweils die Überwindung einer Häresie war und die Wiedergewinnung des *consensus antiquitatis* sowie des vertikalen und zeitgenössischen Konsensus. Dies ergibt einen anderen Typus von Konzilien als in den mittelalterlichen Generalsynoden, in denen es wesentlich um die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern geht, und zwar in je unterschiedlicher Weise von der cluniazensischen Reform bis zu den Konzilien von Konstanz, Basel, Ferrara-Florenz. Trient und das I. Vatikanum bilden demgegenüber nochmals je eigene Gestalten. Und das Zweite Vatikanische Konzil?

2. „Veranlasst durch die Moderne“

Im Vorwort und in der *expositio introductiva* in *Gaudium et spes* (GS 1–3 u. GS 4–10) charakterisieren die Konzilsväter in prägnanter Weise die sachliche Veranlassung des Konzils: „Heute befindet sich das

² Christoph THEOBALD, *Le reception du concil Vatcan II*, t.1: *Acceder à la source*, Paris 2009.

Menschengeschlecht in einer neuen Epoche seiner Geschichte, in der sich tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt für Schritt über den gesamten Erdkreis ausbreiten“ (GS 4,2). In GS 5,1 wird diese Neuprägung so charakterisiert: „Die heutige Unruhe der Herzen und die Veränderung in den Lebensbedingungen sind mit einer umfassenderen Umwandlung der Dinge verbunden (*ampliori rerum transmutatione connectuntur*), durch die bewirkt wird, dass bei der Ausbildung des Geistes die mathematischen und die Naturwissenschaften bzw. vom Menschen selbst handelnden Wissenschaften in der Ordnung des Handelns oder die aus diesen Wissenschaften hervorgehenden technischen Fertigkeiten ein wachsendes Gewicht erlangen. Dieser wissenschaftliche Geist formt die kulturelle Anschauung und die Denkweisen anders als früher. Die technischen Fertigkeiten schreiten so weit voran, dass sie das Antlitz der Erde umformen. ... Auch über die Zeiten weitet der menschliche Geist gewissermaßen seine Herrschaft aus: Über die Vergangenheit mit Hilfe der historischen Erkenntnisse über die Zukunft durch Prognose und Planung. In ihrem Fortschritt verhelfen Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaften nicht nur den Menschen zu einer besseren Erkenntnis seiner selbst, sondern sie helfen ihm auch, unter Anwendung technischer Methoden auf das Leben der Gesellschaften unmittelbar Einfluss auszuüben“.

Diese Auswirkungen von Wissenschaft, Forschung, Technik, die damit verbundenen Produktions- und Wirtschaftsformen, die enormen Machtzuwächse verwandeln nicht nur das traditionelle Ethos, sie betreffen ebenso den Glauben und das religiöse Leben. Auf der einen Seite, so konstatiert *Gaudium et spes*, „läutert das schärfere Urteilsvermögen das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis“. „Andererseits aber entfernen sich breite Volksmassen praktisch von der Religion“ (GS 7).

Es ist erstaunlich, wie genau die Konzilsväter die Situation charakterisiert haben. Sie haben die zahlreichen Systeme vor Augen, in denen Menschen in globaler Weise zu leben beginnen: Wirtschaftssysteme, Bildungssysteme, Rechtssysteme, die Systeme der Arbeit, Gesellschaftssysteme, Staatssysteme, die das Leben der Menschen vermitteln und von Grund auf verändern. Diese Systeme prägen das Leben, weil hier hochkomplexe, aus vielen Teilen und Momenten bestehende Organisationsstrukturen gebildet sind, die mit wissenschaftlichen Begriffen fassbar sind. Mit der traditionellen Ontologie ist diese Realität nicht mehr zu fassen. Was die Konzilsväter nicht zu

Stände bringen, ist die philosophisch-begriffliche Analyse dieses radikal veränderten Lebenskontextes. Sie haben nur sehr anfängliche Kenntnisse von Kant, Fichte, Schelling, Hegel,³ von Maréchal und Blondel, von Husserl und Heidegger⁴. Sie sind weitgehend geprägt von der Neuscholastik und vertraut mit einer Theologie, die ganz selbstverständlich als wissenschaftliches Instrumentar die aristotelischen Begriffe „Wesen“ bzw. „natura“, „Substanz“, „Bewegung“, „Ursache“, „Ziel“ gebrauchte, wobei der Prototyp des Seienden, das *analogatum princeps*, der natürliche Gegenstand ist. Mit diesem Begriff war seit der griechischen klassischen Philosophie die Vorstellung von einer gestuften Rangfolge der Naturen verbunden. Das formale Prinzip Gott zu denken nach Art der *via eminentiae* ist von Anselm formuliert worden: *Id quo maius cogitari nequit*. Und noch bei Descartes wird Gott *substantia infinita* genannt, Spinoza spricht von *Deus sive substantia*, und für Leibniz ist Gott die unendliche Monade im Unterschied zu den anderen Monaden.

Die Aneignung des transzendentalen und phänomenologischen Denkens⁵ wie die Durchdringung des modernen Systemdenkens, die damit verknüpfte gründende Funktion der Freiheit im Bezug auf alle Regelsetzung – nun nicht aus der Sicht der Philosophie – vielmehr aus der Sicht des Glaubens und der Theologie steht noch ganz in den Anfängen. Karl Rahner sucht in seiner Dissertation „Geist in Welt“ im Ausgang von Thomas von Aquin einen Zugang dazu. Die „katholische Heideggerschule“, repräsentiert etwa durch Max Müller, Johannes B. Lotz, Bernhard Welte, Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich, sucht die Daseinsanalyse Heideggers und das transzendente Denken mit dem thomanischen Gedanken der *participatio* des Seins und der thomanischen Fortschreibung der augustinischen Illuminationslehre in Gestalt der *impressio primae veritatis* zu verbinden. Das Grundanliegen Maréchals, die Thomas-Rezeption Roussetlots, die Ansätze

³ Ich nenne diese vier Denker, weil sie wesentliche Beiträge zum Erfassen von Systemen durch ihr transzendentales Denken geleistet haben.

⁴ Ich nenne diese vier Denker, weil sie transzendentales Denken vertieft und in neue Dimensionen geführt haben.

⁵ Heidegger bekräftigt am Ende seines berühmten §7 über die phänomenologische Methode und den Vorbegriff der Phänomenologie in „Sein und Zeit“ ausdrücklich: „Sein ist das transcendens schlechthin ... Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist *veritas transcendentalis*“ (*Sein und Zeit*, Tübingen 1953, 38).

Blondels von seiner Handlungsphilosophie her, eine „immanente Apologie“ aufzubauen, zielen in dieselbe Richtung. Der Aufsatz Henri de Lubacs: „Vom Erkennen Gottes“⁶ und vor allem die große Arbeit *Surnaturel* von 1946 bilden Ansätze eines vom Freiheitswesen Mensch ausgehenden, genuin transzendentalen theologischen Denkens, wichtige theologische Sachfragen anzugehen. Dies gilt insbesondere für *Surnaturel*, in dem de Lubac die überlieferte Gnadentelehre, die vom Begriff der *natura hominis* ausging und von daher nach der „übernatürlichen Zusatzausstattung“ fragte, jetzt in einer transzendentalen Reflexion auf die Liebe verortet, die in einem wesentlich nur im Vollzug zu denkenden göttlich-menschlichen Freiheitsgeschehen zu verstehen ist. Ähnliches gilt für die Aufdeckung der Geschichtlichkeit der Theologie durch Chenu.⁷

Erst nach dem Konzil legt Hermann Krings in seinem Aufsatz: „Freiheit, ein Versuch, Gott zu denken“⁸ erstmals – soweit ich sehe – die Skizze eines neuen „Gottesdenkens“ vor, das vom Menschen als „Freiheitswesen“ ausgeht und zugleich das neue Sprechen von Gott thematisiert. Es ist eine Skizze, die scharf die gewandelte „Denkform“ herausstellt und damit abgrenzbar macht von der überlieferten Weise des „Gottesdenkens“ und der damit verbundenen Wirklichkeitserfahrung. Es ist eine Skizze, die sich in ihren Sachaussagen mit dem Grundanliegen von Emanuel Levinas trifft, allerdings einen wesentlich leichteren Zugang für die Theologen bereithält.⁹ Fast zeitgleich wird von Alfons Auer die theologische Arbeit: „Autonome Moral“ (1971) vorgelegt. Auch hier bildet den Ausgangspunkt der Mensch

⁶ Der französische Text erschien 1945, die deutsche Fassung dieses Textes 1949 in Symposium: *Jahrbuch für Philosophie*, Freiburg 1949, Bd. II, 191–248.

⁷ Marie Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Une école de théologie*, deutsch: Christian BAUER – Thomas EGGENSBERGER – Ulrich ENGEL (Hg.), *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, übers. von Michael Lauble, Berlin 2003; DERS., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, deutsch: Thomas EGGENSBERGER – U. ENGEL (Hg.), *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, übers. von Michael Lauble, Ostfildern 2008.

⁸ Hermann KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in: Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 225–237.

⁹ Diese Skizze entsteht in einer intensiven Auseinandersetzung mit der modernen Sprachpragmatik, der transzendentalen, politischen Reflexion, der transzendentalen Ethik und Geschichtsreflexion. Vgl. Hans-Michael BAUMGARTNER (Hg.), *Prinzip Freiheit – eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (FS Hermann Krings), Praktische Philosophie Bd. 10, Freiburg – München 1979.

als Freiheitswesen, der gerade so der von Gott angesprochene und auf ihn hin ausgerichtete und von ihm bewegt ist. 1973 veröffentlicht Wilhelm Korff „Norm und Sittlichkeit“, 1976 Franz Böckle seine „Fundamentalmoral“.

Fazit: Das Zweite Vatikanische Konzil sieht sich herausgefordert durch eine neue Epoche der Menschheit, die so tiefgreifende Veränderungen mit sich bringt, dass sich große Scharen von Menschen vom Glauben, von der überlieferten Religion abwenden. Der Papst und die Konzilsväter sehen die Situation sehr klar, sie haben noch nicht die begriffliche Zurüstung, um diese Situation in ihrer Komplexität philosophisch-theologisch transparent zu machen und damit von der vorausgehenden Epoche scharf und deutlich abzugrenzen. Was tut das Konzil? Die dritte Zeile gibt Auskunft darüber.

3. „Das Zweite Vatikanische Konzil stellt eine theologische Besinnung auf die gesamte Traditionsgeschichte der Kirche dar“

Dieses Faktum zeigt sich zunächst in der breiten Bezugnahme auf die Bibel und vor allen Dingen auf das Neue Testament. Allein das Neue Testament wird 1280 Mal angeführt und damit häufiger als in allen vorausgehenden Konzilien der Kirche zusammen genommen.¹⁰ Im Unterschied etwa zu den sehr spärlichen Zitaten der Schrift in den mittelalterlichen und neuzeitlichen Konzilien, in denen die Schrifttexte als *dicta probantia* dienen, um so in einer gleichsam geschichtslosen Weise eine Wahrheit des Glaubens zu bekräftigen, stellt das Konzil seine Aussagen von vornherein in einen heilsgeschichtlichen biblischen Zusammenhang und gewinnt dadurch die Möglichkeit, sowohl die alttestamentlichen Texte wie die mannigfaltigen neutestamentlichen Texte ihrem eigenen Duktus entsprechend einzubeziehen. Die Sprecher der Kommissionen, die die zu diskutierenden Textentwürfe erläutern, verweisen immer wieder auf exegetische moderne Arbeiten um herauszustellen, welche Bedeutungen, die in der Auslegungstradition mit gewissen biblischen Texten verbunden waren, hier nicht gemeint sind oder nur in einer gewissen Hinsicht bejaht werden. In einem breiten Maß wird ebenfalls die patristische Theo-

¹⁰ Vgl. Peter HÜNERMANN, *Der Text. Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, in: DERS., HThKVat II (s. Anm. 1), 5, 68.

logie aufgenommen.¹¹ Häufig finden sich patristische Texte zitiert in Kontexten, in denen Einseitigkeiten der mittelalterlichen und gegenreformatorischen Theologie, z. B. im Blick auf das Verständnis des Bischofsamtes etc., aufgesprengt werden. Auf der anderen Seite finden sich zahlreiche mittelalterliche Texte im Kontext der Gnaden-, der Sakramenten- und der Ordenstheologie, wobei hier auffällt, dass Kernsätze zitiert, allerdings in einem anderen Begründungszusammenhang gestellt werden, so dass die mittelalterliche Denkform nicht zum Tragen kommt.

Eine Reflexion auf den relativ breiten Rückgriff des Konzils auf moderne lehramtliche Texte, insbesondere Enzykliken, zeigt, wie hier Stellen herausgegriffen werden, die einen vorweisenden Charakter haben.

Mit diesem Hinweis auf die Auseinandersetzung der Konzilsväter mit den zitierten Texten ist aber lediglich ein materialer Hinweis auf Sinn und Intention der Texte gegeben. Die Frage stellt sich doch: *Wie* wird dieses „Material“ gesehen, *wie* werden diese Dinge verknüpft, verbunden. Erst daraus ergibt sich ja, was gesagt und intendiert ist.

Um auf diese Fragen eine Antwort zu erhalten, wurde im Band 5 von Herders theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil¹² im Hinblick auf die Konzilstexte methodisch die Form einer sprachpragmatischen Untersuchung gewählt. Sie erlaubt es, im Ausgang von einer Fülle von empirischen Daten wie Veranlassung und Sprechsituation, Sprechende, Adressaten, das Werden des Textes, die Gestalt des Textes, – nämlich seine Einheit, seine Struktur, seine Grundzüge – die Bedeutung, den Sinn dieses Textcorpus zu bestimmen. Es ist jenes neu Generierte, das durch diese kommunikativen, vielfältigen Handlungen entspringt.

Ich habe das Ergebnis dieser Untersuchungen in die Worte gefasst, dass das Corpus der konziliaren Konstitutionen und die einzelne bzw. ergänzende Fragen behandelnden Dekrete und Erklärungen einen „konstitutionellen Text des Glaubens“ darstellen und die grundlegenden Beziehungen der Sprechenden, der Angeredeten und die Sache, die beredet wird, bestimmen. Eine solche Aussage ist, weil sie neu ist, sorgfältig abzugrenzen, um sie vor Missverständnissen zu schützen. Nach dieser negativen Bestimmung ist sie positiv zu erhellen.

¹¹ Rund 60 % aller zitierten patristischen Texte in der langen Konziliengeschichte finden sich in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vgl. ebd. 70.

¹² Vgl. HÜNERMANN, HThKVat V (s. Anm. 1), 5–102.

Zur Abgrenzung: Allgemeine konstitutionelle Texte – es gibt ja nicht nur nationale Verfassungen, es gibt inzwischen konstitutionelle Regelungen internationaler, z. B. wirtschaftlicher Art, europäische Regelungen, die konstitutioneller Art sind, – formulieren jeweils einen Konsens, der reale Freiheiten einräumt, weil die Voraussetzung immer die Anerkennung des/der Anderen impliziert. Freiheit ist ja nicht einfach Willkür, etwa nach dem Motto: Ich kann meinen eigenen Antrieben folgen, weil mich keine äußere Gewalt hindert bzw. weil ich der Stärkere bin. Freiheit ist *reale Freiheit*, wo in Freiheit Regeln gesetzt werden, die die Freiheit des Anderen berücksichtigen. Freiheit ist nur als Kommerzium der Freiheiten real.

Zugleich aber erheben moderne Verfassungen einen vertieften Anspruch: Reale Konsense – auch Verfassungen – können den einen und den anderen jeweils sehr unterschiedliche Freiräume einräumen. Man denke etwa an die späte Einführung des Wahlrechts für Frauen in der Schweiz. Moderne Verfassungen stellen sich selbst unter ein Maß: Nicht wo sie einem „Naturgesetz“ folgen, dem Herkommen, einer „Ständeordnung“ oder ähnlichem, sind sie moderne Verfassungen, sondern wo sie transzendental begründet sind. Das heißt, dass der Verfassung das Maß der Freiheit selbst zugrunde liegen muss. Was ist dieses Maß der Freiheit? Die *unbedingte Anerkennung* der anderen Freiheit. Erst von diesem Maß her ist eine Verfassung eine sittlich zu verantwortende, eine freiheitliche Verfassung. Wird aufgewiesen, dass einzelne Bestimmungen diesem transzendentalen Prinzip widersprechen, werden Verfassungsänderungen einforderbar. Ansonsten ist eine Verfassung keine freiheitliche Verfassung, sondern eine mehr oder weniger ausgeprägte Diktatur, etwas sittlich nicht zu rechtfertigendes. Man kann von einer sich so nach dem eigenen Maß vollziehenden Freiheit als *praktischer Freiheit* sprechen. In der transzendentalen Reflexion der Freiheit – gleichermaßen im Bereich der Sittenlehre wie der Rechtsphilosophie – taucht damit notwendigerweise der Begriff des Ideals der Freiheit auf, auf die Freiheit im Vollzug vorgreift, wenn sie andere Freiheiten in unbedingter Weise bejahen will, um sittlich gut und verantwortlich zu handeln.

Sind die Konstitutionen, und in nachgeordneter Form die Dekrete und Erklärungen des II. Vatikanums aber konstitutionelle Texte für das Glaubensleben, dann bedeutet dies *nicht*, dass es in diesen Texten lediglich um ekklesiologische Fragen geht, etwa um eine *lex fundamentalis*, über die nach dem Konzil diskutiert wurde und die zu Recht verworfen wurde. Konstitutionelle Texte für das Glaubensleben

thematisieren *Glaubenskonsens*. Glaubenskonsens tritt hier in einer neuen Form auf. Das unterscheidet ihn vom Glaubenskonsens, wie er auf früheren Konzilien gesucht wurde. Der auffälligste Unterschied: frühere Konzilien suchten den Konsens in Bezug auf Einzelfragen des Glaubens. Einzelfragen des Glaubens wurden entschieden in Nikaia, in Konstantinopel 381 usw. Es ging in diesen Konzilien jeweils um einen Konsens über verschiedene einzelne Sachverhalte durch Überprüfung an vorliegenden Kriterien.

Das Zweite Vatikanische Konzil thematisiert Glaubenskonsens im Vollzug des Miteinanderseins der Gläubigen, – der Bischöfe und Laien, der Ordensleute, – im Bezug auf die anderen Christen, die Angehörigen anderer Religionen und Atheisten, in Beziehung zur modernen technisch-wissenschaftlichen Welt, der Wirtschaft und Kultur etc. Alle diese Relationen sind freiheitliche Vollzüge. Wie, von woher werden sie Glaubensvollzüge? Unter welchem Maß stehen sie, müssen sie stehen, wenn es um Glaubenskonsens im charakterisierten Vollzugsinn gehen soll? Unter dem Maß des Glaubens, der der Selbstoffenbarung Gottes antwortet. Wo hat dieses Maß seinen Ort? Im Herz der Freiheit des Menschen.

Zur Erläuterung in wenigen Worten:¹³ Wir gehen aus von der praktischen Freiheit. Sie wurde charakterisiert als jene Freiheit, die in unbedingter Weise andere Freiheit anerkennt und so zu sittlicher Freiheit wird. Darin sind zwei Momente eingeschlossen: Der dem Menschen begegnende andere Mensch will im Namen der Freiheit dies oder jenes. Zugleich fordert er damit die unbedingte Anerkennung seiner Würde. Dies ist der formale Anspruch in jedem Kommerzium der Freiheit. Wie kann der erste diesem Anspruch genügen? Nur indem er vorgreift auf vollkommene Freiheit. Andere Freiheit unbedingte anzuerkennen meint einen realen Vorgang, einen Vorgang, der mehr als die Anerkennung irgendwelcher Freiheiten zu diesem oder jenem meint. Freiheit muss sich auf alles, was Freiheit ist, auf unbedingte, vollkommene Freiheit beziehen. Nur so kann sie die vielerlei „Freiheiten zu“, die bedingten und vermittelten, in unbedingter Weise bejahen. „Die Idee der vollkommenen Freiheit ist, sofern Freiheit sein soll – und das ist identisch mit sein ‚will‘ – ein notwendiger Ge-

¹³ Ich folge hier im Wesentlichen der Argumentationsstruktur von Hermann KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in: DERS., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, München 1980, 161–184.

danke.“¹⁴ In Bezug auf diesen Kernpunkt der Freiheit bekennt der Glaube, dass Gott, die unbedingte, vollkommene Freiheit, sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist selbst mitgeteilt hat und den Menschen, den Sünder in unendlicher Weise anerkennt, bejaht, liebt. Auf ihn beziehen sich der Glaubende wie die Gemeinschaft der Glaubenden, wenn sie – auf diese Selbstmitteilung Gottes antwortend – andere Menschen in ihrer freiheitlichen, von Gott geschenkten Würde in unbedingter Weise anerkennen und sich in freiheitlicher Weise zu menschlichen Lebensformen verhalten.

Bildet das Textkorpus des II. Vatikanums konstitutionelle Texte für das Glaubensleben, so hat das Zweite Vatikanische Konzil ein Novum in der Kirche und in der Öffentlichkeit hervorgebracht. Es sind Texte, die Vorgaben machen für konkretes Verhalten und konkrete rechtliche Regelungen. Es sind freiheitliche grundlegende Beziehungsbestimmungen, die ihr Maß von der im Glauben bejahten Selbstmitteilung Gottes her haben. Sie tragen in sich – in „aufgehobener“ Weise – das moderne Freiheitswesen.

Fazit: Konstitutionelle Texte des Glaubens sind denkbar und höchst sinnvoll. Sie führen weder in eine juristische, noch eine ekklesiologische Enge, insofern sie vom Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes her die grundlegenden (transzendentalen) Freiheitsbeziehungen thematisieren, die im Glauben gegeben sind und vernünftige, freiheitliche Regelsetzungen ermöglichen.

Die Rede davon, dass sich die Kirche im Konzil eine Konstitution gegeben hat, dass die zentralen Texte konstituierende Texte sind, ist neu und ungewöhnlich. Diese Rede wird leicht missverstanden.

Die abzuwehrenden Missverständnisse haben mich in der Tat sehr schnell erreicht: Papst Benedikt hat – wie Jan-Heiner Tück in seiner Einführung zum Symposium erwähnte¹⁵ – dieses Verständnis des Textkorpus des II. Vatikanums in seiner Weihnachtsansprache an die Mitglieder der Kurie 2005 mit der Bemerkung abgelehnt, die Konzilsväter hätten keine „Verfassung“ der Kirche ausarbeiten wollen. Giuseppe Alberigo sah in dieser Aussage die Reduktion des Zweiten Vatikanischen Konzils auf ekklesiologische Fragen. Christoph Theobald mutmaßt, dass mit einem solchen Verständnis des Corpus der Kon-

¹⁴ KRINGS, Freiheit (s. Anm. 13), 177.

¹⁵ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Einleitung*, in diesem Band, 28–31.

zilsdokumente als konstitutionellem Text der Bezug auf den im Evangelium sich selbst mitteilenden Gott negiert sei.¹⁶

4. „Konzentriert auf zwei Reihen von Eckpunkten“

Es gibt im Textcorpus des Konzils auf der einen Seite die großen Konstitutionen *Dei Verbum*, *Lumen gentium* sowie *Gaudium et spes*, denen auf der anderen Seite die Liturgiekonstitution, die Dekrete und Erklärungen zuzuordnen sind. Die drei großen Konstitutionen bilden die Eckpunkte. Dieser Reihe steht eine zweite Reihe von Eckpunkten gegenüber. Es gibt herausragende einzelne Konzilsentscheidungen, von denen her Wesen und Tragweite der Konzilstexte insgesamt zugänglich werden. Es sind gleichsam Eckpunkte operationaler Art, weil sich in diesen Entscheidungen in sehr einsichtiger Weise verdichtet, in welche Richtung Absicht und Anliegen des Konzils zielen, und die infolgedessen als Kriterien für die Rezeption dienen können. Sie sind in sich plausibel und auf den unterschiedlichsten Niveaus der Reflexion handhabbar. Wenden wir uns zunächst der ersten Reihe, den großen Konstitutionen zu:

Die drei großen Konstitutionen *Dei Verbum*, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* bilden ein Gefüge.

Dei Verbum thematisiert im ersten Kapitel „die Offenbarung selbst“, das heißt das unableitbar freie Erschließungsgeschehen, in dem Gott sich selbst durch Jesus Christus kundtut. Es ist ein Geschehen von schlechthin transzendierender Weite und schlechthin unbegreiflicher Ursprünglichkeit. Es ist das – in der ganzen Schöpfung, in der Menschheitsgeschichte von den „Ureltern“ an – zu erhörende Wort, dessen „innerste durch diese Offenbarung sowohl über Gott als auch über das Heil des Menschen gegebene Wahrheit ... in Christus“ aufleuchtet (DV 2 u. 3). Im Erhören dieses Wortes Gottes, der freien *hypakouē pisteos* werden Menschen – aus dem „Übermaß seiner Liebe“ heraus – zu Freunden Gottes konstituiert.

Ich möchte an dieser Stelle zugleich verdeutlichen, warum ich eingangs davon gesprochen habe, dass der Text des Konzils noch wie in schweren Schollen als gerade gepflühtes, aber noch nicht geeegtes Erd-

¹⁶ Vgl. Christoph THEOBALD, *Enjeux herméneutique des débats sur l'histoire du concile Vatican II*, in: *Christianesimo nella storia* 28 (2007) 359–380, insbesondere 362–370.

reich vor uns liegt. In DV 6, 1 und 2 wird das I. Vatikanum zitiert, das in seiner Konstitution *Dei Filius* von vornherein von einer natürlichen Gotteserkenntnis ausgeht, die einer übernatürlichen Gotteserkenntnis gegenüber gestellt wird. Dass das I. Vatikanum in seinen Darlegungen von einer anderen Denkform durchwaltet ist, nicht vom transzendenten Vollzug von Freiheit her, in dem sich Wahrheit allererst lichtet, können die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils noch nicht sehen und sagen, obwohl etwa Henri de Lubac im oben zitierten Aufsatz vom Erkennen Gottes – gestützt unter anderem auf Maritain und Maréchal – dies bereits sagt, indem er die Anerkennung als den grundlegendsten Vollzug, den konstituierenden Vollzug menschlichen Daseins charakterisiert. Und diese Einsicht leitet zugleich seine Thomas-Interpretation, auf die sich die Väter des II. Vatikanums hier ebenfalls berufen haben.

Ausgehend von dem im Christusereignis sich ereignenden Offenbarungsgeschehen, wird dann in der Konstitution *Dei Verbum* die Weitergabe und Bezeugung der göttlichen Offenbarung nach ihren grundlegendsten Beziehungen beschrieben, dem Erwachen der Schrift aus der Verkündigung Jesu und dem apostolischen Zeugnis wie der kritischen Funktion der Schrift gegenüber aller nachfolgenden Verkündigung bis hin zu grundlegendsten Auslegungsweisen und dem Lesen der Schrift im Leben der Kirche.

Die Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche setzt *Dei Verbum* insofern voraus, als im ersten Kapitel von *Lumen gentium* sofort vom Mysterium der Kirche die Rede ist, vom Ursprung der Kirche aus dem „völlig freien und verborgenen Ratschluss“ von „Gottes Weisheit und Güte“, der ihn bestimmt hat „die gesamte Welt“ zu erschaffen und „die Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben“ und der dies in und durch Jesus Christus offenbar gemacht hat und erwirkt. „Die aber an Christus glauben, beschloss er in der heiligen Kirche zusammenzurufen, die, schon seit dem Ursprung der Welt vorausgestaltet, in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gegründet, durch die Ausgießung des Geistes offenbart wurde und am Ende der Zeiten in Herrlichkeit vollendet werden wird. Dann aber werden, wie man bei den heiligen Vätern liest, alle Gerechten von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“ in der allgemeinen Kirche beim Vater versammelt werden“. Das Offenbarungsgeschehen ist in *Dei Verbum* thematisiert worden und wird in *Lumen gentium* vorausgesetzt, wenn die Grundzüge des Kirche-Seins und -Vollzugs

charakterisiert werden. Es sind Aussagen von der gleichen schlechthin transzendierenden Weite und der gleichen schlechthin transzendentalen Ursprünglichkeit des Handelns Gottes, die zum Mysterium der Kirche als der konkret zu vollziehenden Gemeinschaft der Glaubenden führt. Schöpfung und Menschheitsgeschichte wie die eschatologische Berufung des Menschen zur Vollendung sind im Glaubensvollzug umfasst.

Nicht zufällig ist über den Schlussabschnitt dieses ersten Kapitels wiederum ein tiefer Streit entstanden. Es heißt hier: „Der einzige Mittler, Christus, hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als „*compago visibilis*“ verfasst. *Compago*, was der Wortbedeutung nach das Gerippe eines Körpers, das Gefüge oder die Struktur z.B. eines Bauwerkes bezeichnet, wird im zweiten Satz von LG 8 umschrieben mit „Gesellschaft, die mit hierarchischen Organen ausgerüstet ist“. Dieses Wort wird am Ende des ersten Abschnittes von *Lumen gentium* nochmals aufgegriffen, nachdem zuvor dieses Moment der Kirche verglichen wurde mit dem „Fleisch“, das das Wort Gottes angenommen hat und das dem Wort – unlöslich verbunden – dient. In Analogie zum „Fleisch“ des Wortes Gottes wird hier die Kirche als Organisation bzw. Institution angesprochen, um die unlösbare Einheit und Verschiedenheit in dieser einen Wirklichkeit der Kirche auszusagen. Es wird von dem Mysterium der Kirche gesagt, dass es in der Kirche als *compago visibilis* subsistiert.¹⁷ Es wird durch das *subsistit* gerade vermieden, eine platte Identität auszusagen. Das „Fleisch“ *dient* dem Wort Gottes, aber es ist damit nicht ein Wort „aus Fleisch“. Die Institution dient dem Geheimnis der Kirche. Das Mysterium der Kirche ist damit nicht einfach eine institutionelle Konstruktion. Es ist mit dieser Aussage auch nicht der faktische Status quo festgeschrieben, insofern das „Wie“ der Institution, das „Wie“ des Petrusdienstes, das „Wie“ des bischöflichen Dienstes regelungsbedürftig ist. Höchst signifikant ist in diesem Kontext die Frage Johannes Pauls II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* von 1995¹⁸, wie er den Petrusdienst ausüben solle. Er bittet bei dieser Frage ausdrücklich um Hilfe und Beratung durch die getrennten Kirchen und die Kirchen bzw. kirchlichen ekklesialen Gemeinschaften der Reformation. Wobei deutlich ist, dass es in der

¹⁷ Ich verzichte hier auf einen ausführlichen Kommentar der Diskussion. Vgl. dazu: HÜNERMANN, HThKVat II (s. Anm. 1), 2, 365–371.

¹⁸ Vgl. DH 5000–5012.

Kirche Apostel und Nachfolger der Apostel gibt, Petrus und Nachfolger des Petrus. Und es gilt, dass Kirche immer eine institutionelle Struktur nötig hat.

Nur von dem so angesprochenen konstitutionellen Charakter des Textes wird die reiche Fülle von Nuancierungen der Zugehörigkeit und der Beziehung zur Kirche, wie sie am Ende des Kapitels 2 über das Volk Gottes vorgelegt wird, einsichtig.

Die dritte große Konstitution *Gaudium et spes* schließlich behandelt die Grundzüge der Gemeinschaft der Glaubenden in Bezug auf die „Welt dieser Zeit“. Die konstitutionelle Grundbeziehung der Gemeinschaft der Glaubenden zu allen ihren Zeitgenossen, zu den großen Dimensionen menschlichen Daseins, die im zweiten Abschnitt exemplarisch behandelt werden, kommt bereits im ersten Teil, der über die Kirche und die Berufung des Menschen handelt, zum Ausdruck, und zwar gleich im ersten Kapitel mit der Überschrift: „Die Würde der menschlichen Person“: Die Würde der menschlichen Person ist eine unbedingte. Sie spricht sich aus in der Würde der Vernunft, der es um Wahrheit und Weisheit geht, in der Würde des sittlichen Gewissens, das vorzüglich in der Freiheit gründet. Die Würde des Menschen erfordert also, dass er gemäß einer bewussten und freien Wahl handelt. Der Mensch wird *wesentlich* als Freiheitswesen charakterisiert, eine Freiheit, die er unbedingt zu bejahen hat. GS geht nicht aus von einer *natura humana*, die von der Natur der Tiere von der Natur der Engel und von der *natura divina* unterschieden ist. Gerade in Bezug auf diesen so wesentlich von der Freiheit her charakterisierten Menschen wird Christus der neue Mensch genannt, der „eine höchste Berufung“ des freiheitlichen Menschen erschließt.

In genauer Parallele wird die Gemeinschaft der Menschen als freiheitlich transzendente Grundstruktur¹⁹ bezeichnet, um dann davon zu sprechen, wie gerade im Glauben, im liebenden Anerkennen Gottes in Jesus Christus die *communio* der Menschen eine erfüllte wird. Im dritten Kapitel schließlich wird in der gleichen Weise von der

¹⁹ Vgl. GS 27,1: „Zur praktischen und dringlicheren Folgerung herabsteigend, schärft das Konzil die Achtung gegenüber dem Menschen ein, und zwar so, dass die Einzelnen ihren Nächsten ohne Ausnahme als *ein anderes* Ich betrachten müssen, indem sie vor allem auf sein Leben und auf die notwendigen Mittel, um es würdig zu führen, Rücksicht nehmen.“

menschlichen Tätigkeit in der gesamten Welt und der Autonomie dieser menschlichen Tätigkeit gehandelt, die von Christus und seinem Weg zum Vater her besiegelt und vollendet wird.

Die gleiche wechselseitige Verhältnisbestimmung gläubigen und freiheitlichen Daseins findet sich in den Nummern GS 40–45. Hier wird in GS 40 von der „gegenseitigen Durchdringung der irdischen und himmlischen Bürgerschaft“ gesprochen, die „nur im Glauben begriffen werden“ kann. Zu dieser Beziehung werden dann „einige allgemeine Grundsätze“ vorgelegt (GS 40). Entsprechend wird in GS 41 zunächst „die Hilfe, die die Kirche den einzelnen Menschen zu leisten sich bemüht“, charakterisiert (GS 41). Hier wird wiederum vom heutigen Menschen gesprochen, der „seine Persönlichkeit voller zu entwickeln und seine Rechte von Tag zu Tag mehr zu entdecken und zu bekräftigen“ sucht. Die Kirche aber erschließt gerade diesem Menschen den Sinn seiner eigenen Existenz vom Mysterium Gottes her, „das heißt, die erste Wahrheit über den Menschen“. Und von dorthier wird seine Würde nochmals in unbedingter Weise affirmiert. Abschließend heißt es dann: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet die Kirche also die Rechte der Menschen und sie anerkennt und schätzt hoch die Dynamik der heutigen Zeit, durch die diese Rechte überall gefördert werden“. Wie hier, so wird auch in dem nächsten Abschnitt über die menschliche Gesellschaft und die Art der Korrelation von Kirche und Gesellschaft (vgl. GS 43,5) gesprochen. Ein Gleiches gilt schließlich von der wechselseitigen Durchdringung, von Tun im Glauben und heutigen menschlichen Tätigkeiten, wobei ausdrücklich betont wird, wie sehr das Tun der Glaubenden wie das kirchliche gemeinsame Tun durch die Versuchung zum Bösen gefährdet ist und de facto oftmals sündhaft war und ist. GS 44 thematisiert schließlich „die Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt empfängt“. Hier werden zunächst die Fortschritte in der Wissenschaft, in den vielfältigen Formen menschlicher Kultur genannt, und es wird herausgestellt die „Aufgabe des ganzen Gottesvolkes Gottes, insbesondere der Hirten und Theologen ... mit Hilfe des Heiligen Geistes die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Lichte des göttlichen Wortes zu beurteilen. Damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und angemessener vorgelegt werden kann“ (GS 44,2). Das Gleiche gilt von der „Entwicklung des menschlichen gesellschaftlichen Lebens“. Durch diese Wahrnehmung der Entwicklung des menschlichen gesellschaftlichen Lebens wird es der Kirche möglich, die ihr „von Christus her

gegebene Verfassung ... tiefer zu erkennen, besser auszudrücken und unseren Zeiten besser anzupassen“.

Ich zitiere gerade in diesem Zusammenhang noch einmal bewusst den lateinischen Text. Hier ist von der *constitutio a Christo sibi data* die Rede und zuvor von der *visibilis structura socialis* der Kirche (GS 44,3).

Im abschließenden Abschnitt GS 45 wird dann nochmals unter der Überschrift: „De Christo, Alpha et Omega“ betont, dass die Kirche – wenn sie der Welt hilft und von ihr viel empfängt – einzig danach strebt, „dass das Reich Gottes komme und das Heil des ganzen Menschengeschlechts wiederhergestellt wird“. Insofern versteht sich die Kirche selbst als das „allgemeine Sakrament des Heils“ (GS 45,1).

Bilden die drei großen Konstitutionen *Dei Verbum*, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* konstitutionelle Texte des Glaubens im oben erläuterten Sinn, so nimmt die Konstitution über die Liturgie eine Sonderstellung ein. Der grundsätzliche anfängliche Teil hat konstitutionellen Charakter, insofern er die transzendierenden Orientierungen für jede Gestalt von christlicher Liturgie vorgibt. Was dann folgt, ist die Vorgabe von Regeln für die konkret anstehende Reform der lateinischen Liturgie. Dieser erste verabschiedete Text hatte für die Kirchenväter gleichsam Modellcharakter. Man hat sich in der Folge sehr bewusst gehütet, in dieser Form konkrete Regeln vorzugeben. Solche konkreten Regelungen finden sich wohl in den Dekreten und Erklärungen.

Wir kommen damit zur zweiten Reihe von Eckpunkten. Es gibt gerade in den Erklärungen und Dekreten einzelne Entscheidungen, die wichtige und sehr grundsätzliche Verhaltens- und Rechtsregelungen ändern. Es sind Entscheidungen, die aus der neuen, in den konstitutionellen Texten erarbeiteten Gestalt der *constitutio Ecclesiae data a Christo* sich ergeben. Ich habe sie oben gekennzeichnet als Einzelentscheidungen, die als Kriterien für die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils dienen können, weil sich in ihnen in eindeutiger Weise die neue Gestalt der Konstitution der Kirche repräsentiert. Ich kann diese vier Entscheidungen, die zugleich als operationale Kriterien für die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und damit für das Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils dienen können, hier nur kurz nennen und ihre Tragweite skizzieren. Die Zeit lässt mehr nicht zu.²⁰

²⁰ Ich habe sie dargelegt in: Kriterien für die Rezeption (s. Anm. 1), 126–147.

Ich habe diese Entscheidungen Referenzpunkte genannt und im Hinblick auf das Verständnis des gesamten Konzils wie für die Rezeption und ihre doppelte Struktur wie folgt gekennzeichnet: Es sind geschichtliche, konkrete Orte, von denen Abschied genommen wird und von wo aus in die Zukunft aufgebrochen wird. Diese Orte des Abschieds wie des Aufbruchs in die Zukunft werden in den Dokumenten des II. Vatikanums deutlich markiert. Es wird damit demonstriert, was *aggiornamento* bedeutet, nämlich eine Differenzierung zwischen dem, was gestern war, und dem, was heute angesagt ist.

1. Abschied wird genommen von 1700 Jahren Staatskirchentum. Das deutliche Signal des Aufbruchs stellt *Dignitatis humanae* dar.
2. Es wird Abschied genommen von der rund tausendjährigen Spaltung in Ost- und Westkirche. Das deutliche Signal des Aufbruchs findet sich ebenso in *Orientalium ecclesiarum* wie in *Unitatis redintegratio*.
3. Es wird Abschied genommen von fünfhundert Jahren Spaltung der Kirche im Westen. Das deutliche Signal des Aufbruchs findet sich in *Unitatis redintegratio*.
4. Es wird Abschied genommen von rund einem Jahrhundert des Zögerns der Kirche an der Schwelle zur Moderne, repräsentiert durch das Erste Vatikanische Konzil. Das Signal des Aufbruchs dafür findet sich in *Gaudium et spes*.

Knapp zu den einzelnen Entscheidungen.

Zu 1: Es wird Abschied genommen von 1700 Jahren Staatskirchentum und das Signal des Aufbruchs ist *Dignitatis humanae*. Dieses Staatskirchentum in seinen zahlreichen Spielarten war für Glauben und Leben der Kirche nicht einfach etwas Äußerliches, sondern hat das Glaubensverständnis und die Lebensformen der Ortskirche und der Kirche im Ganzen geprägt. Staatskirchentum bringt immer von selbst eine grundlegende Identifikation von Ordnungen des Glaubens und der Kirche mit staatlichen oder imperialen öffentlichen Rechtsordnungen mit sich. Von daher resultiert das Verständnis von Glaubenssätzen als Rechtssätzen, die strafbewehrt sind. Eine solche jeweils ausgrenzende und abgrenzende „Definition“ des Glaubens zeigt sich dann in den unterschiedlichsten Spielarten von Sprachformen, verwaltungsmäßigen Maßnahmen bis hin zu Kreuzzügen und Kämpfen gegen andere Religionen und den damit verknüpften Machtansprüchen. Dabei hat die Kirche in der Theologie und in der Kirchenlehre auf unbedingte Weise festgehalten, dass der Glaube nur freiwillig angenommen werden kann. So entsteht hier ein innerer Antagonismus,

zugleich prägt das Staatskirchentum auch noch einmal das Amtsverständnis in der Kirche und die Stellung der Laien in der Kirche. Das Kirchenamt vermittelte immer eine gesellschaftlich privilegierte Stellung. Dies prägt sich aus in der mittelalterlichen Sakramentenlehre etc. Charakteristika des neuen Profils, die sich von dorthin ergeben, zeigen sich nicht nur in *Nostra aetate*, in der Erklärung zur Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und die neue Verhältnisbestimmung durch das Wort „Dialog“. Das Konzept der christlichen Mission hat sich dadurch tiefgehend verändert, wie das Missionsdekret *Ad gentes* deutlich macht. Ebenso kann man auf zahlreiche andere neue Aspekte im Ausgang von *Dei Verbum*, von *Lumen gentium* etc. hinweisen, etwa auf die Aussagen über die Subjekthaftigkeit des Volkes Gottes.

Zu 2: Abschied von rund eintausend Jahren Spaltung Ost- und Westkirche und das Signal des Aufbruchs findet sich in OR 14–18 und UR 13–17. Was bedeutet Abschied von dieser Spaltung, von der ruhigen Hinnahme dieses Schismas? Durch die Hinnahme dieses Schismas in Ost und West bildet sich eine monokulturelle Kirche aus, die für ihre monokulturelle Gestalt universale Gültigkeit einfordert. Wichtige Momente dieser monokulturellen Einheit sind die Geschlossenheit der Theologie und des Kirchenrechts in der lateinischen Kirche. Es findet eine die plurale Einheit des ersten Millenniums ablösende enge Konzentration und Fokussierung der Kirche auf die zentrale Stellung des Nachfolgers Petri statt. Von der Wende zum 12. Jahrhundert ab wird bis in die Zeit der Gegenreformation hinein von vielen Theologen und Kanonisten gelehrt, dass Jesus Petrus exklusiv zum Bischof geweiht habe. Nach Mt 16 habe die Ankündigung stattgefunden und nach Joh 21 der Vollzug. Erst von Petrus hätten die anderen Apostel gleichfalls die Bischofsweihe empfangen. In der Folge hält sich bis zum Beginn des II. Vatikanischen Konzils – Pius XII. spricht davon in der Enzyklika *Mystici corporis* – die Lehre durch, dass die Bischöfe vom Papst her ihre Jurisdiktion empfangen. Diese Form der Monokulturalität lässt in den wenigen Begegnungen mit der Ostkirche die Forderung entstehen, die Ostkirche müsse etwa die Eschatologie und die Sakramentenlehre der Westkirche übernehmen, ebenso die in der lateinischen Kirche herausgebildete Form des Primats. Der positive Aufbruch: Es wird in *Unitatis redintegratio* (Art. 13–17) ausdrücklich bestätigt, dass die Orthodoxen Kirchen ihren Ursprung zum Teil von den Aposteln selbst nehmen, dass sie einen Schatz ha-

ben, aus dem die Kirche des Westens Mehreres in liturgischen Dingen, in der geistlichen Überlieferung, in der rechtlichen Ordnung entnommen hat. Vor allem wird das Prinzip aufgestellt: „Das von den Aposteln überlieferte Erbe aber wurde in verschiedenen Formen und Weisen angenommen, um daher von den ersten Anfängen der Kirche selbst an hier und dort verschiedenartig ausgelegt, auch wegen der Verschiedenheit der Sinnesarten und der Lebensbedingungen“. Von hierher wird die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Pluralität in der Kirche, einer Pluralität von Ausdrucksformen des Glaubens und des kirchlichen Lebens begründet. Das ist eine ganz grundsätzliche Entscheidung im Blick auf die heutige Situation der Kirche in Asien, Afrika, Nord- und Südamerika und ihre unterschiedlichen Großkulturen.

Zu 3: Abschied von fünfhundert Jahren der Spaltung von Katholiken und Protestanten, und das Signal des Aufbruchs: *Unitatis redintegratio* (Art. 1–4). Auch hier manifestieren sich deutlich Grundzüge der verabschiedeten Glaubensgestalt: Es ist die Verabschiedung des Konzepts der Konfessionskirchen, die sich sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite herausgebildet haben. Was ist das Fundament einer Kirche, die Konfessionskirche heißt? Es werden die jeweiligen kontroversen Punkte der Lehre hochstilisiert zu den Grundlagen der eigenen Systematisierungsbestrebungen, so dass ein Bild des Glaubensverständnisses und der christlichen bzw. kirchlichen Lebensformen präsentiert wird, das ganz von den Gegensatzpunkten her orientiert ist. So wird etwa seit Trient in der katholischen Theologie vom allgemeinen Priestertum des Volkes Gottes nicht mehr gesprochen. Im Verständnis des Amtes werden einige wenige Aspekte als die entscheidenden eingestuft. Die Verkündigung des Evangeliums etwa tritt hinter der Sakramenten-Spendung, vor allem dem Messopfer, zurück. Das Signal für den Aufbruch daraus besteht nicht nur darin, dass von der Schuld solcher Trennung auf beiden Seiten gesprochen wird. Die wesentliche Aussage in Bezug auf die gegenwärtige Situation lautet: „Die aber jetzt in solchen Gemeinschaften geboren und mit dem Glauben an Christus erfüllt werden, können nicht wegen der Sünde der Trennung angeklagt werden, und die katholische Kirche umfängt sie mit brüderlicher Ehrfurcht und Liebe. Diejenigen nämlich, die an Christus glauben und die Taufe in der rechten Weise empfangen haben, werden in eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche gestellt. Es wird ausdrücklich fest-

gestellt, dass der „Geist Christi“ sich nicht weigert, die getrennten Kirchen und Gemeinschaften „als Mittel des Heils zu brauchen“. Damit ist im Prinzip der Konfessionskirche und der Konfessionalisierung des Glaubensverständnisses im oben charakterisierten Sinne eine prinzipielle Absage erteilt. Zugleich werden das gesamte Volk Gottes, die Angehörigen der katholischen Kirche wie der anderen Kirchen aufgefordert, am „ökumenischen Werk erfinderisch teilzunehmen“ (UR 4).

Zu 4: Der Abschied von hundert Jahren des Verweilens an der Schwelle der Moderne, das Signal des Aufbruchs: *Gaudium et spes* und *Lumen gentium*.

Das I. Vatikanum hat sich in der Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius* einer fundamentalen Frage bzw. Forderung der Moderne angesichts der Entfaltung der modernen Wissenschaften gestellt: Ist Glaube nicht grundsätzlich der Wissenschaft als höchster Instanz und Autorität im Bereich des Erkennens unterzuordnen? Die Antwort der Konzilsväter damals war: Der Glaube stützt sich auf die Offenbarung Gottes, der „auf übernatürlichem Weg sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht offenbart hat“²¹. Zu unterscheiden davon ist die andere Ordnung der Erkenntnis, nämlich die natürliche, vernünftige. Warum wird von einem Verweilen an der Schwelle zur Moderne gesprochen? Weil diese aus der Tradition geschöpfte Antwort – es liegen Aussagen des Thomas von Aquin zugrunde – so verstanden werden können und de facto weitgehend verstanden worden sind, dass beide Erkenntnisordnungen gleichsam nebeneinander liegen und so etwa zu unterscheiden sind wie „sinnliche Erkenntnis und rationale Erkenntnis“. So erklären sich die lehramtlichen Erklärungen der Bibelkommission am Beginn des 20. Jahrhunderts, so erklären sich viele Aussagen in den Modernismus-Streitigkeiten. So erklärt sich die Behauptung Pius XII. in *Humani generis* (1950), Gläubige könnten dem Polygenismus – der Leugnung der Abstammung der Menschheit von einem einzelnen Elternpaar – aufgrund der geoffenbarten Wahrheit über die von dem einen Adam begangene Sünde, die durch Zeugung übertragen werde, nicht zustimmen.²² Erst *Gaudium et spes* hat von der Perichorese, der wechselseitigen Durchdringung der beiden Ordnungen gesprochen

²¹ Vgl. DH 3004.

²² Vgl. DH 3897.

und erst Johannes Paul II. hat in *Fides et ratio* die innere Durchdringung und damit zugleich den wesentlichen Wechselbezug von Denken und Glauben thematisiert.

Ein Analoges gilt im Hinblick auf die Aussagen von *Pastor aeternus*: Gegenüber der neuen Begründung öffentlicher Autorität aus der Selbstbestimmung des Menschen, bzw. des Staatsvolks, begründet das I. Vatikanische Konzil kirchliche Autorität durch die Offenbarung. Es setzt bei der höchsten Autorität in der Kirche an, bei Petrus und seinen Nachfolgern und definiert den Jurisdiktionsprimat und das diesem Jurisdiktionsprimat entsprechende Magisterium. Dass das Zweite Vatikanische Konzil hier einen neuen Ausgangspunkt bildet, zeigen die Ausführungen über die Kollegialität in *LG*. Den Bischöfen kommt von ihrer Weihe zu Bischöfen her die ordentliche Jurisdiktion für ihre Ortskirchen zu. Patriarchen bzw. der Papst haben lediglich eine Regelungskompetenz, um Abgrenzungen vorzunehmen, können aber nicht die grundsätzliche Aufgabe und die damit verbundene Kompetenz der Bischöfe verändern. Das heißt, das „Wie“ der Ausübung des Petrusdienstes ist neu zu bestimmen. Jurisdiktionsprimat bedeutet keineswegs, dass dem Papst die alleinige Regelungskompetenz zukommt ohne die Beachtung und konstitutive Einbeziehung des Kollegiums der Bischöfe und ohne Beachtung des Volkes Gottes und seiner ihm von Christus her zuerkannten, vom Heiligen Geist her begründeten, freiheitlichen Würde.

Auch in Bezug auf das I. Vatikanum gilt, dass Johannes Paul II. mit seiner Frage in der Enzyklika *Ut unum sint*, wie nämlich der Petrusdienst von ihm in angemessener Weise auszuüben ist, die Position des Zweiten Vatikanischen Konzils nochmals verdeutlicht hat.

Wenn diese Entscheidungen in *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate*, in *Unitatis redintegratio*, in *Lumen gentium*, *Dei verbum* und *Gaudium et spes* als Kriterien der Rezeption angesprochen wurden, dann aus dem Grund, dass die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils sich entsprechend der Aufgabe des Konzils und des Charakters des Konzils auf den unterschiedlichsten Ebenen und in tausenden von Vorgängen abspielt: im Gebet des einzelnen Gläubigen, in administrativen Entscheidungen irgendeiner Diözese, in vatikanischen Verlautbarungen, in kirchenrechtlichen Regelungen, im Bereich der öffentlichen Meinungsbildung etc. Diese Rezeption ist ein ungeheuer komplexer Vorgang öffentlicher, kirchlicher und gesellschaftlicher Art. Dabei gibt es selbstverständlich unterschiedliche Auffassungen und Meinungen der an der Rezeption Beteiligten. Kriterien müssen

folglich von großer gesellschaftlicher und kirchlicher Klarheit und Prägnanz sein, sonst können sie keine öffentliche Orientierung bieten. Sie müssen dem Text und der konstitutiven Pragmatik des Konzils selbst entspringen, in den Texten des Konzils aufweisbar sein und die Sicht des Konzils repräsentieren. Von daher bieten sich diese genannten Topoi an. In ihnen verdichtet und konzentriert sich das, was in den großen Konstitutionen des Konzils, verstanden als konstitutionelle Texte gesagt wird. Damit ist zugleich jene grundlegende Orientierung vorgegeben, die den Weg weist zur Beantwortung der gegenwärtigen „Gotteskrise“ und „Kirchenkrise“. Es wird damit jene „katholische Weite“ zurückgewonnen, die zum Glauben an Jesus Christus in der Moderne gehört.

Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne

Ein philosophischer Beitrag zur
Frage nach der Hermeneutik des Konzils

Hans Schelkshorn, Wien

I. Hinführung

1. Das Konzil der Einheit als Quelle tiefer Spaltungen?

Ein halbes Jahrhundert nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils befindet sich die Katholische Kirche in einer tiefen Spaltung. Die Situation könnte kaum paradoxer sein. Denn die unterschiedlichen Dokumente des Konzils sind allesamt von einem Geist der Einheit und des Dialogs getragen. So haben die Konzilsväter, um oft Jahrhunderte alte Verwerfungen zu überwinden, die Zugbrücken in alle Richtungen ausgefahren, zu den christlichen Schwesterkirchen, zum Judentum und den anderen Weltreligionen, und nicht zuletzt zur säkularen Moderne, einschließlich ihrer atheistischen Ausprägungen.

Doch das Streben nach Versöhnung und Dialog hat in der nachkonziliaren Zeit im Inneren der katholischen Kirche von Anfang an tiefe Gräben aufgerissen, die sich in jüngerer Zeit, wie die heftigen Debatten über die Pius-Bruderschaft, das Theologenmemorandum oder die österreichische Pfarrerrinitiative zeigen, noch wesentlich vertieft haben.¹ Auch Joseph Ratzinger diagnostizierte bereits zehn Jahre nach dem Ende des Konzils eine gefährliche Polarisierung innerhalb der katholischen Kirche. Auf der einen Seite haben sich nach Ratzinger – inspiriert von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* – liberale

¹ Peter HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation. Der Weg der Kirchen nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Freiburg 2009; Judith KÖNEMANN, *Das Memorandum: die Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Risse im Fundament. Die Pfarrerrinitiative und der Streit um die Kirchenreform*, Freiburg ²2012.

Theologien in einem „Rausch der Anpassung“² der „Neuzeit“ bzw. dem, „was sich Fortschritt“³ nennt, unkritisch ausgeliefert. In einer dialektischen Wende des ungestümen Progressismus sei schließlich die Neuzeiteuphorie der westlichen Kirchen selbst in das Schussfeld der Kritik der politischen Theologien geraten. Denn den lateinamerikanischen Theologien der Befreiung ging es – so Ratzinger – nicht um eine „Versöhnung“, sondern vielmehr um eine radikale Kritik am „Geist der Neuzeit“, da die „Ideologie Westeuropas und der Vereinigten Staaten“⁴ über zahllose Völker im Süden Elend und Armut gebracht hat. Auf der anderen Seite beobachtet Ratzinger in der nachkonziliaren Ära „das zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen“, in denen es zwar einen „sektiererischen Zelotismus“ gibt, „der das Gegenteil von Katholizität ist“, zugleich sei jedoch in diesen Bewegungen ein starker „Drang nach Frömmigkeit“ zu spüren, der „keineswegs zur Sekte bestimmt“ sei.⁵ Im Gegenteil, angesichts der Verwüstungen durch die nachkonziliaren Bewegungen müssen sich – so Joseph Ratzinger – die Bischöfe in einer ernsthaften „Gewissensprüfung“ die Frage stellen, warum kirchentreue Christen „das Gefühl der Beheimatung in der Großkirche verloren“ haben.

Inzwischen hat sich jedoch die kirchliche Situation tiefgreifend verändert. In den letzten drei Jahrzehnten ist von der Kirchenleitung der Kampf gegen die angeblich illegitimen Erben des Konzils sowohl auf theologischer als auch personalpolitischer Ebene mit einer erstaunlichen Unerbittlichkeit geführt worden. Mitglieder integralistischer Bewegungen sind auf breiter Ebene in kirchliche Ämter eingerückt. Auf diese Weise wurden in den Kirchen des Südens befreiungstheologische Aufbrüche, die gewiss noch eine Zeit der Reifung und Klärung gebraucht hätten, weitgehend ausgetrocknet. Aber auch in Europa stehen heute modernitätsoffene Christen, die noch immer ungefähr zwei Drittel der katholischen Kirche ausmachen, integralistischen Priestern, Bischöfen und Laienbewegungen oft verständnislos gegenüber. Ihr sektiererischer Zelotismus, den Joseph Ratzinger in den 1970er

² Joseph RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „Gaudium et Spes“ im letzten Jahrzehnt*, in: IKAZ Communio 4 (1975) 444. Die in diesem Text vorgelegte Diagnose ist von Joseph Ratzinger zehn Jahre später ausdrücklich bekräftigt worden. Vgl. dazu Joseph Kardinal RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München u. a. 1985, 25–43.

³ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 451.

⁴ Ebd., 445.

⁵ Ebd., 450.

Jahren noch als Problem wahrgenommen hatte, wird von der Kirchenleitung inzwischen offenbar hingenommen, um den nachkonziliaren „Wildwuchs“ möglichst wirkungsvoll auszumerzen. Die Disziplinierung „irregeleiteter Konziliaristen“ hat mittlerweile neue Wüsten geschaffen, einerseits durch steigende Austrittszahlen, andererseits durch innere Emigration. Joseph Ratzinger beklagte in den 1970er Jahren nicht zu Unrecht die „Verspottung“⁶ der als „vorkonziliar“ abgestempelten Christen. Heute fordern allerdings integralistische Gruppen und Amtsträger unliebsame „altliberale“ Mitchristen in aller Offenheit auf, die katholische Kirche überhaupt zu verlassen. Modernitätsoffene Christen haben daher heute das Gefühl der Beheimatung in der eigenen Kirche weitgehend verloren.

Der Rückblick auf die nachkonziliare Entwicklung zeigt ein bedrückendes Bild: Statt wie vom Konzil beabsichtigt den Dialog mit der Welt mutig in Angriff zu nehmen, droht die katholische Kirche im Morast innerer Konflikte zu versinken. Auf diese Weise ist die oft beklagte Entchristlichung westlicher Gesellschaften, die bereits das Konzil hellsehtig diagnostizierte, durch die innere Spaltung ohne Zweifel enorm beschleunigt worden.

2. Zum Streit um die Hermeneutik des Konzils

Im Hintergrund der innerkatholischen Spaltungsprozesse steht ein Streit um die Hermeneutik des Konzils. In der Sicht der nachkonziliaren Theologien werde – wie Joseph Ratzinger bereits 1975 festhielt – „das ganze Konzil als eine progressive Bewegung [ge]lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt für 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 Wegweiser einer weiteren Wanderung dastünden, die kein Stehenbleiben duldet, sondern beharrliches Fortsetzen der einmal gefundenen Richtung verlangt.“⁷ Tatsächlich ist von zahlreichen Theologen wie etwa Elmar Klinger die Pastoralkonstitution als „das grundlegende Dokument des Zweiten Vatikanums“ bezeichnet worden; „sie ist sein hermeneutischer Schlüssel“ und „der

⁶ Ebd., 454.

⁷ Ebd., 439.

Sprung nach vorn, den Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede verlangt⁸ habe. Der progressistischen Hermeneutik stellt Ratzinger die Maxime entgegen, „die Texte des Konzils als eine Ganzheit zu sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens“. Anders formuliert: „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.“⁹ In dieser Perspektive hat Joseph Ratzinger 2005 als Papst die progressive Lesart der „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“ zugeordnet, die bloß „Verwirrung gestiftet“ habe, während die „Hermeneutik der Reform“, die das „Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität“ bewahre, allein die authentischen Intentionen des Konzils zur Geltung bringe.¹⁰

Vor diesem Hintergrund rückt die Frage nach der Bedeutung von *Gaudium et Spes* für eine Gesamtinterpretation der Konzilstexte ins Zentrum des Interesses, wobei an dieser Stelle offenbar für beide Gruppen nicht weniger als die Identität der Kirche auf dem Spiel steht. Während progressive Christen in der Pastoralkonstitution einen ersten bedeutsamen Schritt der Kirche hin zu einer angemessenen Situierung in der Moderne sehen, liegen für die gegenwärtige Kirchenleitung zentrale spirituelle Quellen „hinter den verschlossenen Türen“ der vorkonziliaren Ära, die zu bewahren eine unverzichtbare Aufgabe darstellt, „wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen.“¹¹

Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit für eine Versachlichung des Streits um eine korrekte Auslegung des Konzils liegt gewissermaßen in der Pastoralkonstitution selbst, die nicht nur die einzige Konstitution ist, die zur Gänze während des Konzils, d. h. ohne vorbereitende Do-

⁸ Elmar KLINGER, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: Franz-Xaver KAUFMANN – Arnold ZINGERLE (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 171. In ähnlicher Weise äußert sich auch Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 175: „*Gaudium et Spes* ist nicht nur der umfangreichste Text, den das Zweite Vatikanische Konzil verabschiedet hat, sondern sicher auch der bedeutendste.“

⁹ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 451.

¹⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang* (VApS 172), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rom 2006.

¹¹ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 454.

kumente, erarbeitet worden ist, sondern zugleich ein neues *genus literarium* innerhalb der kirchenamtlichen Verlautbarungen darstellt. So geraten selbst maßgebliche Konzilsberater in der Frage nach dem theologischen Status der Pastoralconstitution in eine gewisse Verlegenheit. Für Karl Rahner ist *Gaudium et Spes* eine „konziliare Erklärung von absolut neuer Eigenart“, die er mit existenzialphilosophischen Kategorien als eine pastorale „Weisung“ zu deuten versucht.¹² Auch nach Joseph Ratzinger müssen wir uns „noch einmal die Frage stellen, was denn eigentlich präzise das Neue und Besondere der Pastoralconstitution gewesen ist“, um im nächsten Schritt *Gaudium et Spes* als eine aktualisierte Summe „christlicher Anthropologie und zentraler Probleme des christlichen Ethos“¹³ zu deuten.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die paradoxe Situation, dass der eigentliche Zankapfel im Streit um die Hermeneutik des Konzils, nämlich die Konstitution *Gaudium et Spes*, aufgrund ihres innovativen Charakters, wie beide „Parteien“ einräumen, theologisch schwer zu fassen ist. An dieser Stelle möchte ich im Folgenden einige philosophische Überlegungen für die strittige Frage nach der Hermeneutik des Konzils einbringen, die sachlich an die topologische Deutung von *Gaudium et Spes* durch Hans-Joachim Sander anknüpfen. Nach Sander, der die Pastoralconstitution ebenfalls als „neues Genus lehramtlicher Äußerungen“¹⁴ begreift, vollzieht *Gaudium et Spes* eine Form geschichtlicher Selbstvergewisserung, in der die Situierung in der Gegenwart konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens gewinnt. In der Pastoralconstitution gehe es zwar wie in *Lumen Gentium* um die Kirche, „aber sie wird nicht von sich her, sondern von außen betrachtet. Ihr Ort wird verhandelt, nicht ihre Selbstbegründung ... Das jeweilige Wo, an dem sie ist, bestimmt mit über das jeweilige Wer, das sie auszeichnet.“¹⁵ Der Sinn der topologischen Deutung von *Gaudium et Spes* lässt sich, wie im Folgenden durch einige Skizzen deutlich gemacht werden soll, durch eine säkulare Reflexionsform, deren Eigenart auch in der Philosophie erst nachträglich bestimmt und in den 1980er Jahren von Jürgen Haber-

¹² Karl RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralconstitution“*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Zürich – Köln 1967, 613–636.

¹³ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 439 f.

¹⁴ Hans Joachim SANDER, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, in: Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (Hg.), *HThKVat IV*, Freiburg 2005, 704.

¹⁵ Ebd., 706.

mas und Michel Foucault als „Diskurs der Moderne“ bezeichnet worden ist, weiter aufhellen. Der „Diskurs der Moderne“ ist allerdings nicht bloß ein philosophisches Pendant zu *Gaudium et Spes*, sondern eröffnet zugleich – dies ist meine These – einen neuen hermeneutischen Zugang zu der bis heute umstrittenen Pastoralkonstitution und den Texten des Konzils insgesamt.

II. Der „Diskurs der Moderne“ als philosophische Selbstvergewisserung der Neu-Zeit

Die politischen und soziokulturellen Umbrüche seit dem 16. Jahrhundert lösen nach Habermas einen radikalen Traditionsbruch aus, der im 18. Jahrhundert ein spezifisches Bedürfnis nach geschichtlicher Selbstvergewisserung erzeugt.¹⁶ Aus diesem Grund etabliert sich in der europäischen Philosophie, wie Foucault in seiner späten Auseinandersetzung mit Kant betont, neben den traditionellen Fragen nach der Wahrheit, der Erkenntnis, dem Wesen des Menschen u. a. ein eigenständiger Brennpunkt von Reflexionen, der auf eine Diagnose der Gegenwart abzielt. Der „Diskurs der Moderne“ kann daher nach Foucault als eine „Problematisierung einer Aktualität“ verstanden werden, und zwar eine Problematisierung „durch den Philosophen, der ein Teil von ihr ist und im Verhältnis zu ihr seinen Ort zu bestimmen hat“.¹⁷ Nach Habermas vollzieht erst Hegel den Diskurs der Moderne in expliziter Form, während Kant in den drei Kritiken zwar grundlegende Strukturen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst freilegt, sein Denken insgesamt jedoch noch nicht im Bewusstsein der Unumgänglichkeit geschichtlicher Selbstvergewisserung vollzieht. Foucault sieht hingegen gerade bei Kant, genauer in der Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, bereits die Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ aufbrechen, die in der Folge sämtliche Diskurse über die Moderne trägt. „Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule“, kurz fast alle maßgeblichen Philosophien seit

¹⁶ Vgl. dazu Jürgen HABERMAS, *Die philosophische Diskurs über die Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, 9–33.

¹⁷ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV, Frankfurt/M. 2005, 859.

dem späten 18. Jahrhundert haben nach Foucault „versucht, diese Frage zu beantworten.“¹⁸

Die unterschiedlichen Datierungen weisen auf eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung des Diskursfeldes hin, die von Foucault auch offen eingestanden wird.¹⁹ Tatsächlich ist das Epochenbewusstsein der „Neu-Zeit“, das den geschichtlichen Selbstvergewisserungen bzw. dem Diskurs über die Moderne zugrunde liegt, vor Hegel und auch vor Kant entstanden, nämlich als Reaktion auf den Zusammenbruch der christlichen Geschichtstheologie.²⁰ Bereits im 16. Jahrhundert ist durch die Begegnung mit außereuropäischen Kulturen, insbesondere mit China, die Vorstellung von den Vier Weltaltern bzw. Weltmonarchien zutiefst erschüttert worden.²¹ Im 18. Jahrhundert zerstörte schließlich die moderne Geologie die christliche Vorstellung von einem 6000-jährigen Alter der Welt²², an der Gianbattista Vico noch festgehalten hatte. Der neuzeitliche Geschichtsbegriff, der sämtliche Völker und Kulturen vor dem Hintergrund einer radikal entgrenzten Zeit als eine interdependente Einheit begreift, entspringt daher nicht einer Säkularisierung der Heilsgeschichte²³, sondern entwirft inmitten des dramatischen Zusammenbruchs eines Jahrtausende alten Geschichtsbildes in kreativer Weise einen neuen, allerdings zugleich äußerst blassen Sinnhorizont, der seit dem 17. Jahrhundert immer wieder mit neuen Inhalten gefüllt wird. So deutete z. B. der protestantische Kirchenhistoriker Georg Hornius (1620–1670), der in seiner Universalhistorie bereits China und Amerika in-

¹⁸ Michel FOUCAULT, *Die politische Technologie der Individuen*, in: DERS., Schriften IV (s. Anm. 17), 999.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., Schriften IV (s. Anm. 17), 840: „Das ist nicht mehr als eine Fährte ... Man müsste versuchen, die Genealogie durchzuführen, nicht so sehr für den Begriff Moderne, sondern für die Moderne als Frage.“

²⁰ Vgl. dazu Reinhard KOSELLECK, „Neuzeit“. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: DERS., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 300–349; DERS., *Wie neu ist die Neuzeit?*, in: DERS., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 225–239.

²¹ Die Lehre von den Vier Weltaltern wird bereits von Jean Bodin in Frage gestellt. Vgl. dazu Adalbert KLEMP, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1960, 42 ff.

²² David R. OLDROYD, *Die Biographie der Erde*, Frankfurt/M. 2007, 89–154.

²³ So die bekannte These von Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

tegiert, das Zusammenwachsen der Ökumenen als Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Menschheit im Paradies.²⁴ Wenige Jahrzehnte zuvor hatte Francis Bacon in der *Instauratio magna* die Vision einer neuen Wissenschaft entworfen, durch die die gesamte Menschheit auf eine neue Entwicklungsstufe gehoben und folglich eine neue Epoche der menschlichen Geschichte eröffnet werden soll.

Dies bedeutet: Wenn der Diskurs der Moderne als eine Reflexion auf das im 17. Jahrhundert aufbrechende Bewusstsein der „Neu-Zeit“ zu verstehen ist, sind erstens verschiedene Phasen des Neu-Zeit-Bewusstseins zu unterscheiden, insbesondere die frühe Phase der „Globalisierung“ zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert und das Zeitalter der Industriellen Revolution. Da die Moderne von Anfang an ein globales Phänomen ist, kann zweitens der Diskurs der Moderne nicht auf die Grenzen der europäischen Philosophie beschränkt werden.²⁵ Vor allem im 19. Jahrhundert entstehen unter dem Schock der imperialistischen Aggression auch außerhalb Europas mannigfaltige Diskurse über die Moderne, in denen jeweils die europäische Zivilisation mit eigenen kulturellen Traditionen vermittelt wird. Ich verweise exemplarisch auf die neohinduistischen Philosophien von Rammohan Roy, Swami Vivekananda bis hin zu Aurobindo und Mahatma Gandhi, die moderne arabische Philosophie, die von Saiyid Ahmad Khan (1817–1898) und Jamaladdin Al-Afgani (1838–1897) angestoßen worden ist, und die von Juan Bautista Alberdi (1810–1884) begründete „filosofía americana“, deren Intuitionen im 20. Jahrhundert von den lateinamerikanischen Philosophien und Theologien der Befreiung fortgeführt worden sind.²⁶ Drittens dürfen inhaltliche Bestimmungen der Neu-

²⁴ Hornius unterscheidet zwischen der *historia nova* (Auflösung des Römischen Reiches) und der *historia recentior*, die nach den heute gängigen Epochenbegriffen Mittelalter und Neuzeit umfasst. Vgl. dazu KLEMP, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung (s. Anm. 21), 73 ff.; 114 ff.

²⁵ In diesem Rahmen können auch Modernediskurse außereuropäischer Philosophien, die von Habermas und Foucault ausgeblendet werden, integriert werden. Vgl. dazu HANS SCHELSKSHORN, *Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze*, in: Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 25 (2011) 75–100.

²⁶ Vgl. dazu einführend HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981; GEERT HENDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004; CARLOS BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2004. Zu aktuellen Fortführungen arabischer und lateinamerikanischer Modernedis-

Zeit nicht mit dem *Diskurs* über die Moderne kurzschlüssig identifiziert werden. Auch der Begriff des „Fortschritts“ ist ein *Interpretament* der „Neu-Zeit“, das im Übrigen, wie Rousseaus Zivilisationskritik zeigt, auch in der europäischen Philosophie von Anfang an umstritten war.

Das Neu-Zeitbewusstsein ist – wie bereits bei Francis Bacon unübersehbar ist – von früher Zeit an mit radikalen Aufklärungsprozessen verwoben. Aufklärung ist allerdings kein Spezifikum der Neuzeit, sondern ein Phänomen der Achsenzeit (Jaspers), in der in China, Indien, im Vorderen Orient und nicht zuletzt in Europa die mythischen Fundamente der frühen sakralen Monarchien fraglich werden. Im antiken Griechenland geraten insbesondere bei Sokrates sämtliche Orientierungen in den Sog argumentativer Prüfung. Da die achsenzeitlichen Aufklärungsbewegungen im Laufe der Geschichte zu Legitimationsquellen von Großreichen werden und damit paradoxerweise eine Resakralisierung von Moral und Politik einleiten²⁷, arbeiten sich neuzeitliche Philosophien sowohl in Europa als auch in China an den religiös-metaphysischen Weltbildern der christlichen bzw. neokonfuzianischen „Scholastik“ ab. In Europa erwächst die neuzeitliche Philosophie daher vor allem aus der Infragestellung der christlichen Naturrechtslehre und der Synthese von Christentum und römischer Weltreichsidee.

Die Aufklärungsbewegungen der Neuzeit können daher als eine zweite Achsenzeit verstanden werden. Da in der neuzeitlichen Philosophie sämtliche Orientierungen in den Sog der Vernunft geraten, nannte Kant die Neuzeit ein „Zeitalter der Kritik“²⁸, in deren Zentrum eine Selbstkritik der Vernunft steht. Aus diesem Grund entsteht in der Neuzeit der Zwang, moralisch-politische aber auch religiöse Sinnhorizonte im Kontext des modernen Geschichtsbewusstseins, das zugleich von Selbstaussagen bzw. -erfahrungen der Vernunft bestimmt ist, neu zu begründen.

kurse vgl. Hans SCHELKSHORN – Jameleddine BEN ABDELJELIL (Hg.), *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Beiträge aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, Weilerswist 2012.

²⁷ So wie in Europa Konstantin das Christentum zur Staatsreligion machte, so wurden unter Ashoka der Buddhismus und in der Han-Dynastie der Konfuzianismus zur Legitimationsgrundlage der neuen Großreiche.

²⁸ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA IV, 9.

III. *Gaudium et Spes* als kirchlicher „Diskurs über die Moderne“

Das zentrale Thema von *Gaudium et Spes* ist, wie bereits im Titel in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, die Frage nach der Kirche „in der Welt von heute (*in mundo huius temporis*)“.²⁹ Nicht ohne Pathos wenden sich die Konzilsväter in der Pastoralkonstitution der Frage nach dem Neuen der Gegenwart bzw. der Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ (Foucault) zu: „Heute befindet sich die Menschheit in einer neuen Epoche seiner Geschichte, in der sich tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt für Schritt über den gesamten Erdkreis ausbreiten.“ (GS 4,2)²⁹ Die Konzilsväter sind sich weiters bewusst, dass der christlich orientierte Versuch, „die Welt, in der wir leben“, zu verstehen, immer wieder neu gewagt werden muss, um „in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort“ (GS 4,1) zu geben.

Dies bedeutet: Die Pastoralkonstitution ist weder bloß „pastorales“ Sprachrohr nach außen, das zuvor geklärte dogmatische Inhalte in zeitgemäßer Sprache der Welt vermittelt, noch ein Abriss der kirchlichen Soziallehre, sondern ein kirchlicher bzw. kirchenamtlicher Diskurs über die Moderne.³⁰ Mehr noch: In *Gaudium et Spes* artikuliert sich in expliziter Weise eine Reflexionsform, in der sich de facto sämtliche Texte bzw. auch der Prozess des Konzils mit den zahlreichen Debatten und Beschlüssen bewegt. Denn das Bewusstsein, den christlichen Glauben in einer neuen Weise in der Moderne zu situieren, durchzieht sämtliche Dokumente des Konzils, nicht selten auch in ausdrücklicher Form.³¹

²⁹ Die Texte des II. Vatikanums werden zitiert nach der Ausgabe von Peter HÜNERMANN (Hg.), *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg 2004.

³⁰ Bereits das Faktum eines kirchenamtlichen Diskurses über die Moderne stellt ein beachtliches Niveau kritischer Selbstreflexion dar, in dem die katholische Kirche auch den interreligiösen Vergleich nicht scheuen muss. Vgl. dazu auch Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Würzburg ³2011, 327: „Man stelle sich einmal vor, ein hinduistisches Konzil würde an unsere Adresse eine ‚Konstitution über den Hinduismus in der Welt von heute‘ erarbeiten ...“

³¹ Vgl. dazu etwa LG 1,1: die „Verhältnisse dieser Zeit geben dieser Pflicht der Kirche eine noch dringlichere Bedeutung“; SC 1,1: „den Notwendigkeiten unse-

Die hermeneutische Bestimmung des Konzils als kirchlicher „Diskurs über die Moderne“ ist nicht nur von akademischem Interesse, sondern eröffnet auch einen Ausweg aus den starren Frontstellungen („konziliarer Modernismus versus vorkonziliarer Antimodernismus“; „Hermeneutik des Bruchs versus Hermeneutik der Reform“) in den nachkonziliaren Debatten. Da es „die“ Moderne nicht gibt, sondern immer nur bestimmte Selbstauslegungen der „Neu-Zeit“, ist die übliche Formel, wonach sich die katholische Kirche erst im II. Vatikanum „der“ Moderne geöffnet habe, letztlich irreführend. Die katholische Kirche ist nicht erst im 20. Jahrhundert in die Moderne eingetreten, sondern nimmt im Konzil eine neue Selbstverortung in der Kultur der Neuzeit vor, die gewiss tiefgehende Revisionen, jedoch keinen vollkommenen Bruch impliziert.³²

Um die Stoßrichtung der Selbstverortung des II. Vatikanums in der Moderne grob zu umreißen, möchte ich einen kurzen Blick auf analoge Prozesse in der frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert werfen. Die Begegnungen mit bislang unbekanntem Kulturen, die konfessionelle Spaltung und der aufklärerische Renaissancehumanismus erschütterten im 16. und 17. Jahrhundert die philosophischen und theologischen Fundamente des mittelalterlichen Christentums und erzwangen radikale, d. h. an die Wurzel gehende, theologische und institutionelle Selbstvergewisserungen des christlichen Glaubens. So entwickelt Melchior Cano, der als Jury-Mitglied der Disputation zwischen Las Casas und Sepúlveda unmittelbar mit den Herausforderungen der Völker der Neuen Welt konfrontiert war, Mitte des 16. Jahrhunderts die Lehre von den *loci theologici*, in der sich die christliche

res Zeitalters besser anzupassen“; AG 1,2: „In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, aus der eine neue Situation für die Menschheit aufsteigt ...“

³² Insoweit es in der von Benedikt XVI. proklamierten „Hermeneutik der Reform“ allein darum geht, die typisch moderne Geste eines radikalen Neuanfangs zurückzuweisen, kann sich der Papst über die theologischen Differenzen hinweg einer breiten Zustimmung sicher sein. Denn die Vorstellung eines vollständigen Bruchs mit der Vergangenheit ist tatsächlich für Deutungen geistesgeschichtlicher Entwicklungen ungeeignet, da jede Negation dem Negierten stets verbunden bleibt. Der Vorwurf des Bruchs mit der Vergangenheit überdeckt daher den eigentlichen Kern der Kontroversen, nämlich die Frage, welche christlichen Traditionslinien in welcher Form in der Gegenwart fortgeführt werden sollten, wobei die Antworten auf beide Fragen in essentieller Weise durch die jeweils leitenden Deutungen der Moderne bestimmt sind.

Theologie ihrer Erkenntnisquellen in neuer Weise versichert.³³ Zur gleichen Zeit setzen in den christlichen Konfessionen umfassende institutionelle und spirituelle Reformbewegungen ein, die auf die gesellschaftlichen Umwälzungen nicht bloß reagieren, sondern sie zugleich prägen. Wie bereits Hegel und Max Weber so sehen auch Moderntheorien der Gegenwartsphilosophie in den christlichen Reformbewegungen ein konstitutives Moment in der Genese der Moderne. So haben etwa Michel Foucault und Charles Taylor den Ordnungsdrang und die Disziplinarinstitutionen christlicher Reformbewegungen als eine historisch bedeutsame und zugleich äußerst problematische Säule der Moderne freigelegt.³⁴ Bolívar Echeverría, ein Vertreter der Kritischen Theorie in Mexiko, würdigt hingegen die Jesuiten, die im 17. Jahrhundert zusammen mit den durch die Konquista traumatisierten Indios eine barocke Zivilisation aufbauen, als Gründungsväter der „ersten Moderne“ auf amerikanischem Boden. Mehr noch: In den jesuitischen Reduktionen entsteht nach Echeverría bereits in der Konstitutionsphase des globalen Kapitalismus eine alternative Moderne, die zwar scheitert, aber in Lateinamerika bis heute die Hoffnung auf eine Verwindung der unerbittlichen Logik des Kapitals nährt.³⁵

In einer völlig anderen Herausforderungssituation findet sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert vor. Nach der Französischen Revolution entstehen in Europa drei ideologische Strömungen, nämlich der Konservatismus, der Liberalismus und der Sozialismus, in deren Zentrum jeweils unterschiedliche Strategien im Umgang mit der entfesselten Marktwirtschaft stehen.³⁶ Im „Zeitalter der Ideologien“ trifft die katholische Kirche eine folgenreiche Option für den Konservatismus und damit für eine Frontstellung gegen die Ideale der Französischen Revolution. Wie die liberalen und vor allem die sozialistischen Bewegungen bildet auch die katholische Kirche ein eigenes gesellschaftliches Milieu aus, wobei sich die Kirchenleitung im

³³ Elmar KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978; Bernhard KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

³⁴ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007, 51–376; Michel FOUCAULT, „*Omnes et simulacrum*“: *zu einer Kritik der politischen Vernunft*, in: DERS., *Schriften IV* (s. Anm. 17), 165–198.

³⁵ Bolívar ECHEVERRÍA, *La Modernidad de lo Barroco*, México 2000, 57–82.

³⁶ Vgl. dazu Immanuel WALLERSTEIN, *Die Sozialwissenschaften „kaputtgedenkt“*. *Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts*, Weinheim 1995, 31–49.

Unterschied zu den anderen ideologischen Bewegungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert in zahlreichen Ländern der Unterstützung der staatlichen Macht sicher sein konnte. Nach dem 2. Weltkrieg lebte zwar im Ost-West-Konflikt der Kampf der Ideologien noch fort, zugleich setzte jedoch in den westlichen Gesellschaften bereits der Prozess der Auflösung der ideologischen Milieus ein.

In dieser Phase der Geschichte nimmt das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Selbstverortung in der Moderne vor, die sich von früheren Auseinandersetzungen mit der Kultur der Neuzeit qualitativ unterscheidet. Denn im 17. Jahrhundert bauten die christlichen Reformbewegungen im Kontext frühneuzeitlicher Aufklärungsschübe sowohl im institutionellen als auch im spirituellen und theologischen Bereich jeweils neue, konfessionell orientierte christliche „Welten“ auf; im 19. Jahrhundert hingegen verfolgte die katholische Kirche das Ziel, im Kampf der Ideologien einen eigenen ideologischen Block zu bilden, um in Allianz mit den politischen Kräften des Konservatismus in den neu entstandenen Nationalstaaten ihre kulturelle Vorherrschaft zu verteidigen. In der Mitte des 20. Jahrhunderts sind diese beiden Strategien der Selbstverortung in der Kultur der Neuzeit schal geworden. Denn nach dem 2. Weltkrieg entstehen auf dem europäischen Kontinent zum ersten Mal in der Geschichte stabile Demokratien, womit die Allianzen der katholischen Kirche mit den politischen Mächten des Konservatismus, nämlich den Monarchien und den autoritären und faschistischen Systemen der Zwischenkriegszeit, ein abruptes Ende finden. Darüber hinaus leiten die Dekolonisierung Afrikas und Südostasiens und die Gründung der Vereinten Nationen eine neue Etappe in der Entwicklung der modernen Weltgesellschaft ein. In diesem Kontext kommt es gleichsam zu einer Blickumkehr. Die bisherige Selbstsytuierung, die durch den Kampf der ideologischen Mächte bestimmt war, wird durch das Bewusstsein überlagert, Teil einer sich in dramatischer Weise beschleunigenden globalen Kultur zu sein. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche erfährt sich vornehmlich *in* die Moderne eingelassen, einerseits in den pluralistischen Demokratien der Nachkriegszeit, andererseits in der Weltgesellschaft, die durch die UNO und die Proklamation der Menschenrechte eine neue kosmopolitische Gestalt gewonnen hat.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass im II. Vatikanum die Aufgabe einer Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens in der Kultur der Neuzeit als solche zum Bewusstsein kommt. Der deutlichste Ausdruck für das Unternehmen eines christlich orientierten

Diskurses der Moderne ist ohne Zweifel der Aufruf der Konzilsväter, „die Zeichen der Zeit zu erforschen“ (GS 4,1). Mit dem Topos der „Zeichen der Zeit“ nimmt das Konzil eine biblische Formulierung auf und verändert ihre Bedeutung im Sinn der neuzeitlichen Vergewisserung der jeweiligen Gegenwart.³⁷ Nicht zufällig hat sich denn auch am Topos der „Zeichen der Zeit“ der innerkatholische Konflikt immer wieder entzündet. Modernitätsoffene Christen haben die Forderung, die Zeichen der Zeit zu erforschen, als lehramtlichen Auftrag für die Öffnung für die emanzipatorischen Bewegungen der Moderne verstanden. In diesem Sinn hatte bereits Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (39–42) den Aufstieg der Arbeiterklasse, die Emanzipationsbestrebungen der Frauen und den Freiheitswillen der Völker als „Zeichen der Zeit“, mit denen sich Christen konstruktiv auseinandersetzen haben, angesprochen. So berechtigt die modernitätsoffene Konkretisierung einer christlich motivierten Zeitdiagnose ist, so besteht dennoch die Gefahr, bestimmte politische Optionen mit dem prophetisch aufgeladenen Motiv der „Zeichen der Zeit“ bloß theologisch zu überhöhen. Aus diesem Grund hat Joseph Ratzinger bereits wenige Jahre nach dem Konzil gefordert, die Erforschung der Zeichen der Zeit systematisch mit der christlichen Lehre von der Unterscheidung der Geister zu verbinden. „In den Geschehnissen der Zeit sind die Zeichen des göttlichen Willens nicht einfach ‚aufzuspüren‘, sondern zu ‚unterscheiden‘“, womit „aus der spirituellen Überlieferung der Kirche der Gedanke der *discretio spirituum* in den Zusammenhang des Konzilstexts eingebracht“ werde. Auf diese Weise wird nach Joseph Ratzinger der Topos der „Zeichen der Zeit“ „über seine vordergründig so ‚weltliche‘ Zielsetzung hinaus in seinem geistlichen Anspruch und seiner geistlichen Tiefe durchsichtig“.³⁸ Die Rückbindung an die traditionelle Lehre der *discretio spirituum* vermag allerdings die Gefahr ideologischer Kurzschlüsse nicht zu bannen, weil auch die Kriterien für die Unterscheidung der jeweils geschichtsmächtigen „Geister“ selbst auslegungsbedürftig sind. Da sich sowohl progressive als auch konservative Theologien im selben hermeneutischen Zirkel be-

³⁷ Vgl. dazu Christoph THEOBALD, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 71–84. Theobald erörtert in diesem Beitrag hellsichtig die Spannung zwischen der biblischen Grundlage und der konziliaren Bedeutung der „Zeichen der Zeit“.

³⁸ Joseph RATZINGER, *Kommentar zu GS 11–22*, in: LThK Ergänzungsband III, Freiburg 1968, 314.